



PSICOLOGÍA E VIDA MÍSTICA
Contribuição para uma Psicologia cristã
Léon Bonaventure

Editora Vozes Ltda., Petrópolis, Brasil. 1996, 2ª ed.

“Paréceme que debe ser uno de los mayores consuelos que hay en la tierra, ver una persona almas aprovechadas por medio suyo” (Cantares, VII, 6)

“Bien entendía que tenía alma; mas lo que merecía esta alma y quién estaba dentro de ella... no lo entendía” (Camino, XXVIII, 11)

“Menos que cosa que sea como alma no hinche su deseo” (Carta 3 diciembre 1574)

Advertencia.

El presente trabajo coincide con las preocupaciones de los fundadores de la psicología moderna: Freud y Jung (“el extraordinario auxilio que el método psicoanalítico puede proporcionar a la *cura animarum*”;¹ “desearía que el clero entendiese el lenguaje del alma, y que el sacerdote fuese un director de conciencia...”²)

No se trata de defender la tesis del sacerdote psicoanalista. Pero sí esperar que los sacerdotes estuviesen aptos para ejercer adecuadamente la *cura animarum*. En este estudio pretendemos evidenciar que el fundamento de una psicología cristiana y de la propia vida espiritual reposa sobre el arquetipo del Centro del alma.

Fundados en la experiencia, estudiar las diferentes etapas de la vida mística, y abordar la función del pastor de almas y la práctica de la *cura animarum*.

No un lenguaje teológico: es un estudio realizado por un psicólogo analista cristiano para aportar una pequeña contribución a ciertos problemas de la Iglesia contemporánea.

São Paulo, 10 abril de 1974 (pp 7-8)

Prefacio a la segunda edición.

Veinticinco años de experiencia como psicoterapeuta, al servicio del conocimiento de sí mismo, puedo establecer un trabajo real con la interioridad del alma desde la experiencia. Es decir, establecer un contacto con el mundo interior, con el propio Centro, del cual surge toda la vida y de él se saca un nuevo sentido.

Escribí este estudio desde los requisitos académicos, pues era una tesis doctoral, teniendo en cuenta las exigencias de objetividad, racionalidad, criterios científicos, dicho de otra forma,

1 Carta de Freud a O. Pfister del 9 de febrero de 1906

2 Jung, C.G. **La guérison psychologique**. Conferencia a los pastores protestantes en mayo de 1932

partiendo de una psicología del ego. Si tuviese que volverlo a escribir hoy, me situaría más a partir del interior del sí-mismo, sin pretender *probar*, sino más bien *evocar* lo que es esta realidad del Centro. Vivir el despertar de la vida del sí-mismo en un ser humano y poder participar de este misterio es lo más maravilloso que hay. Posibilitar la apertura de la vida íntima de una persona es como estar presente al mismo milagro que es la vida, llena de pluralidad de sentidos: sentimientos nuevos y la paz interior surgen cualesquiera que sean las dificultades de la vida.

La experiencia del Centro se alcanza al final de un largo proceso de ascetismo y se vive como el descubrimiento de un tesoro oculto en las profundidades de nuestro ser. El sí mismo es una realidad inmediata, próxima, que podemos experimentar en cualquier situación existencial. En el si-mismo, todo converge y todo nace; es fuente y término.

La experiencia cristiana, el si-mismo queda determinada por su relación con la persona de Cristo Vivo. En este encuentro se restaura la *Imago Dei*.

Si de hecho el conocimiento de sí mismo es el camino para el conocimiento de Dios, la práctica de la psicoterapia podría estar al servicio de la vida espiritual del cristiano: no sólo curar el alma, sino cultivarla. Restaurar la antigua práctica de la *cura animarum*.

Si el conocimiento de sí-mismo se orienta hacia el conocimiento del Dios interior, podría haber una renovación significativa de la vida interior cristiana. Nuevas formas de vida espiritual...

La perspectiva de mi trabajo: contribuir a que surjan nuevas formas de vida espiritual cristiana, más humanas y plenas. (pp 9-11)

PARTE I

Introducción

1. Planteamiento del problema.

Teresa de Jesús ha sido objeto de estudio desde diversos aspectos. Son los psicólogos los que más se han interesado. Sólo dos observaciones: ninguno de los estudios sobre su personalidad resulta satisfactorio; y los fenómenos extraordinarios (visiones, éxtasis) no constituyen lo esencial de la vida mística, sino algo accidental.

Nosotros queremos abordar el estudio como psicólogo práctico. Más allá de su estilo y de los condicionamientos de la época, podemos descubrir una concepción grandiosa del hombre que coincide con la de Jung. Sólo que en Teresa está envuelta en un halo metafísico y teológico, en Jung bajo el dominio de las ciencias naturales y de concepciones filosóficas.

Pero ambas psicologías están dominadas por el arquetipo del centro. Las dos intentan describir las manifestaciones de esta realidad fundamental del alma y proponer vías de acceso a una experiencia viva, es decir, la realización del proceso de individuación. Este estudio nos ha descubierto, no sólo las bases empíricas de la psicología mística, sino una comprensión cristiana de la psicología analítica. Es decir, este estudio podría titularse: perspectiva cristiana de la psicología analítica. (pp 15-17)

2. Determinación del Objeto.

Nos proponemos reconstruir las ideas maestras de la antropología teresiana. ¿Qué pensó sobre el hombre? ¿Cuál es el fundamento de su vida espiritual? ¿Cómo el hombre puede alcanzarla? Todo gira en torno al centro del alma.

Los símbolos del centro del alma son semejantes a los de Jung y a los que nosotros hemos percibido en nuestra práctica cotidiana como psicoterapeuta. Trátase, naturalmente de una analogía, de una semejanza, no de una identidad.

Nuestra pretensión de llevar a cabo un análisis puramente objetivo nos parece una utopía, ya que nuestra pesquisa manejaba problemas que son personales y por tanto subjetivos.

Crear en la objetividad total es creer en un subjetivismo y dogmatismo ingenuos. La perfecta objetividad en un trabajo tal consistiría en reunir todas las citas del autor para apoyar una idea, sin hacer nunca una interpretación de la misma. Pero ya en la propia selección de citas entraría un 'a priori' y por tanto una subjetividad. Nadie puede escapar de su propia subjetividad, es decir, de su "ecuación personal", de su estructura psíquica, fruto de su educación personal, cultural y científica, y sobre todo la problemática de su época. La única actitud es ser conscientes de todo esto para evitar el subjetivismo.

En lo posible, concientizar los 'a priori' existentes en nuestra búsqueda. Hay que reconocer un primer 'a priori': nuestra manera de situarnos de cara a un conflicto específico: el de la psicología contemporánea (especialmente la profunda) y la teología (en concreto nuestra fe católica). Todo católico que se somete a un análisis psicológico, descubre semejanzas y divergencias entre su fe y las ciencias humanas. (Cf, distintos autores que han abordado esta problemática). Cuando el hombre plantea problemas sobre sí mismo y sobre la validez de sus teorías o métodos, deberá comenzar por tomar una cierta distancia ante lo que juzga ser, pensar y hacer. Sólo se adquiere objetividad, tomando una cierta distancia respecto a sí mismo y permanecer al mismo tiempo sujeto y objeto de su estudio. Por esto nos parece ser más interesante tomar distancia en relación al tiempo y referirnos a un autor del pasado. Así nos parece que la historia puede ser un criterio de objetividad en psicología.

Para obtener una perspectiva crítica sobre la llamada ciencia psicológica, no basta referirse a Freud, Adler, Jung, pues hubo antes que ellos, a lo largo de la historia, personas que vivieron las realidades del alma, describiéndolas, con el lenguaje de su época. Para nosotros fueron los místicos quienes mejor describieron tales realidades que la psicología moderna ha descubierto, y no los filósofos o teólogos... Como nuestra problemática personal era entre fe católica y psicología moderna, era normal que estudiásemos un místico que fuese cristiano. Entre todos los posibles (Mestre Eckhart, Tauler, Ruysbroek, San Juan de la Cruz) escogimos a Teresa de Jesús.

A excepción de Teresa, todos ellos deformaban las descripciones de sus experiencias con un lenguaje académico y un determinado aparato filosófico (escolástica). Esto hacía que sus descripciones perdiesen en espontaneidad, pureza y, por lo mismo, objetividad... Respecto a Teresa, tales preocupaciones le eran extrañas. Por un lado ella no tenía una formación escolástica y, por otro, su preocupación era describir de forma objetiva sus estados de alma, sirviéndose para esto del lenguaje popular de su época, de un 'lenguaje de mujer'. Tenía a su cargo numerosas religiosas que deberían comprenderla, y, además de esto, ¡estaba la Inquisición! En sus escritos se encuentran las descripciones menos dogmáticas y más

cercanas a la experiencia vivida. Ella no parte de conocimientos teológicos, sino, por el contrario, parte de su experiencia de vida, traduciendo de manera personal y directa en un lenguaje simple.

Por otro lado, Teresa se encuentra en el siglo XVI, comienzo del Renacimiento, en plena Reforma, por tanto, en la aurora de los tiempos modernos y de las ciencias del hombre (surge el término 'psicología'). A pesar de haber sido influenciada por el teocentrismo que domina toda la Edad Media, ya no pertenece a esa época. Es verdad que Dios permanece como el Centro del mundo, pero en Teresa se trata de Dios en el hombre. Su pensamiento está dominado por un antropocentrismo y un empirismo poco habituales para su época. A pesar de la atmósfera teológica en la que vive, su actitud es psicológica. Sobre estos puntos, ella rompe con su pasado. Pero respecto a los tiempos modernos, su posición es también original, pues su conocimiento del hombre se inspira en la experiencia de la totalidad. Para Teresa, el centro del alma en cuanto totalidad es una evidencia, siendo el yo pensante tan sólo uno de los componentes de esta totalidad. Por el contrario, para Descartes el pensamiento moderno es la única indudable evidencia.

Teresa comprendió que pensar en el hombre bajo la perspectiva del yo y de los instintos equivalía a encararlo consigo mismo. En función de su posición antropocéntrica, Teresa se sitúa entre los humanistas cristianos del Renacimiento.

(Cf. problemática de la primacía 'cogito' en la psicología...) Por el contrario, el hombre que vive y piensa en función del centro, escapa al pseudoproblema planteado por el pensamiento moderno. Esto porque el arquetipo del centro, juntamente con sus múltiples componentes (espiritual, psíquico, biológico, histórico y social, individual y colectivo, contenidos conscientes e inconscientes), contiene en sí una unidad.

Un último criterio para elegir a Santa Teresa ha sido la simpatía que sentimos, no solamente por su obra, sino también por la riqueza de su personalidad: Teresa luchó con audacia y realismo contra los grandes problemas de la vida humana. La obra que ella nos dejó es fruto de una profunda experiencia de la tragedia de la existencia humana; ella nos presenta un pensamiento verdaderamente comprometido con la existencia; Santa Teresa luchó para alcanzar ciertos valores y principalmente su propia individualidad de mujer cristiana. Su obra nos revela verdaderamente su vida y su personalidad.

Tomando distancia respecto al subjetivismo inevitable de la época en que vivimos, el estudio de textos de un autor del pasado puede llevarnos a una nueva visión sobre la objetividad y la validez de nuestros conocimientos psicológicos actuales. Los antiguos tenían, ciertamente, tanto o más que los contemporáneos, conocimiento de sí mismo y una experiencia vivida de las realidades del alma... Toda evolución y todo proceso se lleva a cabo en una dialéctica entre pasado y presente. Por esto nos parece indispensable estudiar autores antiguos, contribuyendo para la creación de una nueva antropología, que responda a las exigencias del hombre contemporáneo.³

Teresa presenta una intensa ventaja por el hecho de ser esencialmente una empirista, preocupada enormemente en ser honesta y fiel en la descripción de las experiencias por ella

3 Ciertamente, se podría objetar que Teresa estaba impregnada de los preconceptos de su época y de la doctrina cristiana, pero creemos que los que investigan también están situados en el interior de un mito, o de una ciencia, y sus preconceptos se llaman hipótesis y objetividad. Todo pensamiento está teñido por el mito en el que el hombre vive.

vividas. Por eso, su lucidez y espíritu crítico no dejan nada que desear: su obra es un testimonio sincero y discreto de una larga experiencia de vida. Fue impelida a esto por la obediencia y la Inquisición estaba dispuesta a quemarla en una hoguera por considerarla una 'iluminada'. Por otro lado su fidelidad a la Iglesia era total. Durante su vida cayó en muchos errores a causa de falsos consejos de "personas pseudo-letradas", y quería evitar que ocurriese lo mismo a otras personas orientadas por ella y sobre las que tenía responsabilidad. Es verdad que en ella se trataba de experiencias interiores que vivía; tenían por tanto un carácter subjetivo, pero no por esto dejaban de estar sometidas a criterios objetivos. Uno de los criterios más objetivos y válidos era el efecto que esas experiencias producían en su comportamiento.

Tenemos que reconocer que el estudio de la obra de Teresa de Ávila era tan sólo un pretexto que nos llevó a la problemática entre psicología y religión. Este trabajo no pretende, pues, una elaboración puramente intelectual; sin embargo, aparecerá algo de nuestra propia individualidad y de los problemas de nuestra época de transición, a los cuales un psicoanalista cristiano no podía quedar indiferente. ¿Quién puede negar que no estamos sometidos a una neurosis cultural debida, al menos parcialmente, a la debilidad de la cultura y la desaparición de la doctrina cristiana?

En calidad de psicólogo analista práctico y cristiano, es como abordamos la obra de Teresa, lo cual supone ya una perspectiva concreta. A pesar de que los textos son los mismos para el teólogo, el historiador o el psicólogo, cada uno hará una lectura según su punto de vista, llegando así a conclusiones radicalmente opuestas. Muchos psicólogos, por ejemplo, consideran a Teresa como una enferma mental, o al menos una neurótica, mientras los teólogos y la Iglesia católica la proclama santa y doctora de la Iglesia. (pp 17-23)

3. Determinación del Método.

Es condición 'sine qua non' abrirnos a la originalidad del pensamiento de Teresa para poder comprenderla y estudiarla. Para entender un autor del pasado, hay que colocarse en el interior del mundo en el que vivía.

Es obvio que el pensamiento de Teresa encuentra sus raíces en la más pura tradición cristiana y se sitúa en la corriente del pensamiento agustiniano, próxima a los "alumbrados". Pero su pensamiento es también expresión de su propia experiencia de vida, la vida interior de una mujer que poseía un gran conocimiento de la psicología de los seres humanos. Ella escribe frecuentemente: "No diré cosa que en mí u en otras no tenga por experiencia u dada en oración a entender por el Señor".⁴ Querer hacer abstracciones de este universo religioso en el que ella vive y al cual se refiere continuamente sería un grave error de método.

Hay que preguntarse lo que la escritora quería decir. Para esto, lo mejor, es no tener técnica, sino simplemente dedicarse a una lectura discursiva de los textos, lectura que llamaremos ingenua.

Con esta lectura aparecen en Teresa ciertos temas principales tales como las nociones de alma, natural, sobrenatural, como Dios, que para ella tienen un significado completamente distinto del que tiene para nosotros. Para comprender su pensamiento, es necesario tener en cuenta los múltiples componentes de la vida de la autora, su medio y la problemática de su época. Un

4 Camino, Prólogo, 3

método puede llamarse objetivo cuanto más se limite a describir los fenómenos tal como aparecen sin preocuparse de su esencia. Un método puede llamarse objetivo cuando se sitúa en el nivel empírico y fenomenológico. En este sentido, la mayoría de los psicólogos adopta una actitud paradójica, pues bajo el pretexto de una objetividad y espíritu científico, tratan solamente los fenómenos religiosos del hombre, sirviéndose del método reductivo o simplemente enviando respetuosamente el problema al teólogo. “...Un fenómeno religioso, incluso de orden psicológico, está siempre ligado a Dios y no puede explicarse fuera de él” [A. Léonard]. Este punto de vista nos parece parcialmente verdadero. Débese al menos admitir que lo mismo que la historia de la filosofía sólo puede escribirla un filósofo, del mismo modo el desenvolvimiento interior de un místico sólo puede percibirlo quien, si no por cristiano, al menos tiene la preocupación de aceptar los testimonios que el místico dejó, teniendo en cuenta todas las implicaciones y sin querer hacer una interpretación a su antojo.

Desde un punto de vista fenomenológico, hay que tener en cuenta la relación del alma con Dios, cuando se trata de fenómenos religiosos, sin tener en cuenta la eventual fe del que investiga: parece ser esta la condición 'sine qua non' para entender los textos de los autores místicos, pues la concepción de Dios y la concepción del hombre son dos problemas solidarios [Cf. N. Berdiaeff]: la manera de resolver el problema de uno o de otro, supone una concepción de Dios y a la inversa. Esto es particularmente verdad en Teresa: ella reivindicó su postura de hija de la Iglesia y vivió en toda su profundidad la fe cristiana. Aunque usemos en este estudio términos de confesión religiosa, de fe y doctrina cristiana, somos bien conscientes de sobrepasar los límites impuestos por la psicología como ciencia. Estos términos, en verdad, implican una referencia a una dimensión que escapa al objeto de la psicología como ciencia. Estrictamente hablando, el término adecuado sería el de “mito”, que según numerosos autores sería igualmente aceptado por el creyente como por el ateo.⁵

El término “mito”, tal y como lo emplea Jung a propósito del mensaje cristiano, no supone ningún desprecio de su realidad numinosa, antes indica lo que Thomas Mann llama “ropaje del misterio”. Según Tillich, la religión sólo puede expresarse por el símbolo y el conjunto de símbolos que llamamos “mitos” o, como dice también Berdiaeff, es preciso entender por “mito” una representación simbólica de una forma concreta por la cual se expresan los acontecimientos fundamentales de vida espiritual.

Si hay que tener en cuenta el objeto de los fenómenos religiosos, Dios, no nos planteamos discutir estas verdades desde un plano metafísico. Lo que deseamos es estudiar los textos como un mínimo de complacencia buscando las implicaciones que en ellos se encuentran; igualmente en lo que se refiere a la relación entre el hombre y Dios, sin pretender dar una explicación única y exhaustiva.

Por lo pronto un problema se nos plantea: ¿sería posible tener en cuenta, aunque sea a título de hipótesis, a Dios, y por consiguiente una eventual realidad trascendente, sin que esto signifique que dicha búsqueda ya sea un juicio de valor implícitamente planteado sobre tal realidad? Si la relación entre el hombre y un ser trascendente llamado Dios es intrínseca al

5 [CITA AÑADIDA POR MÍ] Es interesante la siguiente Nota que al comienzo de su libro **El mito de Jesús**, aporta **Andrew M. Greeley**: “... Un mito es un relato simbólico que contiene, como dice **Alan Watts**, 'el significado íntimo del universo y de la vida humana'. Decir que Jesús es un mito no equivale a afirmar que es un leyenda, sino que su vida y su mensaje quieren expresar 'el significado íntimo del universo y de la vida humana'. Como señala **Charles Long**, un mito indica la forma específica en que el mundo se hace accesible al hombre: 'La palabra y el contenido del mito son revelaciones de un poder'. O como observa **A.K. Coomaraswamy**, 'el mito encarna la máxima aproximación a la verdad absoluta que pueda darse en las palabras. (p 10)

hecho religioso, nunca podrá comprenderse sin conocer de antemano los dos términos, es decir, el sujeto y el objeto. Postular, a título de hipótesis, la existencia de un Dios trascendente como condición esencial para comprender el hecho religioso significa recusar a la psicología su autonomía como ciencia, y esta es la razón por la cual contestamos tal posición. Como la teología, la psicología es una ciencia autónoma y debe respetarse el objeto de cada ciencia.⁶

El objeto de la psicología puede definirse: estudio de la psique y sus contenidos. El alma se definiría como el conjunto de procesos conscientes e inconscientes, del yo y del no-yo. El método psicológico es esencialmente descriptivo; observa y describe los fenómenos existentes sin pronunciarse sobre la esencia última de las cosas. Pretende analizar lo que se desarrolla en la psique. Por el contrario, 'la teología es la ciencia de la fe'.

Esto supuesto, se sigue que Dios es una realidad que influye en la vida de Teresa, de lo que no podemos hacer abstracción. ¿Qué puede, pues, hacer el psicólogo? Toda imagen es también una realidad psicológica, ya que es un contenido de la psique y, por consiguiente, permanecemos en los límites de nuestra ciencia estudiándola. Pero hay que distinguir entre la imagen de Dios y sus manifestaciones en la psique, y Dios en sí, realidad trascendente, objeto de estudio de la teología.

(Cf. distinción en M. Eckhart entre divinidad y Dios); Teresa se refiere a la imagen de Dios y el Dios desconocido en la tierra. Jung distingue entre objeto y su imagen. Por tanto, hay que distinguir entre *Imago Dei* (la divinidad en el hombre) y el Dios trascendente. Ahora bien, aunque la imagen no tiene consistencia tangible y no sea aprehensible por los sentidos externos, no por eso deja de ser real y poseer una fuerza que actúa en la vida del alma.

“Todo aquello que tiene un efecto sobre el comportamiento constituye una realidad psicológica. Toda realidad puede ser estudiada objetivamente: sólo falta utilizar métodos objetivos”. [Perron]. Es perfectamente plausible considerar las imágenes mentales de la vida religiosa entre los fenómenos que poseen un efecto sobre el comportamiento e intentar utilizar los métodos objetivos.

Que Dios sea una realidad ontológica o una pura abstracción, criatura del espíritu humano, no es esencial a los ojos del psicólogo; el hecho es un contenido del alma y consecuentemente es por lo menos una realidad psicológica. ¡Lejos de nosotros querer reducir la realidad de Dios a la imagen que el hombre se hace de él, o reducir los problemas específicamente cristianos a psicología! Lo que queremos enfatizar es el aspecto psicológico inherente en el fenómeno religioso... Así, pues, Dios, o aquello que se denomina Dios, es considerado como la expresión simbólica de una realidad inmanente en el hombre, como un contenido psicológico. Esta actitud noética es la que nos autoriza a llevar a cabo un análisis psicológico del símbolo de Dios y del alma en la obra de Teresa. Es decir, los símbolos que aparecen en su obra y aquello que tenga una relación con su antropología, para sacar su significado.

... No sabemos qué sean los instintos en sí, como tampoco qué sea Dios; lo que se puede decir es que sus imágenes encierran especialmente una significación psicológica y que se refieren tanto a los aspectos de la estructura del alma, cuanto a su dinamismo. Tales símbolos merecen la atención del psicólogo porque tienen un sentido psicológico. Por tanto, cuando usamos el término Dios o la Trinidad o Cristo, entendamos que estamos hablando de la imagen de Dios, de la Trinidad o de Cristo.

6 **Léonard, Hostie** y otros consideran que existe un hiato entre la realidad psíquica y las realidades espirituales, a lo cual los métodos psicológicos deben someterse...

Instinto en sí, Dios en sí, pueden ser palabras bajo las que se esconden enigmas indescifrables. Pero aquello que es llamado instinto o Dios, es al menos una imagen portadora de sentidos de vida...

Por imagen entendemos una especie de representación inmediata que se manifiesta a la conciencia, dotada de vida, ejerciendo cierta orientación y un cierto poder sobre el conjunto de la personalidad. Siendo esto así, la imagen no es una simple representación de una noción; ella posee un dinamismo propio. Aseméjase, pues, al símbolo.

Teniendo en cuenta esta distinción, podemos permanecer en el nivel empírico para estudiar los diferentes aspectos del fenómeno religioso, la complejidad del hombre en su totalidad cuerpo-alma y espíritu en relación con la imagen del mundo y de Dios, como la propia Teresa lo requería, sin temer perdernos en un dominio que no sea el de la psicología. Pero Teresa exige que aquel que pretende comprender algo del alma, crea en la misma, pues constata que esto no siempre ocurre: “Pues cada una de nosotras la tiene [el alma], sino que como no las preciamos, como merece criatura hecha a imagen de Dios, así no entendemos los grandes secretos que están en ella”⁷...

El análisis psicológico de los símbolos de un autor sólo es válido en la medida en que no nos salgamos del marco del mito del que nacen tales símbolos. Si la experiencia de las realidades del alma se confunde con la experiencia simbólica, será por medio del análisis de los símbolos como podremos descubrir algo al respecto sobre tales realidades, que son al mismo tiempo de orden psicológico, filosófico y teológico.

Toda realidad psicológica envuelve, al mismo tiempo, aspectos metafísicos y teológicos; y al contrario, toda verdad filosófica o teológica referente al hombre debe envolver aspectos psicológicos. Esto aparece más claro cuando se trata del tema bíblico del hombre criado a imagen de Dios, que es, al mismo tiempo, una afirmación dogmática que como tal debe ser creída por el creyente. Teresa descubre la realidad empírica de esta imagen, por lo menos es lo que ella da a entender al final de su evolución interior. Si permanecemos en la perspectiva simbólica y nos interesamos por los símbolos y realidades que significan en el alma tendremos la ventaja de escapar de toda discusión metafísica, problemática que Teresa dejaba a los sabios, permaneciendo ella en el dominio de la psicología. Podremos reconocer lo divino como un aspecto intrínseco del alma sin que esto suponga reconocer la realidad objetiva y trascendente de Dios.

Constatamos, sin más, que esto es un contenido del alma, del mismo modo que las pasiones y el espíritu. Lo que no hacemos es ir más allá de los datos objetivos de los fenómenos descritos. Cada disciplina debe investigar su campo reconociendo que las demás disciplinas también pueden hacerlo, pues ninguna de ellas agota la realidad. (pp 23-30)

4. Historia y Símbolo.

Gracias a los trabajos sobre Teresa por parte de historiadores.... parece que ella se incorporó, no a la tradición dominicana y jesuítica, ni siquiera a la agustiniana, sino a la eckhartiana...

... Estudios desde el simbolismo del aspecto nupcial del amor místico, han creído encontrar

7 **Moradas** 7, I, 1

una confirmación de la teoría sexual y de la sublimación. De este modo surgieron interpretaciones parciales y, por ello, falsas. Hay un principio esencial en hermenéutica que dice que no se puede interpretar un símbolo o un texto aisladamente sin tener en cuenta el conjunto al que pertenece, y esto es verdad, tanto para la interpretación del símbolo como para el mito. Es preciso tener en cuenta el discurso del que forman parte los símbolos, o el grupo de mitos de donde un mito procede.

Según Hoornaert, Teresa se expresa por un haz de símbolos estrechamente ligados y que se refieren a la realidad del alma y a su vida. Cuando se enfatiza la importancia de esta totalidad de símbolos, pierde sentido buscar el origen de algún símbolo aislado... Tal conjunto de símbolos nos lleva a pensar que consiste en la expresión propia de la estructura del espíritu del centro.

Estos símbolos en la obra de Teresa, se refieren al hombre y es el hombre el que se convierte en el centro del mundo...

... La antropología teresiana gira en torno del símbolo fundamental del centro del alma, principio ordenador de su pensamiento, y todos los símbolos restantes deben verse desde este centro.

Estas consideraciones nos indican que para entender la significación de un símbolo, como de cualquier otra cosa, es preciso saber encontrar el exacto punto de partida, sin lo cual se corren los más grandes riesgos. En el caso de Teresa es necesario preguntarse si nuestra interpretación es aceptable desde un punto de vista de la tradición religiosa católica, ya que ella siempre reivindicó su lugar en la Iglesia.

Hay que situar a Teresa en la gran tradición cristiana y en los problemas de su época; pero también hay que tener en cuenta que ella se sirvió de símbolos procedentes de las más diversas fuentes; lo hizo por su cuenta, dándoles una nueva significación. Pero, a pesar de ser objeto de diversas influencias históricas y estar inmersa en la problemática de su época, supo encontrar una salida: en este sentido contribuyó al avance de la historia.

Que los símbolos que ella utiliza tengan su origen histórico, cultural y literario de la tradición cristiana, y más en concreto, de la corriente agustiniana y eckhartiana, tampoco debe sorprendernos.

Influencia platónica (mito de la caverna), de los alquimistas (en su vocabulario), como también los romances de caballería. El símbolo del castillo tiene un contexto cultural: España estaba sembrada de castillos, y Ávila con su muralla... Influencias bíblicas.

“Todo símbolo es histórico”, “ya que la simbología no existe en estado puro, sino en situaciones históricas concretas” [Daniélou], pero no se trata de explicar el pensamiento de Teresa por sus lecturas e influencias. La mística escapa, en el fondo, de la historia. “Las fuentes de Teresa, cuando describen su vida interior, no dependen del acompañamiento de sus directores, ni de sus lecturas, sino del impulso de su fe, la riqueza de una lenta asimilación, la madurez de un genio” [Etchegoyen]. Aún aceptando que el símbolo lo recibiese de fuera, ella le imprime un nuevo significado, dándole un nuevo soplo de vida. (Lo mismo ocurre en la práctica psicoterapéutica).

El historiador supone implícitamente, en su búsqueda del origen histórico de un símbolo, que

éste sea un producto del entendimiento. Pero como acabamos de ver, esto supone una comprensión muy limitada, pues es expresión de una situación psíquica total, y tanto los factores psíquicos conscientes como los demás, inconsciente, racionales e irracionales, intervienen. “El símbolo resume todas las oposiciones en una imagen, representando ésta la mejor expresión posible de elementos que la razón no puede seguir hasta el final y dando una fórmula a lo inexplicable”. [Wolff]

Debemos, por tanto, concluir que si aceptamos que el símbolo tiene una pluralidad de origen histórico, cultural, social, religiosa, filosófica y psicológica, para alcanzar una comprensión exhaustiva, deberíamos igualmente tratarlo según una pluralidad de métodos, que se complementarían mutuamente. Nosotros nos limitaremos al aspecto psicológico. (pp 30-38)

PARTE II

El lenguaje simbólico.

1. La concepción teresiana del Lenguaje simbólico.

La interpretación del lenguaje simbólico depende estrictamente de la concepción de la que está impregnado. Es, pues, importante preguntarse lo que Teresa pensaba de su propio lenguaje.

Su finalidad era hacerse comprender de sus hermanas religiosas que no poseían, la mayor parte de ellas, ninguna formación académica. Por esta razón se propone escribir 'de manera simple', empleando el 'lenguaje de una mujer', es decir, el lenguaje popular de su época. Reconocía su 'ignorancia y falta de espíritu' y esta es la razón por la que dice: 'mi torpeza no sabe decir nada', y cuánto siente no poder explicar nada: 'nada puedo explicar y mi error es creer que mi lenguaje lo comprenderéis, cuando sólo podría ser comprendido por mí misma'.

Muchos de nuestros contemporáneos lamentan su falta de formación académica, que habría sido ciertamente escolástica; nosotros lo consideramos como una notable ventaja, pues, contrariamente a San Juan de la Cruz, Santa Teresa se encontraba libre de toda presión académica. Gracias a esto, ella puede describir su experiencia con más fidelidad. Por tanto, para comprenderla, no hay que situarla dentro de un sistema concebido de antemano, ni referirse a una concepción teórica a la que estaría ligada. Así, cuando describía sus experiencias, lo hacía de la manera más pura y espontánea posible. Esta es la causa de por qué no repite los conceptos filosóficos de su época...

Expresándose a través de símbolos que son la expresión más pura de la experiencia del alma, ella nos fuerza a comprender no sólo con la cabeza, sino con todo nuestro ser. Fue mejor que permaneciera confusa y a veces desorientada, utilizando su lenguaje, con la finalidad de ser fiel a su experiencia, que pecar por un exceso de sistematización que, ciertamente, habría sido más fácil para que nuestra razón comprendiese.

Ahora bien, este lenguaje 'de mujer' es un lenguaje simbólico o 'espiritual' como ella dice respecto al simbolismo de la Ascensión. Es verdad que ella no emplea el término símbolo en sus escritos, pero dirá que se sirve de 'comparaciones', de 'señales' o de 'imágenes'. Así, ella escribe, por ejemplo: “Conforme a mi ingenio ponné una comparación”.⁸ Para exponer el

8 5 Moradas, IV, 2

símbolo del castillo, escribe: “Es menester que vais [vayáis estando] advertidas”.⁹ Sus comparaciones, a veces, les resultan adecuadas: “Y advertid mucho a esta comparación que me puso el Señor estando en esta oración y cuádrame mucho”.¹⁰ En este mismo pasaje ella utiliza igualmente el término 'imagen', diciendo: “Está el alma como un niño que aún mama, cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle. Ansí es acá...”¹¹ Si la comparación no le parecía muy adecuada, al menos le parecía la mejor posible, o le agradaba. Más frecuentemente ella reprueba la inadecuación de estas comparaciones y escribe, por ejemplo: “... sino que, como no se puede dar a entender por comparaciones, pónense estas groseras -que para lo que ello es lo son, más no sé yo decir de otra suerte-...”¹² Pero para poder comprenderlas es preciso haberlas experimentado. “Por eso no son estas cosas para escribir ni decir, porque es imposible entenderlo sino quien lo ha experimentado, digo adonde llega esta pena, porque las penas del espíritu son diferentes de las de acá”.¹³ Sobre la misma idea, un poco antes había escrito: “Y esto, a quien nuestro Señor le hubiere dado [este recogimiento interior], será fácil de entender, y a quien no, a lo menos será menester muchas palabras y comparaciones”.¹⁴ Aunque sienta la necesidad de hacer la experiencia de las realidades del alma, que describe con ayuda de comparaciones, ella se queja, sin embargo, no encontrar expresiones capaces de hacer comprender: “Mirad que no es cifra lo que digo de lo que se puede decir...”¹⁵ (pp 39-41)

2. Definición de símbolo.

Debemos indagar si lo que Teresa llama 'comparaciones', 'señales' o 'imágenes', corresponden a lo que hoy llamamos símbolos, y constatamos que ella se sirve de estas expresiones indiferentemente. Ella se refiere, por ejemplo, al beso: “porque el beso es señal de paz y amistad grande entre dos personas”.¹⁶ ... En este caso 'señal' es en realidad un símbolo. En otros casos 'señal' puede tener dos significados: el de señal y el de símbolo: “Aquí halla la paloma que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro en las aguas y tempestades de este mundo”.¹⁷ (Cf. sobre 'señal')

A veces se sirve de alegorías que son expresiones literarias escogidas intencionalmente para describir o expresar una realidad conocida. Por ejemplo, dice respecto al alma: “Es como el agua que está en un vaso, que si no le da el sol está muy claro; si da en él, vese que está todo lleno de motas”.¹⁸ Aquí Teresa recurre a una paráfrasis literaria, a una alegoría, a una imagen para mostrar lo que es el alma.

La alegoría procede de la reflexión crítica y frecuentemente con una finalidad didáctica y pedagógica. La alegoría supone un conocimiento previo de la realidad enunciada y de la imagen escogida para significarla. Trátase de una comparación,

Tanto la señal como la alegoría se refieren a una realidad conocida, y son expresión del entendimiento, mientras que el símbolo se refiere a una realidad relativamente poco conocida.

9 1 **Moradas**, I, 3

10 **Camino**, XXXI, 5

11 **Ibidem**

12 **Cuentas de conciencia**, LVIII, 14

13 **Ibidem**

14 **Cuentas de conciencia**, LVIII, 3

15 **Vida**, XXVII, 12

16 **Cantares**, I, 11

17 7 **Moradas**, III, 13

18 **Vida**, XX, 28

El símbolo une la imagen a la realidad significada, nos remite a un sentido oculto. Hay en el símbolo un sentido manifiesto de la cosa significada que nos remite a un sentido oculto.

Ante un texto dado, es prácticamente imposible decir cuándo se trata de una señal, un símbolo o una alegoría, ya que los elementos alegóricos se hallan, frecuentemente, envueltos en expresiones simbólicas. Teresa ya presentía tal problema y, por esta razón, continuamente critica su lenguaje y desconfía de él. Teme que el lector se quede con la materialidad del símbolo y confunda la realidad simbólica con la realidad que ella significa.

En general, podemos decir que Teresa se sitúa al nivel del lenguaje simbólico. Hoornaert mostró con evidencia el carácter simbólico del pensamiento teresiano y de su género literario, constatando la pobreza de su vocabulario. La propia Teresa manifiesta claramente que sabe servirse de los símbolos cuando comienza por comparar el “alma con un castillo”,¹⁹ diciéndonos a continuación que “este castillo es el ánima” y por tanto “no hay para qué entrar, pues se es él mismo.”²⁰ ... Los símbolos constituyen la mejor manera de describir una realidad inexpresable y misteriosa.

Ahora bien, el alma es una realidad de las más misteriosas; por tanto no hay nada de extraño en que Teresa se sirva tan abundantemente de símbolos, pues “el símbolo hunde sus raíces en la más secretas profundidades del alma, en cuanto que el lenguaje, como un soplo, apenas toca la superficie de nuestro saber. Las palabras reducen lo infinito a finito. El símbolo lleva el espíritu más allá de los límites de lo finito y del devenir, al dominio de lo que es eterno. Él despierta a la intuición de las cosas que no se pueden expresar”. (Bachofen) La riqueza del símbolo es inagotable.²¹ Ella es, pues, la expresión más adecuada para significar la realidad última de las cosas, ya que ella misma no podría expresarse a través de ningún lenguaje, ni incluso por una imagen. Como Teresa dice: “y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos -por agudos que fuesen- a comprenderla [el alma como castillo], así como no pueden llegar a considerar a Dios...”²²

A causa de esto, ella critica con frecuencia su propio lenguaje.

El lenguaje simbólico aparece en nuestra autora como un lenguaje por imágenes, teniendo cada símbolo múltiples sentidos. Tal proceso parece el más adecuado para expresar el significado oculto de los misterios del alma, incluso cuando se trata tan sólo de una analogía. De alguna forma se trata del lenguaje de la propia alma. (pp 41-43)

3. Posición en relación con otras escuelas de interpretación.

Según lo visto, la interpretación semiológica no parece correcta en el caso de Teresa, pues se limita a la 'señal', no al símbolo, porque su lenguaje por imágenes era un lenguaje simbólico. El hecho de no poder distinguir entre señal y símbolo, hace que toda interpretación causal y reductora, es decir, semiótica, está llamada al fracaso. Esta interpretación, tal como la conocemos en la orientación freudiana, tiende a confundir señal con símbolo y convertir un síntoma en perturbaciones psíquicas. Sin duda pueden hacerse interesantes observaciones sobre uno u otro aspecto personal de la santa, pero querer interpretarla desde ese aspecto sería dar de lado a su originalidad específica.

19 1 **Moradas**, I, 1

20 1 **Moradas**, I, 5

21 Se trata de una especie de verdad velada, escribe Winckel, E. Vander, que se da a aquel que a ella se aproxima, sin nunca desaparecer, ya que todo símbolo es esencialmente vida.

22 1 **Moradas**, I, 1

No negamos que lo que Teresa describe con su lenguaje simbólico no tenga que ver con su estado psicológico en el momento de escribir su obra. Pero no olvidemos que el autor de una obra puede ser un neurótico o un loco, pero eso es secundario con lo esencial de su obra.²³ (pp 43-44)

4. Símbolo y realidad del alma.

Santa Teresa utiliza los símbolos para describir las experiencias que ella vivía y, en este sentido, sujeto y objeto de su psicología se confunden. Pero ella siempre repite que “nunca terminamos de conocernos”, lo que significa que nunca será posible obtener un conocimiento exhaustivo de lo que es el alma.

No debemos olvidar que el alma, desde un punto de vista empírico y fenomenológico, es una realidad viva y, por consiguiente, siempre en transformación. En el mismo momento que deseamos aprehender esta realidad, ella cambia, tal vez porque debíamos habernos situado desde diversos puntos de vista, frecuentemente contradictorios. No hay, pues, posibilidad de sistematizarla y percibimos la riqueza de un pensamiento siempre abierto y receptivo.²⁴

Insistamos en el hecho de que el símbolo significa otra realidad además de su realidad material: no hay comparación de los castillos de piedra y ladrillo en cuanto realidad concreta, con el castillo interior y celeste que es el alma: “que hay una cosa más preciosa, sin ninguna comparación, dentro de nosotras que lo que vemos por de fuera.”²⁵

De igual modo, limitarse a la realidad material de la luz o del sol para comprender la realidad significada por la expresión simbólica de estos dos términos sería confundir el símbolo con la señal. Trátase de una luz y un sol muy distintos de los que nuestros ojos contemplan: “Es una luz tan diferente de la de acá, que parece una cosa tan dislustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querían abrir los ojos después”.²⁶

Al mismo tiempo estos símbolos son una realidad significada, una vez que ella dice que el alma es oro, que es el árbol de la vida o que es el paraíso.

Estos símbolos, pues, representan una realidad objetiva del alma. Por otro lado, ella advierte que tales símbolos apenas son comparaciones y nunca se corresponden perfectamente con la realidad simbolizada. No obstante ¿cuantas veces no le ocurre identificar el símbolo con la realidad? Y luego, a renglón seguido, nos recuerda la no coincidencia entre las palabras usadas y la realidad, pues en verdad las expresiones de este lenguaje son las que utilizamos, también, para expresar las realidades del mundo sensible.

23 ... No es nuestro objetivo retomar aquí las conclusiones a las que han llegado psiquiatras, haciendo un análisis reductivo de las visiones de Teresa y clasificándolas como simples alucinaciones patológicas. En el capítulo sobre las visiones, intentaremos establecer una distinción nítida entre visión y alucinación: esta última, producto de una imaginación enferma, se diferencia de la melancolía, según la propia Teresa, como también de la visión, que es una manifestación del centro. La propia Teresa tuvo que tratar con diversos melancólicos y falsos místicos, de modo que ¡sabía algo al respecto!

24 En las quintas **Moradas** dice así: *Pareceros ha que ya está todo dicho lo que hay que ver en esta morada, y falta mucho, porque -como dije- hay más y menos.* II, 1

25 **Camino**, XDVIII, 10

26 **Vida**, XXVIII, 5

La posición de Teresa respecto al propio lenguaje es ambigua. Juzga que hay una inadecuación entre el sentido de los símbolos y la realidad significada: la interioridad del alma y su estructura interna. Ella matiza los términos que usa con un 'como', 'semejante a', para no confundir el símbolo con la realidad significada. Ella no se deja engañar por su lenguaje y sabe muy bien que el símbolo contiene una realidad significada, sin ser esta realidad. Apenas es la imagen o la representación más adecuada. Pero tal imagen se limita a describir lo que es el alma, y por eso, Teresa usa todo un conjunto de símbolos, entre los cuales el castillo es uno de ellos. Para captar bien la realidad del centro, objeto principal de nuestra búsqueda, será necesario tener en cuenta todo este conjunto.

Nunca podremos comprender claramente lo que es el alma a través de un lenguaje racional a menos que evolucione. Sólo podremos comprender su realidad existencial en la experiencia.

Teresa se basa en la tradición cristiana que enseña que el alma es creada a imagen y semejanza de Dios para mostrar el carácter misterioso del alma. Igual que es imposible representarse a Dios, tampoco es posible hacerlo con el alma humana, lo cual no impide que intente explorar su realidad.

“La significación sagrada del símbolo se refiere al misterio de lo desconocido y va más allá del modo habitual de conocer” [Chenu O.P.]. Es decir, para poder comprender los misterios del alma parcialmente descritos por Teresa hay que recorrer el mismo camino interior recorrido por ella, pues “todos los valores captados por la inteligencia crítica pueden captarse a veces con gran finura, pero está el valor de la experiencia que sólo es accesible a aquellos que se encuentran en una situación análoga a la del autor del símbolo” [Winckel]

Esto supone que todo símbolo es ambivalente, e incluso polivalente, en el sentido de que él puede significar una pluralidad de realidades diversas e incluso contradictorias. Esto es prácticamente verdadero para todos los símbolos referentes al centro: refiérense simultáneamente al alma 'in genere', al centro y a Dios. A veces, estos sentidos son incluso contradictorios a los ojos de la razón; por ejemplo, el fuego ilumina, da claridad, cuece, quema y destruye...

Nos encontramos aquí con una ley de la expresión simbólica formulada por los psicólogos y los historiadores de las religiones: “un símbolo revela siempre, cualquiera que sea el contexto, la unidad fundamental de las diversas regiones de lo real”. “Es, pues, la imagen en cuanto tal - en cuanto haz de significados- la que es *verdadera* – y no *en absoluto uno de sus significados o uno de sus planos de referencia*. Traducir una imagen a una terminología concreta, reduciéndola incluso a uno de sus planos de referencia, es negarla, anularla como instrumento de conocimiento. [M. Eliade]

La evidencia de la polivalencia de los significados de los símbolos se evidencia por el hecho de que Teresa utiliza los mismos símbolos, tanto para decir lo que es el alma, cuanto para decir lo que es el centro. Así pues, el árbol será al mismo tiempo símbolo del alma y del centro, como lo es el castillo interior.

Teresa utilizó un conjunto de símbolos tomados de los más diversos campos. Tendremos además ocasión de constatar que existía una cierta estructura en el interior de su pensamiento simbólico distinta del pensamiento racional. (pp 44-48)

5. Origen del lenguaje simbólico.

¿De dónde tomó sus símbolos? Cuando Teresa escribía, ella estaba en oración o en estado de éxtasis, y tenía la sensación de que las palabras le eran, por así decirlo, dictadas: “Aclaró Dios mi entendimiento, unas veces con palabras y otras poniéndome delante cómo lo había de decir, que, como hizo en la oración pasada, su Majestad parece quiere decir lo que yo no puedo ni sé”.²⁷ “porque cuando el Señor da espíritu, pónese con facilidad y mejor...”²⁸

Es en este estado psicológico en el que surge el símbolo. No es ella, esto es, su yo, el que crea, sino el Señor en el centro del alma. Ella se esfuerza en reproducir con fidelidad las palabras que le son dictadas: “porque en las cosas que yo señaladamente digo: 'esto entendí' o 'me dijo el Señor', se me hace escrúpulo grande poner o quitar una sola sílaba que sea”²⁹. Su fidelidad llegaba al extremo de observar cuándo venía de ella la palabra y cuándo de una revelación.

Presentando el **Libro de la Moradas** escribe: “Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí -porque yo no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia- se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma como un castillo...”³⁰

Cuando a veces duda de la elección de su lenguaje simbólico, nos dice que en una revelación vio confirmada su exactitud. A propósito de la imagen del ave fénix, escribe: “Su Majestad... me dijo: 'Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mejorarla siempre’”³¹

La exactitud, por tanto, no la determina el entendimiento, sino la inspiración o la experiencia de realidades interiores del alma, lo que ella llama “otra manera de oír”³². El alma parece, en cierta forma, dotada de “otros oídos con que oye, y que la hace escuchar, y que no se divierte”³³ y “acá, sin perder ninguna, quedamos enseñadas y se entienden cosas que parece era menester un mes para ordenarlas, y el mismo entendimiento y alma quedan espantadas de algunas cosas que se entienden.”³⁴ El alma es “como uno que sin deprender ni haber trabajado nada para saber leer ni tampoco hubiese estudiado nada, hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde, pues aun nunca había trabajado, aun para deprender el abecé”³⁵. Su pensamiento y su lenguaje le son dados por el Señor, es como “un libro vivo”³⁶.

Hay que observar algo importante: estas visiones y estos símbolos no vienen de fuera; Teresa afirma que nunca los vio antes, sino al contrario, vienen de las profundidades del alma. En este sentido, ella puso en entredicho el axioma aristotélico de que nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos y que el alma es “tabula rasa”.

Para ella, los símbolos o comparaciones son datos inmediatos del alma. Si fuesen un producto

27 **Vida**, XVIII, 8

28 **Vida**, XIV, 8

29 **Vida** XXXIX, 8

30 **Moradas** 1, I, 1

31 **Vida**, XXXIX, 23

32 **Vida** XXV, 9. He aquí el texto completo: “y es así cierto con verdad, que jamás pensé había otra manera de oír ni entender hasta que lo ve por mí. Y así, como he dicho, me cuesta harto trabajo”.

33 **Vida**, XXVII, 8

34 **Vida** XXV, 8

35 **Vida** XXVII, 8

36 **Vida** XXVI, 6

del entendimiento podrían interpretarse en términos puramente racionales y las búsquedas históricas, filológicas y otras, serían las más apropiadas para estudiar el lenguaje de nuestra autora. Pero “el símbolo no nace al final de un raciocino ni es secuencia o fruto de términos previamente conocidos, ya que sólo la imagen es conocida materialmente antes, siendo simple expresión de una intuición o visión, o de una simple aprehensión de una realidad anterior a todo raciocino. El símbolo exige que no se procure expresar (¿explicar?) la imagen por la idea, o la idea por la imagen. El símbolo emana de una adhesión de nuestro ser a una forma de pensamiento que existe en sí misma” [Baruzi]... Nos inclinamos a las conclusiones de Charles Baudouin cuando escribe: “Nuestras propias investigaciones nos inducirían a ver en el símbolo, no tanto un modo de representación de los hechos religiosos (...) como, preferentemente, la manifestación más directa y espontánea de estos datos” [Baruzi]. En este caso, el símbolo no es una traducción de la experiencia sino su eco interior.

Después de haber insistido sobre la importancia de las visiones como origen del lenguaje simbólico de nuestra autora, podríamos formular la siguiente hipótesis: existe una predisposición natural en el alma capaz de crear tales símbolos. Bien entendido, no decimos que los símbolos existen en estado latente, como “imágenes ya prontas”, sino que existe una relación íntima entre la experiencia mística y la experiencia simbólica, y, del mismo modo, una analogía entre las diferentes experiencias místicas. Esto nos lleva a suponer que el alma posee, por sí misma, la facultad de vivir tales experiencias, en las cuales, la expresión simbólica es imagen inmediata, o al menos su componente esencial. Como decimos, el símbolo es al mismo tiempo imagen y vida. Es la expresión noética de las realidades profundas del alma; él es, por excelencia, la expresión del espíritu del centro, del alma. Ciertamente, la especificidad de la imagen está en estrecha dependencia con la situación psicológica, como también con el clima cultural que rodea a la persona, ya que es el hombre entero el que está sujeto a la experiencia. Esta es la razón por la cual no creemos que el lenguaje simbólico deba únicamente ser interpretado desde el punto de vista antropológico; la interpretación culturalista tiene aquí igualmente su lugar; apenas enfatizamos la naturaleza y origen psíquicos del lenguaje simbólico en relación al contexto en el que nacen.

Su yo pensante, simple instrumento al servicio del Espíritu del centro del alma, tiene como finalidad transcribir las verdades descubiertas. El hecho de escribir aquello que ella había vivido partía de una necesidad espontánea.

Cuando Santa Teresa redacta, ella está atrapada por una necesidad imperiosa. Esto nos muestra cómo se confunden las experiencias místicas y simbólicas.

No cabe duda de que es a partir de lo interior como Teresa describe la mayoría de sus estados de alma: “Yo sé persona que, con no ser poeta, que le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien, no hechas de su entendimiento, sino que, para más gozar gloria que tan sabrosa pena le daba, se quejaba de ella a su Dios. Todo su cuerpo y alma querría se despedazase para mostrar el gozo que con esta pena siente...”³⁷

Al redactar su obra se dejaba llevar por los pensamientos que le venían a la mente, sin preocuparse de ninguna sistematización formal, pues no sigue ninguna lógica de la razón. Su obra es, por tanto, más que una obra científica elaborada a costa de grandes esfuerzos del yo consciente, una verdadera creación espiritual, que brota del Espíritu del Centro. Esto explica que su obra se haya convertido en 'un clásico' en la literatura española y en la literatura

37 **Vida** XVI, 4

espiritual universal.³⁸ A través de su experiencia individual se unió a la universalidad de la condición humana.

El lenguaje simbólico del que Teresa tan abundantemente se sirvió no es una invención creada por su voluntad, sino que se impuso a ella como una necesidad imperiosa para expresar sus estados interiores... Frecuentemente no comprendía lo que ella misma escribía; sentía la necesidad de recibir una explicación de parte del Señor.

Por tanto no fue arbitrariamente como Teresa utilizó símbolos; se le imponían, como se imponen a cualquier hombre que intente expresar las realidades misteriosas del alma. No fue, pues ella, la única en la historia en simbolizar el alma por un castillo, un árbol, el sol... que son símbolos del centro, como ya vimos. Pero la universalidad de los símbolos admite una intencionalidad específica, original y propia que se descubre en el interior del alma a través de la experiencia individual del símbolo, portador de una multiplicidad de significados.

No debe extrañarnos el paralelismo entre los símbolos empleados por Teresa y los del lenguaje místico de otras religiones. En efecto, el lenguaje simbólico, sobre todo a nivel espiritual, no es otro sino el propio lenguaje del espíritu del alma; trátase de un lenguaje universal que trasciende las culturas y la historia.

Todo símbolo tendría, pues, dos dimensiones, una universal y otra individual. (Cf. en alemán: *Sinn-Bild*.)

Si intentamos hacer un análisis fenomenológico de estos símbolos, descubriremos antes que nada, que ellos corresponden a aquellos de los que toda la humanidad se servía para describir una realidad absoluta y sagrada. Es verdad que en muchas religiones estos símbolos toman una dimensión histórica (montaña del Sinaí, el templo de un lugar...). Para Teresa, por el contrario, estos símbolos se refieren a una realidad del mundo interior y tienen, pues, una dimensión psicológica. Cuando utiliza símbolos bíblicos, ella no los repite pura y simplemente, sino que les da una intencionalidad específica sirviéndose de símbolos eternos. Usó, pues, un lenguaje universal, lo cual hace tan difícil, por no decir imposible, encontrar el origen preciso del simbolismo teresiano.

Encontramos la idea del centro del alma expresada analógicamente en numerosos mitos y leyendas no cristianas como también en numerosas obras literarias y filosóficas que se plantean la búsqueda o el deseo de una felicidad eterna.

En todos los casos se trata de la realidad del “centro”, pero en Teresa, en vez de ser proyectada al mundo exterior, se trata del centro del hombre, adquiriendo así, una expresión nueva y original. El centro del universo se convierte en el centro del hombre y el hombre se convierte en centro del universo. El centro de interés se trasladó de lo exterior, del Dios trascendente, a la interioridad, a la inmanencia divina en el hombre. No se trata ya de buscar la felicidad en el mundo, sino en sí mismo.

Pero la universalidad del símbolo no excluye su individualidad... Así, la cruz es un símbolo universal, significando la tensión entre opuestos, como la unidad; pero en el cristianismo este

38 **Max Scheler** define así la obra 'clásica': “Una obra merece el nombre de 'clásica', cuando la sustancia de su contenido espiritual es en sí perfectamente inteligible por personas de 'ambientes' bien diversos, incluso por personas que pertenecen a naciones, pueblos, épocas, más allá de razas absolutamente diferentes y cuando representa un mismo ideal de belleza para todos.”

mismo significado se encuentra significado a través de un hecho individual, la crucifixión de Jesús de Nazaret.

No debe extrañarnos encontrar este mismo lenguaje en cuentos y leyendas, pues también ellos describen el misterio del hombre y de la vida humana. El centro del alma no es otra cosa que la piedra filosofal de los alquimistas, o el “vellocino de oro” de Jesús... Pero en el caso de cuentos y leyendas, estos símbolos se relacionan con hechos pasados (‘érase una vez...’), en Teresa se refieren al alma, a su realidad espiritual.

Debemos, pues, insistir una vez más en la riqueza de este centro del alma y en la imposibilidad de agotar su contenido significativo total. Tratándose de uno de los grandes símbolos del pensamiento religioso de la humanidad, su significación plena en cuanto símbolo escapó incluso a Teresa. Cuando utilizaba tal símbolo, en realidad quería significar mucho más de lo que de hecho tenía conciencia. Sin embargo, como escribió mucho sobre el centro, podemos intentar, a pesar de todo, determinar el sentido de esta realidad en ella. (pp48-54)

6. La experiencia como fuente de conocimiento.

La única y verdadera posibilidad de conocer la realidad del centro del alma, en cualquiera de sus dimensiones, es tener la experiencia viva de la misma. En Teresa esto es claro: la de veces que utiliza el término experiencia (lo emplea en su obra 168 veces).

“Para delimitar el campo de la mística, la santa emplea un criterio experiencial” [Marcel Lépée]. Desde su propia experiencia y la de los que la rodean ella adquiere ‘una nueva luz’ sobre las realidades del alma. Sólo con el tiempo ella descubre la diferencia entre imaginación y pensamiento que antes confundía. Al comienzo de su vida se remite con mayor frecuencia a los criterios que encuentra en la enseñanza de la Iglesia; al final de su vida confiesa que no da mayor importancia a las opiniones de los teólogos.

La importancia de la experiencia vivida fue, por tanto, constantemente resaltada por Teresa, y no sólo para ella sino para el lector si quería comprender su lenguaje: “entenderme ha quien tuviere alguna experiencia, que yo no lo sé de decir si por aquí no se entiende”,³⁹ El mundo interior, como el exterior, sólo se conoce a través de la experiencia, y los misterios del alma son tales que sobrepasan todas las posibilidades del lenguaje humano. Para poder captarlos, es necesario un mínimo de experiencia y apertura al espíritu.

Teresa se remite a la experiencia en todos los campos, pero sobre todo en lo que se refiere al alma: “No diré cosa que no la haya experimentado mucho.”⁴⁰

Lo que confirma el valor de su experiencia -sobre todo de cara a sus hermanas- es el hecho de que tal experiencia se la había dado el Señor durante veintisiete años de oración.

Para Teresa, la experiencia constituye la fuente principal para conocer las realidades del alma, un conocimiento existencial, o mejor, ‘experiencial’. Ese tipo de experiencia interior no implica necesariamente una comprensión intelectual de la realidad experimentada. Se admiraba de que pudiese existir otra manera de conocer: “que jamás pensé había otra manera

39 **Vida**, XXII, 5

40 **Vida**, XVIII, 8

de oír ni entender hasta que lo vi por mí.”⁴¹

Teresa también atribuía una gran importancia a comprender las realidades que ella vivía: “porque una merced es dar el Señor la merced, y otra entender qué merced es y qué gracia; otra es saber decirla y dar a entender cómo es”.⁴² Este conocimiento empírico de las realidades del alma tiene un valor absoluto. No es sólo superior al conocimiento intelectual y libresco, mas incluso trasciende el don de discernimiento de espíritus y la fe. Una cosa es conocer por la fe, otra conocerlo por la experiencia personal: “el temor, en efecto, frena mucho el impulso de las personas que no conocen de forma alguna la bondad del Señor a través de una experiencia personal, que sin embargo la conocen por la fe” **COMPROBAR: ESTÁ MAL LA CITA**⁴³ La fe en la realidad de los misterios del alma es una condición 'sine qua non' de la experiencia, cuanto más de las cosas del alma; ya que, “no lo creará nadie sino quien ha pasado por ello”⁴⁴ Sin embargo, la experiencia le mostró que a veces vale más no tener conocimiento de estas cosas que tener poco, porque entonces “ni ellos se fían de sí”.⁴⁵

La experiencia le parecía, pues, revestida de una autoridad absoluta, como si fuese el criterio de verdad por excelencia. Incluso, hasta qué punto estaba segura de la validez de su experiencia, que se atrevió a afirmar: “(y mirad que oso decir que no creáis a quien os dijere otra cosa)”⁴⁶. Es verdad, sin embargo, que ella está dispuesta a mudar de opinión, bastando para esto que un hombre experimentado le dé razones válidas: “Ya puede ser que yo me engañe, mas hasta oír otras razones a quien lo entienda, siempre estaré en esta opinión, y así sé de una persona harto llena de temor de estos engaños, que de esta oración jamás le pudo tener”⁴⁷. Únicamente, era difícil encontrar alguien que tuviese más experiencia que ella. Todo esto le da una superioridad respecto a buen número de sabios teólogos. (pp 54-57)

7. Diferentes niveles de interpretación.

¿Cómo intentar emprender una interpretación de su lenguaje simbólico, si ella misma nos exige, para comprenderla en su justo valor, que tengamos una experiencia similar? Ni su propio lenguaje serviría para expresar su experiencia.

La expresión simbólica, que ella denomina “lenguaje de espíritu”⁴⁸, supone, para ser entendido, una experiencia de la realidad significada: “Y es el engaño, que nos parece por los años hemos de entender lo que en ninguna manera se puede alcanzar sin experiencia; y así yerrran muchos -como he dicho- en querer conocer espíritus sin tenerle”.⁴⁹ Hay que concluir que el lenguaje nunca podrá expresar ni sustituir totalmente la experiencia que él quiere traducir. Tiene sus propios límites. La ecuación 'experiencia simbólica igual a experiencia mística' es verdadera parcialmente. “Mirad que no es cifra lo que digo de lo que se puede decir. Sólo va dicho lo que es menester para darse a entender esta manera de visión y merced que hace Dios a el alma; mas no puedo decir lo que se siente cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas...”⁵⁰

41 **Vida**, XXVI, 9

42 **Vida** XVII, 5

43 **Camino**, XXV, 5

44 **Vida** XXIII, 10

45 **Vida** V, 3

46 6 **Moradas**, VII, 5

47 6 **Moradas**, II, 7

48 **Vida** XII, 5

49 **Vida** XXXIV, 11

50 **Vida** XXVII, 12

La propia Teresa reconoce que el símbolo puede tener una pluralidad de sentidos, pero ella intenta tan sólo dar su interpretación personal. Como afirma en su **Comentario al Cántico**: “grandes cosas debe haber y misterios en estas palabras, pues cosa de tanto valor que (me han dicho letrados, rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos) dicen que los doctores escribieron muchas exposiciones y que aún no acaban de darle, parecerá demasiada soberbia la mía -siendo esto así- quereros yo declarar algo. Y no es mi intento, por poco humilde que soy, pensar que atinaré a la verdad”.⁵¹ “¡Oh, Princesa de los Ángeles y Señora mía, cuán al cabal se puede entender por Vos lo que pasa a Dios con la esposa, conforme a lo que dice en los Cánticos!... En otras almas podrálo entender cada uno, como nuestro Señor lo quiere dar a entender...”⁵²

La lectura de un texto depende del estado de ánimo en el que se encuentra el lector. Teresa sabía esto muy bien; por ello se opone vivamente a una interpretación erótica⁵³, porque los seres humanos, “lentos de mil negocios, el pensamiento casi de ordinario en esto, porque están tan asidos a ellos, que como adonde está su tesoro se va allá su corazón”.⁵⁴ Y cuando sólo somos capaces de comprender el lenguaje simbólico en su materialidad y dimensión carnal, exclama: “¡Oh, váleme Dios, qué gran miseria la nuestra!, que como las cosas ponzoñosas, que cuanto comen se vuelve en ponzoña”.⁵⁵ Como dice en el **Libro de las Fundaciones**: “Porque si lo que ha de ser para humillarse, viendo que no merece aquella merced, la ensoberbece, será como la araña que todo lo que come convierte en ponzoña, o la abeja, que lo convierte en miel”⁵⁶

Sería igualmente falso ver en el castillo un símbolo de la madre y del mundo de la infancia, como desearía una interpretación estrictamente freudiana. No basta ver ese símbolo aisladamente; es preciso tener en cuenta el contexto en el que se inserta, es decir, la obra entera de la autora y el conjunto de los otros símbolos utilizados para describir las realidades del alma. Lo mismo hay que decir del tema nupcial: es preciso tener en cuenta el contexto en el que aparece y por qué, lo mismo que su relación con otros símbolos, tales como los de la unión de cielo y tierra, de agua y fuego, de aire y tierra. Todos expresan la misma realidad: la unificación como centro del alma.

Podemos preguntarnos si la lectura y la interpretación de estos símbolos es válida e incluso exacta, sobre todo cuando se trata de llevar a cabo un análisis psicológico de la parte misteriosa del alma. Acabamos de dar una serie de razones que parecen negar su posibilidad, siendo una de las razones principales que el símbolo remite, al menos parcialmente, al misterio del alma; como escribe Teresa: “grandes cosas debe haber y misterios en estas palabras.”⁵⁷ La propia Teresa nunca tuvo la pretensión de descifrarlos. Reconoce su ignorancia y se alegra de ello.

Después de haber dicho que el castillo es el alma, añade: “... porque las cosas del alma siempre se han de considerar con plenitud y anchura y grandeza, pues no le levantan nada,

51 **Cantares**, I, 8

52 **Cantares**, VI, 8

53 En **Cantares** I, 6 dice: “porque... es posible pasar el alma enamorada por su Esposo todos esos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con Él, después que ha dejado todos los del mundo por su amor y está del todo puesta y dejada en sus manos”.

54 1 **Moradas**, I, 8

55 **Cantares**, I, 3

56 **Fundaciones**, VIII, 3

57 **Cantares** I, 8

que capaz es de mucho más que podremos considerar, y a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio.”⁵⁸ Y al final de su **Libro de las Moradas**, vuelve a lo mismo diciendo: [el alma en gracia] “que podemos considerar no una cosa arrinconada y limitada, sino un mundo interior, adonde caben tantas y tan lindas moradas como habéis visto.”⁵⁹ Afirma también “que no entendamos es el alma alguna cosa oscura”⁶⁰, pues “no hallo yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad, y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos -por agudos que fuesen- a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza”⁶¹. Por tanto, si es imposible describir de manera adecuada y perfecta lo que es el alma, es porque ella está hecha a imagen de Dios, siendo esta la causa por la que el castillo es de tal belleza: “Pues si esto es como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo; porque puesto que hay diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la dignidad y hermosura del ánima”.⁶²

Si los símbolos tienen tal riqueza de significados, conviene buscar la pluralidad de sus sentidos. Si el símbolo fuese un producto del entendimiento y del yo consciente sería posible conceptualizarlo en términos racionales y claros. Pero esto sería llevar a cabo “una reducción primaria -en el sentido peyorativo de la palabra- querer establecer de manera infalible una equivalencia racional a cada símbolo”[Marie, Lucien de St.Joseph]. En el símbolo entran símbolos igualmente irracionales, pues él es expresión de la totalidad del hombre, inconceptualizable porque es esencialmente vida. Un puro y simple análisis del símbolo es imposible, porque un símbolo no es posible reducirlo a conceptos de pensamiento racional. Con gran reserva se podría hacer un inventario de todos los contenidos significativos de los símbolos que se refieren al alma.

No es nuestro propósito agotar la riqueza de significados contenida en los símbolos referentes al alma, pues el sentido último de los símbolos siempre se nos escapará. Lo que importa son las implicaciones sucesivas inherentes al lenguaje simbólico. Es imposible reducir la originalidad del símbolo a ideas claras y distintas.

Lo mismo que no podemos, en un análisis psicológico, interpretar el símbolo onírico sin tener en cuenta el contexto personal del que sueña (historia personal, serie de sueños, problemática actual y asociaciones), lo mismo ocurre con los símbolos que aparecen en un autor del pasado. Es preciso tener en cuenta el contexto histórico en el cual vivió así como el conjunto de su producción literaria, para estar seguro de hacer una interpretación válida...

... Tres criterios para asegurar una interpretación válida: el primero, coherencia interna. ¿Existe una coherencia interna entre las diferentes significaciones que emergen de todos los símbolos referentes al centro?⁶³ Las significaciones pueden diverger y sin embargo **???** **FALTA ALGO** un elemento significativo común, puesto que todos los símbolos utilizados explicitan realidades que están contenidas en el símbolo del centro en cuanto tal. Un segundo criterio consiste en ver si existe una correspondencia entre el estado psicológico en el que se

58 1 **Moradas**, II, 8

59 7 **Moradas**, I, 5

60 7 **Moradas**, I, 3

61 1 **Moradas**, I, 1

62 1 **Moradas**, I, 1

63 Observamos que sólo a partir de la cuarta morada y las moradas siguientes, llamadas sobrenaturales, aparece un nuevo grupo de símbolos referentes al centro del alma.

encontraba la autora, en el momento de escribir su obra y en el que afirmaba haber tocado ese centro, y el sentido contenido en esos símbolos. En otras palabras, ¿existe semejanza entre los análisis psicológicos que describe Teresa a propósito de su vivencia del centro y la significación contenida en los símbolos del centro?⁶⁴ El tercer criterio consiste en saber si el sentido expresado por el lenguaje simbólico envuelve las expresiones filosóficas, teológicas o dogmáticas de que él se sirvió para expresar las mismas realidades.

Creemos haber puesto en evidencia suficientemente cómo el pensamiento de Teresa y su concepción del hombre reposan no sobre una elaboración filosófica basada en principios metafísicos, sino esencialmente sobre la experiencia vivida de las realidades del mundo interior. Intentamos evidenciar que el único lenguaje posible para describir tales realidades era el lenguaje simbólico, aunque él mismo tenga sus límites. Sólo el que hace la experiencia de estas realidades estaría en condiciones de comprender el significado profundo de este lenguaje. Mientras tanto, nos parece que una interpretación psicológica merece intentarse, sobre todo en el sentido de intentar reconstruir las ideas maestras de la psicología de nuestra autora, fuente principal de su lenguaje. Si no conseguimos alcanzar el sentido que Teresa atribuyó a tales símbolos, alcanzaremos al menos el nuestro...

Según Juan Baruzi, 'las nociones abstractas que recibió de la tradición, ella las definió, con un lenguaje concreto y psicológico'.

Esta traducción de la experiencia mística en esquemas tomados de la psicología y del lenguaje simbólico, es común en la llamada mística práctica.⁶⁵

“Se atribuye a Santa Teresa el mérito de haber dado una definición científicamente impecable de los grados de contemplación (...) de **???** **¿DESDE?** un punto de vista absolutamente psicológico” [Stolz]. Así pues, nuestro estudio se inserta en el centro de las preocupaciones de los que estudian la obra de Santa Teresa de Ávila. (pp 57-62)

PARTE III

Los símbolos del alma y su estructura.

1. Las expresiones simbólicas del alma y del centro.

“Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí -porque yo no atinaba a cosa que decir...- se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal adonde hay muchos aposentos, ansí como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice Él tiene su deleite.”⁶⁶

64 Teresa afirma en el **Libro de las moradas** haber alcanzado el término de su evolución, o centro del alma, y que en relación a los escritos anteriores ella recibió nuevas luces sobre esta realidad. En este libro nos describe principalmente las realidades del centro. En otro capítulo trataremos el problema del estado psicológico de la que tocó el centro del alma.

65 La llamada mística práctica... se contenta sobre todo con nombrar y describir, graduar los favores divinos según sus repercusiones psicológicas [Reyden]

66 1 **Moradas** I, 1. Ya encontramos el símbolo del castillo en el **Camino de perfección**, donde Teresa escribe: “Pues hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas -en fin, como para el Señor-; y que sois vos parte para que este edificio sea tal, como a la verdad es ansí, que no hay edificio de tanta hermosura como un alma limpia y llena de virtudes, y mientras mayores, más resplandecen las piedras; y que en este palacio está este gran Rey, que ha tenido por bien ser

“No habéis de entender estas moradas una en pos de otra como una cosa en hilada”.⁶⁷ “Aunque no se trata más de siete moradas, en cada una de estas hay muchas, en lo bajo y alto y a los dos lados.”⁶⁸ Cada morada tiene infinidad de compartimentos: “Por eso digo que no consideren pocas piezas, sino un millón”.⁶⁹ Existen moradas en todas direcciones: “En rededor de esta pieza están muchas y encima lo mismo... y a todas partes...”⁷⁰ Estas moradas son “tantas y tan lindas”.⁷¹

[Cf. diseño del Castillo y su descripción]

Teresa lo llama también “este palacio pequeñito de mi alma”,⁷² “nuestra misma casa”.⁷³ “Porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo”,⁷⁴ “como en su casa”,⁷⁵ “este mundo interior”,⁷⁶ un “edificio”⁷⁷ “tan precioso y grande”.⁷⁸

Este mundo interior corresponde a “este artificio celestial”,⁷⁹ un “castillo interior”,⁸⁰ “tan resplandeciente y hermoso”;⁸¹ él es “deleitoso”.⁸² Es también una “huerta o vergel”;⁸³ “árbol de la vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida”,⁸⁴ “esta fuente de vida adonde el alma está como un árbol plantado en ella”.⁸⁵

Este castillo es también “como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan”.⁸⁶ El castillo (o el alma) es “como una montaña”,⁸⁷ con “piezas de las bajas”,⁸⁸ y “moradas superiores”.⁸⁹ El alma es como un castillo compuesto interiormente “todo de un diamante u muy claro cristal”⁹⁰, como una “perla oriental”;⁹¹ es un “paraíso”.⁹²

Las puertas dan acceso a la entrada del castillo interior.⁹³ Éste está cercado por una “ronda del

vuestro Padre, y que está en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón” (XXVIII, 9)

67 1 **Moradas**, II, 8

68 7 **Moradas**, Epílogo, 22 [3]

69 1 **Moradas**, II, 12

70 1 **Moradas**, II, 8

71 7 **Moradas**, I, 5

72 **Camino**, XXVIII, 11

73 2 **Moradas**, I, 9

74 1 **Moradas**, I, 5

75 2 **Moradas**, I, 4

76 6 **Moradas**, IX, 10

77 **Vida**, XI, 13

78 2 **Moradas**, I, 7

79 1 **Moradas**, II, 7

80 7 **Moradas**, Epílogo, 20 [1]

81 1 **Moradas**, II, 1

82 1 **Moradas**, I, 5

83 **Vida**, XIV, 9

84 1 **Moradas**, II, 1

85 1 **Moradas**, II, 2

86 1 **Moradas**, II, 8

87 **Cantares**, II, 19

88 1 **Moradas**, I, 8

89 **3 Moradas**, I, 1

90 1 **Moradas**, I, 1

91 1 **Moradas**, II, 1

92 1 **Moradas**, I, 1

93 1 **Moradas**, I, 8

castillo”⁹⁴ o “todo se nos va en la grosería del engaste u cerca de este castillo, que son estos cuerpos”⁹⁵. “En el cerco del castillo”,⁹⁶ especie de foso en nuestro interior, en las tres primeras moradas, se encuentran: “los que guardan”⁹⁷, “los vasallos del alma”⁹⁸ “y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y mastresalas”,⁹⁹ y “y los sentidos, que es la gente que vive en ellos”.¹⁰⁰ Encuéntanse ahí numerosas bestias: “tantas cosas malas de culebras”,¹⁰¹ “sabandijas”,¹⁰² y “fieras y bestias”¹⁰³ y “cosas ponzoñosas”;¹⁰⁴ “entre leones”,¹⁰⁵ “con tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron”¹⁰⁶ constituye el “interese de honra y de dineros”;¹⁰⁷ “entre leones, que cada uno parece que quiere llevar un pedazo, que son las honras y deleites y contentos semejantes que llama el mundo”.¹⁰⁸

Encontramos ahí también “maripositas de las noches, importunas y desasosegadas”¹⁰⁹ y la “taravilla de molino”,¹¹⁰ símbolos de la imaginación.

En las cuartas, quintas y sextas moradas, que se llaman también “moradas sobrenaturales”, “hay más o menos”.¹¹¹ Los animales venenosos, de los que ya hablamos, “en estas moradas pocas veces entran las cosas ponzoñosas”;¹¹² En esta región vive una “palomica”,¹¹³ “el desasosiego de esta mariposita... que ha probado que el verdadero descanso no le pueden dar las criaturas”,¹¹⁴ “un pequeño pájaro”,¹¹⁵ “una grande águila”,¹¹⁶ “un ave fenis”.¹¹⁷

Además de todo lo dicho, el castillo “plantado en las mismas aguas de la vida, que es Dios”,¹¹⁸ pues “a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio”.¹¹⁹ “Pues

94 1 **Moradas**, I, 5

95 1 **Moradas**, I, 2

96 1 **Moradas**, I, 6

97 1 **Moradas**, I, 5

98 1 **Moradas**, II, 12

99 1 **Moradas**, II, 4

100 **Ibidem**. Estos guardianes, mayordomos y jefes, etc., son las potencias del alma (1 **Moradas**, II, 15)

101 1 **Moradas**, II, 14

102 1 **Moradas**, II, 11

103 1 **Moradas**, II, 14

104 4 **Moradas**, I, 3

105 **Vida**, XXXV, 15

106 1 **Moradas**, II, 14

107 **Vida**, XX, 27

108 **Vida**, XXXV, 15. Observemos que muchas visiones del infierno son descritas en estos mismos términos: “... Me hallé en un punto toda, sin saber cómo, que me parecía estar metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados. Ello fue en brevísimo espacio; mas aunque yo viviese muchos años, me parece imposible olvidármese. Parecíame entrada a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y oscuro y angosto; el suelo me pareció de un lodo muy sucio y de pestilencial olor, y muchas sabandijas en él; y al el cabo estaba una concavidad metida en una pared, a manera de alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho. Todo esto era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí. Esto que he dicho va mal encarecido”. (**Vida**, XXXII, 1-2)

109 **Vida**, XVII, 6

110 4 **Moradas**, I, 13

111 5 **Moradas**, I, 2; 5 **Moradas**, II, 1

112 4 **Moradas**, I, 3

113 5 **Moradas**, IV, 1-2

114 5 **Moradas**, II, 8

115 **Vida**, XVIII, 3

116 **Vida**, XX, 28

117 6 **Moradas**, IV, 3

118 1 **Moradas**, II, 1

Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza”.¹²⁰

Este castillo tiene muchos compartimentos, como ya dijimos, pero “en el centro y mitad de todas éstas [moradas] tiene la más principal, que es a donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”.¹²¹

El centro del castillo es la morada principal, palacio “donde está el rey”,¹²² “en esta morada suya, que es el centro de la misma alma... -adonde está nuestro Señor-”.¹²³

Numerosos son los símbolos de esta región profunda del alma que Teresa llama “el centro”. Es “el centro del alma”,¹²⁴ “en el centro muy interior del alma”,¹²⁵ “y en el centro y mitad de todas estas tiene la más principal”.¹²⁶

El centro también es llamado “encima de lo muy superior del alma me parece que está”,¹²⁷ “lo superior del alma”,¹²⁸ “la cumbre de la perfección”.¹²⁹

Es también “lo muy interior del alma”,¹³⁰ “lo muy interior de nosotros mismos”,¹³¹ “le tenía bien en el corazón”.¹³² “Nos vemos metidas en su grandeza”.¹³³ Él está “en lo interior del alma”,¹³⁴ “el alma se entra dentro de sí”,¹³⁵ “ensanchando todo nuestro interior”,¹³⁶ “la imagen que tengo en mi alma”,¹³⁷ “en lo muy hondo y íntimo del alma”,¹³⁸ ... “una bodega”,¹³⁹ “un nido”,¹⁴⁰ ... [varias citas que no encuentro] “no viene su principio de nosotros”,¹⁴¹ “no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo espíritu”,¹⁴² “en unión celestial con el espíritu increado”,¹⁴³ “sino sólo espíritu”,¹⁴⁴ ... El centro también es un “libro nuevo”,¹⁴⁵ un “libro vivo”,¹⁴⁶ “el libro verdadero”.¹⁴⁷

119	1 Moradas , II, 8
120	1 Moradas , I, 1
121	1 Moradas , I, 3
122	1 Moradas , II, 8
123	7 Moradas , II, 11
124	1 Moradas , II, 3
125	7 Moradas , II, 3
126	1 Moradas , I, 3
127	Vida , XX, 10
128	4 Moradas , I, 11
129	Vida , XI, 4
130	6 Moradas , II, 1
131	4 Moradas , II, 4
132	Vida , XXII, 7
133	5 Moradas , II, 6
134	7 Moradas , II, 2
135	4 Moradas , III, 2
136	4 Moradas , II, 6
137	Vida , XXXVII, 4
138	6 Moradas , XI, 2
139	Cantares , VI, 3
140	Vida , XVIII, 9
141	1 Moradas , II, 5
142	7 Moradas , II, 3
143	7 Moradas , II, 9
144	7 Moradas , II, 3
145	Vida , XXIII, 1
146	Vida , XXVI, 6
147	Ibidem

El centro es “hasta que entra en la séptima morada”,¹⁴⁸ “la postrera morada”,¹⁴⁹ “más cerca de donde está el Rey”,¹⁵⁰ “la misma morada que tiene para sí”,¹⁵¹ “en esta morada suya”,¹⁵² “dentro de estas moradas hay morada para Dios”,¹⁵³ “que ha querido el Señor meter en esta morada”,¹⁵⁴ que es “nuestra misma casa”,¹⁵⁵ “quién hay que halle todo lo que ha menester como en su casa”.¹⁵⁶

El centro es “como en el cielo”,¹⁵⁷ “ansí como la tiene en el cielo”,¹⁵⁸ “metida en este aposento de cielo empíreo”,¹⁵⁹ “en este cielo pequeño de nuestra alma”,¹⁶⁰ “en el reino del cielo”.¹⁶¹ Es también “el sol”,¹⁶² “el Sol de justicia”,¹⁶³ “divino Sol”,¹⁶⁴ “en este fuego del brasero encendido, que es mi Dios”,¹⁶⁵ “la hace encender en fuego soberano”.¹⁶⁶

Él es “un gran tesoro”,¹⁶⁷ “una perla oriental”,¹⁶⁸ “un muy claro cristal”,¹⁶⁹ “un diamante”,¹⁷⁰ “si cavan hallarán oro en esta mina”,¹⁷¹ como un “relicario”,¹⁷² “sale el alma del crisol como el oro”,¹⁷³ “una piedra preciosa de grandísimo valor y virtudes”,¹⁷⁴ “una joya”,¹⁷⁵ “un cofre”,¹⁷⁶ “una sortija... por prenda”.¹⁷⁷

Él es “un gran reino”¹⁷⁸ “comienza ya a dar aquí su reino”,¹⁷⁹ “le han dado ya acá su reino”,¹⁸⁰ “no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso”,¹⁸¹ “muérase en ese paraíso de deleites”,¹⁸² “viene de otra región”,¹⁸³ “ver lo que hay allá y saber adónde hemos de vivir...”

148	6 Moradas , I, 2
149	6 Moradas , IX,
150	1 Moradas , II, 12
151	7 Moradas , Epílogo, 21 [2]
152	7 Moradas , III, 11
153	7 Moradas , I, 5
154	4 Moradas , III, 8
155	2 Moradas , I, 9
156	2 Moradas , I, 4
157	1 Moradas , I, 1
158	7 Moradas , I, 3
159	6 Moradas , 4, 8
160	Camino , XXVIII, 5
161	Camino , XXX, 5
162	1 Moradas , II, 1
163	Vida , XX, 28
164	Vida , XX, 29
165	6 Moradas , II, 4
166	Cantares , V, 6
167	Camino , XXI, 5
168	1 Moradas , II, 1
169	1 Moradas , I, 1
170	Ibidem
171	Camino , VI, 8
172	6 Moradas , IX, 2
173	Vida , XXX, 14
174	6 Moradas , IX, 2
175	Ibidem
176	6 Moradas , IX, 3
177	Camino , XXIII, 2
178	Camino , XXVI, 4
179	Camino , XXXI, 1
180	Camino , XLII, 3
181	1 Moradas , I, 1
182	Cantares , VI, 3
183	6 Moradas , II, 6

que es tierra a donde ha de estar muy a su descanso”,¹⁸⁴ “otra región muy diferente”,¹⁸⁵ “nuestra verdadera tierra”,¹⁸⁶ “la tierra que no es labrada, llevará abrojos y espinas, aunque sea fértil”,¹⁸⁷ “y mete en la tierra adonde estas fieras no le pueden tocar ni cansar”,¹⁸⁸ “tierra firme en medio de las aguas”,¹⁸⁹ “gran premio aun en esta vida”,¹⁹⁰ “antes morir que dejar de llegar a el fin del camino”,¹⁹¹ “como quien ha llegado casi al fin del camino”,¹⁹² “puerto de luz”.¹⁹³

El centro es “este árbol del amor de Dios”,¹⁹⁴ “árbol de vida”,¹⁹⁵ “regando este árbol con su sangre preciosa”,¹⁹⁶ “el árbol de la Cruz”,¹⁹⁷ el “manzano”.¹⁹⁸

El centro es también “la fuente”,¹⁹⁹ “fuente de vida”,²⁰⁰ “el agua del río” de la vida,²⁰¹ “la mar”,²⁰² “mar grandísimo de bienes”,²⁰³ “agua dulcísima”,²⁰⁴ “**agua celeste**”,²⁰⁵ “este agua viva”,²⁰⁶ “agua de su mismo nacimiento que es Dios”,²⁰⁷ Pero es también “vino”,²⁰⁸ “aquel vino aquel bien tan grande”,²⁰⁹ “aquel vino divino”,²¹⁰ “este divino licor”,²¹¹ “con aquella leche divina, que la va criando su Esposo”,²¹² “**brotando del seno divino**”,²¹³ “queda suspendida en aquellos divinos abrazos”.²¹⁴ “Vos vinisteis al mundo para remediar tan grandes necesidades”.²¹⁵

Él es también “la imagen viva”,²¹⁶ de “**Nuestro Señor**”,²¹⁷ “las tres divinas Personas, porque

184	Vida , XXXVIII, 6
185	6 Moradas , V, 7
186	Vida , XXXVIII, 6
187	Avisos , 1
188	2 Moradas , I, 9
189	7 Moradas , III, 13
190	Vida , XI, 11
191	Camino , XX, 2
192	Camino , XXXI, 3
193	Camino , XIX, 1
194	Cantares , VII, 3; “¡cuán dichosa es el alma que ha llegado a estar debajo de esta sombra...!” (Cantares , V, 4)
195	1 Moradas , II, 1
196	Cantares , V, 7
197	Cantares , VII, 9
198	Cantares , V, 2
199	1 Moradas , II, 3
200	Camino , XX, 1
201	7 Moradas , II,
202	Camino , XXVIII, 6
203	Vida , XXII, 17
204	Exclamaciones , IX, 3
205	7 Moradas , II, 9
206	Camino , XIX, 8
207	4 Moradas , II, 4
208	Cantares , VI, 3
209	Cantares , IV, 4
210	Vida , XVIII, 13
211	Exclamaciones , IX, 5
212	Cantares , IV, 4
213	Moradas , 4, 6 ???
214	Cantares , IV, 4
215	Exclamaciones , IX, 1
216	Vida , 8 ???
217	6 Moradas , IX, 10

las vía dentro de mi...”,²¹⁸ imagen que está “**marcada**”,²¹⁹ o “que con poner un poco los ojos en la consideración de la imagen que tengo en mi alma”,²²⁰ “como figura de la verdad”.²²¹

La divinidad del centro está personificada por “el Señor del huerto”,²²² “el buen hortelano”,²²³ “Señor de la viña”,²²⁴ “el dulce cazador”,²²⁵ el “verdadero esposo mío”,²²⁶ el “verdadero amador”,²²⁷ “tan buen amigo... es amigo verdadero”,²²⁸ “Señor de mi vida”,²²⁹ “zirujano”,²³⁰ “**un capitán tan valiente**”,²³¹ “alcaide”,²³² “el Señor del mundo”,²³³ “Señor del cielo y de la tierra”,²³⁴ el “**Don del cielo y de la tierra**”,²³⁵ “**el mediador**”,²³⁶ “como quien pelea con un jayán fuerte”,²³⁷ el “Rey poderoso”,²³⁸ el “**Rey de la gloria**”,²³⁹ “Señor de mi alma”,²⁴⁰ “Padre celestial mío”.²⁴¹

El centro, también es llamado “este templo de Dios”,²⁴² “Tabernáculo de Dios”.²⁴³ (pp 63-71)

2. Estructura del lenguaje simbólico del centro.

El lenguaje teresiano es un lenguaje popular, un pensamiento no dirigido, que se expresa en imágenes. En las imágenes de este lenguaje reconocemos verdaderos símbolos, ya que significan realidades verdaderamente misteriosas de la vida del alma. No hay duda que estos símbolos puedan ser objeto de una interpretación psicológica, ya que, en el propio texto de Teresa, encontramos a veces tal interpretación.

De este conjunto de símbolos surge una estructura. Todos los símbolos se refieren al centro del alma, que se inscriben en el marco del castillo y de las moradas. Por tanto, un triple símbolo: castillo-moradas-centro. Esta estructura domina todo el pensamiento de Teresa y símbolos tales como la montaña, fruto, jardín, árbol, se remiten a ella; ellos explicitan una misma realidad y son complementarios unos de otros. Siendo así, para comprender en qué consiste la primera morada, Teresa utiliza simultáneamente símbolos de animales, del hombre ciego, adormecido, sordo, mudo y prisionero, animales infernales, dragones, etc... Todos

218	Cuentas de conciencia , XIV, 1
219	Relaciones , XII
220	Vida , XXXVII, 4
221	Cuentas de conciencia , XIV, 1
222	Vida , XX, 29
223	Vida , XVII, 2
224	Correspondencia , 314, Carta CLXVIII
225	Poesías , 1
226	Camino , XXVI, 6
227	Exclamaciones , XVI, 2
228	Vida , XXII, 6
229	Cantares , III, 12
230	3 Moradas , II, 6
231	Vida , XXIII, 6
232	Vida , XX, 22
233	Camino , XXVI, 6
234	Cantares , III, 10
235	7 Moradas , IX, 4 ¿?¿¿
236	Vida , XXII, 11
237	Vida , XX, 4
238	Cantares , VI, 2
239	Camino , XXI, 5
240	Vida , XXII, 17
241	Exclamaciones , II, 3
242	7 Moradas , III, 11
243	7 Moradas , III, 13

expresan el estado de oscuridad o de confusión que reina en esta morada, esto es, la misma realidad. Lo mismo ocurre cuando quiere describir la realidad del centro... Creemos primordial en el pensamiento de Teresa, no es el discurso en cuanto tal, compuesto de un conjunto de símbolos, sino el símbolo del centro que está explicitado en un discurso. Esto quiere decir que el centro es el arquetipo dominante de la estructura psíquica... En el símbolo de centro se hallan contenidos otros numerosos símbolos, tales como el paraíso, el árbol de la vida, el agua, el fuego, la tierra, el cielo, etc. Todos se reducen al centro y son sus corolarios.

Pero el símbolo no puede aislarse. En el interior del discurso simbólico podemos delimitar dos grupos de símbolos, siendo ambos solidarios, como el día y la noche, la luz y la oscuridad. El primero se refiere al hombre natural y terrestre que habita las tres primeras moradas del castillo. El segundo se refiere al mundo sobrenatural y corresponde al hombre espiritual que habita las cuatro últimas moradas. Los símbolos de las tres primeras moradas no son utilizados en las cuatro últimas destinadas a describir el centro del alma.

Los grupos de símbolos, pues, no se mezclan, pues responden a realidades distintas. Esto quiere decir que un símbolo o un grupo de símbolos atraen al otro, ya que sólo a través de la dialéctica un símbolo adquiere todo su significado: la oscuridad del bestiario de las primeras moradas, resalta en relación con la luz de las últimas moradas. Es la ley de la complementariedad de los opuestos.

Por otro lado observamos que todos los textos teresianos convergen en un punto central, en el centro del alma, de donde al mismo tiempo emanan. La estructura de su pensamiento simbólico no es lineal como sería aquel pensamiento que obedece a la lógica racional discursiva. Los símbolos se imbrican unos con otros según un orden, que no es un orden deductivo que se expresa a través del silogismo y de forma progresiva, sino del lenguaje simbólico. La coherencia de esta estructura del pensamiento teresiano proviene del hecho de que los símbolos se originan en un punto central y es en relación con éste como son explicitados. Santa Teresa nos dice que el centro del alma es al mismo tiempo sol y subterráneo místico: no existe ninguna relación lógica entre ambos, pero cada uno significa un aspecto de este centro. Se puede decir, que estos dos símbolos se expresan según un orden de valor.

El pensamiento simbólico de Teresa tiene un movimiento en espiral, no linear ni circular.

Antes de iniciar el análisis de los principales símbolos, hay que resaltar las formas diferentes de expresión que se refieren al propio centro: no sólo la simbología cristiana y bíblica, sino también de las ciencias matemáticas, de la cosmología, de la metafísica, de la filosofía neoplatónica y de la alquimia; son de su tiempo.

En la simbología numérica, el centro es la séptima morada, en cuanto que en la simbología geométrica él es al mismo tiempo el punto y la circunferencia (la quintaesencia, lo esencial y la totalidad). Grande y pequeño; altura y profundidad... Es el lugar donde se realiza la unión de los opuestos, la "*conjunctio oppositorum*", el casamiento místico. Es una realidad inmensamente lejana, la tierra distante y, sin embargo, muy próxima.

En el orden temporal e histórico, el centro es el origen de todas las cosas, el interior de nosotros mismos, pero es también el fin y la anticipación de los tiempos venideros. Es el lugar en el que el tiempo será abolido y absorbido en la eternidad. El centro es imagen de Cristo y el centro de la historia.

También el centro del alma fue expresado por símbolos ligados a los cuatro elementos de la física antigua: agua, fuego, aire y tierra... Estos cuatro elementos juntamente con los dos principios tierra-cielo, manifiestan la totalidad del universo y del centro. Expresan el componente cósmico del centro del alma y tienen también una dimensión femenina y se relacionan con el mundo criado y, por tanto, con la inmanencia.

En el orden mineral, primer grado del ser, él es la piedra preciosa, el diamante, el cristal, el oro; en el orden vegetal, él es la semilla, el fruto, el árbol, etc. En el orden humano (tercer grado del ser), es lo “esencial del alma”, “la mejor parte de nosotros mismos”, “lo íntimo de nosotros mismos”, finalmente, aquello que lo define como hombre. Por último, en el orden espiritual (cuarto grado del ser), el centro es Dios, el “templo de Dios”, el “Santo de los Santos”. El centro, pues, participa de todos los grados del ser concebidos por la filosofía de la época.

En la simbología del castillo y de las moradas, el centro es “la última morada”, “la morada principal”, “la séptima morada”, “la morada superior”, “la morada interior”, “el lugar sagrado”, “aposento del Rey”, o “el palacio del Rey”...

En la simbología de la montaña, el centro del alma es también “la cima de la montaña sagrada”, la “fina punta”, “la cima”. Es también la parte superior que va más allá de lo que es inferior en el alma y común a los animales: “aun encima de lo muy superior del alma me parece que está”.²⁴⁴

Desde la simbología bíblica, el alma es “la imagen de Dios”, y el hombre se encuentra en un estado semejante al del paraíso, y el centro es la vida de Cristo en el alma.

Desde el punto de vista metafísico, el centro es la habitación de Dios, diciendo que Dios está en el alma “por presencia, esencia y potencia”. El centro es también “lo esencial del alma”, o “el fondo del alma” (cf. otros místicos) También encontramos el mismo lenguaje en cuentos y leyendas...

Finalmente, ella se sirvió de numerosas descripciones psicológicas para expresar la experiencia del centro.

Todos estos símbolos están intrínsecamente mezclados unos con otros y algunas veces son intercambiables: Teresa habla del agua que brota de la tierra en la fuente, como la que cae del cielo en la lluvia... Cada símbolo contiene, al menos parcialmente, algunas significaciones que también están contenidas en otros símbolos. Uno es eco del otro, y es difícil disociarlos para hacer un análisis aislado.

El centro es al mismo tiempo punto de convergencia de todos los símbolos y al mismo tiempo él los contiene todos ampliándose al infinito del espacio y del tiempo (verticalmente y horizontalmente). Esas dos líneas se unen en un punto central, formando la cruz, centro del mundo cristiano y símbolo de unión, pero también de la tensión entre los opuestos. De este modo, el centro posee cuatro dimensiones; encarna y manifiesta la riqueza del ser y contiene a todo en estado de potencia.

244 **Vida XX**, 10

El centro está en un punto situado a igual distancia de todos los puntos de una línea o de una superficie curva, lo que sólo se da en el círculo o la esfera.

Los cuatro elementos utilizados por Teresa, sirven para simbolizar el centro, o sea, el agua, la tierra, el fuego y el aire, expresan su totalidad, frecuentemente representada bajo la forma de un cuadrado, pudiendo de esta manera inscribirse en los cuatro brazos de la cruz.

El centro puede estar representado igualmente por un círculo (sol, fuente, luz) es expresión del infinito y de la eternidad, en cuanto que el cuadrado sería antes la expresión del tiempo histórico. Entre los dos, pues, hay una estrecha relación.

El centro, por tanto, puede ser al mismo tiempo representado por la cruz, por el cuadrado, por el círculo como también por el triángulo... Como se sabe, la Trinidad (expresión de la plenitud divina), en la simbología cristiana es frecuentemente simbolizada por el triángulo. Por tanto, el centro contiene el triángulo, la Trinidad; pues el hombre vive en Dios y Dios en el hombre.

El número 7 expresa igualmente la unión entre lo terrestre y lo celestial, entre lo femenino y lo masculino. El 4 es un símbolo de la perfección humana al nivel de la inmanencia terrestre, mientras el 3 es símbolo de la divinidad. El 7 expresa de este modo la plenitud humana divinizada o de lo divino encarnado. Las cuatro primeras moradas, que representan el hombre natural, y las tres últimas, que representan el hombre espiritual, forman la totalidad del castillo del alma. Si nos representamos el 4 por un cuadrado y el 3 por un triángulo, superponiéndolos, surge entonces la montaña, otro símbolo de la morada.

(Cf. representación gráfica de la estructura del centro: la Trinidad vive en el hombre, el hombre vive en la Trinidad.)

No podemos, sin embargo, decir si es el círculo (o la esfera), o el triángulo el símbolo de la perfección humana, pues en Teresa trátase de un conjunto de símbolos que expresan todos, al mismo tiempo, la perfección.

El centro del alma es igualmente el centro de una esfera, tal y como nuestra autora se representaba el castillo; la esfera se diversifica en un conjunto de círculos o aros esféricos. Estos círculos van ampliándose en la medida en que se distancian del centro. Pero éste es también el punto central de un cono que representa la montaña. El cono, a su vez, se diversifica en una serie de círculos que van aproximándose cada vez más a la fina punta.

Es claro que en el mundo entero, toda la realidad terrestre es humana, y símbolo de la divinidad del centro, la creación entera es expresión simbólica de la divinidad. En este sentido se puede comprender que el mundo es un reflejo de la vida de Dios...

En el fondo, hay una semejanza entre la realidad del mundo exterior y la del mundo interior. La posibilidad de un conocimiento absoluto, objetivo y verdadero se sitúa en esa adecuación. Esta última se sitúa ante todo a nivel de las realidades simbólicas y no al nivel de los conceptos.

Destacando algunas características del conjunto de los símbolos del centro no sólo nos insinuó algo sobre la estructura del lenguaje simbólico, sino que además y principalmente sobre los diferentes aspectos inherentes a la estructura del centro del alma. En otras palabras, lo que digamos sobre un lenguaje simbólico del centro se relaciona indirectamente al centro

en la medida en que éste se torna una realidad consciente.

Si nos limitamos al nivel del lenguaje, descubrimos cómo el centro es una realidad importante, al mismo tiempo que símbolo de plenitud y de unidad. Contiene en sí todas las significaciones siendo el fundamento de todas las cosas, de la vida y del lenguaje... Podemos, pues, ver con pleno derecho este conjunto de símbolos como un sistema autónomo. En la medida en que éste revela toda su plenitud de sentido contenida en esta realidad, debemos reconocer en él un valor superior al del lenguaje racional. El símbolo es capaz de expresar las antinomias de lo real mucho más que en el concepto, porque es más apto para desvelar los misterios del alma.

A pesar de ser imposible esquematizar el mundo interior como también su expresión simbólica, se puede todavía observar que todos los procesos de la vida del alma tienden a seguir un cierto orden orientado en dirección al centro del alma. Este orden sería tal vez expresión próxima [¿más exacta?] de la vida del centro. Aunque el conjunto de símbolos expresa la estructura compleja del centro, no constituye con éste el arquetipo “per se”: el centro en sí mismo es una realidad que no se puede conocer: es semejante a un cristal que necesitaría ser visto de todos los lados a fin de que pudiésemos percibir toda su riqueza. Esto es lo que Teresa hacía: incapaz de presentar un símbolo abstracto de la estructura general de esta realidad última del mundo interior, intentó sin embargo describirlo bajo diferentes puntos de vista y según los criterios de su propia experiencia personal.

Estas diferentes perspectivas fueron expresadas sirviéndose de una pluralidad de símbolos que apuntan a una misma y única realidad. Así, si decimos con ella que el arquetipo del centro es el sol, el tesoro, el agua, etc., cada uno de estos símbolos significa un aspecto del centro del alma y no su totalidad. Lo que es portador de sentido es el conjunto de símbolos que se refieren al centro del alma y no el símbolo tomado aisladamente...

(Constatación de que los símbolos del centro del alma en Teresa coinciden con los que Jung describió a lo largo de su obra). Jung sería el primero en reconocerlo, pues insistió varias veces en el carácter específico, individual, cultural de la experiencia del centro. Cada persona lo experimenta a nivel de las posibilidades humanas, como también podemos percibir en nuestra práctica psicoterapéutica. No hay que extrañarse de estas semejanzas, ya que el centro del alma no es una realidad específica del hombre cristiano, sino que pertenece al ser humano en cuanto tal. Ella consideraba el alma como el hombre entero, cuerpo y alma como siendo el Sí-mismo en cuanto totalidad y al mismo tiempo, paradójicamente, como regulador de esta totalidad.

La noción del inconsciente colectivo podría ser sustituida por la del centro... Jung en las últimas décadas pretendió comprender el proceso de la vida del alma a partir del centro, y así, sin pretenderlo ni saberlo, se aproximaban a la visión teresiana del hombre. [Alusión a varias coincidencias]

Si insistimos en el carácter analógico del centro tal como lo vivieron los místicos y una experiencia analítica, fue porque nos parecía que el centro se convirtió en un simple concepto teológico del mundo cristiano y por desgracia no se consideraba ya como una realidad viva, absoluta y empírica: ahora bien, ¿esta realidad no es el propio fundamento de la antropología cristiana y de la vida espiritual? (pp 71-82)

PARTE IV

Castillo-Moradas-Centro.

1. Realidad viva del alma.

“Bien entendía que tenía alma; mas lo que merecía esta alma y quién estaba cerca de ella, si yo no me atapara los ojos con las vanidades de la vida para verlo, no lo entendía”.²⁴⁵, “porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas; mas qué bienes puede haber en esta alma o quién está dentro en esta alma o el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos”.²⁴⁶ El no tener en cuenta lleva a someterse completamente a las exigencias de cuerpo y de los instintos, como a las sollicitaciones del mundo exterior. En pocas palabras, un ser inconsciente de sí mismo.

El alma surge como sinónimo del “mundo interior” del hombre, de aquello que está dentro de nosotros mismos, y es en ese sentido en el que Teresa se opone al cuerpo. El hombre puede considerarse desde dos aspectos diferentes: de un lado su exterioridad, su cuerpo, simbolizado por el foso del castillo, y por otro lado interioridad, el alma que corresponde al interior del castillo. A pesar de hablar a nivel del lenguaje del hombre exterior y del interior, no debe concluirse que existan dos realidades distintas. La exterioridad y la interioridad corresponden a dos aspectos diferentes de una misma y única realidad. Es el alma la que anima al cuerpo.

De hecho, Teresa utilizó el término “alma”, atribuyéndole las más diversas significaciones: unas veces expresa la totalidad del mundo interior, otras de una de sus potencialidades; y frecuentemente la propia alma corresponde a lo que en psicología denominamos el yo.²⁴⁷ Pero puede también significar el centro, el espíritu, etc. Sólo el contexto esclarece la significación precisa atribuida por la autora en uno u otro pasaje. Nosotros nos inclinamos a pensar que lo específico del alma es el propio centro. En todo caso no podemos confundirla con el entendimiento: “querría dar a entender que el alma no es el pensamiento ni la voluntad es mandada por él, que ternía harta mala ventura, por donde el aprovechamiento del alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho.”²⁴⁸ El entendimiento es una de las potencias del alma como la memoria y la voluntad.

Otras propiedades del alma, o sea, su estructura, sus contenidos y fases de su evolución así como la importancia de su centro son expresadas por el doble simbolismo del castillo y de las moradas. En efecto, el símbolo del castillo representa la totalidad del alma en cuanto tal y su unidad como veremos más adelante. A su vez, el símbolo de las moradas, en las que está dividido el castillo interior, expresa la jerarquía que existe entre las diferentes realidades del alma, así como su diversidad. Esta misma idea de jerarquía la encontramos en el símbolo de la montaña en cuanto las diversas etapas necesarias para alcanzar la cumbre. Términos diferentes pueden, pues, significar una misma realidad. Además, Teresa utiliza el simbolismo de las moradas tanto cuando habla del castillo como de la montaña. En efecto, encontramos moradas debajo de la montaña como en lo alto. En el caso del castillo, estas moradas están situadas alrededor del centro, en círculos periféricos, moviéndose desde la base hasta la

245 **Camino**, XXVIII, 11

246 **1 Moradas**, I, 2

247 Es verdad que con frecuencia encontramos el “yo” en los textos de Teresa, en el sentido de conciencia, lo que nos autoriza a deducir que el concepto del yo y de la conciencia psicológica ya había surgido en aquella época. Santa Teresa escribe: “Muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir.” **Exclamaciones**, XVII, 3

248 **Fundaciones**, V, 2

cumbre de la montaña. En el primer caso, ellas expresan la diferencia que existe en la propia estructura del alma, en cuanto que en el segundo expresan más bien las etapas de la evolución progresiva que todo ser debe seguir en su desarrollo psicológico.

La semilla del fruto, la cima de la montaña, la séptima morada o incluso la morada principal son sinónimos y expresan una única y misma realidad, o sea, el centro. Las diferentes moradas del castillo, las cáscaras del fruto y las etapas de ascensión de la montaña expresan, por el contrario, la idea de que el alma es una realidad altamente diferenciada por su propia naturaleza...

Si el simbolismo del castillo y de las moradas remite a la idea de profundidad, interioridad e intimidad, ya que la morada principal se halla enterrada en las profundidades del castillo, y la idea de la montaña expresa la idea de altura y de cumbre. Pero si nos colocamos en el nivel simbólico, tanto cumbre como profundidad, lo bajo y lo alto son realidades intercambiables.

Teresa nos da, a través de estos tres símbolos del castillo, de la montaña o del fruto, una idea de lo que es el alma para quien se coloca en el exterior. Todos describen, si bien de manera diferente, la complejidad del alma cuando ésta es percibida desde el exterior en el comienzo de esta evolución psicológica. Pero vista desde el interior, y desde el término de esta evolución, aparece esencialmente como centro. Sólo situándose desde este punto de vista, Teresa puede adquirir una visión englobante de la totalidad del alma y situar en su verdadero lugar, en la estructura de la psique, las diferentes realidades de la misma. En consecuencia, vista desde el exterior, la realidad más importante del alma parece ser el yo, como sus potencialidades (entendimiento y voluntad), y después la imaginación y sus instintos, en cuanto que el centro surge solamente como realidad puramente hipotética, percibida cuando mucho intuitivamente. Mientras que vista desde el interior, esto es, a partir del centro, éste aparece en toda su evidencia como la realidad única y esencial. Los instintos, el yo y sus potencialidades son partes contingentes en la estructura del alma y al mismo tiempo obstáculos para la libre manifestación del centro, a pesar de que es a través del yo consciente como el centro se puede tornar consciente de sí mismo.

Todo el pensamiento teresiano, pues, está dominado por la importancia del centro que aparece como una realidad única y absoluta. En esta perspectiva, se puede focalizar la vida humana en sus fases de desenvolvimiento como una manifestación de la vida del centro del alma. De esta forma, el hombre lleva en sí una tendencia a la plenitud que emana del centro.

Cuando el individuo encuentra su centro, su vida humana ya está realizada. En este momento el centro se convierte en una realidad viva y totalizante. El doble símbolo del castillo y de las moradas permitió, pues, revelar la existencia de una jerarquía entre las diferentes partes del alma, como también la existencia de una doble estructura en la psique y una pluralidad de sus contenidos. Tratemos de evidenciar estas ideas.

A partir de este capítulo y en los siguientes, presentaremos sueños de hombres y mujeres de nuestros días, en los cuales aparecen los mismos símbolos que encontramos en la obra de Santa Teresa de Ávila.

Nuestro propósito es llamar la atención sobre varios hechos. Antes de nada, podemos constatar cómo el pensamiento onírico del espíritu inconsciente del hombre contemporáneo se halla próximo al lenguaje espontáneo del espíritu del centro de donde brotan las visiones de Teresa y su propia obra. Trátase del mismo lenguaje simbólico portadora de un sentido

analógico.

Ciertamente, hay diferencias entre el lenguaje simbólico del místico y el lenguaje onírico. Éste, mucho más purificado de elementos personales que la segunda. En ésta, y en toda la obra de Teresa, el símbolo aparece como la expresión más próxima y más pura del arquetipo. Lo que revela que la experiencia teresiana del centro se sitúa a un nivel más profundo que el del hombre contemporáneo. En los sueños referidos en el análisis, los elementos de la problemática personal se hallan mezclados con elementos arquetípicos. El lenguaje onírico está siempre cargado de elementos de la compleja vida personal de quien sueña. Sin embargo, si existe una analogía marcada entre estos dos lenguajes simbólicos, no podemos concluir que se trate de un carácter hereditario de tales símbolos. Creemos justo hablar de una tendencia del espíritu inconsciente de expresarse a través de tales imágenes. Ahora bien, esta tendencia del espíritu inconsciente es el dinamismo del espíritu del centro del alma. Esto es verdad al menos en aquello que se refiere al conjunto de los símbolos que vamos a estudiar, hasta el punto que es difícil distinguir entre los diferentes aspectos del arquetipo (histórico, personal, cultural, colectivo y metafísico).

Al citar estos sueños, el lector verá que en diferentes niveles de profundidad el Espíritu del centro continúa manifestándose espontáneamente en el alma del hombre contemporáneo, aunque de manera velada... Aquel que se pone a la escucha del inconsciente, considerando atentamente sus sueños, el que los acepta como fuente real de información objetiva de su propia vida, y los tiene en cuenta en su vida cotidiana, puede observar que, con el tiempo, surge una orientación general que se aproxima a un centro. Este último tiende a imponerse cada vez más en la conciencia, a través de símbolos que hasta ahora eran expresión de la vida religiosa de la humanidad.

Los sueños, para los que los viven como experiencia, se convierten en una palabra de vida viendo enriquecidas y renovadas sus vidas, de la misma forma que Santa Teresa sus visiones. Naturalmente no basta tener sueños, ni aceptar su interpretación, lo importante es incorporar su mensaje.

(Cf. sueños e interpretaciones) Los principios de interpretación de los sueños son esquemáticamente los mismos que aplicamos a los símbolos teresianos, sueños y visiones, teniendo como tienen un origen común: el alma humana... Una problemática personal sólo puede comprenderse de manera exhaustiva desde el punto de vista arquetípico. La práctica analítica nos enseña que una experiencia personal sólo es reprimida si el yo teme la fuerza (dominante) arquetípica de esta experiencia y por otro lado si la actividad arquetípica en la cual se forma el mito individual depende íntimamente del material aportado por las experiencias personales del individuo.²⁴⁹

Volvamos a nuestro castillo y mostremos la analogía que existe entre la simbólica teresiana y la del inconsciente del hombre contemporáneo. Algunos sueños con un mismo lenguaje simbólico tienden a revelar al hombre la existencia del alma o de alguna otra parte de ella. (Cf. análisis de sueños de Jung y de pacientes)

En el plano empírico, el conocimiento de tales sueños supone una pequeña revelación y un primer paso para el descubrimiento de un mundo nuevo, cuyo alcance es infinitamente mayor

249 Podemos observar la validez de esta afirmación con ocasión de análisis de un gran número de mujeres jóvenes. Si bien sus problemáticas eran personales, siempre se trataba en el fondo de un problema arquetípico recientemente incorporado en la psique femenina: o sea, el de la emancipación de la mujer.

que la comprensión intelectual del alma tal como la psicología racional y la filosofía la conceptualizan. (pp 83-90)

2. La estructura del alma.

Teresa introdujo en el conjunto de las moradas una distinción fundamental entre las cuatro primeras y las tres siguientes. Es a partir de la cuarta morada cuando empieza “lo sobrenatural”. Al comienzo de la cuarta morada escribe: “... porque comienzan a ser cosas sobrenaturales...”²⁵⁰ Las cuatro primeras moradas se refieren, pues, a la parte natural del hombre (el hombre terrestre), mientras las moradas superiores, esto es, las tres siguientes, pertenecen al dominio espiritual y tratan del “hombre espiritual” y del centro. Entretanto, en la cuarta y quinta moradas hay más o menos...

Esta distinción entre dominio natural y espiritual se da también en la vida del alma y en su propia estructura. Esto aparece nítidamente cuando reunimos los símbolos que la autora utiliza para significar las realidades del alma, o del mundo natural y la del mundo sobrenatural. En las cuatro primeras moradas encontramos los símbolos que está ligados al mundo terrestre, mientras que en las tres últimas los símbolos están ligados al mundo celeste... En efecto, un primer grupo de símbolos caracteriza muy bien al hombre natural con las potencias del alma, su imaginación y sus pasiones, mientras el segundo expresa la vida del centro, del espíritu divino del alma. El hombre que tiene la experiencia de vida del centro, siente que “no tienen que ver aquí los sentidos ni potencias”²⁵¹.

Y ella añade: “porque no parece sino que en hablando el Esposo, que está en la séptima morada, por esta manera -que no es habla formada., toda la gente que está en las otras no se osan bullir, ni sentidos ni imaginación ni potencias”²⁵². Pero cuando el alma alcanza su centro: “... no se entienda que las potencias y sentidos y pasiones están siempre en esta paz; el alma, sí; mas en estotras moradas no deja de haber tiempos de guerra y de trabajos y fatigas; mas son de manera que no se quita de su paz y puesto.”²⁵³ Después de este texto, debemos suponer una doble estructura del alma.

En el lenguaje simbólico, Teresa afirma igualmente que los animales venenosos no osan entrar en la séptima morada, “porque las pasiones están ya vencidas”, lo cual quiere decir que el centro del alma es una realidad diferente de la realidad de las pasiones. A pesar de la diversidad de las dimensiones del alma y de su doble estructura, no podemos concluir que hay una pluralidad de almas. (pp 90-91)

3. La unidad del alma.

Como sabemos, el alma es una, dice Teresa, a pesar de sus múltiples dimensiones. Esta afirmación puede deducirse de los símbolos del alma (castillo, árbol y piedra preciosa). Todos expresan la idea de que el alma es una totalidad, sin embargo compuesta de muchas moradas: “No habéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada”²⁵⁴, o en otro momento: “Pues consideremos que este castillo tiene -como he dicho- muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más

250 4 **Moradas**, I, 1
 251 7 **Moradas**; III, 10
 252 6 **Moradas**, II, 3
 253 7 **Moradas**, II, 13
 254 1 **Moradas**, II, 8

principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”²⁵⁵.

Tanto el castillo, como la montaña y el fruto expresan una idea del alma como una realidad diferenciada y compleja y, sin embargo, unificada... El alma es al mismo tiempo el centro y la esfera, ambos símbolos que expresan la unidad por excelencia.

En el símbolo del castillo, el alma es presentada como una totalidad compleja, esférica y jerarquizada en la que el foso es nuestro cuerpo, y el interior de ese mismo castillo, el hombre interior, alma y espíritu. Tal castillo forma un todo, un cosmos interior, sin por ello constituir una unidad monolítica, un sistema cerrado. Pero si consiste en una totalidad, esto no quiere decir que la unidad sustancial del alma resida esencialmente en el centro del alma. En el centro, “el alma es suya [de Dios]; es Él que la tiene ya a cargo, y ansí le luce”,²⁵⁶ la cual posee una unidad sustancial. Así, el alma humana se define como sustancia, trayendo en sí misma una densidad irreductible y autónoma. Lo mismo ocurre con los símbolos de la piedra preciosa, del diamante y del centro que expresan la idea de irreductibilidad, indivisibilidad y autonomía. Lo mismo que los símbolos se refieren, sobre todo, al centro del alma, hay que aceptar que también significan el alma “in genere” y están íntimamente ligados con los del castillo y el de la montaña. En verdad se trata de una única y misma realidad. El oro, el diamante, el paraíso, el árbol, todos significan al mismo tiempo el centro del alma e incluso frecuentemente de Dios.

Para quien ha llegado al término de su evolución psicológica y está colocado en su propio centro, percibe que en él existe una diferencia entre las diferentes partes y los diversos contenidos del mundo interior... Las potencias y la vida instintiva son sentidas como realidades distintas del centro. Por esto escribe Teresa: “y por una noticia admirable que se da a el alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma - podemos decir- por vista, aunque no es vista con los ojos de cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria”²⁵⁷. Un poco más adelante “Esto os parecerá, hijas, desatino; mas verdaderamente pasa ansí, que aunque se entiende que el alma está toda junta, no es antojo lo que he dicho, que es muy ordinario; por donde decía yo que se ven cosas interiores de manera que cierto se entiende hay diferencia en alguna manera, y muy conocida, del alma a el espíritu, aunque más sea todo uno. Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor. También me parece que el alma es diferente cosa de las potencias, y que no es todo una cosa; hay tantas y tan delicadas en lo interior, que sería atrevimiento ponerme yo a declararlas. Allá lo veremos, si el Señor nos hace merced de llevarnos por su misericordia adonde entendamos estos secretos.”²⁵⁸. Este texto fue escrito en noviembre de 1577. En esta época Teresa vivía plenamente la realidad del centro; dos años antes, en sus meditaciones sobre el Cántico de los Cánticos, escribe: “Pensaba yo ahora si es cosa en que hay alguna diferencia la voluntad y el amor. Y paréceme que sí. No sé si es bobería. Paréceme el amor una saeta que envía la voluntad, que, si va con toda la fuerza que ella tiene, libre de todas las cosas de la tierra, empleada en sólo Dios, muy de verdad debe de herir a Su Majestad”²⁵⁹. A pesar de sernos oscuro este texto, podemos ver que en todos los casos la voluntad no es una potencia del alma, del hombre natural, como el entendimiento. Al contrario, nos parece que la voluntad es

255 1 **Moradas**, I, 3

256

Vida, XXI, 10

257 7 **Moradas**, I, 7

258 7 **Moradas**, I, 12

259 **Cántico**, VI, 5

el espíritu del centro del alma, en cuanto tendencia natural para el bien; a su vez, la inteligencia sería la tendencia para lo verdadero. El amor sería el dinamismo mismo de la voluntad, liberada de todo obstáculo y que pretende su bien. El amor es una relación entre el sujeto (la voluntad) y el objeto amado. En este estado del ser, en dirección al fin de su vida, ella comprende también “por experiencia que el pensamiento²⁶⁰ o imaginativa, por que mejor se entienda, no es el entendimiento”²⁶¹. El alma aparece, pues, al mismo tiempo, como una y distinta; su unidad es diferenciada dentro de una cierta relación. Esto no fue siempre así, pues el pensamiento de Teresa sufrió una evolución. En el **Libro de su Vida** puede leerse: “... ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma o espíritu tampoco; todo me parece una cosa”²⁶²...

(Cf. coincidencia de los gráficos de Jung y los de Teresa) (pp 91-93)

4. Los contenidos del alma.

El conjunto de los símbolos usados en las tres primeras moradas se refieren al mundo terreno. Son los mayordomos y guardas que habitan en el interior del castillo. El foso es nuestro cuerpo, mientras los mayordomos y los guardas simbolizan las potencias del alma. Entre los habitantes de este castillo, tanto fuera como en el interior de las tres primeras moradas viven bestias...; hay también una rueda de molino y la loca de la casa, esto es, la imaginación... Este conjunto de símbolos representa la vida instintiva, las pasiones, el placer de las honras y de los bienes de la tierra, las relaciones afectivas y parientes, etc., que dominan la vida psíquica del alma, que no son realidades en sí, independientes o autónomas, sino, por el contrario, entendimiento, memoria, imaginación, pasiones, etc., forman un todo y están intrínsecamente mezcladas. El bestiario en las primeras moradas, esto es, las de las pasiones, es de tal modo poderoso que ciega las potencias del alma. El contenido de estas tres primeras moradas es la imagen del mundo exterior: refiérese al hombre natural y a su realidad terrestre.

Cuando el alma se eleva, en su evolución, para ir más allá de estas primeras moradas, descubre una región “sobrenatural”, como dice Teresa. Un nuevo grupo de símbolos aparece: el centro, el sol, el oro, el diamante, el árbol, el agua, etc. Pero estas moradas son igualmente habitadas por animales como la mariposa, la paloma, la abeja y el fénix. Todos los animales pertenecen al mundo aéreo y celeste, y, por tanto, espiritual. También en estas moradas se descubre el jardín delicioso, situado al margen del río, y donde crece el árbol de la vida. Este árbol da flores de un perfume delicioso y frutos en abundancia, símbolos de crecimiento, de desenvolvimiento, da vida en abundancia, da fecundidad. El Rey reina en estas moradas, Señor de cielo y tierra. Es ahí cuando Teresa habla del alma que se tornó esposa, uniéndose primero por el noviazgo y después por el casamiento celeste a su esposo, el Divino Rey.²⁶³

Para mostrar más claramente la diferencia entre el estado psicológico del alma en las primeras moradas y en las cuatro últimas, proponemos ejemplificarlo con el caso de la mariposa. Vemos en Teresa salir la palomica de la crisálida entre la cuarta y la quinta moradas. Ahora bien, la crisálida es un gusano, esto es, está íntimamente ligado al bestiario del alma de las

260 La Santa escribió de primeras: 'que el pensamiento no es el entendimiento'; pero al margen puntualizó: “o imaginativa porque mejor se entienda”. Gracián añadió entre líneas: *o imaginación, que así la llamamos ordinariamente las mujeres*. Ribera, por su parte, borrando la nota de Gracián, escribió al margen sobre la apostilla de la santa: *no se borre nada*.

261 4 **Moradas**, I, 8

262 **Vidam XVIII**, 2

263 Queremos resaltar que el significado de estos símbolos depende estrictamente del contexto en el que ellos surgen, es decir, del contexto espiritual. Son el espíritu del hombre y el espíritu de Dios.

primeras moradas. Dicho de otra forma, la mariposa es una realidad terrestre que, en el curso de un proceso de transformación, se espiritualizó, se liberó de las trabas de la materia. La crisálida, ciega y de corazón oscuro, expresión de un estado inconsciente, se metamorfosea en una 'palomica' blanca, expresión de la luz, de la conciencia y del mundo espiritual. En suma, aunque haya una distinción entre la región natural y la región sobrenatural, entre el mundo terrestre y el mundo espiritual, lo terreno contiene, en estado latente, el espiritual: la larva contiene la mariposa.

El símbolo de la luz del sol del centro del alma muestra igualmente que no existe distinción absoluta entre las regiones del alma. En efecto, esta luz penetra incluso en el bestiario de las primeras moradas del castillo; ella ilumina todas las partes de este castillo. Así, la materia de las primeras moradas y la oscuridad de éstas participa, por así decir, de la luz del sol del espíritu y permite de alguna forma que la crisálida se metamorfosee en mariposa. En otras palabras, lo natural contiene en potencia lo espiritual; por eso hablamos, no de sublimación, sino de metamorfosis. En efecto, en la sublimación nada se transforma, sólo las apariencias cambian.

El alma es, por tanto, vida y potencialidad de vida. Es una realidad viva. Habitamos al mismo tiempo este mundo interior y somos habitados por él, por las realidades de este mundo, así como por los animales venenosos, por las pasiones, por los poderes de la imaginación, o por las potencias, o incluso por las exigencias del centro. Así, “no nos imaginemos huecas en lo interior. Y plega a Dios sean solas mujeres las que andan con este descuido”.²⁶⁴

El alma aparece al mismo tiempo como un dato, pero también como una realidad por descubrir. Lo importante no es que tengamos más sino la forma como la vivimos. Es pura posibilidad, un castillo a explorar, una montaña a escalar, una fuente de agua viva que buscar, un jardín que cultivar y además un edificio que hay que construir. Por eso es una realidad inconsciente.

Cuando la psicología racional, por necesidad de claridad, 'cosificó' las realidades del alma hasta el punto de hacer del entendimiento, de la memoria, de las pasiones, de la imaginación y de la voluntad 'cosas en sí', aisladas de la totalidad de la que forman parte, Teresa, situándose a un nivel puramente empírico, las describe tal y como ella las vivía; esto, a causa del deseo de hacerse entender por las personas sin formación académica. Por eso, ella personifica las potencias del alma y las pasiones. El alma aparece, por tanto, como un mundo vivo cuyos contenidos son solidarios unos con otros, como en la naturaleza. En la medida en que uno permanece a nivel de lo vivido, no es posible distinguirlos. El hombre siente, ama y conoce simultáneamente con todo su ser y según su grado de madurez. No es sólo con el entendimiento como él discurre, sino el hombre entero. En el hecho de conocer, él también es iluminado por la luz del sol interior, el espíritu del centro, al mismo tiempo él proyecta sus deseos instintivos. Por eso el hombre en las primeras moradas es incapaz de conocer la verdad, pues el conocimiento está muy ligado a todo este mundo terrestre de las pasiones, de las potencias del alma y de los instintos. Sólo al final de una larga maduración él puede llegar al conocimiento de la esencia de las cosas. (pp 94-96)

5. El alma desde el punto de vista energético.

Acabamos de ver cómo el alma es para Teresa, al mismo tiempo, un dato y algo que hay que

264 Camino, 28, 10

descubrir. Así, las moradas, desde el punto de vista energético, son, de algún modo, formas que contienen en sí mismas fuerzas latentes que pueden ser actualizadas progresiva y sucesivamente a lo largo de la evolución interior. La vida psíquica, que podríamos llamar energía psíquica, está cristalizada en la doble estructura del alma. Cierta cantidad de energía se halla canalizada en los instintos, otra en la imaginación y así en adelante. Tal cantidad de energía no podría ser transferida enteramente para otras formas. Esto explica que en el alma, situada en su centro, la vida de las potencias pretende seguir teniendo su autonomía, por lo menos parcialmente. La vida del alma, o la energía, es cualitativa y cuantitativamente diferente de acuerdo con la estructura en la que está cristalizada. Ella es distinta a nivel del hombre natural, donde está principalmente canalizada en la vida instintiva, y al nivel del hombre espiritual, en el que la energía está canalizada por la vida del espíritu que no es otra que el dinamismo del centro. La energía de las moradas superiores, llamadas sobrenaturales, es infinitamente mayor que la que se encuentra en las primeras moradas. Esta vida en las primeras moradas es como un “fuego devorador”, como un sol o un océano. Sólo la conocemos, cualitativa y cuantitativamente, a través de la diversidad de experiencias por las que el hombre pasa a lo largo de su vida. El hombre, viviendo sólo a nivel de vida instintiva, esto es, en el foso del castillo y en las primeras moradas, tan sólo se conoce como ser animal y sensual. Tal vida instintiva y sensual aparece como la única realidad que existe. Por el contrario, el hombre, viviendo en el centro, tiene la experiencia de otro modo de ser y de vida.

Esta distinción entre los dos modos de vida se encuentra igualmente, cuando Teresa habla de los dos modos de amor: el amor sensible y el espiritual. Ahora bien, el amor es la expresión por excelencia de cualquier dinamismo, por tanto de la energía. El primero es aquel que el hombre puede conocer en las primeras moradas y que está ligado a la vida instintiva. De hecho, no merece el nombre de amor,²⁶⁵ sin embargo es legítimo. Pero existen muchos grados de amor; Teresa se refiere esquemáticamente, a dos tipos, diferenciándolos. Aquí, de nuevo, la distinción entre las dos estructuras del alma, la del hombre natural y la del hombre espiritual.

Debemos preguntar ahora de dónde viene esta energía. Para Teresa, no hay duda, el centro del alma es “fuente de vida”; es el “Sol de Justicia que está en ella dándole ser”²⁶⁶. Es el alma la que anima el cuerpo. La vida, sea cual sea la forma de su manifestación, sería expresión más o menos directa de la propia vida del espíritu del centro del alma. Es preciso, pues, buscar detrás de todos los actos humanos, por más aberrantes que puedan ser, un impulso del centro para actualizarse y en este acto volver al espíritu consciente de sí mismo. Para hacerse consciente, deberá pasar por las diferentes fases del desenvolvimiento humano.

La esfera y el fruto en cuanto símbolos del alma pueden ser interpretados como si fuesen el centro, totalidad indiferenciada. La esfera representaría la capacidad del centro de moverse por sí mismo, espontáneamente y como una bola, sin influencia exterior. Ella expresaría la vida creadora del alma.

La vida humana puede surgir bajo una pluralidad de formas de expresión: orgánica, psíquica y espiritual. A pesar de esa diversa expresión, trátase siempre de una única y misma vida, el centro en cuanto totalidad. Hay una unidad en la diversidad, y, siendo así, el eterno problema filosófico de la dualidad cuerpo y alma, materia y espíritu, sin llegar a resolverse. Este dualismo es un dualismo funcional y no ontológico. Realmente, el cuerpo es lo exterior del

265 La distinción entre dinamismo y estructura es, también, una distinción de razón y no corresponde a una realidad de hecho.

266 7 **Moradas**, I, 3

castillo y el alma, su interior, pero siempre se trata del mismo castillo. No son las realidades las que difieren, sino dos puntos de vista. (pp 96-98)

6. Las moradas: fases del desenvolvimiento del alma.

Gracias al simbolismo del castillo y de las moradas, Teresa puede mostrar la complejidad del alma, así como su doble estructura jerárquica y la pluralidad de expresiones de vida, y al mismo tiempo insistir en su unidad.

Pero las moradas expresan también los estados psicológicos que corresponden a las diferentes situaciones existenciales, habitualmente, aquellas que se encuentran en el curso de toda evolución interior. Por eso, debido a la diversidad de las moradas, sobre todo entre las tres primeras y las últimas, podría pensarse en una diferencia entre lo instintivo y lo espiritual. El hombre natural estaría en las primeras moradas y el espiritual, esto es, el hombre que ya evolucionó interiormente hasta esta fase, en las últimas. Las primeras moradas abarcarían, en otros términos, lo que la psicología profunda dio el nombre de inconsciente, mientras las últimas corresponderían a una dimensión específicamente cristiana. Esto no sería, sin embargo, lo correcto; esta distinción entre instintivo y espiritual es una distinción de razón; en efecto, a nivel de la realidad concreta ¿cómo distinguir entre lo instintivo y lo espiritual? Tal manera de pensar está bien lejos del pensamiento de Teresa. ¿Acaso no dice ella que incluso las primeras moradas reciben alguna luz del sol del centro y que la crisálida se desenvuelve poco a poco, en su metamorfosis en mariposa, entre la cuarta y quinta moradas?

Como ella pensó y vivió dentro del mito judeo-cristiano, era, pues, inevitable que el hombre fuese concebido dentro de ese contexto. Las diferentes moradas corresponden, de alguna manera, a las diferentes fases de la religión cristiana. Así, el hombre que se encuentra fuera del castillo corresponde al estado del hombre después de la caída, viviendo en el caos, en la confusión, en la ignorancia, en la oscuridad, en la estupidez, en la bestialidad y en la inconsciencia. Está sujeto a las leyes de la naturaleza, lo que significa que es hombre determinado por el cuerpo, por el medio social, por las influencias parentales, etc. En resumen, es el hombre terrestre que vive a semejanza de los animales y lejos de la unidad paradisíaca.

Si resumimos el desenvolvimiento interior, tal como aparece en Teresa, veremos que el hombre en las primeras moradas alcanza cierto grado de conocimiento de sí propio, y sobre todo de su vida instintiva y también de su relación con el mundo; él comienza a despertar a sí mismo. Gracias a esta toma de conciencia de las potencias oscuras, instintivas e incluso demoníacas, él adquiere cierta autonomía. En las tres primeras moradas, en torno a un sistema de valores, se forma el yo, hecho a imagen del centro. La crisálida construye su capullo de donde sale la bella 'palomica'. El yo se convierte en un valeroso combatiente, un héroe, que parte a la conquista del tesoro, su propia individualidad. Para ello debe, al comienzo, vencer en un combate decisivo con el dragón u otro monstruo, en otras palabras, las potencias instintivas y demoníacas. En seguida, podrá tomar posesión del reino, el reino del centro de su alma, a fin de vivir a imagen de Cristo y de ese modo reencontrar su unidad original. Ahora bien, todo desenvolvimiento se desarrolla exactamente a imagen de Cristo, "nuestro modelo" y prototipo de la vida humana.

Estas situaciones existenciales se encuentran en estado latente en el alma y son en ese sentido, común a todos los hombres necesariamente actualizadas en el proceso de maduración. En otros términos, decimos que la evolución del alma termina en su centro y es regido "por leyes

y esquemas a priori” y que esta evolución es desencadenada por la activación de los contenidos de las diferentes regiones del alma, esto es, de las moradas. Ciertamente, si el proceso es idéntico en todos los hombres, a saber, si hay leyes constantes de desenvolvimiento, sin embargo éste se vive y expresa bajo formas diferentes y siempre nuevas en cada uno, porque hay muchos caminos en la vida espiritual y es importante comprender que Dios no conduce todas las almas por los mismos caminos.²⁶⁷

El desenvolvimiento del ser humano sería, de alguna manera, regido por leyes predeterminadas, tendiendo a vivir o revivir “situaciones arquetípicas” o existenciales para encontrar o reencontrar su integridad primera. Estas “situaciones arquetípicas”, Teresa las identifica con los misterios de la vida de Cristo presente en el alma. El cristiano tendría que revivirlas durante su evolución espiritual.

La meditación tomada como base de esta idea fundamental, que Cristo vive en el alma, y el propósito de los ejercicios de meditación es activar el centro, en la medida en que él contiene en estado de potencia los misterios de la vida de Cristo. Y en el momento en que el alma alcanza el centro se atreve a decir: “No soy yo quien vive mas es Cristo el que vive en mí”. Como Teresa tenía aceptada la historicidad de los acontecimientos de la religión cristiana, reconoce igualmente que ellos corresponden a los misterios del alma. Así, remitiéndose a la historia judaico-cristiana, en la cual se inscribe, ella dio un significado cristiano a los momentos de su desenvolvimiento interior.

En este sentido la vida mística, así como toda vida cristiana, es una repetición de los misterios de la propia vida de Cristo, en cuanto realidad del alma. Ahora bien, Cristo es, como dice San Pablo, “el origen y fin de todas las cosas” (Col 1, 15). De este modo, nunca se podrá resaltar suficientemente la importancia de la religión cristiana en la antropología teresiana.

Los diferentes temas de la religión cristiana corresponden a las diferentes etapas por las que el místico debe pasar en el recorrido de su desenvolvimiento interior. Reviviendo los misterios de la vida del centro, éste se actualiza y se convierte en conciencia viva de sí mismo. Se trata no sólo de una repetición de la vida de Cristo, sino el centro del alma es la imagen viva del propio Cristo a los ojos de Teresa. La personalidad del místico se transforma y se estructura en torno a un nuevo centro. El hombre reencuentra la vida tal y como él la conociera en el paraíso, el cual también es imagen de la vida de Cristo.

Ahora bien, este redescubrimiento del centro, que significa retorno al estado paradisiaco, retorno a la imagen de vida, es igualmente la llegada a un término. Así el origen y el fin se confunden en una unidad. Visto a partir de la eternidad del centro del alma, la vida humana no se inscribe en una línea recta (tiempo lineal), sino en un círculo (tiempo cíclico). La vida es un eterno retorno. Y el místico, al llegar al término de su evolución, vive en esa tierra como si viviese en una eternidad bienaventurada: “...la quietud y sosiego con que se halla mi alma; porque de que ha de gozar de Dios tiene ya tanta certidumbre, que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión, aunque no el gozo.”²⁶⁸

Vista desde el centro, la existencia aparece entonces bajo una nueva luz “donde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo.”²⁶⁹ Las categorías del yo, tales como espacio y tiempo, lo exterior y lo interior se desvanecen parcialmente. Todo se

267 Cf. **Camino**, XVII, 2

268 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 1

269 6 **Moradas**, XX, 2

confunde en la unidad eterna e infinita de la divinidad del centro. Es, pues, a través de la experiencia del centro, como el hombre es llamado a ir más allá de su condición terrena, como él descubre la inmanencia divina en sí mismo lo que le da al mismo tiempo apertura para la trascendencia. En efecto, el centro trasciende el yo, pero es también la morada de Dios, “una morada o palacio muy grande y hermoso.”²⁷⁰ En él el hombre y todas las criaturas viven y existen.

Los diferentes compartimentos y moradas del castillo del alma corresponden, pues, a las diversas situaciones de la condición humana, como el estado animal, el estado humano, el estado divino del hombre. (pp 98-101)

7. El alma y su relación con Cristo: fundamento de la antropología teresiana.

La naturaleza del centro, como acabamos de ver, es totalmente diferente de la naturaleza de las pasiones, de la vida instintiva y de las potencias del alma; ahí reposa una idea fundamental de la antropología teresiana. Es la realidad absoluta a partir de la cual deben ser percibidas todas las otras realidades del alma humana.

Vimos igualmente cómo los símbolos del castillo y de las moradas aparecen a lo largo de las páginas de Teresa, como también constituyen de algún modo el soporte de su pensamiento. A pesar de la mayor importancia de este doble simbolismo, él aparece como secundario comparado con aquel del centro del alma. Y no se debe olvidar que el centro también es la séptima morada, la morada principal, la morada superior. En este sentido él forma parte, además, del doble simbolismo castillo-moradas y de la estructura que los sustenta. Pero su importancia es tal en la obra de Teresa, que nos parece más justo hablar de una triple estructura del lenguaje simbólico teresiano, formado por el castillo, por las moradas y por el centro. En efecto, desde el comienzo de su obra ella nos habla del centro del alma en el libro de su Vida diciendo: “si pensaba en algún paso [de la Pasión], le representaba en lo interior”.²⁷¹

Esta realidad fue haciéndose progresivamente más importante para Teresa, acabando por constituir su único punto de referencia; se convierte en la única realidad esencial y absoluta. Por eso, los últimos años de su vida, cuando ella describe la vida del alma, lo hace principalmente a partir de la perspectiva del centro, origen de toda vida y de todo desenvolvimiento del alma.

Ciertamente, para el hombre que está en el inicio del descubrimiento de la vida interior, el centro es sobre todo una realidad hipotética y una cuestión de fe: un tesoro escondido y enterrado en el suelo, un diamante recubierto por el engaste del cuerpo... un espíritu en la prisión del cuerpo, inserto en la materia, el paraíso terrestre, la cumbre de una montaña casi inaccesible, una bodega mística...

Vemos que el centro siempre surge como una realidad de las más preciosas pero de acceso difícilísimo y frecuentemente hasta desconocido. Si el centro es un dato “a priori”, sin embargo permanece la mayor parte del tiempo despreciado y, por consiguiente, sin eficacia; casi o totalmente desconocido y, por eso, inoperante.

Pero ¿que nos indica esta serie de pares de símbolos, diamante-barro, tesoro enterrado,

270 6 Moradas, 10, 3

271 Vida, IV, 8

paraíso terreno-lejano, castillo-guardado por reptiles, etc.? Ellos nos muestran este hecho capital: el alma debe ser considerada como un conjunto de relaciones que convergen hacia el centro. El alma nunca es tomada en sí misma como una realidad aislada, una mónada, pero siempre en relación con alguna cosa, sea con el mundo exterior, sea con el mundo interior. Esta “relación con” constituye la misma esencia de la vida humana. De este tejido de relaciones, seguramente la relación con el centro es fundamental, esto es, la relación centro-castillo, o incluso en términos psicológicos la relación del centro con el yo. Teresa formula esta relación en términos teológicos de la siguiente manera: “... a mi parecer jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios”²⁷². “Porque nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y más aparejado para todo bien, tratando a vueltas de sí con Dios, y si nunca salimos de nuestro cieno de miserias es mucho inconveniente”.²⁷³

Según Teresa, rechazar la relación del hombre con su propio centro sería encerrarlo en el interior de los límites de su yo, cortando sus raíces. Como consecuencia, la vida del hombre recibe todo su sentido, toda su belleza y toda su luz, de este centro, porque él es el mismo sol del alma.

Resumiendo en términos psicológicos esto significa que nunca llegaremos al conocimiento de nosotros mismos si no nos vemos en relación al centro. Fuera de esta perspectiva, Teresa nos dice que es imposible comprender la vida del alma y las descripciones que de ella hace. ¿Esto significa que todos los procesos de la vida del alma deban ser encarados a partir del eje yo-centro?

La importancia de la relación alma-centro fue expresada igualmente por una serie de símbolos que significan analógicamente y al mismo tiempo el castillo y el centro. En efecto, el oro, el diamante, el árbol de vida, el paraíso, el castillo interior, etc., son al mismo tiempo símbolos del centro y símbolos del castillo. ¡Qué quiere decir esto y hasta qué punto están ligados! Porque el castillo está ligado al centro, él también es oro, diamante, árbol de vida, etc.

La relación es, a veces, inaprehensible, porque el centro es frecuentemente conocido únicamente como una realidad hipotética y misteriosa, en virtud de ser la imagen de Dios: “No hago yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad, y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos -por agudos que fuesen- a comprenderla, así como no puede llegar a considerar a Dios, pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza.”²⁷⁴ Por ser el alma Imago Dei, ella es misteriosa, pero por lo mismo también es el motivo por el que ella alcanza toda la grandeza y belleza, porque “... y a todas partes de ella se comunica este sol que está en este palacio.”²⁷⁵ Así, el alma puede ser considerada “como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas”.²⁷⁶

El hombre sólo puede ser comprendido en el seno de la relación porque ella es esencial y específica a su naturaleza; y es ella misma la que le da origen. Fuera de esta perspectiva, nos parece imposible tener una idea exacta ni siquiera aproximada de qué es el alma desde la perspectiva teresiana.

272 1 **Moradas**, II, 9

273 1 **Moradas**, II, 10

274 1 **Moradas**, I, 1

275 1 **Moradas**, II, 8

276 I **Moradas**, I, 1

Una lectura atenta y profunda de las descripciones hechas por Teresa de los estados del alma nos revela que se trata siempre de análisis de relaciones y no de sustancias. La importancia de la relación está en todos los niveles, sea en el nivel de relación con el prójimo, en el nivel de relación con el mundo, con el cuerpo, con las pasiones, o incluso con el yo empírico. Ella plantea también el camino que el alma debe seguir: parte de un sistema de relaciones falsas para llegar a un sistema de relaciones verdaderas y originales. Estas relaciones falsas, el hombre las mantiene con los reptiles que viven en los límites del castillo y con los cuales se identifica. “Que hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas...”²⁷⁷ Por otro lado, cuando el hombre reencuentra la unidad en su centro, y descubre su imagen, él puede comprenderse a sí mismo, y todas las cosas a partir de este centro.

En el centro del alma, que se convirtió también en el centro vivo del hombre y del mundo, sujeto y objeto se confunden en una unidad y el hombre ve que todas las cosas están contenidas en la divinidad. Finalmente la relación entre el centro y sus partes en esta última fase de la vida mística se anula, principalmente la relación entre el yo y el centro. Éste se transforma en el principio ordenador de la totalidad de la psique y el espíritu del centro se convierte en conciencia de sí mismo.

La vida psíquica en todas sus manifestaciones puede entenderse como un conjunto de relaciones respecto al centro del alma. A través de estas relaciones que se forman en el centro, éste se realiza y se hace consciente de sí mismo. Del fluir de estas relaciones se manifiestan las realidades del alma.

Es, pues, esta relación yo-centro lo que constituye el eje sobre el que se produce el desenvolvimiento del hombre. El hombre no puede ser comprendido fuera de esta relación esencial, que, además, se manifiesta externamente por el fenómeno de la proyección sobre el mundo exterior e histórico.

Toda la antropología teresiana se funda, por tanto, en esta relación del centro del alma con sus diferentes partes. Este último, el centro, es considerado como lo esencial del alma y el hombre como un tejido de relaciones diversas con el mundo exterior y el interior. El mundo exterior aparece como la imagen del mundo interior. Nos parece indispensable, para comprender los escritos de Teresa, tener en cuenta estos datos a fin de entenderlos desde un punto de vista psicológico. El desenvolvimiento individual del ser humano, y tal vez incluso de la humanidad entera, aparece entonces como una búsqueda de unidad y un retorno a su propio centro. En este sentido, Teresa concibió al hombre según una problemática opuesta a la que hoy nos es familiar, ya sea filosófica, o psicológica. Esta última está además fuertemente dominada por el axioma cartesiano: “pienso, luego existo”. Ella concibe al hombre bajo una luz parcial, esto es, bajo la luz del entendimiento. Pero el entendimiento no es el alma. Esclavos de este postulado, filósofos y psicólogos frecuentemente encierran al hombre dentro de sí mismo y principalmente en el interior de los límites de su 'yo' pensante. Se ven, pues, abocados al dualismo existente entre el 'yo' pensante (que identifican con el alma) y el cuerpo, y también ante la difícil tarea de resolver el problema de la unidad sustancial del ser humano. Teresa, por el contrario, parte del postulado de que existe una realidad específica y totalizante, el centro. El hombre es entonces percibido intuitivamente como un todo y sólo

277 1 **Moradas**, I, 6

progresivamente va a descubrirse como cuerpo, alma o espíritu, diferentes aspectos de esta totalidad.

Es verdad que existe cierto dualismo, frecuentemente criticado en los místicos cristianos, entre alma y cuerpo. Para mí, el error está en pretender considerar ontológico un dualismo que, en realidad, es funcional. Realmente, una toma de conciencia sólo es posible desde lo opuesto. El místico sólo se percibe 'espíritu', a medida que él se opone a la materia. Pero es el hombre total el que se salva. La materia se salva por la restauración del centro, que es el principio ordenador; el cuerpo se espiritualiza y el espíritu se encarna. En este momento el hombre es re-criado a imagen de Dios.

No debemos, pues, pretender en Teresa una psicología del 'yo' y de la conciencia, siendo estos términos desconocidos en su época; pero su psicología es la del hombre total. Lo que hoy llamamos el 'yo' y la conciencia psicológica nos parecen ser las primeras manifestaciones del espíritu del centro ya consciente de sí mismo. En este sentido, la naturaleza de estas dos realidades (yo y conciencia) serían también 'relación'.

Creemos, pues, esencial esta visión unitaria y totalizante del hombre para comprender el alcance justo de las descripciones psicológicas hechas por Teresa de los diferentes estados del alma. Todos los análisis que ella hace de la vida del alma y de su estructura no son análisis de las partes del alma, sino más bien la diversidad existente en la totalidad del centro. El centro no es, en efecto, una parte en un todo, sino es “alma suya [de Dios]; es Él que la tiene ya a cargo”²⁷⁸ sin dejar de ser la totalidad.

Fue precisamente para resaltar esta autonomía del centro con sus diversificaciones, por lo que Teresa recurre al simbolismo del castillo-centro, la más adecuada expresión para describir la estructura compleja del alma humana. Esta totalidad puede ser abordada desde dos puntos de vista diferentes. Si nos situamos en el inicio de la evolución mística, el alma pertenece a una totalidad indiferenciada, realidad amorfa que podría compararse a un bloque de piedra que contiene potencialmente la forma de una bella estatua. El alma en este momento, está en un estado semejante a aquel en que se encuentra el alma de un animal. El símbolo del castillo y de las moradas permite circunscribir la diversidad del mundo interior. Por otro lado, para el hombre que llegó al término de su evolución, de la perfecta realización de sí mismo, esta totalidad aparece como una totalidad diferenciada y contenida en un centro.

En la vida de Teresa, las primeras manifestaciones inmediatas del centro aparecen desde su noviciado, cuando por esta época fue objeto de una visión de Cristo. Ese dinamismo interior le permitió llevar a cabo una obra tanto contemplativa como activa, a pesar de que su cuerpo fuese muy fragil para soportar la intensidad de esta nueva vida del espíritu. Bajo la forma de visiones y de palabras, el centro apareció de manera explícita en su vida, sobre todo en los momentos más difíciles, para indicarle el camino, para aclarar su ignorancia, o incluso para compensar los peligros de desintegración de su personalidad y, finalmente, para sustentarla en esta vida nueva. Pero un tiempo antes de su muerte, cuando había encontrado el centro y en él se mantenía, todas las visiones acabaron. Estas observaciones sirven para evidenciar que el centro no es sólo el término de una evolución, sino también, el principio como base de esta evolución. El desenvolvimiento de la personalidad deberá, pues, ser comprendido a la luz de ese arquetipo.

278 **Vida**, XXI, 10

A medida que el psicoterapeuta está atento a los fenómenos inconscientes de la psique, también él puede observar cuando el centro aparece en el discurrir de la evolución psicológica. (Cf. cita de Jung)

Empíricamente observamos ese fenómeno cotidianamente. Desde los primeros sueños que surgen al comienzo del análisis, sobre todo sueños iniciales, que son de alguna manera una reacción global de la psique ante la situación analítica y su propia evolución, encontramos con frecuencia los más significativos símbolos referidos explícitamente al centro del alma. Estos símbolos especifican que sería necesario abordar el vivir uno u otro aspecto del centro para completar la totalidad. (Importancia de estos sueños del comienzo para el tratamiento)

(Estos sueños no sólo aparecen al comienzo, sino al final, pero entonces el soñador establece una relación viva con la realidad psicológica simbolizada en su sueño.)

(Cf. sueño de un hombre de 40 años)

Diríamos que el centro aparece en los momentos difíciles de la evolución, con ocasión de grandes tensiones interiores. (Cf. ejemplo de una mujer psicótica)

En este caso el centro se manifestaba en la vida de esta mujer para salvaguardar la unidad y la integridad psíquica, a fin de protegerla de una desintegración que podría convertirse en irremediable.

Esto ejemplos confirman lo que decíamos del centro como fundamento de la vida psíquica y de la psicología. Se comprende, entonces, la importancia que Teresa atribuyó a esta realidad arquetípica y también porque muchas de las investigaciones de Jung, por lo menos en su obra tardía, giran en torno de este tema. El lector objetará tal vez que no se trata en absoluto de la misma realidad, pues en el caso de Teresa se trata del símbolo de Cristo, que ella considera como una realidad, mientras en los casos citados se trata de un símbolo, una pequeña flor, un círculo.

(Cf. comparación de los dos casos con Teresa) Es preciso tener en cuenta la diferencia entre el clima cultural del siglo XVI y el del siglo XX. Nos vemos obligados a constatar que Cristo era en aquel tiempo un símbolo vivo en torno al cual la vida naturalmente se ordenaba, mientras hoy, para muchos hombres, este símbolo ya no está vivo.

A medida que el lector haya percibido no sólo la importancia del centro como fundamento de la vida psíquica sino también que un justo y completo conocimiento de sí mismo sólo es posible por una referencia explícita al centro del alma -y por tanto una cierta visión de totalidad- él podrá comprender qué artificial es, si no falsa, la distinción que hoy se hace en la Iglesia Católica entre psicoterapia (y el psicoanálisis) y la dirección espiritual.

En efecto, negando 'a priori' la existencia de este arquetipo del centro como realidad psicológica empírica, el católico reniega de su propia tradición religiosa y el psicoanalista freudiano se encierra en una visión muy limitada y parcial de la vida psíquica: él analiza el todo a partir de un único componente.

Además hoy el sacerdote, en su actividad pastoral, no tiene suficientemente en cuenta las realidades humanas y las exigencias individuales de cada uno y se aísla en una concepción unilateralmente espiritualista. Y el psicoanalista freudiano, por falta de una visión global, sólo

comprende los fenómenos de manera reducida y parcial. No hay superego (usando el concepto freudiano) que no esté también compuesto de elementos del yo ideal. Ahora bien, este último tiene una relación íntima con la imagen del centro. Lo mismo ocurre con el yo consciente, el cual es, desde el punto de vista ontogenético, una de las primeras manifestaciones conscientes del centro en cuanto totalidad indiferenciada. Respecto a la vida instintiva, sólo puede ser comprendida en su justo valor, en referencia a la totalidad. El 'instinto' debe ser comprendido simultáneamente de diversos puntos de vista diferentes y ser analizado por lo menos en tres de sus componentes esenciales, biológico, psíquico y espiritual.

La actividad pastoral del mismo modo que el análisis freudiano están basadas en psicologías truncadas, pues una y otra no conciben la vida del alma en el eje yo-centro, y por eso ellas bloquean las posibilidades de una real experiencia espiritual. Sobre esto habría mucho que aprender de los antiguos y de los escritos teresianos, así como de la 'cura animarum' practicada por Teresa. Sin embargo no podemos extendernos aquí acerca de este asunto tan delicado, quedaríamos ya muy satisfechos, si consiguiésemos que el lector percibiese que el centro del alma constituye el fundamento de la vida psíquica y, como consecuencia, que todo conocimiento de sí mismo (análisis psicológico) debe ser planteado desde la perspectiva de una dialéctica yo-centro. (pp 101-110)

PARTE V

El centro y sus símbolos. Descripción e interpretación.

1. Los símbolos del centro.

Cuando estudiamos el lenguaje simbólico en Santa Teresa, el centro se nos presentó como una realidad esencial en la estructura psicológica del hombre. Dijimos que él es el lugar de donde brota el pensamiento de Teresa, y sobre él se basa toda su psicología. Es claro que, siendo una realidad psicológica, el centro no es localizable. El arquetipo trasciende las categorías del tiempo y del espacio. La misma Teresa puso en duda la creencia según la cual la parte superior del alma reside en la parte superior de la cabeza. El estudio de los principales símbolos que significan el centro nos permite circunscribir, por lo menos parcialmente, algunos aspectos de esta realidad misteriosa. Deberíamos intentar definirla, pero sería una tentativa, si no falsa, vana: "Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan [moradas], pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender ni las comparaciones pueden servir de declararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin".²⁷⁹ A lo más es posible circunscribir esta realidad.

La dificultad, si no la imposibilidad de definir lo que es el centro del alma, aparece nítidamente, cuando consideramos el conjunto de los símbolos y de nociones filosóficas y teológicas que se refieren a él. Como la propia Teresa dice, no es sino a través de la experiencia viva del centro como podemos comprenderlo. Mientras tanto, podemos aproximarnos a esta realidad procurando entender cuales son los sentidos implicados y contenidos en cada símbolo que se refiere al centro. Para esto, es preciso intentar abordarlo desde diferentes puntos de vista. Pero ninguna conceptualización sería capaz de expresar con palabras la riqueza de sentidos contenida y expresada en los símbolos del centro. La realidad total del centro no podría, ni siquiera ser circunscrita, si no tenemos en cuenta todos los

279 5 Moradas, I, 1

aspectos, incluso los situados en polos opuestos. La verdad no aparece sino a través de antinomias entre enunciados que parecen contradictorios unos en relación a los otros. Además, esto acontece, cuando se quiere conceptualizar la gran plenitud de lo real, pues cuanto más una realidad fuere misteriosa, menos se alcanzará por el lenguaje humano. La inteligencia recurre entonces, naturalmente, a los símbolos que son capaces de sustentar las contradicciones. “Si el espíritu utiliza las imágenes para captar la realidad última de las cosas, es precisamente porque esta realidad se manifiesta de una manera contradictoria, y, consecuentemente, no podría expresarse por conceptos”. (Mircea Eliade) Los símbolos permiten de algún modo crear una especie de vínculo entre los aspectos de la realidad aparentemente contradictorios. Si esto es así, “el símbolo, el mito, la imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual” (M. Eliade), precediendo el pensamiento simbólico al lenguaje y a la razón discursiva. “El símbolo revela algunos aspectos más profundos de la realidad que desafían cualquier otro medio de conocimiento” (M. Eliade). El lenguaje simbólico corresponde, pues, a su función, en la medida que es capaz de expresar una realidad de carácter espiritual, la dimensión que los místicos tratan por excelencia. Ellos son los únicos, como los poetas y los artistas, que conocen el valor del símbolo y la riqueza de significado que en él se encierra. Los símbolos, tomados en un sentido puramente literal, muéstranse insuficientes y desprovistos de sustancia cuando son utilizados para describir la realidad; sin embargo, tomados en un nivel más profundo, alcanzan en su significación profunda un sentido atribuido por todos los hombres a una cierta realidad.

Así, pues, encontramos los mismos símbolos y la utilización del mismo lenguaje simbólico en todos los hombres, de donde quiera que sean, cuando quieren describir una experiencia religiosa auténtica.

Lo que hace tan difícil el trabajo de captar la significación del centro es el hecho de ser él al mismo tiempo, la quintaesencia misma del individuo, fuente latente de vida espiritual, espíritu del hombre, espíritu de Dios, la propia vida de Dios en el alma, y una pura potencialidad. Estos símbolos significan al mismo tiempo el núcleo del alma, su estructura profunda, pero también una totalidad actualizada. Porque él oculta una pluralidad de significados contradictorios, se constata ser imposible expresarlos en palabras. Toda racionalización tan sólo permitiría captar de manera parcial e imperfecta esta realidad existencial.

La riqueza de significados del centro, nosotros ya lo descubrimos en el nivel del lenguaje. Teresa se sirvió no sólo de un número impresionante de símbolos para expresarlo, sino recurrió igualmente a un lenguaje filosófico, teológico, bíblico e incluso a numerosas descripciones psicológicas.

Los diferentes símbolos que vamos a estudiar a continuación son, pues, expresiones de la realidad del centro, son formas figuradas a través de las que lo expresó preferentemente Teresa. (pp 111-113)

2. La séptima morada.

El centro es llamado la séptima morada del castillo, o la morada principal y única, la morada estable, o incluso la morada del Rey. Mientras de las otras Teresa habla en plural, de ésta habla en singular, lo que pone en evidencia el carácter específico y único de esta morada, esto es, el centro. Por eso ella la llama la morada principal.

Pero para Teresa la separación entre la sexta y la séptima no es muy nítida: “...y otras cosas

muchas que pasa en este estado, digo en estas dos moradas; que esta y la postrera se pudieran juntar bien, porque de la una a la otra no hay puerta cerrada; porque hay cosas en la postrera que no se han manifestado a los que aún no han llegado a ella, me pareció dividir las,”²⁸⁰

Teresa habló de siete moradas, pero ella está convencida que muchas otras están contenidas en estas siete: “Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas.”²⁸¹ El número siete tiene, pues, un alcance puramente simbólico.

Ahora bien, el número es imagen de un orden, “o más precisamente de un ritmo dinámico en el cual la energía de los arquetipos se manifiesta...” (Franz)... El número siete expresa, en el lenguaje simbólico, un estado en el cual el hombre es iniciado en los misterios, así como la última etapa de una transformación; él es el símbolo por excelencia de un movimiento, de una actividad, pero también del final de un ciclo, el final de la aventura mística, y, para usar el lenguaje teresiano, él expresa la vida del centro misterioso del alma. En este sentido podemos decir que el siete es un número numinoso, y sagrado. Él expresa verdaderamente para nuestra mística el estado en el cual se encuentra el hombre iniciado en los misterios, la última etapa de una transformación interior.

Este número impar y perfecto, porque es indivisible y por eso inalterable, inmutable, está emparentado con el orden eterno. El número siete expresa también la idea de estabilidad y unidad. Es un número virginal, teniendo una propiedad idéntica a la del oro, en cuanto los números pares expresan la multiplicidad, la mudanza, la alteración.

El siete simboliza también el amor divino, el hombre divino e inmortal (Loeffler-Delachaux). Él tiene una cualidad masculina. (Adler)

En la simbología cristiana el siete se refería al sábado, el día del eterno reposo de Dios después de la creación. Para Teresa es también en la séptima morada donde el alma se pacifica, se armoniza y encuentra reposo, lejos de todas las luchas; ella se vuelve semejante a Dios, se diviniza y goza de un bien-aventurado reposo. El siete era igualmente muy valorado en la Edad Media, cuando el septenario sacramental se impuso en la teología cristiana, Háblase también de los siete vicios, de las siete virtudes, de los siete dones del Espíritu Santo... Teresa se incorpora, pues, a la tradición judeo-cristiana, hablando del centro como séptima morada, o séptima etapa de la montaña sagrada. Esta ascensión a las siete esferas en los planetas, o las siete etapas del castillo y de la montaña, corresponde a las siete etapas de la transformación interior, o los siete grados de evolución espiritual o incluso los siete grados en la contemplación de la verdad. Para los Padres de la Iglesia, el “septenarius numerus est perfectio”.

El símbolo siete, en cuanto se relaciona con el centro, expresa el lugar en que el hombre se inicia en los misterios divinos, después del cual comienza una nueva vida, la vida divina. En el lenguaje de la iniciación, 'siete' significa el contagio más alto de la iluminación, y debe por esto ser el alveolo de todo deseo. Él es el final de una evolución dentro de la cual el alma se pacifica y unifica, trascendiendo así a todos los conflictos de la vida que emanan de la modificación y alteración de las cosas. El centro, representado por el número siete, es un símbolo de vida eterna, de hombre divinizado e inmortal.

(Cf. interrogantes para el psicoterapeuta práctico el constatar al alcance del número siete. En

280 6 **Moradas**, IV, 4

281 **Moradas**, Epílogo, 22

más de 15000 sueños no es el número siete el único, también aparece el 4, el 8. “El número siete contiene una cierta suma de tensión interior porque él se subdivide entre el 3 y el 4” (Franz)

Estaríamos tentados a interpretar el siete como la última etapa de una evolución psicológica, cuyo término sería el ocho. En esa perspectiva el siete será la expresión del dinamismo de la propia evolución, que nos conduciría para la totalidad, simbolizada por el ocho. El siete sería la totalidad a la que le falta un aspecto. Este modo de ver es aceptable dentro del cuadro de la doctrina cristiana, pues el hombre no alcanza la beatitud eterna sino “post mortem”, en Cristo.

En la propia dialéctica de la vida simbólica, constatamos que una vez que un símbolo fue suficientemente vivido, pierde en el transcurso del tiempo su intensidad y da lugar a un vacío, suscitando la aparición de otro símbolo.

Desde el punto de vista cristiano, por muy plena que pueda ser la realización del centro en esta tierra, ésta apenas es una anticipación incoada de la vida de Cristo que es la plenitud. Como efecto, como dice San Pablo, “es en Cristo en quien todo fue criado, para Él y por Él” (Col 1, 15-20). por tanto, si para Teresa el siete es un símbolo del centro, tal como ella lo vivió al final de su vida, ésta se da en la medida en que él expresa una plenitud del hombre en este mundo. Incluso aceptando esta visión cristiana, preferimos permanecer en el clima empírico y fenomenológico de la escuela junguiana y así, en primer lugar, constatar simplemente que en el caso de Teresa es el siete, y no el cuatro o el ocho, el que es símbolo del centro. O mejor aún, es en la problemática teresiana donde debemos intentar comprender el simbolismo del siete. Creemos justificado decir que el siete, en los escritos teresianos, es el resultado del cuatro más tres (las cuatro primeras moradas opuestas a las tres últimas), esto es, la unión de los opuestos, de un número femenino y pasivo con un número masculino y activo. Desde esta perspectiva, el siete sería símbolo de la “conjunctio oppositorum”. Es lo que vamos a intentar demostrar.

El cuatro se refiere, en la psicología teresiana, a las cuatro primeras moradas del hombre natural y terreno, al mundo del Eros, a la naturaleza (los cuatro elementos de la cosmogonía), teniendo frecuentemente una propiedad femenina. En cuanto el tres se refiere a las tres últimas moradas, al hombre espiritual, al mundo del más allá, al cielo, al Logos.

El cuatro es un símbolo de unión y, como sabemos, de armonía; en este sentido él ya sería un símbolo del centro. Para Teresa, las cuatro primeras moradas tocan de hecho el mundo sobrenatural y el centro del alma. Ellas ya llevan en sí un elemento espiritual. (Cf. simbolismo de número cuatro como un cuadrado en la Edad Media)

Respecto al tres, simbólicamente, es un número dinámico y masculino. Para Teresa representa la inagotable vida del espíritu del hombre y del Dios trinitario, frecuentemente representado por un triángulo en la iconografía cristiana. Es el símbolo propio de la unidad de las Tres Personas en un solo Dios: “El número tres es el retorno a la unidad (...) Es uniendo el Hijo al Padre, como el Espíritu Santo se realiza...” (Papus)...

El siete puede ser interpretado como la unión de cuatro y de tres, símbolo del centro del alma, y, al mismo tiempo, símbolo del hombre divinizado y de la divinidad encarnada. Gráficamente esta unión puede ser representada por un cuadrado y un triángulo... (Cf. distintos simbolismos del siete)... Pero en el caso de Teresa, la experiencia del centro, simbolizada por el siete, no corresponde únicamente a una plena realización humana (el

cuatro), sino igualmente a una realización divina (el tres). Sólo a partir de una cierta realización humana puede el hombre abrirse a la experiencia divina...

Esto supuesto, la interpretación que nos propusimos dar del centro -séptima morada- nos parece conforme a los textos y a las descripciones hechas por Teresa sobre su experiencia del centro. Las significaciones alcanzan igualmente otros símbolos del centro.

Si el siete es efectivamente cuatro más tres, podemos decir que la experiencia de la totalidad vivida en la mística natural es la que se expresa por el arquetipo del cuatro. El centro simbolizado por el siete no es, por tanto, el ocho menos uno, una plenitud menos alguna cosa, a saber, el elemento terreno, el Eros, el mal (como habría querido decir un adepto junguiano), sino él es la expresión de una plenitud humana en la doctrina cristiana.

(Cf. Agustín y Jung) (pp 113-120)

3. El centro es el sol.

El sol es un gran símbolo en torno al cual gira el pensamiento religioso de la humanidad entera. Lo encontramos también en los escritos teresianos con gran frecuencia. No sólo el centro del alma o el cielo, sino incluso “aquel sol resplandeciente... siempre está en el dentro de ella...”²⁸² (cf. otras citas)... El sol es asimilado, como vemos, a la fuente, al cielo y también al oro. Es un símbolo del espíritu, de la coherencia, del 'Logos', de la luz, mas también del calor vivificante del amor y de la vida divina. Es también expresión de un principio de orden, de equidad, de justicia. “Es el sol de justicia”. Él es a un tiempo símbolo del Dios trascendente y de Cristo Rey; es el sol del alma, realidad al mismo tiempo trascendente e inmanente al alma. Es una realidad íntima, a saber, el centro.

Es en relación al centro-sol como se define la grandeza del hombre. En él el hombre alcanza su “resplandor y hermosura”²⁸³. El sol ilumina y espiritualiza la vida del hombre. Entretanto, la luz de este sol resplandeciente no puede manifestarse plenamente en el alma rodeada por “muchas legiones de demonios”²⁸⁴.

Es propio de la naturaleza del sol iluminar todas las partes del alma, esto es, todas las moradas del castillo, pero hay obstáculos que impiden su paso. Desde las primeras moradas, la luz del palacio del Rey brilla a través de un velo “tan delgado, como un diamante si se pudiera labrar”²⁸⁵, pero queda oscurecida por la presencia de numerosas cobras, víboras...

En efecto, la morada está iluminada, pero contenidos interiores tenebrosos esconden la luz. Si la luz del centro no alcanza ciertas partes del alma, esto parece ser más por culpa de la actitud del hombre que no sabe captar esta luz. Sin embargo, por más que el hombre haga, no podrá nunca destruir esta luz interior, pues este sol tiene una fuerza inextinguible; “Habéis de notar que en estas moradas primeras aún no llega casi toda la luz que sale del palacio donde está el Rey; porque, aunque no están oscurecidas y negras como cuando el alma está en pecado, está oscurecida en alguna manera para que no la pueda ver, -el que está en ella- y no por culpa de la pieza -que no sé darme a entender-, sino porque con tantas cosas malas de culebras y

282 1 **Moradas**, II, 3
 283 1 **Moradas**, II, 1
 284 1 **Moradas**, II, 12
 285 6 **Moradas**, IX, 4

víboras y cosas emponzoñosas que entraron con él, no le dejan advertir a la luz”²⁸⁶.

Por el pecado, el hombre puede cubrir “aquel sol resplandeciente...[como 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”²⁸⁷, e incluso “el mismo Sol que le daba tanto esplendor y hermosura en el centro de su alma, es como si allí no estuviese para participar de Él, con ser tan capaz para gozar de Su Majestad como el cristal para resplandecer en él el sol”²⁸⁸...

La luz del centro persiste inalterada incluso las más profundas tinieblas no podrían privarla de su brillo, ni de su belleza, esto se explica por el hecho de ser el centro un dato psicológico que existe 'a priori' irreductible a cualquier otra cosa e inalterable. Él está “siempre presente dándonos el ser”²⁸⁹. Pero su luz se hace más brillante, a medida que el alma recorre las diferentes moradas y se aproxima al palacio del Rey.

El hombre puede negar la existencia de esta realidad intrínseca de la psique; él puede rechazar con ayuda de la represión, de la negación, de la ceguera voluntaria o involuntaria, esta fuente de vida y de calor y así romper la relación existente entre el centro y sus partes, entre el yo y el centro; él puede destruir un orden de Valores preestablecido en el alma, pero él no puede nunca aniquilarla. Esto quiere decir que el hombre debe tener en cuenta el centro del alma, si él quiere vivir la totalidad de su alma y su vida. Cuando el hombre vive en armonía con su propio centro, su sol interior, él es capaz de producir buenas obras, pues “este sol que da calor a nuestras almas”²⁹⁰ y esto “porque así como de una fuente muy clara lo son todos los arroyos que salen de ella, como es un alma que está en gracia, que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres, porque proceden de esta fuente de vida adonde el alma está como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto...”²⁹¹

Así la cualidad moral de la acción humana debe ser comprendida en relación con el centro. La moral no es, en efecto, una función del yo (como hace suponer el “superego” freudiano), pero ella es una propiedad intrínseca al dinamismo del propio centro del alma. El sol es un símbolo de una categoría y de una luz inherente a la naturaleza del hombre, que nosotros llamamos la conciencia moral o función ética. Esta función, que es una propiedad del centro, tiende a imponerse de una u otra manera a la consciencia psicológica. Ella es una voz y una luz interiores que permiten al hombre guiarse en la existencia. Es la expresión del espíritu del centro que se impone al yo consciente.

Pero Teresa no olvida por esto considerar la vida en su relación con otra fuente, la vida instintiva. Cuando ésta no es vivida de acuerdo con las exigencias del centro, ella “no puede más que desear”, porque ella está cortada en su base. Por esto, los instintos se tornan una realidad oscura y demoníaca. Cuando el hombre vive de acuerdo con ellos, cerrándose a la luz del centro de su alma, sólo puede desear egoísticamente para sí mismo y es incapaz de cualquier acto bueno. La concepción cristiana, al afirmar la incapacidad del hombre de hacer el bien por sí mismo permanece verdadera, en la medida en que se hace de Dios una realidad

286 1 **Moradas**, I, II, 14

287 1 **Moradas**, II, 3

288 1 **Moradas**, II, 1

289 **Vida XL**, 5

290 1 **Moradas**, II, 5

291 1 **Moradas**, II, 2

trascendente, exterior al hombre. Si consideramos a Dios, sol divino, como una realidad inmanente al alma, él puede transformar al hombre natural y capacitarlo de hacer el bien, en cuanto él no está limitado a su pequeño yo, y no es guiado únicamente por la impetuosidad de su vida instintiva.

Con esta participación del centro del alma, el hombre se ve también dotado de un nuevo modo de conocimiento, porque él es además iluminado por la “luz infusa” del sol interior y divino que ahí se encuentra. Puede conocer las cosas tales como ellas son, en toda su realidad, por una presencia inmediata y directa. Las imágenes y los conceptos no son necesarios más que como intermediarios para conocerse. Este modo de conocimiento es puramente espiritual produciéndose de una manera directa para el alma por la “luz infusa” del sol, “dármelo Dios en un punto a entender con toda claridad”²⁹². El alma se hace capaz de descubrir el sentido escondido de las cosas. Ciertamente este modo de conocer nos parece misterioso, pues nuestro modo habitual de conocer se adquiere a través del ejercicio del intelecto, del discurso y con la ayuda de los sentidos, de las imágenes o de los conceptos, que son siempre medios indirectos y subjetivos. Nunca conseguimos por estos medios conocer la esencia misma de las cosas; sólo alcanzamos la apariencia de las cosas²⁹³. Ahora bien, el modo de conocimiento que Teresa descubre, participando de la luz del sol interior, es de otro orden, pues él apenas es conocimiento, sino también vida: “[El Señor] no sólo da el consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras.”²⁹⁴ “Porque se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas”²⁹⁵ “Todo lo halla guisado y comido; no hay más que hacer de gozar como uno que sin deprender ni haver trabajado nada para saber leer ni tampoco hubiese estudiado nada, hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde, pues aun nunca había trabajado, aun para deprender el abecé.”²⁹⁶

Este modo de conocimiento nuevo y divino es un conocimiento por presencia, comprendiéndose sin hablar, como en el cielo.²⁹⁷ Él permite al alma conocer la presencia de la divinidad en ella²⁹⁸, y en cierto modo él ve todas las cosas en Dios, pues ella se transforma en Dios: “Aquí no sólo las telarañas ve de su alma y las faltas grandes, sino un polvito que haya, por pequeño que sea, porque el sol está muy claro; y así, por mucho que trabaje un alma en perficionarse, si de veras la coge este Sol, toda se ve muy turbia. Es como el agua que está en un vaso, si no le da el sol está muy claro; si da en él, vese que está todo lleno de motas”²⁹⁹. Teresa adquirió este conocimiento, progresivamente, durante una larga experiencia de vida,

292 **Vida**, XII, 6: “Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto”.

293 **Vida**, XV, 7-8: “Y es así que me ha acaecido estando en esta quietud, con no entender casi cosa que rece en latín, en especial del Salterio, no sólo entender el verso en romance, sino pasar adelante en reglarme de ver lo que el romance quiere decir.”

294 **Vida**, XXV, 19

295 **Vida**, XXVII, 9

296 **Vida**, XXVII, 8

297 **Vida**, XSVII, 10: *Pues tornando a esta manera de entender, lo que me parece es que quiere el Señor de todas maneras trenga esta alma alguna noticia de lo que pasa en el cielo, y paréceme a mí que así como allá sin hablar se entiende (lo que yo nunca supe cierto es así, hasta que el -Señor por su bondad quiso que lo viese y me lo mostró en un arrobamiento), así es acá, que se entiende Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio, para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos,*

298 **Vida**, XXVII, 3: ... *Yo le dije que no lo vía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía como, mas que no podía dejar de entender que estaba cabe mí y lo vía claro y sentía, y que el recogimiento el alma era muy mayor en oración de quietud y muy continua... Porque si digo que con los ojos del cuerpo ni del alma no lo veo porque no es imaginaria visión, ¿cómo entiendo y me afirmo con más claridad que está cabe mí que si lo viese? Porque parecer que es como una persona que está oscuras...*

299 **Vida**, XX, 28

preparada por la lectura de numerosos libros y los consejos de también numerosos teólogos, pero el conocimiento profundo de las realidades del alma, de los hombres y de Dios, ella lo recibió del “libro vivo”³⁰⁰.

Por el ejercicio del entendimiento, el hombre puede descubrir ciertas verdades que conciernen a las realidades del mundo terreno del hombre natural, mas él se halla incapaz de comprender y describir la vida del centro del alma. Por esto Teresa suplica al Santo Espíritu que hable de ahora en adelante en su lugar para decir algo sobre esto.³⁰¹ Ella tiene mucho escrúpulo a la hora de expresar bien lo que le fue revelado para no aumentar ni suprimir nada. Desde el punto de vista psicológico, ella afirma que el yo pensante es incapaz de captar y expresar el sentido profundo del centro. Es preciso dejarlo hablar dentro de sí y dejarse guiar por él. El yo pensante se convierte, desde esta perspectiva, en un instrumento, una herramienta dócil, facilitando la comunicación de los conocimientos provenientes del centro y, además, pudiendo explicarlos. Cuando ella escribía, sentía que su pensamiento era de ella sin ser ella, pues escribía en relación viva con el centro de su alma. La narración manaba de las profundidades de su ser. “Llamo 'dicho de mí' no ser dado por revelación”³⁰², decía ella.

Respecto de otra persona, decía: “Yo sé persona que, con no ser poeta, que le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien, no hechas de su entendimiento”.³⁰³ “Por esto no preciso más, actualmente, consultar los sabios, ni comunicar nada a nadie”³⁰⁴

Visto desde la perspectiva del conocimiento, la vida mística consiste en un despertar progresivo de la luz del centro. Sólo cuando el alma encuentra su centro, la luz y el calor del sol de justicia se comunican efectivamente a todo el ser...

El símbolo del sol, como acabamos de ver, revela un conjunto de propiedades, las más importantes, que conoce: la inalterabilidad del espíritu del centro divino en el hombre, la fuente de una forma de conocimiento, de amor y de ser. Él significa orden, dinamismo. Amor, claridad, perfección, espiritualidad, justicia, divinidad del centro.

(Cf. punto de vista analítico de este símbolo) (pp 120-125)

4. Centro y el cielo.

El cielo, el sol, el fuego y el oro son símbolos corolarios del centro. Pero dado que los otros símbolos **???**, este grupo posee un conjunto de propiedades comunes y, particularmente, el cielo, el sol y el fuego, pues ellos le pertenecen a la antigua cosmogonía, a saber, el elemento “aire”, expresión por antonomasia de la vida celeste, de la vida del espíritu, de lo que es masculino y activo.

En primer lugar, el centro es el cielo en la tierra; él es la expresión del alma “metida en este aposento de cielo empíreo que debemos tener en lo interior de nuestras almas...”³⁰⁵ Es decir,

300 **Vida**, XXVI, 6

301 **4 Moradas**, I, 1: *Para començar a hablar de las cuartas moradas, bien he menester lo que he hecho, que es encomendarme a el Espíritu Santo y suplicarle de aquí adelante hable por mí, para decir algo de las que quedan de manera que lo entendáis, porque comienzan a ser cosas sobrenaturales, y es dificultosísimo de dar a entender; m si -su Majestad no lo hace...*

302 **Vida**, XXXIX, 8

303 **Vida**, XVI, 4

304 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 7

305 **6 Moradas**, VI, 4

“porque así como [nuestro Señor] tiene una morada en el cielo, debe tener en el alma una estancia adonde sólo Su Majestad mora, y digamos, otro cielo”³⁰⁶ ...

El cielo y lo alto de la montaña son regiones puras y etéreas; ellas evocan la trascendencia, el absoluto, la eternidad, la paz inalterable, la ausencia de movimiento. El cielo, en efecto, símbolo por excelencia de la trascendencia divina. Pero aquí no se trata de una realidad que sería anterior al hombre, trátase de su cielo interior, que trasciende a su yo. En realidad, la trascendencia se inscribe en una inmanencia de la divinidad en el alma. El centro trasciende el mundo profano y terreno: “Mas haciendo vuestro Padre lo que Vos le pedís de darnos acá su reino, yo sé que os sacaremos verdadero en dar lo que dais por nosotros; porque , hecha la tierra cielo, será posible hacerse en mí vuestra voluntad. Mas sin esto, y en tierra tan ruin como la mía y tan sin fruto, yo no sé, Señor, cómo sería posible.”³⁰⁷

El cielo expresa igualmente la inmensidad, el infinito, lo supremo, lo inmutable, el principio del orden universal, del lugar habitado por las fuerzas celestes, los santos, los ángeles, los arcángeles y por el propio Dios. En todos los tiempos y en numerosas culturas las divinidades eran los moradores de los cielos, y en este sentido es posible decir que el cielo es un símbolo de la propia divinidad. El cielo está ligado al elemento aire, expresado por el soplo que simboliza igualmente el espíritu vivificador, el “pneuma”, el principio animador específicamente masculino.

La unión del cielo y de la tierra, del elemento masculino, activo y fecundante y del elemento femenino, no es otra cosa sino el matrimonio místico entre el alma y la divinidad expresado en términos de cosmogonía. A través de esta unión el alma está de alguna forma “naturalizada” a una nueva vida, se convierte en “otro cielo.”³⁰⁸

Cuando el alma reencuentra el centro, parece que ella no experimenta más las agitaciones que siente normalmente en las fuerzas y la imaginación. Ella vive en una paz inalterada, en unión con la divinidad trascendiendo en cierta forma el orden del tiempo, de la misma manera que participa de un modo de conocimiento nuevo que le permite “algún conocimiento de lo que pasa en el cielo” y consecuentemente del orden eterno de las cosas.

Por tanto, “ganar el cielo” no es huir de la tierra de los hombres; trátase, por el contrario, de instaurar, a través de un trabajo incesante, las realidades espirituales sobre esta tierra, a fin de “gozar el cielo en la tierra”³⁰⁹, pues el cielo está dentro de nosotros mismos.

El simbolismo del cielo nos reveló, pues, una nueva propiedad del centro, que habitualmente es proyectada sobre un Dios trascendente y exterior al hombre. Las reflexiones más profundas que el hombre puede concebir sobre su naturaleza y tienen de algún modo un carácter divino generalmente fueron proyectadas sobre Dios.

* * *

No encontramos muchos sueños en los que el cielo y el aire aparezcan con un sentido analógico al que encontramos en la obra de Teresa. Por el contrario, el símbolo del cielo en los sueños está frecuentemente ligado a la inflación del yo, a la huida de lo real, a una falsa o

306 7 **Moradas**, I, 3

307 **Camino**, XXXII, 2

308 7 **Moradas**, I, 3

309 5 **Moradas**, I, 3

excesiva intelectualización, a una pseudo-espiritualidad, a la sublimación. Es inútil presentar aquí ejemplos que no tienen nada que ver con el asunto tratado. (Cf., sin embargo, algunos sueños)...

Es necesario tener una representación cultural de las potencias del inconsciente y que éstas estén encuadradas en un sistema de valores, en un gran mito... (pp 125-130)

5. El centro es oro y tesoro.

El oro, el tesoro, la piedra preciosa, el diamante, el cristal, la joya, la esmeralda y el cofre de oro constituyen un conjunto de símbolos que se refieren al centro del alma. Estos símbolos manifiestan numerosas propiedades del centro. Si Santa Teresa se sirvió de ellos es porque el centro, el mismo en cuanto divinidad, se manifestó a ella bajo estas representaciones. En efecto, en el **Libro de la Vida**, nos describe una visión que tuvo, en la cual la cruz de su rosario se transforma, por medio de la presencia de Cristo, en cuatro piedras “muy más preciosas que diamantes”³¹⁰. Estos diamantes, no pueden ser comparados a ninguna realidad terrena. En otra visión, Cristo le da como prueba de una unión íntima, de casamiento místico, un anillo “hermoso, con una piedra a modo de amatista, mas con un resplandor muy diferente de acá, y me lo puso en el dedo”³¹¹. En otra visión ella veía un ángel, “viale 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 llegaba a las entrañas. Al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasaba en amor grande de Dios”³¹²

No sólo ella dirá que el centro es simbolizado por el tesoro, el oro, el cristal, etc., pero ella dirá incluso que el centro es oro, o el centro es un cofre de oro, una piedra preciosa...

El centro aparece primero como un tesoro escondido dentro de nosotros mismos, y tanto el oro como el cristal, el anillo, la piedra preciosa o el diamante son asimilables a este tesoro.

El tesoro que simboliza las posibilidades de vida espiritual en estado latente en el alma, es aquél que el místico procura encontrar...

(Cf, parábola del tesoro escondido). El tesoro no sólo está escondido en las profundidades de la tierra, sino también está guardado por serpientes y dragones que simbolizan el hombre terreno con su vida instintiva. Llegar a apropiarse del tesoro no es, por tanto, posible sino tan sólo después de numerosos esfuerzos... El descubrimiento del tesoro significa el nacimiento a una nueva vida.

El tesoro es también el símbolo de los componentes espirituales de la vida cristiana que el hombre lleva dentro de sí mismo. Es Cristo en el hombre, especie de modelo de perfección absoluto. Él es, por así decir, la encarnación del elemento luminoso, del Logos en la vida del alma. Entretanto, el oro debe ser purificado y separado de la ganga y de las impurezas. De la misma manera, el espíritu del centro debe ser depurado en un crisol y pasar por la fuerza del fuego, condición necesaria para que el hombre se espiritualice y también para que el espíritu se encarne en el hombre y, así, en cierto modo, se materialice.

Procurando este tesoro o este oro, el místico tiende a acelerar el proceso de su

310 **Vida**, XXIX, 7

311 **Cuentas de conciencia**, XXXII

312 **Vida**, XXIX, 13

desenvolvimiento interior y favorecer una transformación comparable a aquella que se lleva a cabo durante el proceso de purificación de la materia como lo preveían los alquimistas para obtener oro. Finalmente, el trabajo del místico consistiría en favorecer la maduración del oro para de él obtener un metal muy precioso. Pero el descubrimiento del oro no se consigue sino al final de un largo proceso de transformación interior del ser, purificándose poco a poco para llegar a a la vida del espíritu, liberado de toda criatura, del plomo, y de la tierra. En la medida en que esta creciente purificación se lleva a cabo, se produce una interiorización progresiva, como en la materia prima, símbolo del mundo caótico y terreno, el hombre accede a su propia individualidad.

Esta relación entre la búsqueda del oro de los alquimistas y la purificación que se procura en la vida ascética fue con frecuencia tenida en cuenta... Sólo al final de un largo proceso de maduración, Teresa sabe descubrir el centro por las propiedades del oro y del tesoro, cuando ella misma lo había alcanzado.

Igual que para los alquimistas el oro es el metal más perfecto que se obtiene sólo después de una metamorfosis de todos los metales, la vida espiritual, el descubrimiento del centro, no se consigue sino después de un largo proceso de transformación interior. El hombre natural que es comparable a un metal pesado, al plomo, o al lodo, debe ser purificado para que el oro pueda ser extraído, es decir, el hombre espiritual. El hombre en este estado, transformado en oro, no solamente es una expresión final de un cambio profundo de fuerzas latentes que duermen dentro de él, sino además él se hace capaz de transformar todo en oro, es decir, él puede ejercer en su entorno una gran influencia espiritual. El oro como el “elixir de la vida”... no se adquiere solamente para sí, porque una vez conseguido, se usa para transformar y transfigurar el mundo.

El hecho de que la piedra preciosa pertenece a la materia inorgánica, quiere decir que existe una relación íntima entre lo que se llama alma y cuerpo, o el espíritu y la materia. El centro es ese núcleo indestructible sobre el cual se fundamenta la totalidad de la psique, al mismo tiempo cuerpo y espíritu, pues cuando el hombre descubre lo más profundo de sí mismo, las virtudes de este precioso metal se comunican al hombre entero. El oro es así sinónimo de fuerza dinamizadora; él tiene una virtud vigorizante y afrodisíaca. (M. Eliade)

Cuando el ser llega al “descondicionamiento” de la existencia terrena, descubre el centro del alma que posee las mismas propiedades que el oro, el tesoro, el diamante, la piedra preciosa o la perla preciosa, la esmeralda, o la joya, a saber: la pureza, la transparencia, la claridad, la incorruptibilidad, la preciosidad, la luminosidad, la perfección, la indisolubilidad y la unidad. En efecto, el oro en cuanto metal puro simboliza la incorruptibilidad, por tanto, la inmortalidad y la eternidad, ya que él no puede transformarse en otra cosa. Para Teresa, encontrar el centro, este “tesoro precioso”, “el gozo que os da ver la eternidad de vuestros gozos y cómo es cosa tan deleitosa ver cierto que no se han de acabar”.³¹³ Como metal puro, pasado por el crisol, puede compararse igualmente a ese estado en el que se encuentra el alma cuando está perfectamente purificada, es decir, en estado de madurez.

No es por una espiritualización infinita del ser carnal como el místico pretende descubrir este oro o este tesoro, sino por un desprendimiento interior, por una profundización de su vida y por una liberación de las capas profundas del alma bajo las que se encuentra este tesoro, mostrando también al hombre que él no es este metal pesado, “sino de aquel purísimo oro de

313 Exclamaciones, XIII, 2

la Sabiduría divina”.³¹⁴ La realización espiritual se lleva a cabo primeramente en las profundidades del ser, para a continuación florecer en el mundo exterior y en la vida corporal. Hay que librarse, en primer lugar, de esta “triste tierra”, es decir, de esta vida, de las leyes del tiempo, descondicionarse para llegar a la beatitud, y convertirse en oro, que es un símbolo de la realeza.

El oro, metal inalterable y que no puede transformarse en otra cosa que no sea él mismo, permanece idéntico a lo largo de los siglos. Por eso, se han encontrado tesoros de oro y piezas de oro que pasaron centenares de años enterrados y se han conservado en perfecto estado, lo que no ocurre con la plata ni con el hierro. El oro es, pues, con justicia, símbolo de inmortalidad y de eternidad, expresando de este modo cualidades y valores psicológicos del centro del alma que trascienden el carácter efímero de la existencia humana y del yo. El oro es símbolo del centro del alma en cuanto realidad autónoma, absoluta, única, inalterable, indivisible y perfecta. El la expresión del yo profundo e íntimo del hombre, de su individualidad específica.

La piedra preciosa simboliza alguna cosa que no puede nunca ser disuelta. La pura existencia, o “la experiencia quizá más simple y profunda, la experiencia de algo eterno que el hombre puede sentir en el momento en que él se siente inmortal e inalterable” (Jung) La piedra preciosa bajo la forma de cristal, o de diamante con su **clivagem** [pulido?] matemáticamente preciso, en un párrafo anterior, despierta en nosotros el sentimiento intuitivo de que incluso en la materia llamada “inanimada” hay un principio de orden espiritual activo. Por esto, el cristal “simboliza frecuentemente la unión de contrarios, de la materia y del espíritu”. (Jung)

La piedra preciosa simboliza el misterio trascendental de una realidad absoluta y total, convertida en algo sensible en el mundo fenomenológico. El centro es una piedra preciosa, una realidad absoluta y de gran pureza. La perla, igual que el oro, es por excelencia uno de los símbolos de la divinidad de Cristo, el mismo centro del alma. La perla representa tanto a Cristo como al alma humana. Es un símbolo de realeza, de divinidad y de espíritu.

La conquista del tesoro, del oro, de la piedra o de la perla preciosa, no es la búsqueda egoísta de sí mismo, al contrario, cuando el hombre conquista su autonomía profunda, se hace capaz de abrirse realmente al mundo de los hombres y de Dios. Para Teresa, ver que los otros no pueden gozar “de estas dulzuras”, “sus gozos se tiemplan en ver que no gozan todos de aquel bien”.³¹⁵ La plenitud de este logro está, pues, en función de la participación de los hombres en esta realidad íntima.

Por su carácter luminoso, el oro está emparentado con el sol y simboliza la sabiduría divina, el espíritu, la libertad y la autonomía espiritual.

El diamante, por su transparencia, pureza y claridad, simboliza, a un tiempo, la sabiduría divina y la consciencia de sí. Así pues, para Teresa, la divinidad en el centro es como un diamante o como un espejo que refleja todas nuestras acciones porque: “digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo, o espejo... y que todo lo que hacemos se ve en este diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza.”³¹⁶ Cuando el hombre consigue conquistar el centro del alma, él se vuelve transparente a sí mismo; conquista la consciencia de todos sus

314 4 **Moradas**, II, 6

315 **Exclamaciones**, II, 2

316 **Vida**, XL, 10

actos; vive la imagen del centro según el espíritu. Nos encontramos la misma idea cuando Teresa dice que “cosas que tanta operación y paz y sosiego y aprovechamiento den en el alma, en especial tres cosas muy en subido grado: conocimiento de la grandeza de Dios, porque mientras más cosas viéremos della, más se nos da a entender, segunda razón, propio conocimiento y humildad de ver cómo cosa tan baja, en comparación del Criador de tantas grandezas, la ha osado ofender, ni osa mirarle; la tercera, tener en muy poco todas las cosas de la tierra, si no fueren las que puede aplicar para servicio de tan gran Dios.”³¹⁷ El diamante expresa, de este modo, principalmente el lado luminoso y puro del centro, la transparencia a sí mismo, el reflejo de la gloria divina.

Nosotros vemos que el alma purificada y pacificada, simbolizada por el oro, la piedra preciosa, el tesoro, el diamante, etc., se encuentra en un estado psicológico sublime. Como el oro, el alma vuelve a ser luz, sabiduría, incorruptibilidad, unidad, inmortalidad, perfección, maduración, disposición a la sabiduría divina y, como el diamante, ella vuelve a ser claridad, transparencia, consciencia de sí misma. El alma adquiere así las “virtudes” del oro y del diamante, pudiendo decir Teresa que en verdad, el alma se transforma en este oro.

Pero la riqueza del oro, en el nivel espiritual, es inversa a la que se encuentra en el orden terreno. La riqueza del alma consiste en la santa pobreza, en la humildad profunda, en la mortificación sincera y en la obediencia absoluta. Son, como ella dice, “los bienes que hay en la pobreza de espíritu”³¹⁸ o “nuestro verdadero tesoro consiste en una humildad profunda, una mortificación sincera y en una obediencia...”³¹⁹ **NO ENCUENTRO ESTA CITA** O como ella dice también: “[la pobreza] es un bien que todos los bienes del mundo encierra en sí; es un señorío grande; digo que es señorear todos los bienes dél otra vez otra vez a quien no se le da nada de ellos.”³²⁰ Es el conocimiento de las virtudes esenciales respecto a nuestra condición y de los misterios de Cristo: “... si tienen letras, que es un gran tesoro para este ejercicio, a mi parecer, si son con humildad”³²¹, o también “si con esto tiene letras, es un gran negocio.”³²² La ciencia [las letras] nos comunica la luz.

El hombre que intuye la riqueza de luz y de vida, contenidas en este centro, desearía recibirla inmediatamente, pero si “poco a poco se le fueran dando y sustentando con ello, viviera más contento que siendo pobre, y no le costara la vida.”³²³ Por esto el Señor da a conocer sus tesoros poco a poco: “tan grandes riquezas, poco a poco se las vais mostrando”.³²⁴

* * *

El oro, la piedra preciosa, el cristal, el tesoro, son símbolos que aparecen frecuentemente en los sueños de nuestros contemporáneos. En general, puede decirse que este elemento representa un valor psicológico de gran importancia que debe ser experimentado por el que sueña.

Los sueños en los que se manifiestan tales símbolos están cargados de una fuerte numinosidad y el que sueña confiesa que están cargados de sentido, que son importantes y por esto

317 6 **Moradas**, VI, 10
 318 **Camino**, II, 5
 319 **Camino**, XX, 7
 320 **Camino**, II, 5
 321 **Vida**, XII, 4
 322 **Vida**, XIII, 16
 323 **Vida**, XXXVIII, 20
 324 **Vida**, XXXVIII, 21

permanecen grabados en la memoria, aun cuando no se hayan interpretado; estos símbolos ejercen, a pesar de todo, su influencia benéfica. Tales sueños aparecen principalmente en momentos críticos de la vida y del análisis, aunque raramente tengan cualquier relación con los contenidos del inconsciente personal. Por lo que podemos comprender de las manifestaciones del Espíritu inconsciente, estos sueños parecen ser la expresión simbólica de un aspecto del centro que tiende a imponerse a la conciencia a fin de indicar las ricas posibilidades vida escondidas en el inconsciente.

(Cf. algunos sueños)

... Desde un punto de vista psicológico, parece que podemos decir que no hay matrimonio sino cuando la unión se realiza a través del centro. De lo contrario, el casamiento no es más que la vida en común de dos seres para satisfacer caprichos del “yo” y exigencias sexuales. [En el caso del sueño que está analizando] el primer casamiento fue fruto de presiones socio-culturales. La voz interior, la voz de Dios (y podemos pensar en Oseas que se une a una prostituta), se impone muchas veces contrariando las normas establecidas por la sociedad, desconcertando a los católicos convencionales. Incluso si admitimos el principio de que el psicoterapeuta en ningún caso es reformador de una moral, ni de la sociedad, debemos por encima de todo acompañar el desenvolvimiento del ser humano que confía en nosotros y respetar íntegramente sus exigencias interiores.

Naturalmente, pertenece en última instancia al yo consciente asumir este valor y darle una expresión adecuada de vida. Ciertamente esta mujer habría podido intentar conscientemente dar un sentido a su sufrimiento, aceptar ser maltratada en su antigua situación conyugal, pero la vida la orientó a otro tipo de espiritualidad.

¿Qué relación hay entre este sueño, la problemática de esta mujer y el simbolismo del oro en Santa Teresa de Ávila? En ambos casos se trata de un valor psicológico absoluto, que se impone a la conciencia y que debe ser vivido. En el caso de Teresa, se trataba de un valor llamado a vivirse en el mareo de la fe cristiana; él era expresión de un término. En el caso de la mujer, este valor se impone como expresión de una vida nueva.

(Cf. sueños de un hombre de cuarenta años)

... La interpretación dogmática, personalista y concreta de la mayoría de los sueños que citamos en este estudio llega sólo a bloquear la experiencia viva de las realidades interiores. Teorías, esquemas, representaciones, definiciones, son categorías del yo, que no pueden ser aplicadas al centro del alma, pues éste las trasciende desde todos los ángulos. En cuanto nos planteamos cualquier representación del centro, nos cerramos a causa de la actitud rígida del yo a cualquier manifestación espontánea del centro. Ciertamente, la personalidad del analista, su actitud psicológica, su propia relación con el inconsciente y su problemática existencial representan un papel fundamental en la constelación de los contenidos arquetípicos de sus analizados; pero esto no prejuzga en nada la objetividad de los sueños. Ciertamente todos los sueños religiosos no pueden ser interpretados como manifestaciones del centro del alma. A veces el inconsciente se sirve de temas religiosos para modificar una actitud demasiado rígida del yo. Esta mudanza es necesaria para abordar otra problemática difícil, la del propio análisis. Otras veces, los sueños se refieren explícitamente a la conciencia colectiva, al superego, a una falsa educación religiosa. Pero incluso en estos casos no podemos subestimarlos y reducirlos a “esto no es nada más que...” (pp 130-143)

6. El centro es fuego.

El sol del alma simboliza la luz interior. Pero él es al mismo tiempo el símbolo del amor divino, vivificando todas las cosas. En este sentido, el símbolo del sol equivale a aquel de la llama del brasero y del fuego. El origen del fuego, por tanto, es unas veces el sol divino, que viene de “lo alto”, otras veces del propio fondo del alma en la cual existe una especie de brasero. Ahora bien, “este fuego del brasero, que es mi Dios”³²⁵, “este fuego, que parece viene de arriba, de verdadero amor de Dios”³²⁶, este amor que “parece también como un fuego que es grande”³²⁷, este fuego envuelve toda el alma “de una fragancia como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes”³²⁸.

Este brasero no es otra cosa que el centro del alma, núcleo de energía que tiende a actualizarse. El fuego expresa el dinamismo que quiere liberar al alma de las trabas de la materia para que el hombre entero participe del amor divino. Se siente como un impulso a una vida nueva. Teresa habla de impulsos fuertes que surgen del centro del alma para despertar sus potencialidades. Ella insiste en decir que este tipo de impulso no procede del hombre natural, sino que viene del centro. Es un impulso que engendra en el hombre un nuevo modo de amor, en absoluto un amor erótico, sexual, afectivo, sentimental, natural, egoísta, como aquel que procede del yo identificado con los instintos, sino, por el contrario, un amor desinteresado y oblativo, que transporta al individuo fuera de sí mismo. El hombre que llegó al centro se convirtió en ese hombre nuevo, espiritual, del que hablan los Evangelios, pues él vive de la vida del espíritu que se comunica a todo ser. Dicho con otras palabras, la intensidad del dinamismo del centro, su calor benéfico, despierta al alma y tiende a imponerse a la totalidad de la psique. Evidentemente “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.”³²⁹

Pero el alma no ve el sol ni su claridad que permanecen imperceptibles a nuestra vista; entre tanto, él la ilumina. Santa Teresa insiste en el hecho de que el alma no puede ver el sol o el brasero, lo cual demuestra que ella no confunde la realidad trascendente de Dios con su inmanencia en el alma. El alma en su centro queda, en efecto, envuelta por una sombra “(que bien dice sombra, porque con claridad no la podemos acá ver, sino debajo de esta nube)”³³⁰, ella no podrá nunca ver la divinidad como tal en esta vida terrena.³³¹

El sol del alma como el brasero de su fondo íntimo son, pues, símbolos de la divinidad que calienta, ilumina y da vida al alma. El fuego, por su calor, es símbolo de vida y por su llama es símbolo de luz. Él actúa como una verdadera pasión, no una pasión espiritualizada, o sublimada, sino como un “fuego sagrado”. Da un deseo ardiente de realizar grandes cosas. Esto quiere decir que el alma en su centro es espíritu, de naturaleza radicalmente diferente a la vida natural. Esta luz y esta vida nueva son sentidas, vividas y confundidas con la vida de Dios. En consecuencia, la vida del centro del alma es, en la perspectiva teresiana, a la vez, espíritu del hombre y espíritu de Dios. La estructura del espíritu del centro se caracteriza, al mismo tiempo, por la inteligencia y por la luz, la voluntad y el amor; ella está ontológicamente divinizada, pues en su naturaleza el propio centro del alma es divino.

325 6 **Moradas**, II, 4

326 **Vida**, XXXIX, 23

327 **Vida**, XXX, 20

328 4 **Moradas**, II, 6

329 4 **Moradas**, II, 6

330 **Cantares**, V, 5

331 **Ibidem**. Aquí el sol y el fuego aparecen como símbolos de Dios trascendiendo el propio centro.

De la misma forma que el agua brota sin parar de las profundidades de la fuente y bastan algunas gotas para embriagar el alma, y sólo es preciso una minúscula centella de este amor de Dios, por pequeña que sea, para que ella provoque inmediatamente un gran incendio en su vida³³². El alma se ve agitada por deseos ardientes que no son fruto de los propios esfuerzos del yo consciente; “(porque aunque más lo quiera y procure y me deshaga por ello, si no es cuando Su Majestad quiere, como he dicho otras veces, no soy parte para tener una centella de él)”³³³. Lo que el alma puede hacer para recibir esta centella, es, como mucho, disponerse para ello... O mejor, para Santa Teresa, el yo intencional, es decir, el yo en cuanto poseyendo cierta cantidad de energía disponible, lo que llamamos habitualmente la voluntad, puede querer vivir la vida del centro del alma. Éste va envolviéndola progresivamente como en brasero de amor, inflamando la voluntad y el entendimiento.

Alcanzar el fuego para iluminar la voluntad significa activar los contenidos que se encuentran en el centro del alma; es proponerse, a través de las prácticas religiosas principalmente, vivir a imagen de la vida de Cristo, en cuanto realidad interior en la psique. Es la imagen de Cristo, símbolo del centro, intencionalmente impuesta al hombre como la imagen del hombre ideal. Cristo se convierte, de este modo, en un símbolo del yo y un paradigma de la individualidad del yo.

Como todo símbolo, el fuego es portador de una pluralidad de significados frecuentemente ambivalentes e incluso contradictorios.³³⁴ Así, en efecto, él es símbolo de la luz y de la vida, por tanto es un principio fecundo, pero él representa, también, purificación y destrucción. Es capaz de purificar, de transformar y consumir todo lo que es superfluo, todo lo que está ligado a la existencia terrena. En este sentido él puede ser aproximado al sentido del agua. Es causa de angustia y sufrimiento, pero es, al mismo tiempo, un “fuego soberano” y muy suave. Pero ya se trate del calor del sol o del brasero, cuando el hombre se aproxima a él, su naturaleza terrestre se encuentra como 'licuefacta', ya que “la claridad de el sol que ha estado allí, pues así la ha derretido”.³³⁵

Entonces, al alma “le faltan fuerzas para echar leña en este fuego y ella muere porque no se mate, paréceme que ella entre sí se consume y hace ceniza”,³³⁶ pues, “cuando el fuego de adentro es grande, por recio que sea el corazón, destila, como hace un alquitara”.³³⁷ Toda la expresión terrena del yo ??? y consumida en la vida del centro: “Díjome el Señor estas palabras: 'Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo’”,³³⁸

Este fuego interior es ciertamente purificador, pero él es también, el mismo amor de la divinidad en el alma y, por eso, ella hará todos los sacrificios posibles para mantenerlo

332 **Vida**, XV, 4: “*pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido; y si no la mata por su culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí, como diré en su lugar; del grandísimo amor de Dios que hace Su Majestad tengan las almas perfectas.*”

333 **Vida**, XXXIX, 23

334 Pero no se puede concluir que la pluralidad de los aspectos tenga una diversidad. En relación a él mismo, el centro es uno. La ambivalencia y la contradicción se sitúan a nivel del lenguaje, no a nivel de la realidad. ¡Sería un error identificar la imagen con la realidad!

335 **Vida**, XVIII, 12

336 **Vida**, XXX, 20

337 6 **Moradas**, VI, 8

338 **Vida**, XVIII, 14

encendido y alimentarlo, aunque fuese con algunas pajitas.³³⁹ A las “ánimas que Dios da por su bondad este fuego de amor suyo en abundancia, faltar fuerzas corporales para hacer algo por Él. Es una pena bien grande...”³⁴⁰ Entonces el alma parece consumirse en sí misma y reducirse a cenizas. Pero cuando el fuego puede ser atizado en el alma, una nueva vida puede renacer de las cenizas: “parece que se consume el hombre viejo de faltas y tibieza y miseria; y a manera a como hace el ave fenix -según he leído- y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande.”³⁴¹ Esta dimensión destructora y purificadora del fuego es, entretanto, sentida por el hombre, es decir, por el yo, como algo negativo. Por ello, esta destrucción es la expresión misma del amor divino, este “fuego soberano” y “muy suave” del que ella habla. Es la expresión propia de la intensidad de la vida del espíritu tendiendo a imponerse a la consciencia y a la que el hombre terreno no puede resistir. En este sentido, Teresa puede decir: “Estaba pensando ahora si sería que en este fuego del brasero encendido, que es mi Dios, saltaba alguna centella y daba en el alma, de manera que se dejaba sentir aquel encendido fuego, y como no era aún bastante para quemarla y él es tan deleitoso, queda con aquella pena, y a el tocar hace aquella operación. Y paréceme es la mejor comparación que he acertado a decir”.³⁴² Es del fondo de este crisol como es extraído el oro precioso, lo cual quiere decir que la acción del fuego liberta el espíritu de las entrañas de la materia y, como un ave fenix, se convierte en rey del universo celeste. El hombre renace, entonces, a una nueva vida.

Este fuego se prende poco a poco en el alma hasta poder provocar un incendio: “Pues esta centillica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido; y si no la mata por su culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí...”³⁴³ Ciertamente es progresivamente como este fuego interior se desenvuelve en el alma, pues si fuese de otro modo, el yo, en cuanto principio coordinador de la psique, se encontraría aniquilado y el individuo moriría. Desde un punto de vista psicológico hay, en efecto, un gran peligro para la integración de la personalidad cuando se produce una irrupción muy fuerte del dinamismo del centro en el yo. Es a través de la actividad progresiva de esta luz y de este fuego del centro como el yo del hombre terreno va a ser purificado poco a poco, permitiendo, así, al espíritu del centro hacerse consciente de sí mismo. El centro podrá, entonces, convertirse en el nuevo centro de la personalidad consciente. En este momento el hombre será transparente a sí mismo, consciente del aspecto más profundo de su ser; él será nuevamente espíritu. Pero esto es sólo posible, cuando el sol interior se incorpora al nivel de la conciencia y se convierte en parte integrante y dinámica de la vida del hombre. En el cambio del alma operan simultáneamente dos procesos: de una parte la muerte del hombre viejo terreno y de otra el nacimiento del hombre nuevo, del hombre espiritual.

El resultado es el nacimiento de una personalidad nueva. La intensidad del fuego divino transforma el hombre hasta tal punto que él será como “naturalizado” para la vida divina. Ciertamente la metamorfosis se sitúa, principalmente, a nivel del espíritu, pero el hombre entero participa de ello: cuerpo, alma y espíritu, porque el fuego es unificador y esto se sentirá en la totalidad de su psique.

El hombre que pasó por las llamas del fuego divino cambia: “pierde del todo su ser, al

339 Cf. **Vida**, XXX, 20
 340 **Vida**, XXX, 20
 341 **Vida**, XXXIX, 23
 342 6 **Moradas**, II, 4
 343 **Vida**, XV, 4

parecer”;³⁴⁴ él es deificado, “naturalizado con la vida de tu Dios”,³⁴⁵ pues la gracia de Dios habrá sido tan fuerte que ella lo hará participante de la naturaleza divina hasta una gran perfección. El hombre se convierte, así, en centro luminoso para él mismo y antorcha para el mundo. Este fuego divino, encendido de nuevo en el hombre, no solamente engendra una nueva visión del mundo, pero además actúa en todos los actos de nuestra vida. Su presencia viva y actualizante en el hombre tiende en sí a comunicarse alrededor, a las personas que les rodean, incluso sin que él lo perciba.

* * *

En el pensamiento onírico el fuego está ligado en general al mundo del Eros (el fuego que proviene de la tierra) y el Ágape (el que viene del cielo), ligado al conocimiento engendrado por el amor.

El fuego proveniente de la tierra es la expresión simbólica de la impetuosidad de los instintos, de las pasiones y del amor erótico violento. (Cf. sueños de una religiosa salida por un tiempo de su convento y de un sacerdote secularizado).

Podemos decir que si estas personas dejaron la vida religiosa, no fue por motivos de fe o de caridad o ausencia de vocación, sino porque faltaba en su medio de vida el elemento humano y el mínimo de conocimiento de las exigencias de la vida del alma de cada uno, elementos que les habrían ayudado a vivir en una relación viva con las exigencias del centro del alma.

(Cf. sueños en los que el fuego aparece como símbolo del espíritu purificador e iluminador del Logos).

... estos sueños expresaban una exigencia absoluta del espíritu del centro. Ellos convidaban a llevar a cabo una radical transformación de la actitud del yo y su manera de adaptarse al mundo. Ésta, hasta entonces, había estado dominada por la función, el pensamiento y la extroversión. Progresivamente el sentimiento ocupó un lugar en su vida y, a medida que la transformación iba haciéndose, su vida se hizo más serena. Su vida interior, marcada por el elemento masculino y paternal del cristianismo, se completó con el elemento femenino y terreno... (pp 143-150)

7. El centro es agua.

En el lenguaje simbólico de Santa Teresa el elemento agua fue utilizado con una predilección particular. Esto explica, por una parte, su predilección por este elemento más que por ningún otro: “Que no hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua; y es -como sé poco y el ingenio no ayuda y soy tan amiga de este elemento- que le he mirado con más advertencia que otras cosas...”³⁴⁶ Se explica también por el hecho de sentirse inspirada por las aguas de la naturaleza a la hora de emplearlas como símbolo para expresar el centro. Por eso dice que el alma, cuando comienza a participar de la vida divina: “Esto tienen los grandes ímpetus de amor que he dicho, a quien Dios los da. Es como unas fontecicas que yo he visto manar, que nunca cesa de hacer movimiento la arena hacia arriba.”³⁴⁷ Para mí, esta comparación describe de forma natural el estado de este alma. Su predilección se explica,

344 **Vida**, XVIII, 7

345 **Exclamaciones**, XVII, 6

346 **4 Moradas**, II, 2

347 **Vida**, XXX, 19

por otro lado, por la importancia que tiene el agua en toda la simbología cristiana. Su predilección por el agua, Santa Teresa nos la muestra de una manera explícita cuando escribe que desde su juventud ella procuraba tener siempre una imagen representando la escena evangélica de la Samaritana pidiendo agua al Señor, junto a un pozo.³⁴⁸

El tema del agua como símbolo de vida se encuentra en muchos lugares de las Escrituras...

Este brotar del agua viva está en relación particularmente con el Espíritu Santo... Frecuentemente hay una relación entre el árbol de la vida y el agua viva, o incluso se dice que el templo es fuente de agua viva. Del mismo modo, en la simbología teresiana, el agua es la expresión simbólica del centro del alma. Es el agua “de este manantial que digo de lo profundo de nosotros”³⁴⁹, y “vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiese probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad”³⁵⁰, y que “está en el centro del alma”³⁵¹. Es la propia vida de Dios en el centro del alma, pues “viene el agua de su mismo nacimiento que es Dios”³⁵². Es por antonomasia el símbolo de la vida espiritual, la vida divina en el hombre; es el agua de la gracia,³⁵³ o incluso del amor espiritual y su ímpetu³⁵⁴; es el agua de la alegría, de los gustos espirituales³⁵⁵ y de “grandísima paz y quietud y suavidad.”³⁵⁶; y es que finalmente “Vos vinisteis al mundo para remediar tan grandes necesidades”³⁵⁷ del alma herida y doliente. Este agua, que es esencial a la vida humana, vegetal y animal, Santa Teresa dice que posee, entre numerosa propiedades, la de refrescar³⁵⁸, de purificar³⁵⁹ y quitar la sed.³⁶⁰

Ahora bien, esta fuente de vida espiritual se encuentra en las profundidades del alma, y es a costa de grandes esfuerzos como el hombre podrá ahí saciar su sed. Él debe antes abrir un pozo con los esfuerzos de la meditación y de la ascesis para poder alcanzar esta fuente y beber en ella. Por tanto, es a costa de un esfuerzo voluntario como ella podrá descender a sus propias profundidades y de este modo crear las condiciones favorables para el arroyo de la fuente de vida que es el centro.

??? FALTA ALGO?

... Estas aguas simbolizan, pues, respecto al centro, su dinamismo y las potencialidades que ahí se encuentran en estado latente. Cualquier forma de expresión que esta vida pueda asumir, es preciso, para comprenderla referirse al centro. Del cual ella es su manifestación. El centro es 'una fuente abundante' de donde fluyen 'ríos, unos grandes, otros pequeños', o incluso es 'una fuente de agua viva', una 'fuente vivificante' que es la propia vida de Dios, “cómo manaréis siempre con gran abundancia para nuestro mantenimiento”³⁶¹. Igualmente es un río, o un océano como tendremos ocasión de ver más adelante.

348	Ibidem.	
349	4 Moradas , II, 6	
350	4 Moradas , II, 4	
351	1 Moradas , II, 3	
352	4 Moradas , II, 4	
353	Vida , XVI, 1	
354	Vida , XXX, 19	
355		4 Moradas , II, 5
356	4 Moradas , II, 4	
357	Exclamaciones , IX	
358	Camino , XXXI, 3	
359	Camino , XXXI, 6	
360	Camino , XXXI, 8	
361	Exclamaciones , 19	

Si nos paramos primero en el símbolo de la fuente, debemos comprender que el centro es una disposición latente, “unos impulsos”³⁶² y una llamada a la vida como el agua de la fuente que existe escondida bajo la tierra, pronta a brotar en las condiciones favorables y transformarse poco a poco en un gran río. El agua de la fuente simboliza, así, un principio vital, el brote de los orígenes de la vida, una fuerza dinámica inherente a la vida, finalmente una pura potencialidad de vida espiritual. Es igualmente una manifestación de fuerzas escondidas. Numerosos autores ya notaron que existe en el fondo del espíritu humano una fuerza en estado latente semejante a la fuente dispuesta a brotar cuando encuentra una vía propicia. (Cf. citas de R. Otto y de Lépée). El centro del alma aparece como un instinto del hombre espiritual, que posee una intensidad infinitamente superior a la de los otros instintos que son habitualmente conocidos.

El centro surge, pues, de forma imperceptible a lo largo de la vida como fuente de vida. En ciertas situaciones privilegiadas, él se impone de forma categórica. Según Santa Teresa, este agua brota de las profundidades de la tierra para transformarse en seguida en riachuelo, pequeño río, río para perderse, finalmente, en el mar, esto es, en el infinito, en la inmensidad intemporal de la vida divina. Pero este agua puede igualmente provenir del cielo bajo forma de lluvia; se puede llamar, a veces, superior, otras inferior, pero se trata en realidad de aguas de la misma naturaleza, que sirven para regar y renovar la vida del jardín del alma. Según Santa Teresa, el jardín puede ser regado de cuatro maneras diferentes: “Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; u con noria y arcaduces, que se saca con un torno -yo lo he sacado algunas veces-: es a menos trabajo que estotro, y sácase más agua; u de un río o arroyo: esto se riega muy mejor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo, y es a menos trabajo del hortelano; u con llover mucho, que riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho.”³⁶³ Así, progresivamente, la vida del centro puede emerger a la conciencia, para que el hombre entero participe de esta nueva vida. Las tres primeras maneras de sacar agua del pozo corresponden a las prácticas religiosas tales como la oración, la meditación y el conocimiento de sí, que son tentativas de activar los contenidos del centro, a fin de que la imagen viva de Cristo tome vida en el alma. Por el conocimiento de sí, el hombre toma conocimiento de sus limitaciones, es decir, de aquellas de su yo y, de este modo, se torna receptivo a las exigencias del centro. En consecuencia, no es sin razón que Santa Teresa, así como otros místicos, insista tanto sobre la humildad y la considere como una virtud fundamental, pues ella sabía que en cuanto el yo pretende ser el señor absoluto de su ser, es imposible que la vida del centro se pueda manifestar. “... que este obrar con el entendimiento, entendido va que es el sacar agua del pozo,”³⁶⁴ dice ella, es además el hombre el que actúa para activar los contenidos del centro, pero está totalmente sometido a una realidad mayor que él, el centro: él es regado por una lluvia abundante sin que haya la menor cooperación de su parte. Él es receptivo.

Cuando esta vida toma forma, tiende a imponerse a todo el ser. “... que lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior...”³⁶⁵ “El amor, dice ella, no cabe en sí, como en la tierra parece no cabe aquel agua.”³⁶⁶ La fuente, acabamos de ver, expresa la idea contenida en unos límites determinados, una manifestación de vida antes desconocida y que va a surgir. Pero una vez liberada de sus límites y de sus impedimentos, el

362 6 **Moradas**, II, 1
 363 **Vida**, XI, 7
 364 **Vida**, XI, 10
 365 4 **Moradas**, II, 6
 366 **Vida**, XXX, 19

agua de nacimiento se transforma en río poderoso. Aquí el río es expresión de un impulso y de un dinamismo específicos a este núcleo esencial que es el centro. Una vez que este agua de vida es liberada, corre con ímpetu y de manera a veces incontrolable, incluso a veces hasta causar perturbaciones psíquicas; nuestra naturaleza sucumbe, el alma parece sofocarse y hay un gran peligro de muerte, dirá Santa Teresa respecto de una persona que se encontraba invadida por estas aguas del centro. “Ansí que todo lo vía trabajoso, como el que está metido en un río, que a cualquier parte que vaya de él teme más peligro, y él se está casi ahogando.”³⁶⁷...

El agua del centro es, al mismo tiempo, fuerza purificadora y destructora, fuente de vida fecunda, poder fertilizante, símbolo de muerte y de vida.

El centro es, también, un inmenso océano, un mar de olas poderosas que da y retira la vida. El mar representa “un lugar en el que converge y diverge toda la vida psíquica” (Pratt). Y es de él de lo que todo nace, y a él torna toda la vida. Aquí como en los mitos, el océano es el sustentáculo de todo.

Así, este agua de fuente, transformada en mar tempestuoso, no solamente purifica, pero también desintegra ??? modos de expresión de vida. El dinamismo del centro, emergiendo en la consciencia, anula toda forma de vida. El hombre viejo, es decir, el hombre terrestre y el yo complejo, muere por la inmersión en el agua. Pero esta disolución del yo no tiene sentido, si no fuera seguida de un nuevo nacimiento, el del yo profundo, de un yo divinizado, creando un ser nuevo regenerado por la inmersión en el agua fertilizante y fecunda del centro. Por esta inmersión en el agua, el hombre entero se purifica y recupera su semejanza con Dios... Cuando el alma encuentra su centro, ella está “toda empapada en aquella inmensa grandeza de Dios”³⁶⁸, “que esto es una gota del mar grandísimo de bienes”³⁶⁹... Es como el árbol de la vida que se encuentra en los márgenes del agua....

Encontramos la idea de fecundación del agua respecto de la lluvia que cae con gran abundancia del cielo del alma, “que con sola una gota que gusta el alma de esta agua de él parece asco todo lo de acá.”³⁷⁰ Este agua de lluvia hace crecer y madurar sus frutos, que el alma “se puede sustentar de su huerto.”³⁷¹

Este agua celeste se esparce por todas las moradas del castillo, así como en todas las potencias del alma, y llega finalmente hasta el cuerpo, que “todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad.”³⁷²

Aquí, de nuevo, puede verse que la vida del centro no es algo cerrado sobre sí mismo, sino por naturaleza tiende a imponerse a la totalidad del ser y derramarse fuera de él.

El agua del centro no sólo purifica, destruye y fertiliza, sino que mata la sed de las cosas de esta vida. “... 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.”³⁷³

367 **Vida**, XXIII, 12
 368 **Cantares**, IV, 4
 369 **Vida**, XXII, 17
 370 **Vida**, XXI, 1
 371 **Vida**, XVII, 2
 372 **4 Moradas**, II, 4
 373 **Camino**, XIX, 2

Por su carácter divino, esta fuente de agua viva es también “un vino que embriaga”... “una leche divina... 'Mejores son tus pechos que el vino', porque cuando estaba en aquella borrachez parecía que no había más que subir; mas cuando se vio en más alto grado y todo empapada...”³⁷⁴ Esta agua es tan nutritiva como la leche; ella alimenta, fortifica y perfecciona el alma toda. La leche, el vino, el licor que embriaga son símbolos de la fecundidad del amor divino. Tales bebidas mitigan el alma y le confieren una vida nueva rejuvenecida, bien-aventurada y eterna, porque bebiendo esta bebida divina y comiendo esta comida celeste, el hombre se torna semejante a Dios. Santa Teresa se sirve en varias ocasiones de esta expresión: “Mejores son tus pechos que el vino”³⁷⁵... Dios, a los ojos de Teresa, es ante todo la imagen viva de la humanidad de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del Hombre, así como la imagen de la Trinidad. Fuera de los textos citados más arriba, nada sugiere que Dios haya sido percibido por ella como un ser sexuado o andrógino.

En resumen, el centro, desde el punto de vista energético, parece constituir un núcleo de energía fundamental, tanto por su intensidad como por su cualidad. En cuanto fuente, aparece como una disposición latente, infinitamente pequeño (el nacimiento), infinitamente grande (el océano); esta abundancia de vida tiene sus comienzos: “Llamo 'agua' aquí las lágrimas y, aunque no las hayas, la ternura y sentimiento interior de devoción”³⁷⁶, para perderse en el éxtasis de la vida divina, océano de vida. El agua es la imagen del centro altamente cargado de energía, de ahí su carácter numinoso.

La aventura espiritual es precisamente volver a las fuentes de agua viva y ahí mitigar la sed, lo que en términos psicológicos significaría volver al origen mismo de la vida psíquica. Este retorno no es sólo una exigencia de la vida psíquica, “porque -queramos que no, hijas más-todos caminamos para esta fuente, aunque de diferentes maneras”³⁷⁷

* * *

Dentro de los límites de nuestra práctica analítica, los sueños de agua en su significado espiritual aparecen generalmente ligados al tema de la fuente y de uno o de otro elemento religioso (iglesia, batisterio, lugar de peregrinación...)

(Cf. sueño de un joven) ... ningún significado de un símbolo es válido en sí mismo. A veces es una interpretación somática la correcta, otras se sitúa en otros planos, sea psíquico (personal o colectivo), sea espiritual. La segunda constatación que podemos hacer es que el psicoterapeuta debe tener en cuenta, en sus análisis, el aspecto más profundo del ser humano, esto es, el aspecto religioso de la vida del alma. Esto me parece verdadero, porque el desvío del desenvolvimiento psicológico remonta a la infancia...

Lo mismo que el psicoterapeuta se compromete a explorar la totalidad de las manifestaciones psíquicas, él debe ser por lo menos abierto a su sentido más profundo y por tanto a los fenómenos religiosos. El sacerdote también no redescubrirá su verdadera función de pastor de almas, sino en la medida en que toma en serio la existencia de la totalidad de las realidades del alma, al mismo tiempo, cuerpo, alma y espíritu. (pp 150-157)

374 **Cantares**, IV, 4

375 **Ibidem.**

376 **Vida**, XI, 9

377 **Camino**, XXI, 6

8. El paraíso terrestre.

En torno al tema del paraíso terrestre se pueden agrupar todo un conjunto de símbolos pertenecientes al elemento tierra de la cosmogonía y simbolizando el centro.

Encontramos en este grupo los símbolos siguientes: la tierra, el paraíso, la bodega, el granero, la montaña, el jardín, el pomar, el reino y el tabernáculo. Y así, al comienzo del **Libro de la vida**, Santa Teresa escribe: "... no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites"³⁷⁸. El paraíso se refiere, por excelencia, al centro del alma. Ella nos dice, además que... él es el lugar en el que se nos revelan "cosas del reino"³⁷⁹ y "comienza ya a darnos su reino aquí"³⁸⁰, aunque de forma diferente a los reinos de este mundo. El centro aparece aquí, una vez más, como una realidad de otro orden. El alma que está en su centro "ha comenzado a gozar y le han dado ya acá su reino"³⁸¹, aunque "ella no entiende cómo lo entiende, más de que se ve en el reino -al menos cabe el Rey que se le ha de dar."³⁸² Es también un jardín con árboles plantados llenos de flores, en el que hay una fuente de la que nace un gran río. Ahí hay vida en abundancia. Ahí el alma puede coger tantas frutas como quiera, miel y leche ahí corren en abundancia.³⁸³ ???

Teresa describe, pues, la experiencia de descubrir el centro como si fuera volver al paraíso perdido, o "que ha hallado tierra firme dentro en la aguas y tempestades de este mundo"³⁸⁴, o el descubrimiento de una pequeña parte del Reino de Dios. El paraíso terrestre y el Reino de Dios son aquí sinónimos y significan el centro, el ser colocado en su centro, en el origen. Aquí "estas fieras ni le pueden tocar ni cansar."³⁸⁵ El fin de la evolución espiritual es, pues, concebido como un retorno al origen de los tiempos, cuando el hombre vivía en paz y como una reconquista del estado primordial y paradisiaco. Teresa emplea la palabra "premio" [termo] ("algaravía") para expresar este estado en que el alma "parece que se ha hallado a sí."³⁸⁶

[Cf. tema del paraíso en las tradiciones religiosas de la humanidad entera]... en Teresa, el tema del paraíso terrestre se convierte, sobre todo, en símbolo de una realidad psicológica, a saber, el centro. Expresa una realidad empírica del alma y de nuevo vemos cómo el símbolo es la expresión de una dimensión psicológica, de un modo de ser, de un estado.³⁸⁷ Teresa describe el paraíso terrestre reencontrado, este reino de Dios sobre la tierra, como un nuevo estado del alma. Es una vuelta a la inocencia, pero una inocencia consciente de sí misma y que fue conquistada después de numerosas purificaciones... Es un estado de perfecta unidad, de unión

378 1 **Moradas**, I, 1

379 **Vida**, XX, 2

380 **Camino**, XXXI, 1

381 **Camino**, XLII, 3

382 **Camino**, XXXI, 2

383 Cf. **7 Moradas**, III, 13

384 **7 Moradas**, III, 13

385 **2 Moradas**, I, 9

386 **6 Moradas**, VI, 10

387 Sirviéndose de estos símbolos, Teresa se encuentra, sin saberlo, coincidiendo con las tradiciones religiosas de la humanidad entera... Para los cristianos el Gólgota se encontraba en el centro del mundo. Él era, al mismo tiempo, la cumbre de la montaña cósmica y el lugar en que Adán habría sido enterrado, de manera que su cráneo enterrado fue regado por la sangre del Salvador y redimido precisamente al pie de la cruz. Para la tradición cristiana existe una afinidad simbólica entre la cumbre de la montaña y Jerusalén, la sombra del árbol de la cruz y el paraíso, a pesar de una cierta diversidad de significado, lo que explica que en la obra de Teresa se encuentren ligados los símbolos de la montaña, del centro, de la cruz, del **porão** y de Jerusalén. Todos se refieren al centro del mundo y para Teresa, el centro del alma

entre la divinidad y el alma, pues el Reino de Dios se ha establecido dentro del alma. Una consecuencia de este cambio es la aparición de un estado de armonía interior, en el que la dualidad está ausente es, por tanto, también el sufrimiento. Desde que el alma alcanza su centro, los contrarios son reabsorbidos en la unidad. Hay equilibrio entre los opuestos, es decir, armonía. Los contrarios se sueldan y se confunden para formar la personalidad total - carne y espíritu- que trasciende todas las antinomias existentes en el mundo interior. Pero esta realización de la personalidad total, donde se encuentra lo más profundo del hombre, supera la plenitud simplemente humana, la trasciende. Esta realización surge de una actualización de las potencialidades y virtualidades del alma, de suerte que “el alma encontró finalmente su dominio” y “el alma despierta progresivamente” para descubrir todas las dimensiones de su ser.

Así, pues, el hombre vuelve a descubrir su verdadero modo de conocimiento y amor de sí mismo, de los otros, del universo, de Dios. En este estado de plenitud el hombre se hace completamente transparente a sí mismo, al mundo y no vive más conflictos. Teresa dice que es “un ponerse el alma en paz u ponerla el Señor con su presencia, por mejor decir -...-, porque todas las potencias se sosiegan”³⁸⁸; es un estado de felicidad elevada³⁸⁹, de seguridad. Ya no hay más religión, pues el hombre está perfectamente integrado en el centro divino³⁹⁰; no hay más moral, pues él llegó al término de su evolución y conociendo y viviendo su soberano bien, él está determinado por ella. El libre arbitrio es absorbido o reducido por la libertad de espíritu.

En este redescubrimiento del paraíso, se establece un lazo existencial entre lo divino y el alma humana: “que roba Dios toda el alma para sí y que, como cosa suya propia y ya su esposa, la va mostrando alguna partecita del reino que ha ganado, por serlo.”³⁹¹ Un diálogo se entabla entre lo divino y el alma, como ya lo narraba el **Libro del Génesis** y a través de él se lleva a cabo un nuevo modo de pensar, de actuar y, por consiguiente, de existir. Santa Teresa decía que ella vivía en continua presencia de la Santísima Trinidad. El centro se convierte en un lugar de conjunción entre lo divino y lo humano, un lugar en el que se reencuentran el cielo y la tierra. Es, también, un jardín florido o un huerto de manzanos en el que el Señor pasea, en cuanto que el alma, como totalidad indiferenciada, aparece como una tierra para ser cultivada, sembrada, plantada y podada.³⁹²

En este estado, el descubrimiento del paraíso perdido constituye como un anticipo de la felicidad divina o “quien ha comenzado a gozar y le han dado ya acá su reino.”³⁹³ El término final de la evolución del alma es, al mismo tiempo, una vuelta al origen, un retorno al estado paradisiaco, a ese estado primordial en el que el hombre fue creado a imagen de Dios. Reencontrar este estado equivale, para Teresa, a restaurar la imagen de Dios en el hombre en una dimensión concreta. Desde el comienzo de su **Libro de las Moradas**, había dejado entrever esta posibilidad para el alma de evolucionar en dirección a su centro, de vivir la vida espiritual, fundamentándose en el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, convirtiéndose así en una afirmación teológica. Ella descubre, ahora, al final de su evolución espiritual, esta misma imagen de Dios contenida en el símbolo del paraíso encontrado.

388 **Camino, XXXI, 2**

389 **6 Moradas, VI, 10**

390 Santo Tomás dice también que el el paraíso terrestre no había religión.

391 **6 Moradas, 4, 9**

392 **Vida, XIV, 9**: esta comparación agradaba mucho a Santa Teresa.

393 **Camino, XLII, 3**

No podemos confundir el estado paradisiaco con el inconsciente que, en la perspectiva teresiana, es un estado de animalidad. Se trata, por el contrario, de un estado de plenitud, en el cual el hombre vive la vida divina, en el que el espíritu es principio ordenador. El hombre volvió a ser consciente, el espíritu del centro se tornó trasparente y presente en él mismo. Si partimos de una perspectiva mitológica, el estado paradisiaco es anterior al nacimiento de la conciencia psicológica y del yo, mientras que en la perspectiva psicológica él es posterior, pues es un estado hacia el que el hombre tiende. Lo previo al punto de vista psicológico correspondería al caos, a un estado de animalidad, a inconsciencia, a un estado donde el espíritu del centro está perdido en una totalidad indiferenciada, si estamos de acuerdo con la descripción que Teresa hace de las primeras moradas.

El paraíso representa igualmente para el hombre el sueño de un tiempo bienaventurado, de un estado original. Este estado corresponde a su propio fundamento psíquico, es decir, la fuente de energía psíquica. En este sentido la interpretación psicológica, que ve en el paraíso terrestre un símbolo de la madre y de los padres de la infancia, es aceptable en la medida en que se entiende en un sentido estrictamente personal. El estado paradisiaco, en efecto, tal y como es descrito en el **Libro del Génesis**, corresponde perfectamente al estado en el que se encuentra un niño junto a su madre: lugar protegido y “seno” psicológico. Pero esta imagen representa, además, un valor de totalidad y, consiguientemente, de la totalidad del hombre, lo que Teresa llama el centro, en cuanto realidad indiferenciada.

El paraíso terrestre es el lugar de nacimiento del hombre, al mismo tiempo que representa la meta de todas sus aspiraciones. Es el origen del fin de la vida. Es de este estado de el que el yo surgió poco a poco y del cual él se separó hasta el punto de perder toda ligazón con él. La pérdida de esta ligazón con el estado original se expresa por el mito de la caída, siendo el propósito de la vida mística precisamente reencontrarse con esa realidad psíquica, ya que ella es la fuente de toda la vida.

Esta vuelta al paraíso terrestre no puede, por tanto, llevarse a cabo sin sufrimiento y sin muerte del yo. Como dice la Santa: “Viene ya esta pena grande para entrar en la séptima morada, con otros hartos...”³⁹⁴ Ella describe además: “Tengo para mí que quiere el Señor dar muchas veces a el principio, y otras a la postre, estos tormentos y otras muchas tentaciones que se ofrecen...”³⁹⁵ Es a través del sufrimiento y de las tensiones como el orden original puede ser restaurado y la falta perdonada.

Por otro lado, en el estado del centro del alma el hombre trasciende en cierto modo las dimensiones del tiempo y del espacio, para comenzar una nueva vida en la divinidad, hecho 'deiforme'. En este estado, el yo psicológico, centro de la psique consciente, se subordina totalmente al espíritu del centro, que a su vez se convierte en centro de la totalidad del alma. Ésta queda transparente, esto es, consciente de ella misma. La percepción del tiempo y del espacio se transforma por la visión bienaventurada de la eternidad. El tiempo del paraíso trasciende al de la existencia del hombre natural y participa del tiempo del orden divino. El paraíso aparece, pues, al mismo tiempo como origen y fin. La vida es un eterno retorno, ya que todo tiende, por su condición, a su origen. Además, la vida mística es una repetición de la propia vida de Cristo, origen y fin de todas las cosas; es una nueva encarnación de Cristo en el alma individual.

394 1 **Moradas**, I, 15

395 **Vida**, XI, 11

El estado paradisiaco corresponde a un modo de ser del hombre; él escapa a las condiciones de la naturaleza humana tal y como la conocemos hoy. Para el pensamiento cristiano, el estado original de la condición humana es un estado que el hombre conoce en un lugar y en un tiempo determinados. No nos pertenece discutir la verdad histórica del mito, pero es un hecho que Teresa vivió un estado psicológico, que ella misma llamó paradisiaco, semejante al descrito por la doctrina judeo-cristiana. Sirviéndonos de un lenguaje simbólico, podemos decir que ella reencontró el estado de la condición original, tal y como era antes de la caída. Quiere decir que, en la medida en que este estado es vivido por el hombre, puede ser localizado en el tiempo y en el espacio; por tanto, corresponde al mismo tiempo a una situación original transhistórica, pues escapa a nuestra condición humana actual.

Lo que se puede afirmar es que las verdades míticas tienen un fundamento psicológico, pues, a través del lenguaje simbólico, ellas nos dicen algo esencial sobre la condición humana.

Toda experiencia mística implica una llamada a la condición paradisiaca primordial. “La equivalencia vida mística-vuelta al paraíso no es, pues, un “hapax” judeo-cristiano, creado por la intervención de Dios en la historia; es un dato humano universal de una indiscutible antigüedad” [Mircea Eliade]. Podemos preguntarnos si es una realidad exterior, es decir, hechos históricos relacionados con la vida de los primeros hombres, que fue introducida dentro del alma para determinar su estructura, o por el contrario es una estructura psíquica “a priori” y sus contenidos inconscientes se proyectaron sobre hechos y situaciones históricas, convirtiéndose en soporte de la historia bíblica. Una y otra tesis pueden ser justificadas con argumentos más o menos plausibles. Nos parece más probable que en la formación del lenguaje simbólico y del mito colaboraran dos elementos; de una parte la realidad del mundo exterior y de otra la realidad del mundo interior. Tenemos el mismo derecho a suponer que el desenvolvimiento histórico de la humanidad sea semejante al del individuo. El símbolo en esta perspectiva sería la expresión de una realidad compleja, al mismo tiempo realidad psíquica e histórica, inconsciente y consciente, pasada y presente. Sería la propia expresión noética de situaciones existenciales las que determinaron, en el pasado, la estructura psíquica de los hombres, así como su desenvolvimiento psicológico.

Si los contemporáneos de Teresa se preocuparan en saber en qué lugar se situaba el paraíso terrestre, pensando que ella podría responder (dotada, como parecía, de una especie de conocimiento extraordinario), ella los decepcionaría respondiendo: “Lo que dice vuestra merced del agua, yo no lo sé, ni tampoco he entendido adónde está el Paraíso terrenal”³⁹⁶

* * *

(Cf. numerosos sueños sobre este tema en la práctica analítica) Muchas veces sueños sobre el paraíso son infantiles: volver a la situación pre-edípica)

Fuera de esta problemática, todos apuntan a la posibilidad de una nueva experiencia de vida. Todo esto ha de vivirlo progresivamente.

(Sueño de una mujer de cuarenta y cinco años) ... No se trata de tener bellos sueños, ni incluso grandes sueños, sino es necesario captar el mensaje y dejarlo vivir en cada situación de la propia vida.

396 **Cuentas de conciencia**, LVIII, 23

(Sueño de una joven de 24 años) ... Su reflexión: “nunca encontraré nada semejante en esta tierra”, alude al templo en cuanto realidad psicológica, pero que también es símbolo del templo celeste, del cual habla el Apocalipsis. Se trata, no sólo del centro en cuanto realidad individual, sino también de una totalidad trascendente. En este sueño vemos una exigencia interior para una experiencia espiritual, necesitando abandonar la hegemonía del yo. (pp 157-166)

9. La semilla y el árbol.

El centro es también, la semilla encerrada en la pulpa del fruto, como el árbol de la vida plantado en el jardín del paraíso, en medio de una fuente. Este árbol, además, está asociado al paraíso terrestre y al Gólgota, a la cumbre de la montaña y a la fuente. Ella es, al mismo tiempo, árbol de la vida y árbol de la muerte, árbol de conocimiento del bien y del mal, árbol de salvación...

El árbol, como la semilla, es uno de los símbolos del crecimiento, del desenvolvimiento, del dinamismo, de una posibilidad de vida, de un germen de vida (la semilla), de fecundidad (las frutas), de la propia vida (árbol de la vida), contenidos en este centro del alma.

La semilla constituye el principio secreto de la vida y del crecimiento del árbol, digamos de la individualidad. Desde el plano psicológico la semilla expresa que la psique posee intrínsecamente una tendencia al desenvolvimiento. El centro contiene en sí, “a priori”, su propia finalidad; el principio del desarrollo futuro, del crecimiento interior se encuentra, pues, inherente a la estructura del centro. La semilla expresa, de este modo, una tendencia natural y espontánea al desarrollo y a la vida. Ella es la vida contenida en estado latente. La semilla simboliza el “telos”, este dinamismo que el centro posee por naturaleza y del cual todo desenvolvimiento psíquico depende. En efecto, el crecimiento psíquico no es el fruto de un esfuerzo consciente de la voluntad, sino un proceso involuntario y natural que está, también, simbolizado en el crecimiento del árbol.

El alma humana posee, pues, en su centro, su propia ley de desenvolvimiento en estado potencial. El centro puede ser considerado como una forma predestinada que permanece primero en estado latente, actuando, entre tanto, como una fuerza que orienta la vida en una dirección determinada. Así, pues, un principio dinámico incita al hombre a realizarse según las exigencias que le son impuestas desde el interior y que pertenecen a la naturaleza misma de su ser. En relación a la estructura del centro, el deseo del alma de abrazar su verdadero fin se puede fundamentar en la naturaleza de la voluntad.³⁹⁷

Según este “telos”, o para emplear una expresión aristotélica, según esta “entelequia”, el alma humana, como toda materia viva, trae consigo un cierto principio que va modelándola de algún modo hasta que ella halla alcanzado su fin, su individualidad. Quiere decir que “detrás” de la vida instintiva y de las necesidades del hombre natural, de alimento, de conservar y perpetuar la especie, de poder y de sexualidad, hay otra realidad que está actuando. La finalidad principal del hombre no sería, pues, comer, o beber, etc., sino realizarse como ser humano y como individualidad.

La forma final que va a alcanzar esta individualidad ya existe en estado latente e indeterminado en el centro, bajo la forma de imagen viva de la divinidad al mismo tiempo

³⁹⁷ La voluntad no debe ser entendida en el sentido de esfuerzo voluntario [voluntarismo] sino como un componente del espíritu del Centro.

“telos” y “eidos”. El centro es, también, esa energía que transforma lo potencial en actual. Es una totalidad preexistente, un estado potencial. De esta disposición germinativa va a surgir la maduración espiritual, que expresa a la perfección el símbolo de la crisálida de la que va a salir la 'palomica'. De esta materia amorfa que es la crisálida va a salir, nada menos que una linda mariposa; de la bellota, un magnífico roble; de la semilla, un gran árbol, etc. Todos esperamos este sentimiento maravilloso e incomprensible ante las posibilidades de su desenvolvimiento futuro inherentes a la semilla, al capullo de la mariposa o la bellota del roble, para comprender lo que Teresa quiere decir simbolizando el centro con tales símbolos. El centro contiene, en efecto, una tendencia a la plenitud.

El árbol del centro del alma es un símbolo de la plenitud, de la fecundidad, de la abundancia de vida, del proceso de la vida en general, de vida espiritual, él es expresión figurada de vida y de sabiduría.

Este manzano, lleno de frutos es idéntico al árbol de la Cruz, porque el Esposo dice en otro pasaje de los Cantares: “Es bajo este árbol, bajo este manzano como te resucité” (Cant, 8, 5)

El árbol es, también, símbolo del amor de Dios: “Ellas (las obras exteriores) proceden de este árbol del amor de Dios”³⁹⁸; la fecundidad y la abundancia de vida del centro del alma, pero igualmente del Señor, su Bien Amado y de sus misericordias: “¡Cómo abaja sus ramas este divino manzano, para que el alma unas veces coja, considerando sus grandezas y la muchedumbre de sus misericordias que ha usado con ella, y que vea y goce del fruto que sacó Jesucristo nuestro Señor de su santísima Pasión...”³⁹⁹

Este árbol que ella llama, también, árbol de la cruz es identificado con Cristo, centro del mundo y de la historia. En este sentido ella sigue el pensamiento cristiano que asociaba el árbol de la cruz al Salvador. Según este mismo pensamiento, es comiendo su fruto (la manzana) del árbol del bien y del mal, como el desorden entró en el mundo; de la misma forma fue bajo el árbol de la cruz, el manzano divino, como el alma se salvó y pudo participar de nuevo de la vida divina. El alma plantada en su centro puede de nuevo saborear los frutos del jardín delicioso, coger las manzanas, símbolos de la fecundidad del amor de Dios, quiere decir, de la abundancia de vida del centro. Es cogiendo las flores y los frutos de este árbol como se producen los profundos efectos en el alma, y “extiéndese el olor de estas flores para aprovechar a muchos; y es olor que dura, no pasa presto, sino que hace gran operación.”⁴⁰⁰

El árbol hunde sus raíces en las profundidades de la tierra, en cuanto su tronco y sus ramas se alzan en dirección al cielo. Es en este sentido en el que ella simboliza la unión o la ligazón entre dos regiones diferentes, entre el cielo y la tierra, entre las zonas elevadas y las zonas profundas del árbol del centro. Éste es, pues, el punto de intercesión entre una pluralidad de mundos; él es lo mejor, a la vez, material (la tierra) y espiritual (el cielo) es, a pesar de la diversidad de su naturaleza, es uno.

El árbol del centro del alma es, también, el árbol de la cruz. Él extiende sus ramas hacia fuera en las cuatro direcciones del mundo, horizontalmente y verticalmente, a través del tiempo y del espacio. Él es lo mejor. Es la expresión de la reconciliación entre los contrarios que se funden en este centro.

398 Cantares, VII, 3
399 Cantares, V, 7
400 Cantares, VII, 3

Retornar al centro, por la restauración del “estado primordial” es alcanzar el “árbol de la vida” y recobrar el “sentido de eternidad”. El árbol es sinónimo de la vida del centro del alma, del mundo accesible que sólo los elegidos pueden alcanzar” [Mircea Eliade]. Es el eje del mundo interior.

* * *

El arquetipo del árbol aparece frecuentemente en nuestros sueños. (Cf. sueño de un hombre maduro) ... las posibilidades de vida habían sido petrificadas...

(Cf. sueño de un hombre de 45 años) El sueño es una crítica radical a la ambición intelectual de este hombre...

Muchas manifestaciones del inconsciente colectivo, principalmente los grandes sueños o visiones psicológicas, expresan no sólo la problemática personal del soñador, sino también la de la colectividad y la de la época en la cual el soñador vive.

Nuestras observaciones de las manifestaciones del inconsciente nos permiten pensar que este sueño es testimonio de una problemática típica de nuestra época y del mundo cristiano actual. El comienzo del sueño, la destrucción de la catedral, confirma, a un nivel personal y psicológico, lo que todos podemos constatar a nivel colectivo y social: desmoronamiento del mundo cristiano y de su doctrina. Los dioses y las diosas de la naturaleza que eran venerados en los templos paganos y sobre los cuales fueron construidas nuestras bellas catedrales, no están muertos. A un nivel psicológico del inconsciente, como a nivel de la vida social, todo nos indica que ellos exigen de nuevo su derecho a vivir. Cualquiera que sea la capacidad de afirmación del yo y de las fuerzas sociales, ellos se imponen progresivamente en la vida del hombre. En lugar de dejarse dominar por ellos y ser atrapado, contra su propia voluntad, por una ideología colectiva cualquiera, creemos que es un deber del hombre moderno desterrar conscientemente estos dioses, esto es, estas potencias arquetípicas que dormitan en nuestra alma y, de acuerdo con las exigencias de cada uno, cristianizarlas en un mito que estaba al servicio de un mayor desenvolvimiento del hombre individual y de la humanidad. (pp 166-171)

PARTE VI

El centro, ¿realidad natural o sobrenatural?

1. El centro del alma es el espíritu del hombre y el espíritu de Dios.

El centro en la vida del hombre se expresa especialmente a través de la imagen de la divinidad. Ha sido no sólo experimentado y vivido como una realidad divina, sino que como tal es como aparece en Teresa. Los personajes divinos que aparecen en su obra son, evidentemente, representaciones simbólicas de una entidad más vasta y más rica que el yo. Esta entidad personificada y divinizada por Teresa no es una criatura arbitraria, fruto de la fantasía, sino que fue así como el centro se manifestó a su alma, es decir, en la conciencia. Se expresó bajo la forma de imágenes religiosas en sus visiones. De esta manera el centro no solamente es el lugar en que la persona de Dios se manifiesta al alma, sino también la propia residencia de la divinidad. Por naturaleza es divino, es la imagen de Dios en el alma: “queda

el alma con tan grandes ganancias, por obrar Dios en ella.”⁴⁰¹

Los textos de Teresa que se refieren a la idea de la naturaleza divina del alma son numerosas. He aquí algunas a modo de ejemplo: “... que os meta en la misma morada que tiene para sí”⁴⁰² o “(porque claro está que, pues Dios está en ellas, que tiene alguna destas moradas)”⁴⁰³; “...esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios”⁴⁰⁴; “Porque así como la tiene [su morada] en el cielo, debe tener en el alma una estancia donde sólo Su Majestad mora, y digamos, otro cielo”⁴⁰⁵; “**El Señor acaba de colocar el alma en una morada que es suya, la cual es el centro del alma.**”⁴⁰⁶

El centro del alma es habitado por una realidad de orden superior a la del hombre, pues es morada de Dios. Naturalmente no tiene sentido querer localizar a Dios en una u otra parte del alma, como también decir que el centro es para Dios, como un cofrecillo es para la piedra preciosa que contiene. No sólo el centro está habitado por Dios, sino que es Dios, afirma Teresa. “Es alma suya; es Él que la tiene ya a cargo”⁴⁰⁷ o la morada en que Cristo habita.⁴⁰⁸

A primera vista, los textos de esta doctora de la Iglesia sobre el carácter divino del alma parecen provenir de un gnosticismo cualquiera, mezclado con aportes del panteísmo. Parecen contradecir la doctrina clásica del cristianismo sobre la trascendencia absoluta de la divinidad. Según esta doctrina, en efecto, Dios es conocido sólo por la fe, es el Dios-Espíritu, el absolutamente otro, incognoscible e inaccesible. Sin embargo, es conveniente recordar que siempre existió una corriente de autores místicos que insisten en la idea de que el alma está habitada por Dios o que ella es el propio Dios: tales son San Agustín, Mestre Eckhart, Tauler, S. Juan de la Cruz, etc.

No sólo el alma humana es divina, sino que ella también es el espíritu del hombre, lo cual parece paradójico. “Y dice [el Señor]: 'Yo estoy en ellos', ¡Oh váleme Dios, qué palabras tan verdaderas, y cómo las entiende el alma, que en esta oración lo ve por sí!”⁴⁰⁹, “que aquí no hay memoria de cuerpo más que si el alma no estuviese en él, sino sólo espíritu”⁴¹⁰, “que apartase todo aquello 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”⁴¹¹, “que quedan unas verdades en esta alma tan fijadas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y que está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal...”⁴¹², “... tanto gozo interior de lo muy íntimo del alma y con tanta paz, y que todo su contento provoca a alabanza de Dios, no es posible darla el demonio”⁴¹³, “el particular cuidado que Dios tiene de comunicarse con nosotros y andarnos rogando -...- que nos estemos con Él... si no nos descuidamos de guardar sus mandamientos”⁴¹⁴, “unas [hablas con el alma] parece vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma, otras de lo superior de ella, otras tan en lo exterior,

401	5 Moradas , I, 5
402	Moradas. Epílogo , 21
403	6 Moradas , IV, 8
404	7 Moradas , II, 3
405	7 Moradas , I, 3
406	7 Moradas , II, 9
407	Vida , XXI, 10
408	6 Moradas , III, 9
409	7 Moradas , II, 10
410	7 Moradas , II, 3
411	7 Moradas , II, 9
412	6 Moradas , IV, 6
413	6 Moradas , VI, 10
414	7 Moradas , III, 8

que se oyen con los oídos...”⁴¹⁵, “porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma...”⁴¹⁶, “pues en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra”⁴¹⁷. Desde este punto de vista, el centro es, por tanto, una parte de la totalidad de la psique, constituyendo la dimensión espiritual en contrapartida con la dimensión natural. Él constituye el yo profundo, la individualidad específica del ser humano encerrada en las profundidades del alma, la propia esencia del hombre.

Ante estas dos afirmaciones del centro como divinidad y espíritu del hombre al mismo tiempo, debemos concluir prácticamente que, en el fondo, Dios, entiéndase la divinidad, es igual al hombre y el hombre es igual a Dios... La manifestación plena de lo divino corresponde a la realización del hombre, pues éste es, en su fundamento, divino.

Tal interpretación se presta a numerosos malentendidos y puede ser tomada por una interpretación panteísta de la mística de interioridad y una relativización de Dios. En realidad esa interpretación sólo es ambigua para aquel que confunde la imagen con la realidad, es decir, para aquel que confunde la divinidad, la *Imago Dei*, con el Dios trascendente, incognoscible y absolutamente otro. Cuando leemos los textos de Teresa, que acabamos de citar, todo lleva a creer que ella identificó el centro del alma con el Dios trascendente. Esto fue al menos lo que los teólogos espirituales entendían al leer su obra. Esta interpretación fue especialmente sostenida por los teólogos tomistas. Pero esta comprensión no sólo es unilateral, sino también se apoya en una hermenéutica parcial, pues prescinde de otra serie de textos en que la autora dice que jamás podría afirmar que había visto a Dios. Ahora bien, para la teología clásica, el místico es aquel que vio a Dios. Es verdad que varias veces ella afirma no sólo haber visto a Dios y vivido en la presencia de la Santísima Trinidad, como además tener siempre unida su alma a Dios. Pero en otros muchos pasajes, es preciso no olvidar, ella declara que es imposible ver a Dios en la tierra. A primera vista nos encontramos con una contradicción, esto es, afirmar en primer lugar que fue objeto de tales percepciones para en seguida negarlas tan fácilmente. Pero como se sabe, Teresa no tenía, en absoluto, la pretensión de hacer metafísica. ¿Podríamos, por tanto, preguntarnos lo que realmente vio?

A pesar de las afirmaciones hechas por sus directores espirituales, ella jamás se afirmó acerca de lo que veía, hasta el punto de afirmar, bajo juramento, que esas visiones viniesen de Dios. Es verdad, sin embargo, que los hechos experimentados y los favores de que era objeto parecían probar la veracidad de donde venían. A pesar de su conocimiento de las realidades divinas, ella afirma que “no podemos saber cuándo estamos en estado de gracia.”⁴¹⁸ Cuando ella controla su lenguaje, no dice que ve a Dios, sino que tiene el sentimiento de su presencia y que se trata de una imagen. A pesar de que vamos a tratar esta cuestión en el capítulo referente a las visiones, aportaremos ya algunos textos: “El alma que está así, a buen seguro que faltase para conocer mucho de la grandeza de este Rey, que todo lo que es, es imposible en esta vida mortal”⁴¹⁹; “[nuestro Señor] muéstrale claramente su sacratísima Humanidad de la manera que quiere...; y aunque es con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella... Aunque digo imagen, entiéndase que no es pintada al parecer de quien la ve, sino verdaderamente viva, y algunas veces se está hablando con el alma y aun

415 6 **Moradas**, III, 1

416 5 **Moradas**, I, 5

417 5 **Moradas**, I, 3

418 **Relaciones**, XL, 3 **NO LA ENCUESTRO**

419 **Cantares**, VI, 2

mostrándoles grandes secretos”⁴²⁰; esta imagen ”queda tan escolpida en la imaginación... que tengo por imposible quitarse de ella hasta que la vea adonde para sin fin la pueda gozar.”⁴²¹ El teólogo se preguntará: '¿de dónde, pues, viene esta imagen?' Sin duda alguna, hay que responder que es una manifestación directa del centro del alma, en cuanto éste es divino. Con relación a este asunto, Teresa de Ávila se manifestó de manera bien clara: “Es la divinidad de Dios, de Cristo que habita en nuestras almas”⁴²² y no Dios, ni Cristo.

Al final de su vida, cuando Teresa alcanzó el centro, ella dice no tener más visiones imaginarias, porque el centro vino a ser consciente de sí mismo y en esta etapa el hombre descubre su naturaleza espiritual. Y de este modo Teresa vive en constante presencia de sí misma y en su propia divinidad, en la imagen de la Santísima Trinidad. Esta presencia es una percepción que ella no sabe explicar y que está más allá de todas las formas; ella vive en Dios. Y es bajo la luz de esta nueva vida como Teresa se ve y ve también el mundo, como en un espejo.

Bajo un punto de vista psicológico, debemos decir que no sabemos si existe una realidad religiosa en sí, que esté fuera de la psique. Sin embargo, hay que reconocer que la realidad religiosa es una función psíquica como cualquier otra, incluso más importante, y es un estado psicodinámico. Para quien llevó a su límite la experiencia del centro, imagen de Dios, los valores cambian totalmente: Dios, entíendase lo divino en el alma, no está en el alma, sino es ella misma. Realmente, quien hace esa experiencia descubre paradójicamente que el centro es, al mismo tiempo, la punta fina del alma, lo más íntimo de sí mismo y también la totalidad. No podrá el hombre abarcar jamás la realidad de Dios en cuanto tal; lo máximo que podrá hacer es la experiencia de la *imago*, de la sombra de Dios, a través de las huellas que él imprimió en el alma humana.

¡La experiencia del centro del alma es la de una realidad que trasciende absolutamente la realidad del yo! La experiencia emocional de la *Imago Dei*, se confunde, a nivel de experiencia, con la realidad del Dios trascendente. Es la experiencia de lo numinoso, de lo *tremendum*, y cada vez que el hombre vivencia el carácter numinoso del centro del alma, hace la experiencia de algo que la sobrepasa, de una fuerza divina, llamada Dios.⁴²³ Mejor aún, el centro es vivenciado como una realidad divina, visualizada y percibida por el yo, bajo la imagen de Cristo o de la Santísima Trinidad.

En cuanto divina, la figura de Cristo es un contenido del centro y simultáneamente el centro está contenido en Él. Esto hace comprensible la identificación del centro con Cristo y a la inversa, pues Cristo es el centro. Se dice, por otro lado, en la religión cristiana que Cristo es alfa y omega, es el centro de todas las cosas (Col 1,15). Para Teresa de Ávila, Cristo en el alma no es una realidad extrínseca y accidental en la estructura psíquica, sino, por el contrario, intrínseca a ella. En este sentido el centro es a un tiempo la imagen de la divinidad como la esencia del hombre, es espíritu de Dios y espíritu del hombre.

En la antropología teresiana, se puede, pues, decir que la gracia fue ontologizada. A partir de ahí la distinción de razón entre naturaleza y sobrenatural, entre gracia y naturaleza deja de tener sentido, ya que el hombre en su fondo es, por esencia, divino, juntamente hijo de los

420 6 Moradas, IX, 3

421 **Ibidem**

422 **Relaciones, XIX NO LO ENCUENTRO**

423 Las características de lo divino, descritas tan bien por Otto, Rudolf, en su libro, **Le sacré**, las encontramos en Teresa: sentimiento de criatura, de luz, de terror y de temor.

hombres e hijo de Dios.

La paradoja del centro del alma, Dios y hombre al mismo tiempo, podrá comprenderse mejor, si nos referimos al mismo símbolo del centro, que es un punto y un círculo. El círculo sería el símbolo del infinito, lugar de Dios, que no se puede localizar en ninguna parte y el punto significaría lo esencial del alma individual. Pascal escribe: “Dios es un círculo cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna.”

Teresa no sólo se refirió a Dios como el centro del alma, sino representó la divinidad de diversas formas, como la divinidad se le imponía. La propia Santa dice: “¡Oh almas... gustad de todas estas palabras de qué manera podemos considerar a nuestro Dios...!”⁴²⁴ Los atributos que ella otorga a Dios corresponden a los atributos del centro. Él es el “Redentor”⁴²⁵, pues en este lugar el alma encuentra su salvación; “el verdadero Amador”⁴²⁶, siendo él objeto de amor y de las marcas de amor por excelencia; “Su Majestad”⁴²⁷, “con tan buen amigo”⁴²⁸, “con tan buen capitán que se puso en lo primero en padecer”⁴²⁹, “es amigo verdadero”⁴³⁰, “este Señor nuestro”⁴³¹, “Rey nuestro”⁴³², “el Maestro que la enseña”⁴³³, él es también “Esposo riquísimo”⁴³⁴, “tan buen hortelano”⁴³⁵ y hasta un “jayán fuerte”⁴³⁶. Todas estas expresiones simbólicas indican diferentes atributos que Teresa reconoció en la divinidad, y corresponden a propiedades del centro del alma que ya expusimos anteriormente, a partir de estos mismos símbolos o de otros. (pp 173-178)

2. El centro – realidad sobrenatural

Las manifestaciones de lo sobrenatural en la vida de Teresa, como se sabe, fueron las más habituales, y lo mismo se daban en muchas de sus hermanas de religión. Ella misma declara: “son tantas las mercedes que el Señor hace en estas casas, que, si hay una o dos en cada una que la lleve Dios ahora por meditación, todas las demás llegan a contemplación perfecta”⁴³⁷ y ella conoce “muchas personas que las ha hecho el Señor merced de levantarlas a cosas sobrenaturales, dándoles esta oración y contemplación.”⁴³⁸

La noción de lo sobrenatural fue interpretada de muchas maneras diferentes por aquellos que leían y comentaban los textos de Teresa, lo que muestra ya la complejidad del problema. El teólogo nos dice que lo sobrenatural manifiesta la acción todopoderosa de Dios y, por consiguiente, desde un punto de vista humano, nada se puede decir. Ante la intransigencia de esta orientación no debe extrañar que surja lo contrario, entre psicólogos, psiquiatras e incluso católicos, desde el comienzo de siglo hasta nuestros días. De una forma más o menos mitigada llegarán a conclusiones o a pseudoconclusiones que se pueden resumir en estos

424 **Cantares**, V, 2
 425 **Exclamaciones**, III, 1
 426 **Exclamaciones**, XVI, 2
 427 3 **Moradas**, II, 1, etc.
 428 **Vida**, XXII, 6
 429 **Ibidem**
 430 **Ibidem**
 431 2 **Moradas**, I, 2
 432 **Cantares**, II, 20
 433 **Cantares**, IV, 4
 434 **Ibidem**
 435 **Vida**, XVII, 2
 436 **Vida**, XX, 4
 437 **Fundaciones**, IV, 8
 438 **Camino**, XXXVI, 13

términos: este supuesto sobrenatural, o religioso, no es más que sexualidad reprimida: detras de las más sublimes manifestaciones religiosas, se encuentra obsesión, histeria, u otros estados mentales morbosos. Según la psicología, parece, entonces, que este pseudo-misterio será finalmente desvelado. Se podría, en realidad, objetar que estas dos corrientes pecan, una y otra, por su absolutismo.

Una tercera orientación surgió en estas últimas décadas, que pretende respetar la unidad del objeto propio de cada ciencia, pretendiendo distinguir lo que es natural y lo que sería sobrenatural en los escritos místicos. Lo que es natural sería objeto de estudio de la teología. Pero, realmente, sería introducir distinciones formales que no existen en la obra de Teresa y, por otro lado, sería desconocer, sobre todo, la historia del término “sobrenatural” y la evolución que éste sufrió.

Esta distinción teológica entre natural y sobrenatural comenzó en el siglo XVI con Baius, pero suscitada por problemas diferentes a los de hoy. Si nos colocamos en la perspectiva teresiana, la naturaleza en el sentido del hombre natural, no se concibe sin la gracia... todo ser está bajo el dominio de la gracia y del pecado, y no es posible identificar pura y simplemente lo sobrenatural con la gracia.

Pero volvamos, una vez más, al simbolismo del castillo y de las moradas. Al comienzo de la cuarta morada, Teresa escribe: “para decir algo de las que quedan de manera que lo entendáis, porque comienzan a ser cosas sobrenaturales, y es difícilísimo de dar a entender.”⁴³⁹ ¿Esto quiere decir que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural se lleva a cabo entre la cuarta y quinta moradas? Las cuatro primeras moradas pertenecen, pues, al dominio natural y las otras tres al sobrenatural. Esta distinción entre lo natural y lo sobrenatural corresponde a aquella que ya expusimos, es decir, a la distinción entre hombre terrenal y hombre espiritual, entre el amor y el conocimiento sensible y espiritual. Pero de la misma manera que lo natural forma parte de la estructura del alma, lo sobrenatural es, también, un componente intrínseco de la misma. Lo cual es ya una conclusión importante. La introducción de la noción de sobrenatural como categoría del alma nos revela la existencia de una región más profunda del alma y radicalmente diferente de lo que conocemos habitualmente. Decimos radicalmente diferente, sin embargo no existe una frontera nítida entre el mundo natural y el sobrenatural.

Así, en las cuatro primeras moradas, más o menos están mezclados, como la propia Teresa observa muy certeramente: “Pareceros ha que ya está todo dicho lo que hay que ver en esta morada, y falta mucho, porque -como dije- hay más y menos.”⁴⁴⁰ Puede lo natural embrollarse con los favores espirituales, de la misma manera que, a veces, lo natural tomar el aspecto de lo sobrenatural. Satanás puede tomar la forma de “ un ángel de luz” o suscitar una imagen de Nuestro Señor en el alma, lo que supone un peligro en estas moradas. Teresa cita un teólogo dominico, Maestro Domingo Bañez, que le tenía dicho: “... adonde quiera que veamos la imagen de nuestro Señor es bien reverenciarla, aunque el demonio la haya pintado, porque él es gran pintor.”⁴⁴¹ En estas moradas ocurre igualmente, “... consuelos espirituales... algunas veces van envueltos con nuestras pasiones.”⁴⁴² Es posible que el alma se vea contaminada por las fuerzas satánicas e instintivas en las últimas moradas, hasta incluso en la quinta. Por el contrario, en la sexta y séptima moradas que están unidas entre sí, domina sólo lo sobrenatural. Lo sobrenatural corresponde, por tanto, a esta vasta región del

439 4 **Moradas**, I, 1

440 5 **Moradas**, II, 1

441 **Fundaciones**, VIII, 3

442 4 **Moradas**, II, 1

alma de la que el centro forma parte.

Teresa nos dejó varias definiciones de lo sobrenatural, pero la más formal y atinada es ésta: “La primera oración que sentí -a mi parecer- sobrenatural (que llamo yo lo que con mi industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí, y debe de hacer mucho al caso).”⁴⁴³ Como vemos, en esta definición nada se dice de la gracia.

Poco importa que la definición que ella nos propone sea diferente de la que los teólogos de su época habían establecido. No debemos eludirla afirmando que esta definición de lo sobrenatural es concebida en relación al yo y que podría, de la misma manera, aplicarse al inconsciente comprendido en el sentido etimológico del término y de la forma más amplia posible: inconsciente es todo lo que no es consciente al yo. Es preciso observar que la noción de sobrenatural de Teresa es una noción más específica que la del inconsciente en la psicología moderna. Realmente, procesos inconscientes, tales como la imaginación activa y pasiva que Teresa llama rueda de molino o la loca de la casa se imponen a la conciencia como datos “a priori” y expresan la actividad de las pasiones y, por consiguiente, del hombre natural.

Sin embargo, podríamos decir que el carácter de “sobrenatural” se puede aplicar a las manifestaciones religiosas del inconsciente.

Lo natural, en cuanto producto de la imaginación, aparece como una fuerza sobre la cual el yo tiene, al menos, un dominio parcial, mientras que lo sobrenatural se impone al yo y éste nada puede frente a aquel. Él se impone al yo, a pesar de todo. Es una realidad mayor al yo con la cual debe aprender a vivir, porque no puede reprimirla. Es una fuerza que lo sobrepasa totalmente. En su experiencia con lo sobrenatural, el yo descubre que ya no es el único señor de la casa. De las profundidades de la psique emerge una fuerza y una luz que ponen en duda, de manera radical, la importancia del yo y todo el orden natural que él ha conocido hasta entonces. Al decir que lo sobrenatural se parece al inconsciente, nos aproximamos a lo que realmente podría significar esta realidad. Ciertamente el problema es diferente: Teresa piensa en términos de natural y sobrenatural, mientras nosotros en términos de consciente e inconsciente; pero tanto la noción de sobrenatural como de inconsciente se refieren ambas a realidades psíquicas oscuras, múltiples, desconocidas, inciertas y no captadas por el yo, en cuanto que no penetran en la conciencia. El término inconsciente se refiere pura y simplemente a realidades desconocidas y ambivalentes, como ocurre en relación a lo sobrenatural. Nadie, por otro lado, ha tenido el atrevimiento de definir el inconsciente de manera exhaustiva, permaneciendo como el gran desconocido. Apenas podemos hacer un análisis fenomenológico, a medida que él aparece en la conciencia. Lo mismo ocurre con lo sobrenatural.

Ciertamente la noción de sobrenatural incluye el orden de la gracia: “es una gracia que sentimos nacer en nosotros independientemente de nuestros esfuerzos” (Lépée, Marcel); “pues es tan segura y gananciosa, que adquirirla no podremos, porque es cosa muy sobrenatural”.⁴⁴⁴ Nadie ha negado que haya un nivel de gracia en el inconsciente.⁴⁴⁵ Los

443 **Cuentas de conciencia**, LXVIII, 3

444 **6 Moradas**, VI, 12

445 En una carta escrita el 13 de enero por Jung al R.P.G. Frei dice: “Todos los días agradezco a Dios el haberme permitido experimentar la realidad de la Imagen divina en mí... por este acto de gracia, mi vida recibió un significado...”

sueños, que son los productos más puros del inconsciente, ¿no fueron frecuentemente considerados como manifestaciones divinas por los autores bíblicos y por la propia Teresa? ¿Cuántos personajes en la historia bíblica consideraron sus sueños como mensajes provenientes de Dios? Tanto el místico como el psicólogo admiten que existe una región del alma que trasciende lo consciente. El problema de la terminología es, por tanto, relativo. Para el místico, lo sobrenatural es la vida misteriosa del espíritu del centro, él es el espíritu.⁴⁴⁶ Este sobrenatural, como vimos de pasada más arriba, es una realidad ambigua y esto por varias razones. Primeramente porque lo natural y lo sobrenatural se encuentran mezclados uno con el otro, y además, lo natural puede tomar la apariencia de sobrenatural. Por otro lado, las fuerzas satánicas en el alma se las denomina igualmente sobrenaturales, porque pueden manifestarse, sobre todo en la cuarta y quinta moradas, bajo apariencia divina. Ellas son manifestaciones de una energía localizada en estas moradas. Finalmente, el centro, en cuanto realidad divina, es llamado sobrenatural. Se aplica, sobre todo, a las manifestaciones de la divinidad del centro del alma sin que, por otro lado, signifique que sean idénticos lo sobrenatural y lo divino, pues lo sobrenatural incluye tanto fuerzas benéficas cuanto maléficas, mientras en centro es ontológicamente bueno. Natural y sobrenatural son conceptos funcionales que procuran expresar un aspecto específico del proceso del alma. Lo sobrenatural es, por tanto, tan sólo un término que las realidades más variadas de esta región del alma que corresponde a las tres últimas moradas.

Sólo tenemos conocimiento de lo sobrenatural, cuando se impone a la conciencia a través de manifestaciones o estados psicológicos, especialmente en las visiones, en las inspiraciones, en las voces, en los impulsos, en la oración, en el recogimiento profundo y en el estado de unión. No se debe creer, sin embargo, que estas visiones, estos éxtasis, etc., sean expresión de una perfección, como dice Teresa: “En lo que está la suma perfección claro está que no es en regalos interiores ni en grandes arrobamientos ni visiones ni en espíritu de profecía, sino en estar nuestra voluntad tan conforme con la de Dios...”⁴⁴⁷ y además: “Bien entiendo que no está en esto [los favores] la santidad.”⁴⁴⁸

Es lo que la propia Teresa dice: “Pues cuando se viere en este tan subido grado de oración (que es -como he dicho ya- muy conocidamente sobrenatural), si el entendimiento -u pensamiento, por más me declarar- a los mayores desatinos del mundo se fuere, ríase de él y déjele para necio y estese en su quietud, que él irá y verná; que aquí es señora y poderosa la voluntad; ella se le trairá sin que os ocupéis.”⁴⁴⁹ “(y después entendí que, si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, no sabía lo que hacía), en comenzando a tener algo de oración sobrenatural, digo de quietud, procuraba desviar toda cosa corpórea...”⁴⁵⁰ “Es un recogimiento interior, afirma ella, que se siente en el alma, que parece ella tiene allá otros sentidos, como acá los exteriores, que ella en sí parece se quiere apartar de los bullicios exteriores.”⁴⁵¹ Este estado parece corresponder a lo que el teólogo espiritual dio el nombre “teología mística”⁴⁵², y también un estado de “arrobamiento.” Es frecuentemente un estado de pasividad activa.

446 Desde comienzos del siglo XX, C.G. Jung, en su obra sobre fenómenos ocultos, postula una “actividad intelectual altamente desarrollada del inconsciente”... De cualquier forma, el inconsciente transcendental se parece en cierto modo a la realidad del centro.

447 **Fundaciones**, V, 10

448 **Fundaciones**, IV, 8

449 **Camino**, XXXI, 10

450 **Vida**, XXII, 3

451 **Cuentas de conciencia**, LVIII, 3

452 **Vida**, XII, 5

Las manifestaciones divinas de lo sobrenatural no dependen del estado de santidad del individuo que es objeto de ellas. Es preciso no confundir santidad con el estado sobrenatural. Ciertamente puede lo sobrenatural incluir la santidad, pero no necesariamente. Escribe Teresa: “Y ansí acaece no las hacer [sus mercedes] por ser más santos a quien las hace que a los que no, sino por que se conozca su grandeza -como vemos en San Pablo y la Magdalena- y para que nosotros le alabemos en sus criaturas.”⁴⁵³

Ahora nos queda mostrar que Teresa se sirvió de criterios psicológicos para juzgar la autenticidad de las manifestaciones sobrenaturales que operaban en el alma. Cítanse entre esos criterios la espontaneidad de los fenómenos, su imprevisibilidad y fugacidad, así como la imposibilidad de reprimirlos. El criterio, por tanto, absoluto para juzgar la veracidad o falsedad de esas manifestaciones, se funda, principalmente, en el efecto que producen sobre el conjunto de la personalidad y en la vida de aquel que los recibe. Es lo que ella misma dice: “Querría mucho el Señor me favoreciese para poner los efectos que obran en el alma estas cosas, que ya comienzan a ser sobrenaturales, para que se entienda por los efectos cuándo es espíritu de Dios; digo se entienda conforme a lo que acá se puede entender, aunque siempre es bien andemos con temor y recato.”⁴⁵⁴ En una carta a María Bautista, refiriéndose a estos efectos interiores, escribe Teresa: “De eso que dice interior, mientras más tuviere ha de hacer menos caso de ello, que se ve claro que el flaqueza de la imaginación y mal humor, y como esto ve el demonio debe de ayudar su pedazo.”⁴⁵⁵ Esto muestra qué bien sabía ella distinguir los efectos sobrenaturales de las perturbaciones psicológicas. “El caso es que en estas cosas interiores de espíritu la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos; no digo luego al presente muchos deseos (que esto, aunque es bueno, a las veces no son como los pinta nuestro amor propio); llamo dejos confirmados por obras...”⁴⁵⁶

Una de las características de las manifestaciones sobrenaturales es se espontaneidad, “porque en ninguna manera ella [el alma] puede ganar aquello por diligencia que haga”⁴⁵⁷, e incluso “plega a Su Majestad que muchas veces nos dé esta oración, pues es tan segura y gananciosa, que adquirirla no podremos, porque es cosa muy sobrenatural.” Teresa muestra igualmente el grado de intensidad de lo sobrenatural según la forma como él se presenta al alma, no pudiendo el yo, en ningún modo ofrecerle resistencia: “porque bien entendía ya era cosa sobrenatural lo que tenía, porque algunas veces no lo podía resistir; tenerlo cuando yo quería, era escusado.”⁴⁵⁸ Lo sobrenatural es, pues, una potencia arbitraria, invisible, que nos empuja repentinamente en un mundo desconocido. Es una potencia que quiebra el conocimiento y orden habitual de las cosas, rompiendo de esa forma el ciclo normal y cotidiano de la vida. Nos deja entrever otro mundo que sobrepasa todo lo que el entendimiento puede concebir: es por excelencia irracional.

En general, los bienes sobrenaturales son contrarios a la inclinaciones de nuestra naturaleza terrena. Así escribe ella: “Un no se nos dar nada que digan mal de nosotros, antes tener mayor contento que cuando dicen bien; una poca estima de honra; un desasimiento de sus deudos que, si no tienen oración, no los querría tratar, antes le cansan; otras cosas de esta manera

453 1 **Moradas**, I, 3

454 **Vida**, XIV, 8

455 **Epistolario**, carta 140, 14. En 6 **Moradas**, IX, 8 dice: “Cuando pudiere el alma estar mucho espacio mirando este Señor, yo no creo que será visión, sino alguna vehemente consideración, fabricada en la imaginación alguna figura; será como cosa muerta en estotra comparación.”

456 **Epistolario**, carta 134, 7

457 **Vida**, XIV, 2

458 **Vida**, XXIII 5

muchas, que, a mi parecer, las ha de dar Dios, porque me parece son ya bienes sobrenaturales u contra nuestra natural inclinación.”⁴⁵⁹ En este caso lo sobrenatural debe ser comprendido como una vida *contra naturam*.

Creemos, sin embargo, que lo sobrenatural es una realidad del alma con los mismo derechos que lo natural. Lo sobrenatural corresponde a ciertas propiedades de las últimas moradas y particularmente del centro. Sin querer negar la validez de la interpretación teológica acerca de las manifestaciones sobrenaturales, éstas son, también, realidades del alma, sujetas a una interpretación psicológica. En efecto, “la terminología moderna (de Santa Teresa especialmente) explica, de manera sobre todo psicológica, expresiones que otrora tenían un valor únicamente teológico y, por este camino, toda la mística se vio arrastrada sobre todo a la psicología. Esto se ve más claro en la explicación de la experiencia mística (...); ella tiene su punto de vista, su terminología y tiene su derecho. En el estudio de las relaciones psicológicas de la mística, ella alcanzó un progreso que no se puede despreciar.” (Stolz, Don Anselme) (pp 178-185)

3. El centro – Imagen de Dios

En el capítulo precedente, ya abordamos el problema de la Imagen de Dios y observamos con qué precisión Teresa hace la distinción entre esta imagen y la realidad ontológica del Dios trascendente. Desde el comienzo de su **Libro de las Moradas**, Teresa afirma que el hombre fue hecho a imagen de Dios y es desde esta perspectiva como deba ser encarado: “No hallo cosa con qué comparar la hermosura de un alma y la gran capacidad, y verdaderamente apenas deben llegar nuestros entendimientos -por agudos que fuesen- a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza.”⁴⁶⁰

En cuanto noción corolaria del centro y componente intrínseco de la antropología teresiana, la *Imago Dei* debe recobrar ciertos aspectos psicológicos. El hombre, o más bien, el alma tiene un parentesco divino. De ahí nace una extraordinaria exaltación del valor del alma.

Para Teresa el centro es la imagen de Dios. Esta es la razón de la belleza del alma: “Basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del alma.”⁴⁶¹ Pero, si al comienzo del **Libro de las Moradas** ella se apoya en el dogma de la *Imago Dei*, como si fuera una hipótesis, al final de su vida, al término de su búsqueda incesante de una realidad absoluta, vio confirmada aquella hipótesis al hacer la experiencia de la realidad de esta imagen. La imagen se convirtió en algo tangible. El valor de ese dato, objeto de fe, reside, de este modo, en su eficacia a nivel operativo y empírico. La fe suple la experiencia y la condiciona. Gracias a una fe viva, el hombre aprende a vivir en relación con la *Imago Dei*, “el evangelio interior”, y por esa vía favorece su primacía en el alma.⁴⁶² Escribe Teresa: “Yo sé que quien esto no creyere no lo verá por experiencia.”⁴⁶³ Ella insiste, pues, en la importancia de partir de una hipótesis, de una creencia, a fin de tener acceso al conocimiento vivenciado. Al final de su vida, había hecho verdaderamente la experiencia del alma en cuanto criada a imagen de Dios y es, entonces,

459 **Vida**, XXXI, 18

460 **1 Moradas**, I, 1

461 **1 Moradas**, I, 1

462 A nivel especulativo hay que decir que todo hombre posee en sí la posibilidad de hacer directamente la experiencia de la divinidad, sirviéndose de los medios propuestos por la Iglesia como intermediarios.

463 **1 Moradas**, I, 4

cuando al final del **Libro de las Moradas** ella escribe: “finalmente el alma reencontró su Imagen”. Ahora bien, reencontrar su Imagen, o ser colocada en el centro del alma, o descubrir el paraíso, corresponde a la vivencia de un mismo estado psicológico. Dicho de otro modo, esto significa que la *Imago Dei* es una realidad del alma, sumergida en sus profundidades, una imagen latente presta a convertirse en una realidad viva a punto de transformar el hombre en la imagen viva de la divinidad.

El tema de la *Imago Dei* está íntimamente ligado al tema mitológico del paraíso terreno, porque la vida del hombre en el paraíso era vivida a imagen de Dios. Cuando esta imagen se actualiza en el alma humana, el hombre reencuentra el estado paradisiaco, aquel anterior a la caída, porque este estado no está totalmente extinguido; algunas de sus huellas permanecen en el hombre; permanecen vestigios vivos en el alma. La *Imago Dei* sería, entonces, un residuo arcaico de la condición original del hombre. Sea cual sea la verdad histórica de la narración bíblica acerca de la creación del hombre, no hay duda que ella encierra verdades psicológicas profundas, porque nos revela algo esencial sobre la naturaleza y la condición humana.⁴⁶⁴

Desde una perspectiva cristiana, este dogma aparece como un medio de aproximar realidades esenciales del alma, esto es, de su naturaleza más íntima. En realidad, poco importa la manera de concebir este núcleo más íntimo de la psique. El centro es llamado *Imago Dei*, imagen de Cristo, imagen de la Trinidad, piedra preciosa, sol, etc.; esto depende de las circunstancias culturales, históricas, sociales y de la forma bajo la cual fue experimentado en el fondo del alma; en resumen, depende del mito al que se adhiere. Para Teresa el centro se impone como una expresión cristiana, lo cual es normal, pues ella vivía dentro de la tradición de la Iglesia, y Cristo, imagen del centro, correspondía al ideal del yo que se propusiera. La imagen expresa simplemente una realidad psicológica. El dogma remite a una realidad misteriosa y no es sino un medio, entre otros, de aproximarla.

Esta imagen, lejos de ser una realidad estática y abstracta, es, por el contrario, esencialmente vida; es la expresión viva de la divinidad en el alma, que es concomitantemente fuente de vida y de luz, o como ella escribe: “Es de considerar aquí que la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma, no pierde su resplandor y hermosura, que siempre está dentro de ella y cosa no puede quitar su hermosura.”⁴⁶⁵ Ella es una fuerza operante en todas las situaciones de la vida, es una propiedad intrínseca al alma, permanente, inalterable, indestructible.

Ahora bien, es en este componente del alma sobre el que Teresa fundamenta su idea de grandeza, de belleza y de dignidad del hombre, ya que esa imagen es parte constitutiva de su naturaleza. Adquiere el hombre su dignidad humana por el hecho de ser regido por este centro, imagen de Dios. En esta perspectiva, la vida humana encuentra su sentido en los propios límites del hombre: “Menos que cosa que sea como alma no hinche su deseo.”⁴⁶⁶ Sin embargo el centro trasciende al yo, él es inmanente al alma. El hombre sólo se comprende en relación con su propia naturaleza divina. Él es también un misterio, como Dios, a imagen de quien fue criado: “pues es criatura, escribe Teresa, basta decir Su Majestad que es hecha a su

464 Jung abordó la misma cuestión: “Para nuestra psicología analítica, ciencia que hay que concebirla empíricamente desde el punto de vista humano, la imagen de Dios es la expresión simbólica de un cierto estado psicológico, o la expresión de una función cuyo carácter es el de sobrepasar absolutamente la voluntad consciente del sujeto y, en consecuencia, de imponer o de hacer posibles ciertos hechos o gestos inaccesibles al esfuerzo consciente.”

465 1 **Morada**, II, 3

466 **Correspondencia**, carta 76, 1

imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima.”⁴⁶⁷ Con todo, en la medida en que la divinidad es inmanente al alma, es posible decir algo al respecto. Teresa llegó a decir, hasta que la divinidad del centro del alma es la vida de Cristo. Pero insistamos, una vez más, que Teresa, como la mayoría de los místicos, tiene un sentido extremadamente agudo de la trascendencia absoluta de Dios para confundir su imagen con su realidad ontológica. Ella no dio importancia a las especulaciones teológicas que hacían distinciones entre imagen y semejanza, entre naturaleza y gracia. Para Teresa la presencia divina en el alma es la de “Cristo nuestro Señor” y vivir el centro divino es vivir en Cristo. Dicho de otro modo, ella ontologizó la gracia crística, en el sentido de que, para ella, Cristo no está solamente en el alma por la gracia, pero igualmente por naturaleza. Su antropología está centrada en la imagen de Cristo; es una antropología cristocéntrica. La *Imago Dei* personificada por la imagen viva de Cristo pertenece a la estructura del alma y es, también, su contenido.

En este punto, como en tantos otros, hay una evolución muy nítida en el pensamiento de Teresa, como ya dijimos; al comienzo de su vida religiosa ella ignoraba la importancia del tema de la *Imago Dei* en el alma. “Acaeciome a mí una ignorancia a el principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas, y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible.”⁴⁶⁸ Sólo al final de su vida esto se torna en una evidencia vivida, se atreve a ir en contra de sus directores espirituales que aseguraban que Dios sólo estaba presente en el alma por la gracia.⁴⁶⁹ Su método de meditación consistía en representarse Cristo habitando en el centro del alma.⁴⁷⁰ Ella ignoraba también la doctrina tradicional de la presencia del Dios en todas las cosas “por presencia, por potencia y por esencia”⁴⁷¹, bastante conocida en la metafísica tomista. Esta sentencia se la formularon, ciertamente, sus directores espirituales para demostrar que su método de meditación y los fenómenos místicos de los que ella era objeto, eran normales. Ahora bien, decir que Dios está “por presencia, por potencia y por esencia”, en todas las cosas es lo mismo que conceptualizar en términos metafísicos el tema de la *Imago Dei*. Otros, sin embargo, le confirmaron que su concepción era verdadera, lo que le consoló mucho. En 1576, a causa de un comentario acerca de la frase de Francisco Salcedo: “Búscate en mí”, Teresa, censurándola a Don Álvaro de Mendoza, escribe: “Pues señal es que yerra el señor Francisco de Salcedo en poner tanto que Dios está en todas las cosas, que él sabidor es que está en todas las cosas.”⁴⁷²

Cuando Teresa habla de presencia de Dios, de la Trinidad, o de Cristo en el alma, ella se refiere no solamente a una realidad que trasciende el yo empírico, pero también a la propia trascendencia del centro que aparece, entonces, como sinónimo de Dios. Todavía, cuando ella controla su pensamiento, es bien consciente de que se trata de la imagen de Dios, porque no se puede conocer al Dios trascendente. Pero hasta tal punto estuvo imbuida por la fuerza de esta imagen que apenas podía distinguir la imagen de la realidad, razón por la cual ella la personificó en una realidad exterior al hombre. Esta personificación nos parece inevitable y al mismo tiempo deseable. Reconociendo que se trataba de un contenido del alma, puede, también, reconocer que se trataba de una realidad bien distinta del yo, gracias a la proyección

467 1 **Moradas**, I, 1

468 **Vida**, XVIII, 15

469 Por eso ella habla de un “medio letrado” (5 **Moradas**, I, 10) o de “los que no tenían letras” (**Vida**, XVIII, 15) que le decían que Dios siempre estaba en el alma por la gracia.

470 **Vida**, IV, 8

471 Ella utiliza este término en las **Moradas** (5, I, 10) donde dice: “Yo sé de una persona que no había llegado a su noticia que estaba Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia...” Es la misma expresión que encontramos en Santo Tomás en S.Th.I, 8, 3.

472 **Vejamen**, 2

sobre una realidad exterior. Esto permite al hombre entrar en contacto con esta realidad, evitando, al mismo tiempo, la inflación del yo y de considerarse Dios. Estas manifestaciones ocurren en el individuo y emanan de su propio centro, sobrepasando, en toda su extensión, los límites de lo individual, porque a través del centro el hombre alcanza algo que es propio de la humanidad.

Esta imagen, efigie de Dios y del estado paradisiaco, se manifiesta en la totalidad del alma bajo formas de impulso, de dinamismo, de amor espiritual, de vida nueva o bajo la forma de “eidos”, de visiones, de imágenes vivas, engendrando una nueva manera de conocimiento espiritual. Si todas las partes del castillo reciben la luz del sol, no es sino en la medida en que participan de esa luz que Teresa puede decir que la naturaleza del hombre es buena en sí.

El hombre es, igualmente, una realidad terrena, fruto del pecado original, hijo de Adán, no malo en sí, sino incapaz de algo bueno. En esta antinomia discurre la ambivalencia de la naturaleza humana. Si es verdad que todas las partes del alma reciben luz, no deja de ser verdad que ciertas partes permanecen en la oscuridad, no por la ausencia de luz, sino porque el alma se inhibe de esta luz a causa de su condición actual, ignorancia, estupidez y falta de coraje.

Todo el propósito de la vida mística consiste en restaurar la *Imago Dei* en la totalidad de su ser, lo que equivale igualmente a reintegrarse en el estado original de antes de la caída, en el estado paradisiaco. Pero la restauración puede realizarse en diversos niveles diferentes en el alma humana y puede ser experimentado de modos bien diversos. Hay, en efecto, muchos caminos para llegar al centro, únicamente que no está en la mano del hombre establecerlos. Además no toca a ella decretar las formas de lo divino en el alma, porque la semejanza con la imagen del centro apenas es analógica. Y ciertamente no es dado a la mayoría de los hombres alcanzar este grado de plenitud que una Teresa de Ávila alcanzó al final de su vida. Además, muy pocos hombres tendrían el coraje y la resistencia de pasar por el crisol de tantos sufrimientos que, en muchos casos, los llevaría a la muerte física o, por lo menos, a la desintegración de la personalidad e incluso a la locura.

El centro del alma, en cuanto imagen de Dios es, pues, la expresión de las posibilidades de vida espiritual que existen en el ser humano; y esta vida actualizada vuelve a situar el alma en estado paradisiaco. Su papel es el de dar un sentido a la vida del hombre a fin de que él encuentre en sí mismo con qué expandirse y de ese modo alcance la plenitud de su existencia personal. En efecto, esta imagen y su dinamismo confieren a la vida una dimensión y una meta más allá de la condición humana habitual y limitada, tal como es conocida por el yo consciente y por el entendimiento. La pregunta que el hombre se plantea sobre el sentido de la vida, sobre su condición, etc., encuentra, entonces, una respuesta en el ámbito de los límites humanos. Toda la finalidad del místico consiste en restaurar esta estructura íntima del alma, de hacerla palpable en los actos de la vida cotidiana; de hecho, consiste en adquirir un nuevo modo de ser, de actuar y pensar anterior a aquél de la caída. Se trata de restaurar un orden primordial en el alma humana conforme a las exigencias profundas del ser.⁴⁷³

La interpretación cristiana de la *Imago Dei* nos enseña la ubicuidad del centro divino en el hombre, el cual, se aborde como se aborde, siempre será un misterio. El centro, en cuanto modo de ser y de vida que el hombre conoció al inicio de la humanidad, en el paraíso terrenal, tiene, para quien acepta la doctrina cristiana, una dimensión natural e histórica. Realmente, la

473 Los mitos, incluida la doctrina cristiana, son la expresión concreta exterior de contenidos interiores e inconscientes.

vida del centro fue un estado natural del hombre, y toda la evolución interior consiste en reencontrar el estado del hombre primordial y original, criado a imagen de Dios. El final de la vida corresponde a un retorno al origen, y en este sentido aparece como un eterno retorno, en el cual se confunden el final y el origen en una unidad histórica y a-histórica. Histórica, porque el hombre vive en la historia, pero igualmente a-histórica, porque el arquetipo del paraíso terrenal trasciende el hombre individual en cada momento histórico. Restaurando en sí esta imagen, el hombre trasciende también, en cierta manera, la historia, del mismo modo que Cristo, desde el punto de vista teológico, trasciende el espacio y el tiempo.

La psicología teresiana se nos presenta, por tanto, como una psicología mística en el sentido de que es una psicología de los misterios del alma vividos en los límites de la fe cristiana, porque los misterios del alma son los misterios de la vida de Cristo, que es la imagen del centro. La vida de Cristo a los ojos del cristiano se desarrolla en una época y en un lugar precisos, tiene una consistencia histórica y, sin embargo, trasciende el espacio y el tiempo. Por eso es una realidad mítica. El no-creyente centrará su atención al hecho, tan sólo en cuanto realidad mítica. Sin embargo, cristiano o no, el hombre no puede escapar a las realidades del alma, a sus leyes de desenvolvimiento. Es característico del místico cristiano vivir la condición humana, reconociendo en ella una significación cristiana, haciendo suya la fe cristiana. Por consiguiente, su vida es elevada a una dimensión crística, universal y divina. Cada situación existencial de su vida personal es remitida a la de Cristo, siendo su fe la que le permite aceptar más fácilmente su condición. Para él, por tanto, la existencia tiene un sentido "a priori", porque el mito está cargado de vida. Esas mismas situaciones para el racionalista aparecen frecuentemente, como desprovistas de cualquier sentido, porque éste se encuentra plagado de datos irracionales. Para él el mito no tiene ninguna significación existencial. ¿Cómo sorprenderse que el yo pensante, encerrado en sus límites estrictos se separa de los límites del centro? A través del mito, el hombre permanece ligado a una realidad más grande que su yo; y las verdades expresadas en ese mito ejercen una influencia en su vida. Es en relación al centro, realidad fundamental de la estructura psíquica, pareciendo incluso ser una realidad absoluta, como toda la vida adquiere sentido. Sin embargo, se puede decir que todo hombre es por naturaleza *homo religiosus*.

Naturalmente los caminos para llegar al centro son diversos y es importante que cada uno descubra el suyo. Por otro lado, el centro es una realidad analógica y en su fondo está la *Imago Dei*. Desde que el hombre vive en relación con este centro y toma en consideración los misterios del alma en su vida, debemos reconocer que no sólo asumió su destino humano, sino también, desde el punto de vista cristiano, vive de alguna manera los misterios de la vida de Cristo, Hijo del Hombre e Hijo de Dios.

Si el tema de la *Imago Dei* es un lugar común en la tradición cristiana, no es menos verdad que cada autor lo conceptúa en su propio lenguaje, teniendo en cuenta la problemática de su época, sus necesidades personales y, sobre todo, la experiencia viva que tiene de esa realidad. El teólogo insiste siempre en la relación entre la imagen y su ejemplar, el Dios trascendente, absoluto y extrínseco al hombre, como el efecto respecto a su causa. Él repite que es en virtud de su componente espiritual como el hombre puede ser portador de esta imagen. El ejemplar de la imagen sitúa, inmediatamente, el ser humano bajo su dependencia y, como se trata de un ser espiritual, esta dependencia implica una relación personal. Pero el teólogo no tiene suficientemente en cuenta el hecho de que la imagen manifiesta igualmente la estructura y la naturaleza íntima del alma humana; ni de saber cómo ella se manifiesta en la vida del hombre. Se contenta, cuando mucho, en afirmar la realidad espiritual del alma, pero no indica ningún medio válido, por lo menos para el hombre contemporáneo, para que alcance esa realidad

íntima. Sin embargo, los puntos de vista del teólogo y del místico no se oponen; difieren simplemente por la forma intelectual de abordar la *Imago Dei*. Con su método especulativo, el teólogo intenta explicar racionalmente un dato de fe, mientras el místico procura, ante todo, un método empírico para vivir, un camino de acceso al centro, teniendo en cuenta restaurar en sí la la imagen de Dios.

Reduciéndolo a sí mismo, el centro del alma, la *Imago Dei* en psicología, Jung hizo una inmensa contribución a la psicología contemporánea. Pero vino también a crear un problema, porque reventó las distinciones académicas en lo que se refiere al objeto que cada ciencia determina para sí.

Este esclarecimiento vino a ser absolutamente necesario para poner las bases para una verdadera ciencia del alma: una psicología que se apoyase esencialmente en la experiencia de las realidades psicológicas del sujeto a medida que vivencia los análisis del alma.

La constatación de que el centro, la *Imago Dei*, no es solamente un dogma cristiano, sino también una realidad psicológica, un hecho empírico, provocó un malestar tan penoso para el psicólogo como para el teólogo, pues Jung y sus discípulos, apoyados en sus pesquisas empíricas, vinieron a decir a este último que la divinidad existe realmente en el alma humana, que se puede creer verdaderamente en ella y que el conocimiento de sí mismo conduce al conocimiento de Dios. Y el psicoterapeuta que estudia la mística cristiana se ve obligado a reconocer que el arquetipo del centro, de la *Imago Dei*, es un dato del patrimonio de la tradición judeo-cristiana, que alimenta la vida interior, la mística de la interioridad.

Así pues, queramos o no, al margen de toda confesión religiosa, una psicología que se fundamenta en el centro del alma, se inscribe, de cualquier forma, en esa tradición. Con otro espíritu y por caminos nuevos, parece que ella sirve hasta tal punto el mismo ideal, que se puede afirmar que el análisis psicológico, en la medida en que se pone al servicio del centro, es una tarea religiosa, porque el centro es, al mismo tiempo, una realidad humana y divina. (pp 185-193)

4. El centro, fundamento y fuente de la vida espiritual.

El centro en Teresa aparece, no sólo como fundamento de la constitución psicológica del hombre, sino igualmente como fundamento de la vida espiritual inherente al ser humano. Es, por tanto, la clave que permite comprender la vida mística y sus fenómenos concomitantes. No hay duda, en efecto sobre este punto: las visiones tienen su origen en ese centro, como también lo que Teresa llama “los impulsos de una vida nueva”.

Decir que el centro del alma es, al mismo tiempo, estructura y dinamismo, “eidos” y “telos”, quiere decir que la vida espiritual aparece como un instinto; ella es una fuerza activa que rige la vida psíquica con los mismos derechos que el instinto sexual, la voluntad de poder y otros instintos. Captado el carácter absoluto, autónomo y específico del dinamismo del centro, rehusamos reducir este instinto a uno más, como tienden a hacer Freud y Adler, por ejemplo. Debemos, igualmente rechazar las interpretaciones teológicas muy unilaterales pseudo-espirituales o metafísicas que postulan que en la evolución psicológica del hombre hay un hiato entre la psicología y la teología, entre lo natural y lo sobrenatural. La religión cristiana considera al hombre entero. A medida que nuestra interpretación permanece fiel al espíritu de Teresa, es preciso decir que el fenómeno religioso hunde sus raíces en los estratos profundos y elementales del alma. Es desde esa región de donde surge la vida religiosa con sus imágenes y

símbolos, lo que significa que el fenómeno religioso es un fenómeno “per se”, que tiene su origen en la psique, lo que equivale a decir que es un fenómeno psicológico. Comprendemos, sin embargo, la vida religiosa como expresión de un instinto *sui generis*, que se puede llamar instinto religioso. De este instinto, Teresa tuvo experiencia muy pronto, en su infancia. Se manifiesta bajo la forma de una verdadera pasión, como un fuego sagrado, con el que ella llevó a cabo una obra, al mismo tiempo, humana y divina. Fue a través de esta obra y de una búsqueda incesante como ella reencontró su identidad y el fuego de la pasión se amainó.

Pero ¿qué entendemos por instinto religioso? Es una cuestión a la que hay que responder. El instinto, para nosotros, es un comportamiento “innato” que existe “a priori”; es “una fuerza típica de actuar, que se repite con constancia y regularidad... ligada o no a una motivación consciente” [Jung].

Inmediatamente surge la pregunta de saber lo que quiere decir un comportamiento innato en el hombre. “Hay que comprenderlo en el sentido de que factores tales como el sentido y el orden interior son aspectos esenciales del modelo instintual humano, y que ellos se manifiestan en una organización arquetípica, “a priori”, de la psique. Muchos biólogos contemporáneos ampliarán el concepto de instinto para en él incluir el fenómeno del “espíritu”, que designa “un orden trascendente”, el cual pertenece al “reino que está por encima y más allá de las cosas de la naturaleza”. Denominarán este factor espiritual *Innerlichkeit*, para describir, así, “un modo específico de la existencia de los seres vivos”. [Jung]

“Religioso” hay que comprenderlo en sentido etimológico; “re-ligare”, que significa “religar”. ¿Pero religar qué a qué? Responderá el teólogo que se trata de unir el hombre a Dios. Desde el punto de vista psicológico, diremos que se trata de religar el hombre a su centro. El instinto religioso para nosotros consiste, pues, en este dinamismo inherente a la psique, que impulsa al hombre a establecer una relación viva con su propio centro divino. Esta experiencia se presenta en el hombre como una realidad absoluta, “completamente diferente”, trascendente, “fascinante” y “numinosa”, ella es un *mysterium tremendum*; provoca en él un sentimiento de estado de criatura y esta experiencia corresponde a lo que Rudolf Otto describió como experiencia de lo sagrado. Sólo lo sagrado es, aquí, la propia expresión de la vida del centro. La experiencia que el hombre hace del centro, y que no es fruto de los esfuerzos del yo consciente, es sentida como una experiencia “numinosa”. Y es en ese sentido en el que nos atrevemos a hablar de instinto religioso.

Este “instinto religioso” es un factor natural en el hombre y constituye una parte integrante de su estructura psíquica. El centro es un órgano como los otros órganos, psíquicos o corporales. El instinto religioso aparece como una función primordial de la psique, esto es, “un principio *sui generis*”, un aspecto indispensable de las fuerzas instintuales. Constituye el centro o fundamento de toda la vida espiritual en la mística de interioridad; fuente y lugar en el que se realiza la vida espiritual y religiosa en el hombre.

Ahora bien, este dinamismo del centro, preexistente a la conciencia y al hombre natural, forma parte de la estructura del hombre en cuanto tal. La vida espiritual, siendo la propia vida del centro del alma, podría ser definida como una disposición a dejarse coger y formar por el dinamismo interior del centro, el cual existe *a priori* en el hombre para permitir la realización total y plena de la personalidad. Es moldeando el hombre y actuando en su comportamiento como este dinamismo va conduciéndolo a su realización. Raramente el hombre tiene la experiencia inmediata de este dinamismo, sin embargo el centro ejerce una influencia

continua, aunque indirecta, en todos los actos de la vida. Actúa a modo de un “eidos”, de una imagen, de un esquema, de una *pattern* de comportamiento, de un paradigma preexistente a la conciencia. Queremos decir con ello que el alma humana ya puso en sí una totalidad en estado virtual, totalidad que puede ser parcialmente alcanzada a costa de esfuerzos, que constituirían [??? consistirían], primordialmente, en la aceptación, con imparcialidad, de las fuerzas que están por encima de lo empírico. El centro, en cuanto *eidos*, puede ser considerado como una fuerza predestinada en la vida individual del hombre y que existe, en principio, en estado latente. Cuando esta imagen se vivifica, ella orienta lo místico en una determinada dirección. Es, finalmente, la propia vida, el centro *eidos* el que impulsa lo místico a proseguir hasta el fin su camino, para alcanzar el centro-realidad.

El centro, fuente de vida espiritual, sería el propio instinto de vida por excelencia, una fuerza mayor que la propia voluntad consciente; un poder original y anterior al yo consciente y que surge bajo la forma de un llamamiento a la vida, de una vocación interior, cuasi de una orden. Constituye un impulso endógeno que, aunque existiendo en todo ser, es, también, estrictamente individual. Él empuja al hombre a tomar conciencia y dominio de sí mismo y del mundo, en cuanto *homo naturaliter religiosus* o *homo mysticus* y en cuanto el ??? mundo es, por excelencia, sagrado y divino. Debemos reconocer que la vida espiritual tiene su fuente en el hombre y es inherente a su naturaleza, pero se manifiesta bajo diferentes formas, según la estructura psíquica de cada uno, según su medio y su historia.

Esta vida del centro no es invención, ni creación del yo. En su forma auténtica no puede nunca ser considerada como una sublimación o un *Ersatz* de la vida sexual. Por el contrario, se trata de la vida específica del hombre, por la cual sólo puede dejarse llevar y moldear si quiere vivir plenamente la condición humana. La vida espiritual no se adquiere, sin embargo puede uno disponerse a ella; esta vida surge del centro y el yo puede justamente aceptar su realidad, vivenciándola. De ahí se sigue que la vida espiritual sólo puede reposar en una experiencia empírica, en la propia experiencia del alma.

Con todo, es preciso, reconocer que el hombre, constantemente bloqueado en el interior de los límites de su yo, monopolizado por las obligaciones del mundo y por la exigencia de los otros instintos, tiende a rechazar el reconocimiento de las exigencias del instinto religioso; en efecto, estas exigencias van en contra de las de la naturaleza. Y esa es la razón por la que el instinto religioso es frecuentemente despreciado o rechazado. Pero sea cual sea su influencia sobre la vida del hombre contemporáneo, se debe reconocer que fue una fuerza operante en la vida de Teresa y en la de numerosos místicos, llegando a orientar toda su vida. ¡No hay que extrañarse que ella fundamente toda su antropología en la experiencia que había hecho de esta realidad absoluta del dinamismo del centro, dinamismo al que llamamos del “instinto religioso”! Negar esta realidad equivale a cerrarse a la posibilidad de hacer tal experiencia y a condenarse a vivir en un estado de bestialidad.

La vida espiritual, o mejor, la vida divina se manifiesta al hombre a través de los símbolos. Lo divino se imprime y se expresa esencialmente a través de imágenes y representaciones portadoras de vida... De ahí su intensidad; ellas se imponen al hombre y lo orientan en su evolución, dándole un sentido. Es un hecho extremadamente sorprendente constatar hasta qué punto la divinidad del centro continúa actuando y manifestándose en el alma de nuestros contemporáneos, a través de las mismas imágenes de los tiempos pasados. El lenguaje del hombre religioso, sea el de la Biblia, o el que encontramos en los escritos de los místicos, es la misma expresión de la vida divina del centro. Como el centro está fuera del tiempo y del espacio, su expresión trascendente, también lo están, de alguna manera, estas categorías. A

pesar de expresarse y vivirse en situaciones histórico-culturales concretas, el centro guarda un carácter de eternidad. Así, pues, si el cristiano contemporáneo, eclesiástico o simple fiel, no entiende este lenguaje, debemos concluir que se cortan las raíces que lo ligan a su propio centro, a “la fuente de agua viva”, la tradición viva del cristianismo, esto es, a su propio mito, a su inconsciente.

El malestar de las iglesias cristianas, que se presenta prácticamente bajo la forma de una neurosis colectiva, difícilmente encontrará una solución válida sólo a través de la búsqueda intelectual y teológica. Del mismo modo que un neurótico no puede resolver sus conflictos por la lectura de obras de psicología, sino solamente haciendo una reflexión existencial sobre uno mismo, o, incluso, como es frecuente, pasando por un análisis psicológico, el cristiano, hoy en día, sólo puede encontrar la salvación y la paz interior de Cristo haciendo la experiencia real del centro del alma. A fuerza de querer distinguir lo específicamente cristiano de la fe teologal, virtud sobrenatural que trasciende toda expresión humana, el cristiano se pierde en las esferas etéreas de la especulación. Ella se convierte en un *Ersatz* de la experiencia arquetípica del centro, porque no hay fe viva que no se encarne en formas humanas o en símbolos.⁴⁷⁴

La experiencia viva del centro del alma, la experiencia religiosa, sea cual sea el nivel de profundidad en la que se realice, abre a un conocimiento absoluto y para la vida. Este conocimiento, o prelude la fe teologal, o alimenta, o suplementa el discurso teológico, o estimula el hombre a tomar conocimiento de la vida teologal de la tradición.⁴⁷⁵

La experiencia del centro, realizada en la dialéctica de un análisis junguiano, aparece frecuentemente como un preámbulo a la experiencia espiritual cristiana. Tal vez sea para algunos contemporáneos una condición *sine que non*. Observamos incluso, algunas veces, que esa experiencia se exprese según las mismas exigencias y bajo las mismas representaciones que en la religión cristiana. Reconocer este hecho tendría un alcance pastoral infinitamente superior al espíritu polémico alimentado por algunos.⁴⁷⁶

“Sólo el alma puede satisfacer los deseos del alma”, dice Santa Teresa de Ávila. Esta experiencia, si es una gracia, esto es, un dato puro y espontáneo del centro, es, también, un peso, porque coloca al hombre ante una realidad que debe ser vivida y ante una tarea que ha de ser llevada a cabo, ante su vocación.

Debemos a Jung y a sus discípulos el habernos proporcionado la fenomenología de la experiencia del centro hecho por el hombre contemporáneo. El teólogo y el filósofo pueden negar o discutir el valor de la experiencia simbólica todo lo que quieran, pero sus críticas no

474 La orientación teológica de lo “específicamente cristiano” postula y cultiva un dualismo ontológico del ser humano. Fue contologizando la gracia divina en el hombre como Teresa consiguió escapar a este dualismo.

475 No queremos decir que el individuo que hace tal experiencia, necesariamente, haga suya la fe cristiana y la enseñanza de la Iglesia. Pero es llamado, **malgré lui**, a dar un sentido religioso a su existencia.

476 Lo que parece mantener la “ceguera específica” de los teólogos católicos, de un lado, es su actitud teológica y apologética, porque esta actitud dogmática choca con la actitud empírica y fenomenológica; por otro lado, la visión tomista, en la cual ellos se basan, explícita o implícitamente, es excesivamente metafísica y rígida para que acepten un diálogo sereno. En nuestro diálogos con teólogos tropezamos siempre con el rechazo en aceptar la existencia de una pluralidad de teologías dentro del cristianismo. Nos parece evidente que la teología de la mística de interioridad así como la de la escuela franciscana son las más aptas para alcanzar una comprensión cristiana de los descubrimientos y redescubrimientos hechos por la psicología analítica.

producen efecto alguno en los que fueron tocados por la fuerza de los símbolos y que permanecían fieles y coherentes con las exigencias interiores. Desde una perspectiva cristiana, estos símbolos son la más próxima y humana anticipación al encuentro con la realidad de Cristo, Hombre-Dios.

Hemos dicho que la imagen es el soporte y, al mismo tiempo, la expresión más inmediata y perfecta de la vida del centro. Teresa insistió suficientemente acerca de la necesidad absoluta de la imagen, para que este punto, en la perspectiva de la mística teresiana, fuese indiscutible. Si el símbolo es la expresión más adecuada de la vida interior, él solo lo es en cuanto símbolo vivo que surge espontáneamente de las profundidades del alma. Cuando éste haya sido vivido, pierde su intensidad y se vuelve una simple imagen sin vida ni significación, a punto de convertirse en un obstáculo al dinamismo del centro. Es el peligro de toda imagen-símbolo: el yo corre el riesgo de ser obnubilado por la imagen, tornándose ésta incluso en un contenido estéril del yo, en una representación sin vida. Esto provoca, fácilmente, una avaricia espiritual, egocentrismo e inflación psicológica. En ese sentido hay que comprender a San Juan de la Cruz cuando él habla de la necesidad de trascender toda representación de Dios. Sin embargo, si la divinidad se manifiesta en un comienzo al hombre bajo la forma de un símbolo, no le compete querer trascenderla, lo que, por otro lado, le sería totalmente imposible.

Santa Teresa escribe que ciertas visiones jamás podrían ser borradas de su memoria. Pero una cosa es vivir la vida contenida en un símbolo, esto es, la realidad arquetípica, y otra fijarse posesivamente en una imagen.

Que el símbolo sea la mejor representación de una situación psíquica, de un estado de alma, creemos que es indiscutible en psicología. Por tanto, pensamos que debe ser comprendido lo que San Juan de la Cruz escribe sobre la imagen, no de la imagen en cuanto libre manifestación del centro, sino en cuanto simple representación del yo consciente. En resumen, lo que él critica es la actitud dogmática y posesiva del yo en relación con la imagen.

En la medida en que el yo se fija o se da una representación de la divinidad, él se cierra *ipso facto* a la experiencia de la vida divina, porque como se sabe, ésta sólo puede manifestarse en el despojamiento y abandono del yo. Éste último necesita despojarse de toda representación metafórica o conceptual de Dios para que la imagen de Dios pueda tomar una forma viva en la vida del hombre. (pp 193-199)

5. Visiones, palabras interiores y sueños.

En este capítulo deseáramos dejar claro, de un lado, que la experiencia del centro dotó a Teresa de una forma superior de conocimiento y, de otro, que palabras interiores, sueños, impulsos son manifestaciones inmediatas del centro del alma y no directamente de Dios. Todo el mundo sabe que las visiones desempeñaron un gran papel en la vida de Teresa y, además, ella con frecuencia recibió el beneficio de “un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí u toda engolfada en él”⁴⁷⁷ Si ya a los veinte años ella es objeto de una visión⁴⁷⁸, sólo a partir de los cuarenta, sin embargo, es cuando estos fenómenos extraordinarios se manifiestan en su vida largamente y de diversas maneras y para durar hasta su muerte. Su muerte fue, tal vez, el último de los arrobamientos, aquel del que ella no volvió. Estos fenómenos extraordinarios, sin embargo, no son la esencia

477 **Vida**, X, 1

478 **Vida**, XXV, 11

de la vida mística. Son una muestra, una anticipación de la vida del centro.

Entre las visiones destacamos aquellas que ella misma nos describe cuando ella rondaba los cuarenta años, en 1559, en el momento en que el Cardenal Cisneros prohibió la lectura de un cierto número de grandes libros espirituales. En estos momentos, ella oye las palabras interiores siguientes: “No tengas pena, yo te daré libro vivo.”⁴⁷⁹ Pasados algunos días Teresa adquirió una nueva forma de percepción, siendo introducida en un mundo nuevo y en una nueva vida. El “libro vivo” va a revelar el estado de alma de algunas personas que le eran cercanas, la manera de proceder en la reforma del carmelo y también su propio estado psicológico cuando se encontraba con dudas. Recibirá luces que fortalecerán su camino y le conferirán la certeza absoluta de lo que emprende. De esta forma, muchas palabras interiores y visiones, están en el origen de sus escritos, tales como el **Libro de las Moradas**⁴⁸⁰ y numerosos pasajes de otros textos⁴⁸¹. Incluso ciertos conventos fueron fundados obedeciendo a un mensaje de sus visiones.

Este conocimiento nuevo no proyectaba luz sólo sobre los acontecimientos terrenos, sino que Teresa nos asegura haber visto y vivido en presencia de Cristo y de la Santísima Trinidad. Igualmente gozó de visiones en que vio a la Virgen María y a los santos de la misma forma que el ángel de luz y el demonio. En efecto, en un periodo de su vida ella ve el demonio; desciende al infierno y sube al cielo. En resumen, es puesta en contacto con el mundo sobrenatural, el mundo del más allá con su aspecto oscuro, tenebroso y maléfico, o bien con su aspecto divino, luminoso y bueno.

Mientras estos hechos extraordinarios merezcan, en sí mismos, un estudio profundo, será posible un breve análisis en nuestro estudio, principalmente para evidenciar la naturaleza del centro. Entre las numerosas cuestiones que podían ser planteadas, por lo menos tres las consideramos fundamentales: “¿Qué es lo que ella vio realmente? ¿Qué origen tienen esos fenómenos? Finalmente, ¿cuál es su función y significado?”

Una lectura profunda de la obra de Teresa nos llevó a sacar la siguiente conclusión: las visiones, como todos los otros fenómenos sobrenaturales, tales como palabras, sueños, éxtasis, arrobamientos y el sentimiento de la presencia de Dios son manifestaciones metafóricas de la vida del centro del alma. Y tienen como única función la reintegración del centro en la totalidad del ser humano, cuerpo, alma, espíritu y la imposición de una dirección que confiere más energía al yo.

Antes de poner de relieve el hecho de que Teresa percibiese la imagen viva de esta realidad, conviene eliminar cierto teologismo que subyace en la interpretación de muchos autores cristianos. Para ello, recordemos algunos postulados de la epistemología y de la teodicea teresiana.

En 1576, cuando ya había compuesto una parte de su obra, escribe un verdadero tratado razonado al Padre Rodrigo Álvarez, que fue encargado por la Inquisición de examinar la vida de Teresa, acusada de iluminismo: “A pesar de las afirmaciones de sus directores (Teresa habla de sí misma en tercera persona), ella jamás las acreditó de modo que pudiese afirmar con juramento que estas cosas viniesen de Dios, sino que, los efectos y los grandes favores de que ella fue objeto parecían probarle esto” (Nota de la traducción francesa de **Relaciones**).

479 **Vida**, XXVI, 6

480 **1 Moradas**, I, 1

481 **Vida**, XXXIX, 23

Antes dijo, en el **Libro de la vida**, declara que es imposible ver a Dios aquí en este mundo: “y en esta sombra de la divinidad (que bien dice sombra, porque en claridad no la podemos ver sino debajo de esta nube), está aquel sol resplandeciente.”⁴⁸² Cuando Teresa habla de Cristo que habita en el alma, no quiere decir que es la Santa Humanidad de Nuestro Señor que la habita, “pero solamente su divinidad.”⁴⁸³

Debemos, pues, comprender a Teresa a la luz de esta teodicea y de esta teoría del conocimiento que está de acuerdo con la doctrina tradicional de la Iglesia Católica.

Aunque parezca que lo que ella vio de Dios, en cuanto realidad trascendente y absoluta, sea totalmente incomunicable, algunos pasajes de la obra esclarecen, con todo, su pensamiento sobre este modo de percepción y de lo que ella vio. Si estudiamos el **Libro de la vida**, que fue escrito con mucha circunspección, porque ella tenía mucho miedo a la Inquisición, hay que caer en la cuenta que ella no habla de Dios, sino de la imagen de Dios. Lo que se conoce no es una realidad, sino “una representación viva.”⁴⁸⁴ Como ella también dice: “Representóseme Cristo delante... Vile con los ojos del alma mucho más claramente que le pudiera ver con los ojos del cuerpo, y quedóme tan imprimido, que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente...”⁴⁸⁵, o “sin verse, se imprime con una noticia tan claro que no parece se puede dudar; que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve ni tanto.”⁴⁸⁶ Más adelante ella dirá de nuevo que “una imagen muy viva de esta divina Verdad que me fue representada se grabó en mí; yo no sabría decir ni el modo ni el grado”⁴⁸⁷; en *Relaciones (Cuentas de conciencia)* también ella insiste en decir que es una representación de Cristo que ella vio: “...jamás vio nada ni lo ha visto con los ojos corporales, sino una representación como un relámpago; mas quedábasele tan imprimido y con tantos efectos como si lo viera con los ojos corporales y más”⁴⁸⁸, o además: “fue dado a mi alma, por una representación o imagen de la verdad, ver, por lo menos cuanto mi flaqueza era capaz de percibir, que hay tres personas en un solo Dios”⁴⁸⁹

Más frecuentemente la imagen de Cristo impresa en el alma se confunde con la realidad intrínseca de la persona de Cristo. Teresa nos habla de una “imagen tan clara, que parece verdaderamente está allí.”⁴⁹⁰ Así, “bien me parecía en algunas cosas que era imagen lo que vía, mas por otras muchas no, sino que era el mismo Cristo, conforme a la claridad con que era servido mostrármeme. Unas veces era tan en confuso que me parecía imagen, no como los dibujos de acá, por muy perfectos que sean, que hartos he visto buenos. Es disbarate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro en ninguna manera, no más ni menos que la tiene una persona viva a su retrato, que por bien que esté sacado no puede ser tan natural, que -en fin- se ve es cosa muerta. Mas dejemos esto que aquí viene bien y muy al pie de la letra. No digo que es comparación, que nunca son tan cabales, sino verdad, que hay la diferencia que de lo vivo a lo pintado no más ni menos. Porque si es imagen es imagen viva; no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios, no como estaba en el sepulcro, sino como

482 **Cantares**, V, 5

483 **Cuentas de conciencia**, XLVII: “(porque su Humanidad no está con nosotros en el alma, sino la Divinidad...”

484 **Vida**, XXVIII, 9

485 **Vida**, VII, 6

486 **Vida**, XXVII, 5

487 **Vida**, XXXVII, 4

488 **Cuentas de conciencia**, LVII, 2

489 **Vida**, XXVIII, 6

490 **Vida**, XXVIII, 6

salió de él, después de resucitado.”⁴⁹¹ Y todavía, al final del **Libro de las Moradas**, Teresa hablará de una visión que es la imagen de Nuestro Señor, diciendo además: “y aunque es con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima, que tengo por imposible quitarse de ella hasta que adonde para sin fin la pueda gozar. Aunque digo imagen, entiéndase que no es pintada al parecer de quien la ve, sino verdaderamente viva, y algunas veces se está hablando con el alma y aun mostrándole grandes secretos. Mas habéis de entender que aunque en esto se detenga algún espacio, no se puede estar mirando más que estar mirando al sol, y así esta vista siempre pasa muy de presto; y no porque el resplandor da pena, como el del sol, a la vista interior, que es la que ve todo esto...”⁴⁹²

Podríamos multiplicar las citas en que Teresa emplea el término “imagen” como una característica esencial de la visión. ¿Cómo podría ver a Dios sin morir? Ella explícitamente distingue entre la realidad en sí y su representación. Esta distinción es de una importancia capital. En efecto, la experiencia religiosa, aun en sus manifestaciones más extraordinarias, permanece inteligible al pensamiento humano; a pesar de su singularidad es un fenómeno psíquico y, por este motivo, susceptible de un estudio psicológico, por la misma razón que el sueño, por ejemplo.⁴⁹³

Respecto al carácter diurno o nocturno de las visiones, Teresa no le da ninguna importancia. Podemos suponer, sin embargo, que la mayor parte de estas visiones eran diurnas. Pero ella cuenta, igualmente, el hecho siguiente que merece ser recogido: “dijéronle (se refiere a Teresa de Lays, fundadora del monasterio de la Anunciación) una noche estando acostada: 'No quieras tener hijos, que te condenarás'.” A pesar del espanto y temor que le causaron estas palabras, no comprendió su alcance y siguió experimentando estos deseos. “Una vez, estando con este mismo deseo, ni sabe si despierta u dormida (de cualquier manera que sea se ve fue visión buena por lo que sucedió)...”⁴⁹⁴

El único texto que hemos encontrado en que Teresa asemeja la visión a un sueño se encuentra en el **Libro de las Fundaciones**, en el que cuenta cómo una hermana fue objeto de un sueño que anticipó toda una vida y que respondía a sus deseos conscientes. Esta hermana le contó: “... habrá casi veinte años que se acostó una noche deseando halla la más perfecta religión que hubiese en la tierra para ser en ella monja, y que comenzó a soñar -a su parecer-, que iba por un camino muy estrecho y angosto y muy peligroso para caer en unos grandes barrancos...”⁴⁹⁵ Como vemos en este texto Teresa identifica sueño y visión y nos cuenta cómo algún tiempo después el sueño se realizó.

De la misma forma que las visiones, los impulsos pueden presentarse, tanto de día como por la noche. Teresa escribe: “No será malo, cuando alguna vez despertare con estos ímpetus de Dios, sentarse sobre la cama un rato, con que mire siempre tener el sueño que ha menester su cabeza...”⁴⁹⁶ La asimilación de la visión y del sueño confirma nuestra concepción de la visión como una manifestación en forma de imagen, del espíritu del centro. No queremos decir, con esto, que la visión no sea consciente y portadora de una luz infinitamente superior

491 **Vida**, XXVIII, 7-8

492 **6 Moradas**, IX, 3-4

493 Thomas Merton, en **Semences de contemplation**, da una interpretación parecida: “...las visiones de Dios cuya descripción leemos en la vida de los santos, no son visiones de Él, sino visiones que se refieren a Él. Dios sólo puede ser comprendido por Él mismo”.

494 **Fundaciones**, XX, 7-9

495 **Fundaciones**, XXII, 10-11

496 **Cartas**, a D. Lorenzo de Cepeda, del 2 de enero de 1577, 26

de lo consciente, sino que ella no es un producto de lo consciente y del raciocinio como tampoco es fruto de una acción directa e inmediata de Dios, sin la mediación del hombre.⁴⁹⁷

Si nos preguntamos ahora, desde la perspectiva antropológica teresiana, lo que ella vio y oyó, parece que podemos responder categóricamente: fue la realidad de la *Imago Dei* grabada en el fondo del alma, *Imago Christi* e *Imago Trinitatis*.⁴⁹⁸ Esta afirmación será fundamentada más adelante (en nuestra exposición), cuando estudiemos el origen de las visiones. Antes debemos examinar lo que ella dice acerca de la “visión intelectual.”⁴⁹⁹

Lo que se puede decir es que esa visión “que representa a Dios sin imagen”⁵⁰⁰ porque no “tienen imagen ni las entienden las potencias.”⁵⁰¹ Aunque Teresa, como vemos, dice 'tampoco entiende eso', la única certeza que tiene es la de haber experimentado visiones y verificado sus efectos. El filósofo o el teólogo serían, tal vez, mucho más competentes para explicarle lo que vio y existió. Pero ella, recibió visiones y palabras, las cuales, según dice, son palabras “más para sentir que para decir,”⁵⁰² De hecho, no se trata propiamente de hablar de las visiones, puesto que no hay imagen. Si nos remitimos a la teoría del conocimiento tomista, este modo de conocimiento corresponde a aquel en el que el sujeto y el objeto se funden en la unidad, lo que, además, engendra la certeza absoluta: el sujeto que conoce se hace presente al objeto conocido. Este conocimiento directo es una participación existencial en la esencia del objeto conocido. Es un conocimiento puramente espiritual sin intermediarios. En cuanto a la visión, ella sería imaginaria cuando hubiese imagen; sería una percepción de la imagen. Para Teresa ésta última tiene un gran valor, pues es conforme a nuestra naturaleza, que todo lo conoce por medio de imágenes, externas o internas; la imagen tiene la ventaja de ser apropiada a nuestra flaqueza. De esta manera la divina presencia queda grabada en la imaginación.⁵⁰³ Es verdad que ella habla de “visión intelectual” y sin imagen, significando una visión que corresponde a una percepción interna e inmediata del objeto, “porque es por otra vía más delicada, que no se debe de saber decir, mas es tan cierto y con tanta certidumbre, y aun mucho más.”⁵⁰⁴ Es un “conocimiento tan claro de su presencia” (de Dios). Es un conocimiento adquirido por la persona “sin ver nada con los ojos del cuerpo ni del alma -por un conocimiento admirable que no sabré decir-, se le apresenta lo que digo y otras muchas cosas que no son para decir.”⁵⁰⁵ No se excluye, todavía, cierta representación,

497 En **Vida**, X, 1, escribe: “Esto no era manera de visión; creo lo llaman 'mística teoloxia'. Suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra sino está como espantado de lo mucho que entiende; porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa, ninguna cosa entiende.”

498 San Agustín también consideró la estructura de la **mens** como **Imago Dei** o **Imago Trinitatis**.

499 6 **Moradas**, V, 8: “Otras veces, junto con las cosas que ve con los ojos del alma por visión intelectual, se le representan otras, en especial multitud de ángeles con el Señor de ellos, y sin ver nada con los ojos del cuerpo ni del alma -por un conocimiento admirable que no sabré decir-, se le representa lo que digo y otras muchas cosas que no son para decir.”

500 **Vida**,
XXVIII, 9

501 6 **Moradas**, IV, 6: “Pues si no tienen imagen ni las entienden las potencias, ¿cómo se pueden acordar? Tampoco entiendo eso; mas entiendo que quedan unas verdades en esta alma tan fijadas de la grandeza de Dios, que cuando no tuviera fe que le dice quién es y qué está obligada a creerle por Dios, le adorara desde aquel punto por tal...”

502 7 **Moradas**, II, 1

503 **Vida**, XXVIII, 9: “... que, aunque la visión pasado que dije que representa Dios sin imagen, es más subida que para durar la memoria conforme a nuestra flaqueza, para traer bien ocupado el pensamiento, es gran cosa el quedar representado y puesta en la imaginación tan divina presencia...”

504 6 **Moradas**, VIII, 3

505 6 **Moradas**, V, 8

pues en una visión intelectual ella vio una “multitud de ángeles con el Señor de ellos.”⁵⁰⁶ Creemos que es una percepción del centro del alma por el propio espíritu, a través de la cual la verdad del objeto conocido es revelada. Es un conocimiento 'muy elevado', dice ella, más conforme a la naturaleza angélica que a la del hombre.

Hablamos más allá de una participación existencial en la esencia del objeto conocido. Resta saber en qué consiste el objeto conocido. Nuestra opinión es que se trata, no de Dios, sino de su imagen.

Durante toda su vida, nuestra autora atribuyó una importancia fundamental a la imagen. Vimos que incluso en las visiones intelectuales aparecen ciertas imágenes. Teresa repetía siempre que en su alma la imagen de Dios, o de las tres personas en un Dios, estaba profundamente impresa. Notemos que ella habla de la imagen y no de la realidad en sí: “La imagen de su Dios se le representaba en algunas de sus visiones...”⁵⁰⁷; y además: “Quedome una verdad de esta divina Verdad que se me representaba, sin saber cómo ni qué, esculpida, que me hace tener un nuevo acatamiento.”⁵⁰⁸ Finalmente el texto más significativo, en apoyo de nuestro modo de ver, creemos ser aquel en el que Teresa describe el momento en que el alma se colocó en su centro: “Y metida en aquella morada por visión intelectual por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad...”⁵⁰⁹ Creemos que es a la luz de este texto como debemos considerar el conjunto de las afirmaciones en que Teresa dice haber visto a Dios, so pena de convertirla en una herética; en efecto, la Sagrada Escritura dice que es imposible ver a Dios sin morir. Si aceptamos que se trata de su imagen y no de Dios propiamente, su experiencia religiosa se hace más humana, más comprensible y accesible. Lo que justifica su falta de explicación es que la intensidad de la vida del centro era tanta, que ella confundió la imagen con la realidad. Solamente, como ya dijimos, cuando Teresa controla su lenguaje, habla de “imagen viva” y no de la realidad del Dios trascendente. Aunque no lo tenga formulado explícitamente, distingue entre imagen y la realidad o entre la divinidad inmanente en el alma y el Dios trascendente. Y así ella nos dice cómo en presencia de esta divinidad,⁵¹⁰ ella distingue la Santa Humanidad de Nuestro Señor, la cual no habita nuestra alma. (pp 199-206)

Origen de las visiones.

En el **Libro de la vida**, nos dice Teresa que no recibió ningún entendimiento del Señor para comprender estos fenómenos, estas visiones... “No ha querido el Señor darme a entender el cómo, y soy tan ignorante y de tan rudo entendimiento que, aunque mucho me lo han querido declarar, no he aún acabado de entender el cómo.”⁵¹¹ Sin embargo, al final de su vida plantea la cuestión: “(yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, digo en su principio, que después todo lo hinche).”⁵¹² A esta cuestión ella va a responder de tal forma que no deja ninguna duda: “¿Para qué son aquellas inspiraciones que he dicho -o por mejor decir aspiraciones- y aquellos recaudos que envía el alma de el centro interior a la gente de arriba del castillo y a las moradas que están fuera de donde ella

506 6 **Moradas**, V, 8

507 **Relaciones**, VIII, 3

508 **Vida**, XL, 3

509 7 **Moradas**, I, 6

510 Cf. **Vida**, XXXVIII, 17

511 **Vida**, XXVIII, 6

512 4 **Moradas**, II, 4

está?”⁵¹³ o, un poco antes, “... que se ve clarísimamente que procede aquel impulso -u no sé cómo le llame- de lo interior del alma, como se dijo de los ímpetus. Acá es con gran suavidad, mas ni procede del pensamiento ni de la memoria, ni cosa que se pueda entender que el alma hizo nada de su parte. Esto es tan ordinario y tantas veces, que se ha mirado bien con advertencia que ansí como el fuego grande no echa llama hacia bajo, sino hacia arriba, por grande que quieran encender el fuego, así se entiende acá que este movimiento interior procede del centro del alma y despierta las potencias.”⁵¹⁴ “El vuelo del espíritu, escribe ella, es un no sé cómo le llame, que sube de lo más íntimo del alma.”⁵¹⁵

Como ella también dice, las visiones, o “...con poner los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma, he quedado con tanta libertad...”⁵¹⁶, viene del centro que ella denomina también “lo más íntimo de su corazón.” “Miremos al glorioso San Pablo, que no parece se le caía de la boca siempre Jesús, como quien le tenía bien en el corazón.”⁵¹⁷ En muchos pasajes Teresa asimila también el centro a Dios, y así escribe: “... estos toques de su amor tan suaves y penetrativos... Cuando esto os acaeciére, acordaos que es desta morada interior adonde está Dios en nuestra alma... porque cierto es suyo aquel recaudo u billete escrito con tanto amor...”⁵¹⁸ Idea que vuelve a dar en otro texto diciendo: “... que venga de lo interior, que de lo superior, que de lo exterior, no importa para dejar de ser de Dios.”⁵¹⁹

Si preguntamos cuál es el origen de todas las visiones, como del sentimiento de la presencia de Dios, del sueño, del vuelo del espíritu, de las palabras interiores, del éxtasis y del arrobamiento, Teresa nos dice que todo es manifestaciones del centro y que la diferencia entre esos fenómenos es una diferencia de intensidad. Así escribe ella: “La diferencia que hay entre el arrobamiento y el arrebatamiento es que el arrobamiento va poco a poco muriéndose a estas cosas exteriores y perdiendo los sentidos y viviendo a Dios. El arrobamiento viene con sola una noticia que su divina Majestad da en lo muy íntimo del alma...”⁵²⁰ O también: “Otra manera de arrobamientos hay, u vuelo del espíritu le llamo yo -que aunque todo es uno en la sustancia, en el interior se siente muy diferente-...”⁵²¹. Cuando Teresa habla de Cristo, ella muestra que la imagen que de Él se tiene es “conforme a la claridad con que era servido mostrásemme.”⁵²²

Los fenómenos llamados “sobrenaturales” se originan, pues, en el centro del alma. Este aparece, entonces, como una función psíquica: como ya dijimos, el centro es el espíritu divino del hombre. Del mismo modo que el pensamiento es resultado de un trabajo del entendimiento, la visión es fruto de una actividad del espíritu del centro. La visión, así como el discurso, el amor humano y el recuerdo surgen de la actividad de las potencias del alma; son actividades psíquicas cuyo fundamento se encuentra en el alma. Lo mismo ocurre respecto al entendimiento, al instinto, a la voluntad, a la memoria y, finalmente, al centro. Es verdad, también, que Teresa reserva la expresión “potencia del alma” para designar la voluntad, la memoria y el entendimiento, pero aquí poco importa el término. Lo que queremos decir es que hay un órgano en el alma que produce las visiones. Es el motivo por el

513 7 **Moradas**, IV, 11
 514 7 **Moradas**, III, 6-7
 515 **Cuentas de conciencia**, LVIII, 9
 516 **Vida**, XXXVII, 4
 517 **Vida**, XXII, 7
 518 7 **Moradas**, III, 8-9
 519 6 **Moradas**, III, 5
 520 **Cuentas de conciencia**, LVIII, 8
 521 6 **Moradas**, V, 1
 522 **Vida**, XXVIII, 7

que buen número de psicólogos y psiquiatras, ignorando totalmente la existencia del centro como una función psíquica natural, con los mismos derechos de la imaginación, llegaron a interpretar las visiones pura y simplemente como alucinaciones enfermizas.

Si nos preguntamos en qué momento surge la visión, debemos recordar que la evolución psicológica es generada por el centro del alma, el cual al pretender realizarse por sí mismo, crea una tensión entre el yo y el propio centro. Esta es la tensión entre los dos opuestos que suscita y crea la vida psíquica tal y como la conocemos, la cual se manifiesta bajo la forma de impulsos y de visiones, especialmente cuando el yo se aproxima al centro. Además, las visiones y los impulsos sólo se manifiestan cuando la tensión es extrema. Por eso Teresa dice en su **Libro de la vida**: “No me acuerdo haberme hecho merced muy señalada... que no sea estando deshecha de verme tan ruin”⁵²³, o también: la visión “revuelve todas las potencias y sentidos con un gran temor y alboroto.”⁵²⁴

La visión es, por tanto, la manifestación más directa de la vida del centro y una vez que éste se torna consciente de sí mismo, no hay más arrobamiento: “... en llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan, si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrebataamientos y vuelo del espíritu...”⁵²⁵ “Lo de las visiones imaginativas ha cesado.”⁵²⁶ En ese momento el alma alcanza la meta de su evolución interior, la vida fue plenamente vivida, el centro totalmente actualizado y las visiones pierden su razón de ser. El alma reencontró la paz, la verdad y la vida; vive en aquel estado paradisíaco en el que el hombre vivía en el origen, es decir, en la presencia continua de Dios. Este es el motivo por el que Teresa puede hablar de un conocimiento habitual de la presencia Dios que, en nuestra opinión, entenderíamos por visión intelectual o por vivir en su plenitud a la luz de la *Imago Dei*. Ella se puso en contacto con la realidad divina, contacto, al menos en algunos aspectos, comparable o superior a aquel que el hombre tuviera en el paraíso terrenal. En efecto, el centro del alma, imagen de Dios, no es una realidad cerrada en sí misma, sino es esencialmente apertura por el hecho de ser el espíritu de Dios. El alma está en Dios y Dios nos abarca. Creemos, con todo, que esa presencia habitual de Dios no sea otra que la presencia de la imagen que, debido a su intensidad, se confunde a los ojos del hombre con la realidad en sí. Este es el motivo por el que Teresa podía escribir un poco antes de su muerte, en 1581, en una carta dirigida a Don Alfonso Velázquez, su antiguo confeso en Toledo y obispo de Osma: “Y ahora entiendo -a mi parecer- que eran de Dios las que he tenido [visiones intelectuales].”⁵²⁷

VOY POR AQUÍ

El centro, ese “Libro vivo” como ella lo llama⁵²⁸, es, por consiguiente, el lugar donde ella alcanza todos los conocimientos que necesita. Si el mundo exterior ya le revelaba la belleza de Dios, es el centro el que le va a revelar su relación con el mundo interior.

Las realidades descubiertas son tan diferentes a las realidades del mundo terreno que toda interpretación deductiva está llamada al fracaso, porque las primeras tienen su originalidad específica. Incluso ciertas realidades que el hombre descubre en las visiones, él no las podría imaginar porque “aunque viviese mil años y trabajase en pensarlo (porque va muy adelante de cuanto cabe en nuestra imaginación ni entendimiento).”⁵²⁹ Dicho esto, está claro que las

523 **Vida**, XXII, 11
 524 **6 Moradas**, IX, 10
 525 **7 Moradas**, III, 12
 526 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 3
 527 **Ibidem**
 528 **Vida**, XXVI, 6
 529 **6 Moradas**, IX, 4

visiones no pueden ser simples reminiscencias de los recuerdos de la infancia, porque “muchas (palabras) es en cosa que jamás tuvo acuerdo de que habían de ser ni serían; y así no las podía haber fabricado la imaginación para que el alma se engañase en antojársele lo que no había deseado, ni querido ni venido a su noticia.”⁵³⁰ Son “cosas que no habían venido a la memoria aún antes.”⁵³¹ El origen de todas las visiones es, por tanto, este famoso “libro vivo” que no es otra cosa que el conjunto de las manifestaciones del centro.⁵³²

Cuanto a las visiones que Teresa tuvo del mundo satánico, ¿debe afirmarse que tenían su origen en el centro del alma? Nada nos hace suponer, según sus escritos, que ella haya concebido a Dios como bueno y malo al mismo tiempo, o considerado el Bien y el Mal como dos principios de idéntica fuerza. Incluso cuando Cristo se le aparece con un aire de reprensión, se trata sin embargo de un Cristo que es bueno – imagen del centro. No podemos, por tanto, considerar las visiones demoníacas como producidas por el centro divino del alma. Por otro lado, si reconocemos lo divino como propiedad intrínseca al hombre, debemos también reconocerle la capacidad de crear el mal. El bien o el mal existen en el hombre; de esto Teresa está persuadida. Ambos aparecen incluso como fuerzas antagónicas. Pero ella no identifica la naturaleza, o el hombre natural con el Mal y Dios con el Bien.

Para ella, la naturaleza es criatura de Dios y, por tanto, buena en sí, aunque esté corrompida por el pecado. Ya a nivel de naturaleza, el bien y el mal son fuerzas antagónicas y, tal vez, podamos decir que, en este nivel, el mal aparece como una fuerza superior al bien. Por otro lado, cuando Teresa ya se encuentra situada en su centro, dice encontrarse en presencia de Dios y jamás habla del mal, porque el centro es ontológicamente bueno. Si intentamos, ahora, analizar el lugar donde se encuentra el mal en el alma, vemos que la Santa tuvo que enfrentarse con él en la cuarta y en la quinta morada. Fue en esa etapa de su evolución interior cuando ella estuvo sometida a visiones diabólicas, descendiendo al mundo infernal. Este es el motivo por el que dirá que estas moradas son las más peligrosas. Tienen un carácter tan terrible, que parecen ser la condensación de todo el mal que existe en el hombre. Es preciso, además, notar que incluso en estas moradas, y a pesar de la intensidad del mal, el bien ahí también se manifiesta. Creemos ser a nivel de estas dos moradas, cuando el bien y el mal, esto es, la imagen de Dios y las huellas del pecado original aparecen como fuerzas de igual intensidad; ciertamente no desde el punto de vista del centro, porque éste es de una grandeza absoluta, sino desde el punto de vista del yo. Si para designar la capacidad del mal en el hombre empleamos la expresión huellas del pecado y no “potencia”, es porque Teresa nunca atribuye al mal una función propia en la estructura del alma, cosa que hace, sin embargo, en relación con lo divino. ¿No será, entonces, necesario concluir que ella no reconoce el mal como una entidad propia, mientras reconoce la sustancialidad de Dios, aunque no haya jamás abordado la cuestión de la realidad del mal en sí? Reconoce, es verdad, que el mal es un componente de la naturaleza humana. El bien y el mal son principalmente realidades psíquicas. No puede haber engaño a ese respecto.

La confrontación con el mal aparece en Teresa como siendo una travesía necesaria, en la cual es preciso emplearse para alcanzar el centro divino. Sería en cierta manera la prueba final. Desde el punto de vista energético, el mal es una fuerza; desde el punto de vista de la evolución, constituye un obstáculo que hay que superar. Ahora bien, el yo no es capaz de superarlo sino en la medida en que está en estrecha relación con la grandeza absoluta del

530 6 **Moradas**, III, 13

531 **Vida**, XXV, 4

532 Traducidas en términos de psicología analítica las visiones son manifestaciones del 'uno mismo' [del **self**]

centro.

Desde una perspectiva jerárquica, el mal aparece como una fuerza secundaria en contraposición con la del centro divino del alma, sin dejar de tener, por ello [porem], un contenido psíquico que Teresa denomina incluso sobrenatural. (pp 206-210)

La función de las visiones

A lo largo de su vida, Teresa se preocupó mucho en saber cuál era la utilidad de sus visiones, no por qué fuera ella la escogida y no sus hermanas en religión, más santas y virtuosas que ella. Respecto a esto, ella recibe esta respuesta del Señor: “Sírvenme tú a mí, y no te metas en eso.”⁵³³ Más tarde, ella reconoce que esto nada tiene que ver con las virtudes y la perfección: “Bien entendiendo, dice ella, que no está en esto la santidad”⁵³⁴ o “en lo que está la perfección claro está que no es regalos interiores ni en grandes arrobamientos ni visiones ni en espíritu de profecía.”⁵³⁵ Y además: “Y así acaece no las hacer por ser más santos a quien las hace que a los que no, sino porque se conozca su grandeza...”⁵³⁶

Otra cuestión que ella plantea y siempre le preocupa es saber por qué Dios no eleva inmediatamente el alma a la contemplación, es decir, a las visiones y a la perfección.⁵³⁷ “Esto quiero yo saber, que no lo sé.” Su respuesta es la siguiente: “... pareceme a mi si es el no se disponer del todo luego el alma, hasta que el Señor poco a poco la cría y la hace determinar y da fuerzas de varón, para que dé del todo con todo en el suelo. Como lo hizo con la Magdalena, con brevedad, hácelo en otras personas, conforme a lo que ellas hacen en dejar a Su Majestad hacer. No acabamos de creer que aun en esta vida da Dios ciento por uno.”⁵³⁸

Desde el punto de vista psicológico, la finalidad de las visiones es estructurar el yo en un sistema de valores, haciéndolo receptivo a la vida del centro del alma. Gracias a la visión, se libera una parte de energía del centro haciéndose consciente, pasando así, a formar parte del yo. Además, siendo la energía del centro de naturaleza enteramente diferente a la del yo, su emergencia purifica el yo empírico en cuanto engendra una nueva vida. Esto se hace progresivamente, como ella misma lo explica: “Estando un día en oración, quiso el Señor mostrarme solas las manos con tan grandísima hermosura que no lo podría yo encarecer. Hízome gran temor, porque cualquier novedad me le hace grande en los principios de cualquiera merced sobrenatural que el Señor me haga. Desde a pocos días vi también aquel divino rostro, que del todo me parece me dejó absorta. No podía yo entender por qué el Señor se mostraba así poco a poco -pues después me había de hacer merced de que yo le viese del todo- hasta después que he entendido que me iba Su Majestad llevando conforme a mi flaqueza natural. ¡Sea bendito por siempre!; porque tanta gloria junta tan bajo y ruin sujeto no la pudiera sufrir; y como quien esto sabía, iba el piadoso Señor disponiendo.”⁵³⁹

Si fuera de otra manera, el hombre natural no soportaría la intensidad de esta nueva vida; encontraría la muerte, como ella alude en su **Libro de las Moradas**, cuando comenta el peligro de muerte que una tal visión provoca.

533 **Vida**, XIX, 9
 534 **Fundaciones**, IV, 8
 535 **Fundaciones**, V, 10
 536 **1 Moradas**, I, 3
 537 Cf. **Vida**, XXII, 15
 538 **Ibidem**
 539 **Vida**, XXVIII, 1

En el **Camino de la Perfección** ella retoma el asunto diciendo: “Porque desta fuente caudalosa salen arroyos, unos grandes y otros pequeños, y algunas veces charquitos para niños, que aquello les basta, y más sería espantarlos ver mucha agua; éstos son los que están en los principios.”⁵⁴⁰

La función de las visiones es preparar el alma para que descubra el estado paradisíaco del centro del alma. Son una anticipación,⁵⁴¹ “porque acullá ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva.”⁵⁴² Una vez alcanzado el centro del alma, escribe Teresa: “Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de las tres Personas y de la Humanidad, que es -a mi parecer- cosa muy subida. Y ahora entiendo -a mi parecer- que eran de Dios las que he tenido, porque dispuníen el alma para el estado en que ahora está.”⁵⁴³ Pero esto no quiere decir que la visión invite al alma a dormir: “¿Es para que se echen a dormir? No, no, no; que más guerra les hace desde allí, para que no estén ociosas potencias y sentidos y todo lo corporal, que les ha hecho cuando andaba con ellos padeciendo; porque entonces no entendía la ganancia tan grande que son los trabajos, que por ventura han sido medios para traerla Dios allí, y cómo la compañía que tiene le da fuerzas muy mayores que nunca.”⁵⁴⁴ Esto quiere decir que no existe ni un nirvana, ni una paz beata en la mística teresiana.

Para sacar provecho de las visiones, es preciso por tanto comprender su significación y tomar conciencia de lo que pasa dentro de sí: “que pluguiera a Su Majestad entendiera yo era verdadera visión como después lo he entendido, que no me fuera poco bien.”⁵⁴⁵ “Esta visión... hame hecho grandísimo provecho, porque se me dio a entender lo que significaba.”⁵⁴⁶ Con frecuencia, Teresa, tenía terribles dudas acerca de sus visiones, preguntándose si no eran puras ilusiones: “Estando una vez muy inquieta y alborotada, sin poder recogerme, y en batalla y contienda, yéndoseme el pensamiento a cosas que no eran perfectas -...-, como me vi así tan ruin, tenía miedo si las mercedes que el Señor me había hecho eran ilusiones. estaba, en fin, con una escuridad grande de alma. estando con esta pena, comenzóme a hablar el Señor, y díjome que no me fatigase, que en verme así entendería la miseria que era si Él se apartaba de mí y que no había seguridad mientras vivíamos en esta carne. Dióseme a entender cuán bien empleada es esta guerra y contienda por tal premio, y pareciome tenía lástima el Señor de los que vivimos en el mundo; mas que no pensase yo me tenía olvidada, que jamás me dejaría, mas que era menester hiciese yo lo que es en mí...”⁵⁴⁷

Las visiones tienen, más allá de lo dicho, la función de dar informaciones complementarias al pensamiento de Teresa. Diremos que ellas desempeñan una función complementaria que compensa su falta de conocimiento racional. Por ejemplo, cuando ella se encontraba privada por la Inquisición de la posibilidad de leer, se le dió el **Libro vivo**; entonces comienzan las visiones a manifestarse hasta tal punto que ella puede decir: “Me dijo el Señor: 'No tengas pena, que yo te daré libro vivo'. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones; después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que vía presente y ha tenido tanto amor el Señor

540 **Camino**, XX, 2

541 Cf. **Vida**, XXXVIII, 6-7 y **Camino**, XXX, 6

542 **5 Moradas**, III, 5

543 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 3

544 **7 Moradas**, IV, 11

545 **Vida**, XXV, 11

546 **Vida**, XXXVIX, 18

547 **Vida**, XXXIX, 20

conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros.”548

Finalmente, gracias a las visiones, el místico se encuentra frente a un mundo nuevo; descubre poco a poco las realidades del cielo. Pero sobre todo, y es tal vez la función principal que Teresa atribuye a las visiones, para “que Su Majestad dé a entender sus grandezas.”549 “Que me parece es que quiere el Señor de todas maneras tenga esta alma alguna noticia de lo que pasa en el cielo, y paréceme a mí que así como allá sin hablar se entiende (lo que yo nunca supe cierto es así, hasta que el Señor por su bondad quiso que lo viese y me lo mostró en su arrobamiento), así es acá, que se entiende Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio, para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos.”550

El alma se vuelve capaz de ver “la gran hermosura del Señor,”551 “acá... ni se ve oscuridad, sino que se representa por una noticia a el alma más clara que el sol”552; ella se ve “con grandísima fortaleza y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina.”553 Otra visión le inspira un respeto totalmente nuevo hacia Dios: “Me hace tener un nuevo acatamiento a Dios, porque da noticia de su majestad y poder de una manera que no se puede decir.”554 La visión ejerce una función constructiva, abre el camino a perspectivas nuevas y reveladoras; es integrante e inspiradora, y fuente de vida nueva y aproxima al individuo a su centro. Lo que no sucede con las alucinaciones, que, por el contrario, van acompañadas de desórdenes profundos y desintegración de la personalidad. (pp 210-213)

Efectos de las visiones.

Las realidades del centro, sean las que fueren, se manifiestan siempre al alma con ciertas características, produciendo efectos tangibles en el conjunto de la personalidad; son los efectos que constituyen el criterio de autenticidad de una visión: “...lo que es del entendimiento es como primer movimiento del pensamiento que pasa y se olvida”555 Ahora bien, “son grandes los efectos de las visiones, afirma Teresa, en el alma que los recibe.”556 Uno, de entre ellos, es la humildad. Con la emergencia del centro, el hombre, aliás, su yo, se ve frente a una realidad absoluta y trascendente, un nuevo mundo; descubre al mismo tiempo en sí misma fuerzas que la sobrepasan en todos los sentidos. “... vemos que hay superior y que estas mercedes son dadas por Él y que nosotros no podemos en nada nada, y imprímese mucha humildad”557; descubre “una majestad de quien puede hacer aquello, que espeluzna los cabellos”558, y al mismo tiempo “no sabe dónde se meter y así se deshace toda”559, es decir, la flaqueza del yo. “Queda el alma otra, siempre embebida”560, “quedé tan espantada y

548 **Vida**, XXVI, 6

549 **1 Moradas**, I, 3

550 **Vida**, XXVII, 10

551 **Vida**, XXXVII, 4

552 **Vida**, XXVII, 3

553 **Vida**, XL, 2

554 **Vida**, XL, 3

555 **Vida**, XXV, 7; y en **Vida**, XXV, 6 dice: “Porque es otro -mal que nos pese y no se da crédito- antes se entiende que es devanear de el entendimiento, casi como no se haría caso de una persona que sabemos tiene frenesí.”

556 **Vida**, XX, 7

557 **Vida**, XX, 7

558 **Ibidem**

559 **Vida**, XXVIII, 9

560 **Ibidem**

de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí.”⁵⁶¹ Queda, incluso, llena de terror, que “es su presencia de tan grandísima majestad, que hace gran espanto al alma.”⁵⁶² Este totalmente otro *mysterium et fascinans*, que embarga de este modo el alma es el centro del alma. Éste es el que se manifiesta a través de las visiones, la propia divinidad del alma, la cual se proyecta, a renglón seguido, sobre una realidad sobrenatural. Es eso lo que provoca el sentimiento de terror, de espanto y de temor en el alma, porque el hombre descubre, entonces, su nada, su natural “bajeza” y la impotencia de sus esfuerzos [cf. nota con varias alusiones]. El mismo hombre se **esquece**. Tan fuerte es la impresión que puede producir una visión que Teresa dice: “y quedome tan imprimido, que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente. Yo quedé muy espantada y turbada, y no quería ver más a con quien estaba.”⁵⁶³

El efecto de estas visiones dura mucho, aunque ellas mismas sean de corta duración. Escribe Teresa: “Y nótese esto, que -a mi parecer- por largo que sea el espacio de estar el alma en esta suspensión de todas las potencias, es bien breve. Cuando estuviere media hora, es muy mucho; yo nunca, a mi parecer, estuve tanto. Verdad es que se puede mal sentir lo que se está, pues no se siente; mas digo que de una vez es muy poco espacio sin tornar alguna potencia en sí.”⁵⁶⁴ Estas palabras o estas visiones “señal es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo”⁵⁶⁵, “tan imprimida queda en el alma aquella majestad y hermosura, que no hay poderlo olvidar...”⁵⁶⁶ o impresas en el alma, de manera parecida a las influencias parentales. Es significativo que Teresa haya utilizado la misma palabra, “imprimir”, para hablar de los efectos que tanto el centro como los padres ejercen en el alma.

Las visiones dejan en el alma una “gran quietud”⁵⁶⁷, “No hayas miedo, hija, que yo soy y no te desampararé, no temas”... “Heme aquí con solas estas palabras sosegada, con fortaleza, con ánimo, con siguridad, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra...”⁵⁶⁸; ellas, las visiones, la inducen a “desear más pasar grandes trabajos y quedome gran deseo de servir a esta Señora, pues tanto mereció”⁵⁶⁹, al mismo tiempo que **espalham** en el alma una alegría soberana e imposible de ser descrita.⁵⁷⁰ **En un instante ellas pueden disipar sus penas y aflicciones y restablecer la calma perfecta.**⁵⁷¹ Una sola visión tiene más efecto que veinte años de esfuerzos ascéticos, porque “hecha una cosa con el fuerte, por la unión tan soberana de espíritu con espíritu, se le ha de pegar fortaleza, y ansí veremos la que han tenido los santos para padecer y morir.”⁵⁷² La visión da coraje y un “desear más pasar grandes trabajos.”⁵⁷³ Las visiones imprimen y expresan la vida del centro del alma.

El resultado más tangible de toda visión interior auténtica se capta ciertamente en una metamorfosis que ella produce en la personalidad. Purifica de alguna manera lo que hay de más humano en el hombre: **Como, en efecto, para el Salvador, hablar y actuar en nosotros,**

561 **Vida**, XXXVIII, 17

562 **6 Moradas**, IX, 4

563 **Vida**, VII, 6

564 **Vida**, XVIII, 12; y en **Vida**, XL, 4 dice: “Y ¡cómo se parece el poder de esta Majestad, pues en tan breve tiempo deja tan gran ganancia y tales cosas imprimidas en el alam!”

565 **6 Moradas**, III, 7

566 **Vida**, XXVIII, 9

567 **6 Moradas**, III, 6

568 **Vida**, XXV, 18

569 **Vida**, XXXIX, 25

570 **Vida**, XXXVIII, 2

571 **Vida**, XXV, 18

572 **7 Moradas**, IV, 11

573 **Vida**, XXXIX, 26

dice ella, sus palabras deben operar con la mayor eficacia en las almas bien dispuestas, de las banir todo lo que hay de corporal y sólo dejar el puro espíritu, para que puede pegarse, por medio de esta visión celeste, de la que hablamos, al Espíritu increado.”⁵⁷⁴ “El alma es verdaderamente transformada por esta visión...”⁵⁷⁵ Esta transformación, para Teresa, parecía ya apuntar a los veinte años: “Mas quedaba con unos efectos tan grandes que, con no haber en este tiempo veinte años, me parece traía el mundo debajo de los pies...”⁵⁷⁶ Esta visión u “oración de unión”, como ella llama, apunta al centro en cuanto enteología; anticipa un estado psicológico final, introduce la esperanza y de ese modo muestra la exigencia *a priori* en el alma de una potencialidad capaz de dirigir los procesos psíquicos, independiente, al mismo tiempo, del yo consciente. Desde el punto de vista energético, la visión retiene una cantidad de energía infinitamente superior a la contenida en los productos de la imaginación o del pensamiento. Este es el motivo por el que su eficacia es bastante más profunda de cara al conjunto de la personalidad.

La personalidad se transforma hasta el punto de “nunca me pudo dar más pena su muerte,”⁵⁷⁷ y ella dirá: “... nunca más he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir...”⁵⁷⁸ Ella se sintió libre de un “exceso de sensibilidad”⁵⁷⁹ y dice haber encontrado la verdadera libertad.⁵⁸⁰ (pp 213-215)

Criterios de autenticidad de las visiones

En el capítulo anterior ya mostramos suficientemente que las visiones se diferencian de las ilusiones por los efectos que producen en el alma. Estos efectos constituyen, por así decir, los criterios que permiten juzgar de la autenticidad y objetividad de una visión. Teresa conoció muchas religiosas “melancólicas” que le llevó a desconfiar de las visiones ‘tan sólo criadas por la imaginación’. Muestra a la perfección que en absoluto se engaña, estando convencida de que la imaginación y el amor propio pueden perturbar las cosas espirituales. Así, en una carta al Padre Jerónimo Gracián le dice: “El caso es que en estas cosas interiores de espíritu la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos; no digo luego al presente muchos deseos (que esto, aunque es bueno, a las veces no son como nos los pinta nuestro amor propio); llamo dejos confirmados con obras, y que los deseos que tiene de la honra de Dios se parezcan en mirar por ella muy de veras y emplear su memoria y entendimiento en cómo le ha de agrandar y mostrar más el amor que le tiene. ¡Oh!, que esta es la verdadera oración y no unos gustos para nuestro gusto no más. Y cuando se ofrece lo que he dicho -mucha flojedad y temores y sentimientos de si hay falta en nuestra estima- yo no desearía otra oración, sino la que hiciese crecer las virtudes. Si es con grandes tentaciones y sequedades y tribulaciones y esto me dejase más humilde, esto ternía por buena oración; pues lo que más agradare a Dios ternía yo por más oración, que no se entiende que no ora el que padece, pues lo está ofreciendo a Dios, y muchas veces mucho más que el que se está quebrando la cabeza a sus solas y pensará, si ha estrujado algunas lágrimas, que aquello es la oración. Perdóneme vuestra paternidad con tan largo recaudo, pues el amor que tiene a Paulo lo sufre, y si le pareciere bien esto que digo, dígaselo, y si no, no; mas digo lo que querría para mí. Yo le digo

574 **7 Moradas, VI, 7 NO EXISTE ESTA CITA.**
 575 **NO LA ENCUENTRO AUNQUE DA CINCO CITAS**
 576 **Vida, IV, 7**
 577 **Vida, XXXVIII, 27**
 578 **Vida, XXIV, 6**
 579 **Vida, XL, 22**
 580 **Vida, XXXVII, 4**

que es gran cosa obras y buena conciencia.”⁵⁸¹

Por tanto, “en los efectos y obras de después se conocen estas verdades de oración, que no hay mejor crisol para probarse.”⁵⁸² Más dudas tiene a propósito de sus propias visiones; ella misma había tenido la experiencia de la ilusión. Por esto, según nuestra opinión, ella se opondrá a San Juan de la Cruz, insistiendo en la necesidad absoluta de la imagen sensible para la vida interior, como punto de apoyo y de estabilidad en la dinámica de los procesos interiores. Ella conocía la **doença** de la imaginación. Ella conoce “mucha gente que trata de oración... y vienen las melancolías y a perder la salud, y aun a dejarlo del todo, porque no consideran que hay un mundo interior acá dentro.”⁵⁸³ Es muy fácil, dice ella, dejarse atrapar por esa **armadilha**, porque “nuestro natural es tan amigo de deleite, empléase tanto en aquel gusto, que no se querría menear ni por ninguna cosa perderle. Porque, a la verdad, es más gustoso que los del mundo, y cuando acierta en natural flaco o de su mesmo natural el ingenio -o, por mejor decir, la imaginación-, no variable, sino que aprehendiendo en una cosa se queda en ella sin más divertir, como muchas persona que comienzan a pensar en una cosa - aunque no sea de Dios-, se quedan embebidas u mirando una cosa sin advertir lo que miran; una gente de condición pausada, que parece de descuido que se olvida lo que van a decir, así acaece acá, conforme a los naturales u complexión u flaqueza, u que si tienen melancolía, harálas entender mil embustes gustosos.”⁵⁸⁴

¿Qué es lo que va a permitir juzgar que se trata de una ilusión proveniente de la melancolía o de una visión proveniente del centro? “...mas es tan cierto y con tanta certidumbre, y aun mucho más; porque acá ya se podría antojar, mas en esto no, que viene con grandes ganancias y efectos interiores, que ni los podría haber, si fuese melancolía, ni tampoco el demonio haría tanto bien, ni andaría el alma con tanta paz y con continuos deseos de contentar a Dios y con tanto desprecio de todo lo que no la llega a él.”⁵⁸⁵ Las visiones no son “desasosiego del pecho, ni unas devociones que suelen dar muchas veces que parece ahogan el espíritu, que no caben en sí...”⁵⁸⁶

Alhures ella especifica: “Yo tengo para mí que, si algunas veces no entiende de estos secretos en los arrobamientos el alma a quien los ha dado Dios, que no son arrobamientos, sino alguna flaqueza natural, que puede ser persona de flaca complexión -como somos las mujeres-, con alguna fuerza de espíritu sobrepujar al natural y quedarse así embebida, como creo dije en la oración de quietud. Aquéllos no tienen que ver con arrobamientos.”⁵⁸⁷

Existen visiones que son imaginarias y que “se ven con los ojos corporales”, pero son menos perfectas. “Ésta dicen que es la más baja y adonde más ilusiones puede hacer el demonio.”⁵⁸⁸ El demonio “me ha querido representar de esta suerte a el mesmo Señor en representación falsa: toma la forma de carne, mas no puede contrahacerla con la gloria que cuando de de Dios.” Estas visiones producidas por el demonio, “para deshacer la verdadera visión que ha visto el alma; mas así la resiste de sí y se alborota y se dessabre y inquieta, que pierde la devoción y gusto que antes tenía y queda sin ninguna oración. A los principios fue esto -como

581 **Carta al P. Jerónimo Gracián**, escrita el 23 de octubre de 1576, 7-9
 582 4 **Moradas**, II, 8
 583 4 **Moradas**, I, 9
 584 **Fundaciones**, VI, 2
 585 6 **Moradas**, VIII, 3
 586 **Vida**, XXIX, 9
 587 6 **Moradas**, IV, 9
 588 **Vida**, XXVIII, 4

he dicho- tres o cuatro veces.”⁵⁸⁹ Las visiones diabólicas “ni dejan esa paz en el alma, ni luz, antes inquietud y alboroto.”⁵⁹⁰

En el fondo, que se trate de una ilusión producida por el demonio o por Dios, es secundario, por lo menos hasta cierto punto; lo que importa es la actitud del yo ante estas imágenes, porque, “aunque el pintor sea muy malo, no por eso se ha de dejar reverenciar la imagen que hace, si es de todo nuestro bien.”⁵⁹¹ “Porque el bien o el mal no está en la visión, sino en quien la ve y no se aprovecha con humildad”⁵⁹² Vemos cómo Teresa vuelve a insistir en el valor eminentemente positivo de las imágenes así como en la importancia de tener una relación adecuada con ellas. El último texto que acabamos de citar es el único en que Teresa dice explícitamente que compete al hombre dar significado a las imágenes, que, por otro lado, hablan por sí mismas. Si ella lo hace fue, tal vez, por haber sido aconsejada por uno de los grandes teólogos tomistas de la época y con la finalidad de mejor rechazar a los que negaban la importancia de la imagen. Esa concesión hecha a los filósofos no invalida, con todo, en absoluto la hermenéutica teresiana que quiere que la imagen contenga en sí su propio significado. No compete al hombre dar un sentido a las imágenes, sino que el sentido se deja descubrir, conforme al grado de madurez psicológica del hombre que las percibe. Cuanto más evolucionado estuviese este último, tanto más se impondrá el significado de las imágenes. Como Teresa escribe muchas veces, es Dios, el espíritu del centro, el que da la inteligencia y comprensión de las visiones. “Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no salía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo. Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto.”⁵⁹³ No se trata de comprender con el entendimiento que, por otro lado, “está entonces, de verse cerca de la luz, con grandísima claridad”⁵⁹⁴. El sentido brota y hace descubrir 'incluso el sentido escondido' de las imágenes. “En fin, no alcanza la imaginación -por muy sutil que sea- a pintar ni trazar cómo será esta luz, ni ninguna cosa de las que el Señor me daba a entender.”⁵⁹⁵ Porque, cuando se trata de palabras divinas, “lo uno es como quien oye, y lo de la imaginación es como quien va compuniendo lo que él mismo quiere que de digan poco a poco.”⁵⁹⁶

Por todo ello no hay la menor duda de que ciertos aspectos de la experiencia mística sean semejantes a los síntomas que podemos observar en los enfermos mentales. Basta leer uno de estos textos en los que ella dice que el alma es transportada por el arrobamiento: “se le quita el huelgo, de manera que, aunque dure un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar, aunque otras veces todo se quita de presto, y se enfrían las manos y el cuerpo de manera que no parece tiene el alma, ni se entiende algunas veces si echa el huelgo.”⁵⁹⁷ En este otro texto tenemos la impresión de que es la descripción de un **catatónico**: “que cuando es grande el arrobamiento... quedan las manos heladas y algunas veces extendidas como unos palos; y el cuerpo, si toma en pie, así se queda u de rodillas; y es tanto lo que se emplea en el gozo de lo que es Señor le representa, que parece se olvida de animar en el cuerpo y deja desamparado y si dura, quedan los nervios con sentimiento”⁵⁹⁸ En

589 **Vida**, XXVIII, 10
 590 6 **Moradas**, III, 16
 591 6 **Moradas**, IX, 13
 592 **Fundaciones**, VIII, 3
 593 **Vida**, XII,6
 594 **Vida**, XV, 7
 595 **Vida**, XXXVIII, 2
 596 6 **Moradas**, III, 14
 597 6 **Moradas**, IV, 13
 598 **Cuentas de conciencia**, LVIII, 7

otros pasajes ella nos dice haber sufrido crisis de agresividad y también dolores de cabeza y otras dolencias orgánicas. Esta “santa embriaguez” en la que “se suspenden todas la potencias” nos haría también pensar en el **hebetismo**, de la misma forma que la poca estima y el disgusto de las realidades terrenas nos puede hacer pensar en una pérdida del sentido de lo real. Teresa fue poseída frecuentemente hasta tal punto por contenidos interiores, que llegó a sumergirse en ellos; el yo y el cuerpo no sabían resistir a esos contenidos. Pero lo que nos permite distinguir la experiencia mística del estado patológico es el efecto que aquella produce en el alma y los provechos que saca. Cuando se piensa en la gran actividad social y literaria de Teresa, y, también, en su amor por las cosas de la tierra, ¿cómo afirmar que ella había perdido el sentido de lo real?

Por otro lado, cualquier psicoterapeuta sabe que todo cambio en la personalidad ocurre, durante algún tiempo, ciertas reacciones espectaculares, tales como crisis de agresividad, de aislamiento, de introversión, sin olvidar las reacciones psicósomáticas, pues tanto lo psíquico como lo físico se encuentran en una máxima tensión. Es a través, precisamente, de estas grandes tensiones como se llevan a cabo las mudanzas decisivas.

Finalmente, hay otro criterio que permite juzgar si es una visión o una ilusión: la visión confiere al alma una certeza absoluta, como escribe ella: “Y aunque le ponían hartos temores, todavía muchas veces no podía dudar, en especial cuando la decía: 'No hayas miedo, que yo soy'. Tenían tanta fuerza estas palabras, que no lo podía dudar por entonces, y quedaba muy esforzada y alegre con tan buena compañía.”⁵⁹⁹ La visión “pasa ahora, y es entera verdad” y difiere de la “representación de la imaginación... que le representamos en nosotros mismos como pasó.”⁶⁰⁰ Ella dirá: “mas sé que digo verdad, y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios, sino de alguna potencia...”⁶⁰¹ La unión del alma al yo espiritualizado por su propio centro presenta un carácter de verdad absoluta. No sólo Teresa adquiere una certeza absoluta, sino también parece que este modo de conocimiento trasciende la fe, pues ella se mantiene, “con una ordinaria memoria de Dios... que le parecía la estaba siempre mirando.”⁶⁰²

Como los **céticos** de su época, podríamos plantear la cuestión siguiente, que Teresa formula así: “¿Cómo lo que no vimos se nos queda con esa certidumbre?”⁶⁰³ Ella ya había respondido un poco antes diciendo: “No digo que lo vio entonces, sino que lo ve después claro, y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma, que sólo Dios la puede poner.”⁶⁰⁴

A modo de conclusión, diremos que este estudio, desgraciadamente muy rápido, sobre las visiones nos permite valorar, una vez más **[aún]**, la importancia del centro del alma. En efecto, es de este último del que surgen las visiones. Por otro lado, mostramos el aspecto psicológico de una visión, evidenciando que ella es la percepción de una imagen-dinámica [que tiene fuerza]; establecimos su función, sus efectos y cómo difiere de la ilusión. Ello nos permite *ipso facto* rechazar toda interpretación psicoanalítica freudiana o psiquiátrica que reduciría las visiones a alucinaciones. No rechazamos las observaciones muy justas hechas por Freud en relación con ciertas deformaciones de la vida religiosa, ni dejamos de considerar la importancia de la sexualidad. Reconocemos, de acuerdo con las teorías psiquiátricas, que el

599 6 *Moradas*, VIII, 3
 600 *Camino*, XXXIV, 9
 601 5 *Moradas*, I, 11
 602 6 *Moradas*, VIII, 3
 603 5 *Moradas*, I, 11
 604 5 *Moradas*, I, 10

hombre es “un enfermo que no lo sabe”. Ésta fue siempre, por otro lado, la concepción de Teresa: el hombre, después del pecado original, es un ser enfermo, por lo menos en sentido simbólico; es un desequilibrado por naturaleza. Visto a partir del centro, es un “descentrado”. Sólo después que él reencuentra su origen, su integridad y perfección primeras, es cuando las visiones desaparecen, pues entonces no tienen más razón de ser. Desde este punto de vista se puede decir que la visión, como el sueño, son fenómenos anormales y patológicos, pues tienden a compensar un desequilibrio.

Mientras tanto, las visiones no son productos de los sentidos exteriores o interiores del hombre natural, ¿y cómo podría ser así, si en la visión los sentidos están adormecidos? Son productos del centro del alma, que Teresa sabe muy bien distinguir de aquello que es producto del entendimiento, de la imaginación o de la voluntad o simplemente manifestaciones patológicas de la melancolía. Hay que reconocer en esta mujer española del siglo XVI un espíritu analítico, un realismo y una lucidez incomparables respecto a las cosas del alma.

La visión es un producto del centro inconsciente, que aparece en la conciencia de una forma totalmente espontánea y autónoma, para gran espanto del yo. “Esto es en todas las visiones, sin quedar ninguna, que ninguna cosa se puede, no para ver menos ni más hace ni deshace nuestra diligencia. Quiere el Señor que veamos muy claro no es ésta obra nuestra, sino de Su Majestad; porque muy menos podemos tener soberbia, antes nos hace estar humildes y temerosos.”⁶⁰⁵ Ella es una expresión metafórica de lo divino en el alma. Y lo divino en el alma se manifiesta a través de ella. (pp 216-221)

6. El centro – estado psicológico.

La vida mística tiene su límite y su plenitud cuando el alma es colocada en su centro, en el lugar donde ella “parece que se ha hallado a sí”⁶⁰⁶, donde ella “ha hallado tierra firme dentro de las aguas y tempestades de este mundo.”⁶⁰⁷

Este término corresponde a un estado psicológico que la propia Teresa describió abundantemente. Ella no solamente los últimos capítulos de su *Libro de las Moradas*, **mas fez**, también ahí, una larga relación con Don Alfonso Velázquez en mayo de 1581. Ella llegó a este estado de madurez psicológica en los cinco o seis últimos años de su vida, cuando tenía aproximadamente 60 años. Por tanto, toda su actividad lo mismo que su vida en torno a los años de 1576 pueden igualmente constituir un testimonio y un criterio de juicio de su estado.

He aquí [**Eis**] cómo Teresa describe este estado. Él se caracteriza, esencialmente, por una “un sosiego” y “una paz perpetua”⁶⁰⁸, consecuencia de su estado de unión con el objeto amado. “No es fácil comprender, en efecto, cómo el alma, encontrándose totalmente en medio de la crucifixión y de la angustia, pueda conservar la paz.”⁶⁰⁹ **“El alma queda entonces en una intensa y gran calma.”**⁶¹⁰ Esta paz es “ponerla el Señor con su presencia.”⁶¹¹ A partir de ello, Cristo se convierte para siempre en su vida,⁶¹² “que Cristo vive en ella.”⁶¹³ Así ella puede

605 **Vida**, XXIX, 3

606 **6 Moradas**, VI, 10

607 **7 Moradas**, III, 13

608 **Camino**, XXX, 5

609 **7 Moradas**, II, 10

610 **Correspondencia**, carta CCCLXXXV

611 **Camino**, XXXI, 2

612 En **7 Moradas**, II, 5: “porque siempre queda el alma con su Dios.”

decir con San Pablo: “aunque no con esa perfección, que no vivo yo ya, sino que Vos, Criador mío, vivís en mí...”⁶¹⁴ Las almas que viven en este estado “no se acuerdan más de su provecho que si no fuesen; sólo miran el contentar y servir al Señor.”⁶¹⁵ El alma “verdaderamente parece que ya no es”⁶¹⁶ y “este gozo la tiene tan olvidada de sí y de todas las cosas.”⁶¹⁷ Profundamente despojada de cualquier interés propio, está enteramente sometida a la dimensión eterna de las cosas y a la voluntad de Dios. Así no existe más conflicto entre opuestos, entre lo terreno y lo celestial. Lo terreno “lo deja hecho polvo”⁶¹⁸ por la intensidad de la vida del centro y “sino amar a este Dios, que esto no se menoscaba, antes -a mi parecer- crece”⁶¹⁹, escribe ella. Con San Juan de la Cruz ella puede decir: “porque no queriendo nada, lo poseen todo.”⁶²⁰ “Que la Sabiduría de Dios suple aquí por el alma”⁶²¹ y “‘Ordenó en mí la claridad’, y tan ordenada que el amor que tenía al mundo le quita.”⁶²² La vida le parecía, incluso, “una grandísima pena”. “Que ni me parece vivo yo, ni hablo, ni tengo querer, sino que está en mí quien me gobierna y da fuerza, y ando casi fuera de mí, y ansí me es grandísima pena la vida.”⁶²³

Este estado de paz profunda y de gran calma proviene de que “no reina en mí con fuerza asimiento de ninguna criatura ni de toda la gloria del cielo, sino amar a este Dios”⁶²⁴, o que ella “no guarda más el menor vestigio de amor de sí y de las criaturas”⁶²⁵. Por vestigio de amor hay que entender la sensualidad y la concupiscencia, como ella misma dice⁶²⁶, lo que nosotros llamaríamos sexualidad en el sentido amplio de la palabra, según la jerga psicoanalítica. Son, también, la “bestias venenosas” las que crean mucha confusión. Teresa nos dejó una bella comparación de este estado interior, escribiendo: “Está el Rey en su palacio, y hay muchas guerras en su reino y muchas cosas penosas; mas no por eso deja de estarse en su puesto. Ansí acá. Aunque en estotras moradas anden muchas baraúndas y fieras ponzoñosas y se oye el ruido, nadie entra en aquélla que la haga quिरar de allí; ni las cosas que oye, aunque le dan alguna pena, no es de manera que alboroten y quiten la paz; porque las pasiones están ya vencidas, de suerte que han miedo de entrar allí, porque salen más rendidas.”⁶²⁷ El centro es una “tierra adonde estas fieras ni le pueden tocar ni cansar.”⁶²⁸ Ella no desea más “de regalos ni de gustos”⁶²⁹, pues “ha sido el Señor servido que todos mis deseos paren en esto.”⁶³⁰ “... aun no entiendo si me huelgo, que pesar y placer... todo va templado, que parezco boba”⁶³¹. Llegada a este estado, el alma “no se desea cosa más”⁶³². “Porque, a la verdad, ya en parte no está sujeta a las miserias del mundo como solía; porque aunque pasa más, no parece sino que es como en la ropa, que el alma está como en un castillo

613	7 Moradas, III, 1
614	Vida, VI, 9
615	Cantares, VII, 4
616	7 Moradas, VII, 2
617	6 Moradas, VI, 12
618	6 Moradas, XI, 2
619	Cuentas de conciencia, LXVI, 5
620	Fundaciones, V, 7
621	Cantares, VI, 6
622	Cantares, VI, 14
623	Cuentas de conciencia, III, 10
624	Cuentas de conciencia, LXVI, 5
625	Relaciones, XL, 2
626	Correspondencia
627	7 Moradas, II, 14
628	2 Moradas, I, 9
629	7 Moradas, III, 6
630	Vida, XL, 22
631	Cuentas de conciencia, III, 4
632	Cantares, VII, 1

con señorío, y así no pierde la paz”.⁶³³ “Los actos y deseos parece llevan la fuerza que solían”⁶³⁴ y “porque penitencia no puedo, actos de padecer y martirio y de ver a Dios no llevan fuerza, y lo más ordinario no puedo”.⁶³⁵ En este centro “es harta pena, aunque sabrosa y dulce”,⁶³⁶ y el alma, “los deseos de hacer penitencia, grandísimos; y no hace mucho en hacerla, porque con la fuerza del amor siente poco cuanto hace”.⁶³⁷ ¿Tendría sentido concluir que ella vive en un estado de bestialidad o de santidad? Ella misma escribe al final de su vida: “Parece vivo sólo para comer y dormir y no tener pena de nada, y aun esto no me la da”.⁶³⁸ Sin embargo, no podríamos deducir, por este estado de indiferencia, que Teresa se había convertido en un cadáver vivo. Ella conserva su temperamento y sabe manifestar su cólera cuando contrarían sus advertencias.⁶³⁹ A pesar de los sufrimientos y peligros del mundo, es el alma la que permanece en su centro “quedándose ella pacífica y con toda seguridad”.⁶⁴⁰ Esta paz está “señoreada sobre todos los trabajos y peligros del mundo”.⁶⁴¹ Liberada de todo apego a lo criado, el alma se libera, también, de toda angustia. La angustia, el sufrimiento y las miserias humanas son consecuencias del pecado de Adán, o del hecho que el hombre vive fuera del centro.

En este estado, “la paz interior y la poca fuerza que tienen contentos ni descontentos por quitarla”.⁶⁴² Nos confiesa ella en el *Libro de la Vida*: “ni contento ni pena que sea mucha, no la veo en mí”.⁶⁴³ Además de lo dicho, Teresa nos dice que en este estado goza de una soberana libertad, porque los deseos ya no actúan sobre ella, ya sean deseos terrenos o incluso los deseos de la gloria de Dios. A partir de ese momento, ella encuentra “un sosiego y gloria en sí mismos, un alegrarse que se alegren todos”.⁶⁴⁴ Esta libertad de la que goza el alma es una libertad espiritual: “muchas mayor libertad”⁶⁴⁵ y “completa”.⁶⁴⁶ Ella la distinguió del “libre albedrío”,⁶⁴⁷ es “con muy mayor desasimiento en las cosas de esta vida, y con más ánimo y libertad”.⁶⁴⁸ Según Teresa, el libre albedrío es la autodeterminación, la expresión de un estado de sujeción.⁶⁴⁹ “¿Cómo será libre el que del Sumo estuviere ajeno? ¿Qué mayor ni más

633 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 1

634 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 5

635 **Ibidem**

636 **6 Moradas**, II, 2

637 **6 Moradas**, IV, 15

638

Cuentas de conciencia,

LXVI, 5

639 **Correspondencia**: carta del 8 noviembre 1581

640 **Cantares**, III, 1

641 **Cantares**, III, 5

642 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 10

643 **Vida**, XL, 22

644 **Camino**, XXX, 2

645 **Cuentas de conciencia**, III, 1

646 **Relaciones**, LIV, 4

647 **Relaciones**, XVII; **LIV**, 3; **Vida**, XX, 22: “Ya no quiere querer, ni tener libre albedrío, y así lo suplica a el Señor; dale las llaves de su voluntad”; **Camino**, XXX, 2: “Porque, según somos, si no nos dan lo que queremos -con este libre albedrío que tenermos- no admitiremos lo que el Señor nos diere...”

648 **Cuentas de conciencia**, II, 2

649 **Exclamaciones**, XVII, 3: “¡Qué miserable es la sabiduría de los mortales y incierta su providencia!... No me castigáis en darme lo que yo quiero o deseo, si vuestro amor (que en mí viva siempre) no lo desee. Muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir: Él viva y me dé vida, Él reine y sea yo cautiva, que no quiere mi alma otra libertad. ¿Cómo será libre el que del Sumo estuviere ajeno? ¿Qué mayor ni más miserable cautiverio que estar el alma suelta de la mano de su Criador? Dichosos los que con fuertes grillos hy cadenas de los beneficios de la misericordia de Dios se vieren presos y inhabilitados para ser poderosos para soltarse”, y en 6: “¡Oh, libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió! ¡Oh, cuándo será aquel dichoso día, que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma verdad, donde ya no serás libre para pecar, ni lo

miserable cautiverio que estar el alma toda suelta de la mano de su Criador?” Al contrario, la libertad espiritual significa que el alma está determinada de forma absoluta por el amor de Dios. Ella está “dormida para arrostrar y asirse a ninguna criatura”⁶⁵⁰ y “harto despierta para esto [voluntad a amar].”⁶⁵¹

En este centro, no habrá “ya no más mudanza” y “vieres perdida tu mudable voluntad”;⁶⁵² “donde ya no serás libre para pecar, ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios”,⁶⁵³ o participando de la naturaleza divina. Como ya dijimos, el alma “no se mueve ya en absoluto de este centro donde está; nunca pierde la paz”.⁶⁵⁴

Digamos además que Teresa era libre de todo lo que se relaciona con lo criado. Esto es lo que le permite trascender la oposición placer y sufrimiento; no tiene más ligadura que con la gloria del cielo.⁶⁵⁵ Según creemos, también ella trasciende las categorías morales del bien y el mal. Llegó a un estado de soberana indiferencia en relación a las ofensas que podía cometer contra Dios, “mas con esto me espanta una cosa, escribe ella, que aquellos sentimientos tan excesivos e interiores que me solían atormentar de ver perder las almas y de pensar si hacía alguna ofensa a Dios, tampoco lo puedo sentir ahora así, aunque -a mi parecer- no es menor el deseo de que no sea ofendido”.⁶⁵⁶ Ella es, por tanto, incapaz de hacer un juicio moral, lo cual se confirma en una carta dirigida a Don Lorenzo de Cepeda, que parte a América a la edad de 20 años. Él tenía una hija natural y ella le escribía felicitándolo de estar bien casado: “Harta misericordia de Dios ha sido topar tan bien y haberse casado tan presto, que según de temprano a comenzado a ser travieso, trabajo tuviéramos. En esto vio lo que le quiero, que con ser cosa para pesarme mucho por la ofensa de Dios, de que veo se parece tanto a vuestra merced esta niña, no la puedo dejar de allegar y querer mucho”.⁶⁵⁷ No es posible abordar un asunto tan delicado con tanta prudencia. Esa indiferencia respecto a las ofensas hechas a Dios, la encontramos descrita de la misma forma en su *Relación [Cuentas de conciencia]* a Don Alfonso Velázquez, donde se escribe: “... no podría ni hacer los actos como solía ni tener las penas por las ofensas de Dios”.⁶⁵⁸ No experimenta “ninguna enemistad con las que las hacen mal o desean hacer; antes les cobran amor particular”.⁶⁵⁹ Trasciende cualquier juicio moral respecto del otro, de Dios, y de sí misma, pues “ya no será libre para pecar”.⁶⁶⁰

Es su propio juicio y vive en la certeza absoluta de que su estado no es pura ilusión. Se basta a sí misma, pues “menos que cosa que sea como alma no hinche su deseo”.⁶⁶¹ “Encuentra el reposo y la gloria dentro de sí misma, se regocija de la alegría de todos y posee una paz perpetua”...⁶⁶²

“Y así ya no he menester andar con letrados, ni decir a nadie nada; sólo satisfacerme si voy

querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios.”

- 650 6 *Moradas*, IV, 14
- 651 **Ibidem**
- 652 *Exclamaciones*, XVII, 7
- 653 *Exclamaciones*, XVII, 6
- 654 7 *Moradas*, II, 5-7
- 655 *Cuentas de conciencia*, LXVI, 5
- 656 *Cuentas de conciencia*, LXVI, 6
- 657 *Correspondencia*, carta del 15 de diciembre de 1581
- 658 *Cuentas de conciencia*, LXVI, 7
- 659 7 *Moradas*, III, 3
- 660 *Exclamaciones*, XVII, 6
- 661 *Correspondencia*, carta del 3 diciembre de 1574
- 662 **Camino, XXX, 5**

bien ahora y puedo hacer algo”.⁶⁶³ En efecto, “y en un punto -como he dicho- queda todo sosegado, y esta alma tan enseñada de unas tan grandes verdades, que no ha menester otro maestro”.⁶⁶⁴ Con otras palabras, cuando el alma se encuentra en su propio centro, adquiere una autonomía perfecta no sólo en lo que dice respecto al mundo criado, pero, también, en lo que se refiere al juicio [**juulgamento**] del otro e incluso a la opinión de los teólogos. Vive en una total autosuficiencia y con una certeza absoluta de la verdad de su estado. “Acá sí, que, sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se puede dudar... porque en esto alguna veces nos queda sospecha si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda.”⁶⁶⁵

Todo lo que el teólogo conoce a duras penas por la fe a través de sus asiduos estudios sobre los textos sagrados, Teresa lo conoce por presencia y por experiencia vivida: “Paréceme ahora a mí que cuando una persona ha llegádola Dios a claro conocimiento de lo que es el mundo, y qué cosa es mundo, y que hay otro mundo, y la diferencia que hay de lo uno a lo otro, y que lo uno es eterno y lo otro soñado, u qué cosa es amar al Criador u a la criatura (esto visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y crearlo), u ver y probar qué se gana con lo uno y se pierde con lo otro, y qué cosa es Criador y qué cosa es criatura, y otras muchas cosas que el Señor enseña a quien se quiere dar a ser enseñado de él en la oración u a quien Su Majestad quiere, que aman muy diferentemente de los que no hemos llegado aquí”.⁶⁶⁶ “De manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma -podemos decir- por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria”.⁶⁶⁷ Este conocimiento produce “un efecto completamente diferente de la fe”.⁶⁶⁸ Es a través de la experiencia como el alma adquiere un conocimiento de las cosas divinas y este conocimiento no suscita ninguna duda. Por el contrario, ella le confiere la certeza absoluta de que lo que ella conoce del objeto es verdadero. El resultado es que “ni hay saber ni manera de regalo que yo estime en nada en comparación del que es oír sola una palabra dicha de aquella divina boca, cuantimás tantas”.⁶⁶⁹ Ella no tendrá la menor posibilidad de dudar⁶⁷⁰ de la presencia de las tres personas divinas. “Que parece claro se experimenta, dice ella, lo que dice San Juan, 'que haría morada con el alma'; esto no sólo por gracia, sino porque quiere dar a sentir esta presencia”.⁶⁷¹ Un poco más adelante: “Esto es casi ordinario”.⁶⁷² Teresa “ve incluso con evidencia” y “siente esta divina compañía”.⁶⁷³ Adquirió, también, un modo de conocimiento a distancia, en el tiempo y en el espacio, principalmente de los estados de alma de sus prójimos,⁶⁷⁴ sobre todo en el momento de la muerte.⁶⁷⁵

Adquirió, igualmente, una plena conciencia de su estado así como la certeza de que no era una ilusión, pues en este estado, “que casi nunca hay sequedad ni alborotos interiores de los que había... sino estar en un ser con seguridad que es Dios”.⁶⁷⁶ Al alcanzar la séptima morada, el alma no teme ya nada: “que ya allí nada se teme... Y es la causa que está casi siempre tan

-
- 663 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 7
 664 **6 Moradas**, IX, 10
 665 **Vida**, XXVII, 5
 666 **Camino**, VI, 3
 667 **7 Moradas**, I, 6
 668 **Relaciones**, XII
 669 **Vida**, XXXVII, 4
 670 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 10: “... tan sin poderse dudar...”
 671 **Ibidem**
 672 **Ibidem**
 673 **7 Moradas**, I, 7
 674 **Vida**, XXXVIII, 12
 675 **Vida**, XXVII, 19
 676 **7 Moradas**, III, 10

junta a Su Majestad, que de allí le viene la fortaleza”.⁶⁷⁷ Tiene una certeza tan grande de disfrutar un día de Dios, “que le parece goza el alma que ya le ha dado la posesión”.⁶⁷⁸ Su presencia continua hace que el alma viva “una limpieza de conciencia grande, porque hace advertir a todo la presencia que trae cabe sí.”⁶⁷⁹ Es decir, el alma vive en una transparencia en relación consigo misma. Transformada por la divinidad y perdida en ella “abrasada toda ella como un ave fénix, queda renovada y -piadosamente se puede creer- perdonadas sus culpas (hase de entender con la disposición y medios que esta alma habrá tenido, como la Iglesia lo enseña-, y así limpia la junta consigo”.⁶⁸⁰ Conoce la presencia de la divinidad no sólo de manera intelectual, sino que la ve, en cuanto es posible para el hombre que aún está en la tierra; es también un sentimiento de la presencia de Dios.⁶⁸¹ Es un conocimiento que “se representa por una noticia a el alma más clara que el sol. No digo que se ve sol, no claridad, sino una luz que, sin ver luz, alumbrá el entendimiento para que goce el alma de tan gran bien”.⁶⁸²

En este estado del centro, Teresa descubre la estructura íntima del espíritu⁶⁸³ y, en comparación a este estado, descubre, también, que la vida terrena no es más que “soñado”,⁶⁸⁴ “lo nonada que es”.⁶⁸⁵ Aprende a conocer la naturaleza humana, “torna y mira en sí mesma con la continuanza que le tiene consigo”,⁶⁸⁶ “tan ruin y miserable”,⁶⁸⁷ “¡qué espantada de su ceguedad!”,⁶⁸⁸ que “parecíame basura”.⁶⁸⁹

El alma “temor no tiene de la muerte, más que ternía de un suave arrobamiento”.⁶⁹⁰ La vida y la muerte se tornan indiferentes para Teresa; “que la muerte ni la vida se quiere”⁶⁹¹ y ante una enfermedad grave, comenta al Padre Jerónimo Gracián: “Cierto pensé que me moría, aunque no lo creía del todo ni se me daba más morir que vivir”.⁶⁹² “Otras veces me da una bobería de alma -digo yo que es- que ni bien ni mal me parece que hago, sino andar a el hilo de la gente, como dicen, ni con pena ni con gloria, ni la da vida ni muerte, ni placer ni pesar; no parece se siente nada.”⁶⁹³ Un poco después Teresa continúa: “porque el alma en este estado no debe estar sin comer algunas grandes mercedes de Dios, pues en vida tan miserable no le pesa de vivir y lo pasa con igualdad, mas no se sienten movimientos ni efectos para que se entienda el alma”.⁶⁹⁴ Es verdad que ella escribe este texto antes que hubiese llegado de forma definitiva al centro del alma, pero ella resume admirablemente el estado psicológico en el cual “no dejaremos de entrar aquí todos” porque el Señor ya dijo: “Yo estoy en ellos” (Jn 17, 23)⁶⁹⁵

-
- 677 6 **Moradas**, I, 2
 678 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 1
 679 6 **Moradas**, VIII, 4
 680 6 **Moradas**, IV, 3
 681 **Vida**, X, 1: “...venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí u yo toda engolfada en Él”.
 682 **Vida**, XXVII, 3
 683 7 **Moradas**, III, 10-11
 684 **Camino**, VI, 3
 685 **Vida**, XX, 22
 686 7 **Moradas**, III, 4
 687 **Vida**, XXXVIII, 3
 688 **Vida**, XX, 25
 689 **Vida**, XXXVIII, 3
 690 7 **Moradas**, III, 5; **Cantares**, VII, 2
 691 **Cuentas de conciencia**, LXVI, 10
 692 **Correspondencia**, carta del 5 de mayo de 1580
 693 **Vida**, XXX, 18
 694 **Ibidem**
 695 7 **Moradas**, II, 10

A pesar de su indiferencia ante la vida, la muerte, el sufrimiento, su santidad se perfecciona de manera notable.⁶⁹⁶ El cuerpo y las potencias participan un poco de esta vida nueva,⁶⁹⁷ si bien son bastantes incapaces para soportar este nuevo modo de ser. Esto es así porque, si por un lado Teresa fue liberada del sufrimiento, no lo fue de la enfermedad.

El estado del centro corresponde igualmente a un estado en el que “Él [Dios] y el alma se gozan con grandísimo silencio. No hay para qué bullir ni buscar nada el entendimiento, que el Señor que le crió le quiere sosegar aquí”,⁶⁹⁸ pues ella está en posesión de la verdad. El alma tiene experiencia de una profunda soledad. Teresa dice: “Con todo, para cosas del alma hallo soledad, porque no hay ninguno de la Compañía de los que conozco. A la verdad en todo cabo la hallo, que, con estar lejos nuestro santo [P. Baltasar Álvarez], parece me hacía compañía...”⁶⁹⁹

Esta soledad, igual que su gran indiferencia no le impiden, sin embargo, llevar al mismo tiempo una vida más activa y ocuparse de la santidad de sus semejantes. Por eso la vemos aconsejar algunos médicos a la priora de Sevilla,⁷⁰⁰ construir conventos, interesarse por los progresos espirituales de sus hermanas, etc. Llegar a la séptima morada para Teresa significa justamente hacer “muchas cosas”.⁷⁰¹ La etapa final de este estado y la vida de nuestra autora es un testimonio por excelencia. Este nuevo modo de vida produce una profunda soledad y al mismo tiempo una apertura al mundo.

El alma que llega a su centro ejerce, a pesar de ella misma y simplemente por su presencia, una potencia benéfica y liberadora en torno a ella.⁷⁰² Este estado, así como el estado de temor de Dios, no tarda en aparecer. “[La Samaritana] deja al mismo Señor por que ganen y se aprovechen los del pueblo...”⁷⁰³ (para los que llegaran al centro). Al final de su vida, ella se considera plenamente realizada a través de una obra que marca la España de su siglo. Por eso, ella puede decir: “Ahora, mi hija, puedo decir lo que el santo Simeón, pues he visto en la Orden de la Virgen nuestra Señora lo que deseaba; y ansí les pido y les ruego no rueguen ni pidan mi vida, sino que me vaya a descansar, pues ya no les soy de provecho.”⁷⁰⁴

Tal es el estado en el que vivía Teresa de Ávila al final de su vida. Ella anticipó sobre la tierra algo de la felicidad eterna. Lo arriesgó todo, y todo lo ganó para disfrutar la soberana libertad interior... “¡Oh gran libertad, tener por cautiverio haber de vivir y tratar conforme a las leyes del mundo!, que como ésta se alcance del Señor, no hay esclavo que no lo arrisque todo por rescatarse y tornar a su tierra. Y pues este es el verdadero camino, no hay que parar en él, que nunca acabaremos de ganar tan gran tesoro, hasta que se nos acabe la vida.”⁷⁰⁵ En este estado

696 **Cuentas de conciencia**, I, 23

697 4 **Moradas**, II, 4: “... vase revertiendo este agua por todas las moradas y potendia hasta llegar a el cuerpo, que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros”. [Cf. otras citas]

698 7 **Moradas**, III, 11

699 **Correspondencia**, carta 4 de marzo de 1581

700 **Correspondencia**, carta 8 de noviembre de 1581

701 7 **Moradas**, IV, 3: “Tampoco os pase por pensamiento que por tener estas almas tan grandes deseos y determinación de no hacer una imperfección por cosade la tierra, dejan de hacer muchas, y aun pecados. De advertencia no...”

702 En **Camino**, XLI, 5, dice así: “Ansí que no os apretéis, porque si el alma se comienza a encoger, es muy mala cosa para todo elo bueno, y a las vercs dan en ser escrupulosas, y veísla aquí inhabilitada para sí y para otros; y ya que no dé en esto, será buena para sí, mas no llegará muchas almas a Dios, como ven tanto encogimiento y apretura”.

703 **Cantares**, VII, 5

704 **Correspondencia**, carta a la M. María de San José, escrita a finales de marzo de 1581

705 **Camino**, XVI, 8

psicológico “en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra”⁷⁰⁶, el descubrimiento de una pequeña parte del reino en este reino es la vida en Dios.⁷⁰⁷

Tal es el estado psicológico del alma cuando el centro se convierte en una totalidad viviente. El alma se convierte en el centro del alma que se confunde de algún modo con la divinidad. Ella está “toda empapada en aquella inmensa grandeza de Dios en que se ve quedar tan sustentada”⁷⁰⁸ y “descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo”.⁷⁰⁹ La vida del hombre en este centro del alma es sinónimo de vivir en un “palacio muy grande y hermoso, y que este palacio -como digo- es el mismo Dios”.⁷¹⁰ (pp 221-228)

Conclusión

Al comienzo de este estudio establecimos que había que seguir tres criterios para interpretar los escritos de Teresa desde los puntos de vista simbólico y psicológico. Dejamos, ahora, al juicio del lector el decirnos si hemos sabido respetarlos a lo largo de nuestro estudio. En cuanto a nosotros, creemos que el centro del alma, tal como lo vivió Teresa está desarrollado principalmente en una exposición de Don Alfonso Velázquez, en mayo de 1581,⁷¹¹ corresponde a las descripciones psicológicas y simbólicas que ella misma hace en su obra y que intentamos explicitar. Existe una coherencia entre las significaciones suyas en el conjunto de los símbolos del centro del alma y las expresiones filosóficas, teológicas y bíblicas que utiliza para describir la misma realidad. Aunque los símbolos y expresiones se refieren a aspectos diferentes, todos apuntan al centro y forman en este sentido un todo coherente a nivel del lenguaje. Son la expresión imaginativa de diferentes aspectos de una misma realidad.

Pero, quede claro, cada símbolo, expresando el centro del alma en cuanto tal, contiene, también, un significado propio que no se encuentra en los otros. Este es el motivo por el cual Teresa sentirá la necesidad de recurrir a tal pluralidad de símbolos para describir la diversidad y riqueza de una sola y única realidad, el centro.

Teresa, apenas recurrió a símbolos, sino que fueron, por así decirlo, impuestos a ella. Nuestro estudio del origen del lenguaje simbólico nos permitió separar el dilema propuesto por las dos corrientes de interpretación: la cultural (influencia exterior) y la antropológica (influencia interior). En efecto, si nos colocamos en el interior de la perspectiva del centro, todo se ve desde una unidad totalizante, al mismo tiempo individual y cósmica, no habiendo más exterior ni interior. El alma que alcanzó su centro trasciende todas las categorías de la percepción.

Si la expresión simbólica se une [aderir] a la experiencia mística, no vemos cómo es posible poner en duda el origen psicológico del lenguaje simbólico; mientras, no creemos ya poder rechazar la interpretación cultural e histórica, ya que lo místico vive dentro de la historia y en el interior de una determinada cultura.

706 5 **Moradas**, V, 3

707 6 **Moradas**, IV, 9: “... que roba Dios toda el alma para sí y que, como a cosa suya propia y ya esposa suya, la va mostrando alguna partecita del reino que ha ganado, por serlo; ...y con razón serán malditos los que no quisieren aprovecharse de ella y perdieren a este Señor”.

708 **Cantares**, IV, 4

709 6 **Moradas**, X, 2; **Vida**, XL,9: “Estando una vez en oración, se me presentó muy en breve (...) cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en sí”.

710 6 **Moradas**, X, 3

711 **Cuentas de conciencia**, LXVI

La primera manera de las realidades psicológicas se manifestaría en la conciencia del hombre a través de de las imágenes, sensaciones interiores y exteriores. Son las realidades conocidas desde el principio ??? y el lenguaje conceptual es sólo una verbalización *a posteriori* de las mismas. Por esta razón, además, reconocemos, no solamente una prioridad del tiempo, sino también del valor del símbolo en relación con el pensamiento racional. Quien da significación al símbolo no es el hombre en cuanto yo consciente, pues el símbolo, por su propia naturaleza, es portador de sentido. Por un esfuerzo de raciocinio, el hombre reconoce en él un cierto sentido, pero encerrado en su actitud unilateralmente racional **veio** a creer que es él mismo el que da sentido a los símbolos. Se atribuye, por consiguiente, una primacía desmedida al yo racional y se desconoce la gran actividad intelectual del espíritu del centro.

La lectura de la obra de teresiana nos ha permitido ver que la mística está basada en una cierta concepción del alma y de la condición humana. Intentamos sacar algunas ideas maestras de la psicología subyacente en estos textos. Estrictamente hablando, Teresa no construyó racionalmente un sistema psicológico; ella simplemente describió ciertas realidades del alma, tan sólo teniendo en cuenta cuáles son las condiciones necesarias para que el hombre pueda hacer la experiencia de los misterios del alma. Se habla, con razón, de psicología mística, pues se trata esencialmente de descubrir y describir los misterios del alma.

Si Teresa no pretendió escribir un tratado de psicología, o de teología mística y si se expresó sobre todo a través del lenguaje simbólico, sin preocuparse de cualquier estructura sistemática, esto no significa que su obra carezca de coherencia interna. Al contrario, llegamos a descubrir en la totalidad de su obra una íntima estructura. En medio de la diversidad del conjunto de las realidades del alma, el centro surge como una realidad absoluta, fundamento de la estructura psíquica y de la vida espiritual. Incluso cuando ella habla del cuerpo como diferente del alma, de la imaginación, de las potencias del alma y del centro, siempre está “en relación con”. Y en este sentido ella da a entender que lo que domina su pensamiento es la unidad sustancial del ser humano. Ciertamente en el seno de esta unidad hay una cierta dicotomía entre alma y cuerpo, e incluso hasta una tricotomía, si tenemos en cuenta el hecho de que el alma es diferente del espíritu, pero se trata de una dicotomía o tricotomía funcional, no ontológica. Realmente, el hombre no se percibe como alma y espíritu sino en oposición a materia (cuerpo).

Hay que entender, pues, que Teresa introduce una distinción entre lo terreno y lo espiritual, entre lo natural y lo sobrenatural, en cuanto describe el desenvolvimiento del alma en dirección al centro, ella no identifica el cuerpo con el hombre terreno y el espíritu con el hombre espiritual. Sería, por el contrario, deformar su pensamiento. Propiamente hablando, son dos aspectos de una misma realidad, esto es, el hombre; o si lo preferimos, corresponden a dos momentos de la vida humana. Es preciso, sin embargo, reconocer que en el interior de la unidad sustancial del hombre, ella introduce una escala jerárquica de valores. Ahora bien, el hombre se define por su naturaleza espiritual y es en relación con la vida del espíritu como todo lo demás debe ser planteado. Leyendo los escritos espirituales de la Santa se percibe cuán fuerte es su tendencia a identificar el hombre con el alma. Pero en realidad, aquí se trata más de un artificio, o de una orientación del pensamiento que pretende más describir la vida del mundo interior que la del mundo exterior. El pensamiento está, en cierto modo, dominado por el objeto. Estudiando, sobre todo, la correspondencia de Teresa, nos llevamos la sorpresa al ver hasta qué punto ella se preocupaba del mundo exterior y cuanta importancia daba al cuerpo. Hay que familiarizarse también con sus cartas para entender sus escritos espirituales. Ellas constituyen un complemento para ser justos con el valor que esta mujer ascética daba

también al cuerpo, al comer bien, a la habitación, a la salud física y mental de sus hermanas.

Lo que domina su psicología es el centro del alma. Lejos de ser fruto de una especulación psicológica o teológica, es más bien un remitirse a la experiencia; ella realmente vivenció esa realidad e intentó describirla. Fue ahí donde tuvo experiencia de la verdad del dogma cristiano de la *Imago-Dei*: un hombre criado a imagen y semejanza de Dios; fue a través de la experiencia como sabía que la imagen de Cristo habita en el alma. Bien entendido, y nosotros hemos insistido en innumerables ocasiones, es normal que ella haya tenido la experiencia del centro como la imagen de Cristo, puesto que vivía en un contexto cristiano. Pero ella tuvo el mérito de haber comprendido el hombre en su totalidad y haber ontologizado la gracia crística a través del centro del alma.

Teresa no tuvo necesidad de recurrir a los postulados filosóficos tomistas para captar la actividad humana y comprender el sentido de la vida, ni tampoco recurrir a una metafísica o a una meta-psicología. De esta forma, la vida humana encuentra en ella misma su sentido y finalidad. “Sólo el alma puede satisfacer los deseos del alma”.

La existencia humana vivida en relación al centro invita al hombre a ir más allá de los límites de su yo y de su existencia personal, pues el centro es a un tiempo ??? individual y universal. Es subrepassando su yo como el hombre se realiza y reencuentra su verdadera naturaleza. Sin embargo, su plenitud y su meta está en la actualización total del centro del alma. Únicamente que esta actualización va en contra de los deseos y reivindicaciones del yo y sus instintos, lo que hace difícil y sobre todo largo el camino de acceso al centro. Es un camino *contra naturam* o “sobrenatural”, y el hombre no puede alcanzar la plenitud sino a medida que sigue un proceso inverso al desenvolvimiento natural de la vida. Aunque parezca paradójico e incluso *contra naturam*, éste es el proceso normal de una vida humana plenamente realizada.

Este modo de concebir la realización humana se inscribe en la línea de la psicología moderna, que tiene puntos de vista comunes con la psicología mística; tanto una como otra pretenden ser esencialmente empírica y descriptiva. Su finalidad y su objetivo consiste en estudiar el hombre teniendo como objetivo ayudarlo a realizarse plenamente. Una confrontación entre las dos psicologías merecería llevarse a cabo. La confrontación de los resultados y las experiencias empíricas de esas dos psicologías sería bastante fructífera, sin importar, por otro lado, qué aserciones metafísicas o morales puedan hacerse de esas realidades. Las dos dimensiones harían posible establecer un diálogo en este nivel. Sin embargo, no hay que engañarse, pues la perspectiva teresiana se coloca en clara oposición a la problemática moderna. Incluso porque la psicología moderna, de acuerdo con la psicología analítica, tiende a colocar el yo como punto de referencia de toda actividad humana; para la psicología mística es el centro el que constituye la fuente de toda vida psíquica. La vida humana no es otra cosa que la expresión mediata o inmediata del dinamismo del centro del alma.

Creemos que la psicología de nuestros días y, notablemente, la educación religiosa, la pastoral y, sobre todo, la *cura animarum* ganarían mucho si tuviesen en cuenta el desarrollo del ser humano desde tal perspectiva. El hombre entonces sería comprendido en su dialéctica con el centro. El educador no se consideraría como aquel-que-siempre-sabe-más, sino como un mediador. Su propósito sería ayudar al hombre a conocerse a sí mismo, a fin de que él pudiese llegar a ser lo que es, y no lo que la cultura o la sociedad desearían que él fuese.

No ignoramos, tampoco, que este estudio es bien limitado, pero, incluso, incompleto. Dada la

amplitud que tomaba nuestra búsqueda, nos vimos forzados a omitir un estudio comenzado sobre las potencias del alma, la imaginación, las pasiones, la vida afectiva y corporal. Tal búsqueda habría permitido alcanzar un panorama más exhaustivo de la psicología teresiana. E incluso a nivel del simbolismo del centro, preferimos no tratar aquí, a pesar de su importancia, el simbolismo nupcial. Consideramos que un tal estudio no podría concebirse a no ser dentro de una vasta perspectiva de la evolución del alma. Para esto habría sido necesario volver a hacer este proceso para poder situar el tema nupcial en su verdadero contexto y para expresar su justa significación.

La conclusión que se impone a lo largo de nuestra búsqueda es que no hay verdadero conflicto entre la psicología analítica y el cristianismo. Por el contrario, nuestra experiencia analítica de las realidades del alma y nuestra práctica cotidiana como psicoterapeuta nos abriría a una nueva comprensión mucho más psicológica de la fe cristiana, tal como fue planteada, por otro lado, por los místicos. La evidencia del arquetipo del centro y el análisis fenomenológico que intentamos presentar convergen singularmente con la experiencia del sí mismo. Ciertamente, no hay identidad, pero la analogía es tal, que no podríamos negarla. Sin vacilación alguna la psicología de Jung tiene un fundamento histórico en la psicología teresiana aunque ésta esté inserta en la tradición cristiana. Decimos “un” fundamento histórico en la tradición cristiana porque hay otros muchos y, tal vez, más cercanos. Como se sabe, Jung constató, después de haber estudiado todos los manuscritos conocidos de la alquimia occidental, que estos místicos eran en cierta manera precursores de su psicología. Para ellos el arquetipo fundamental era también el centro.

Apoyándonos en la obra de Jung y en el conocimiento parcial de autores cristianos, de la mística de la interioridad, así como en nuestra propia experiencia personal y profesional, postulamos intuitivamente que un análisis psicológico concebido desde una perspectiva cristiana, esto es, situándose en el interior de la fe y en el misterio cristiano, podría tal vez descubrir un camino para una experiencia cristiana de las realidades del alma. Naturalmente, tal búsqueda, no podría llevarse a cabo sin la ayuda de cristianos que ya hubiesen tenido una experiencia de las profundidades, de las realidades del alma. Desde un punto de vista cristiano, eso correspondería a reencontrar, por caminos nuevos, la práctica de la “cura animarum” de la tradición mística, dejando así el aspecto estrictamente terapéutico y psiquiátrico para las ciencias humanas y médicas. Bastaría, sin más, retener y considerar el aspecto evolutivo del trabajo analítico, esto es, el proceso de individualización, en cuanto *imitatio Christi*. Aquí sólo podemos mencionar la hipótesis que intentaremos justificar en otro estudio, pues para eso es necesario conocer minuciosamente el aspecto psicológico de las etapas de la vida mística, lo que según nuestro parecer, es un proceso de individuación llevado a cabo en terreno cristiano.

En principio, no vemos por qué no someter la psicología analítica a una cristianización como la filosofía aristotélica fue cristianizada por Santo Tomás de Aquino. A medida que tomamos conciencia de los problemas planteados por la psicología analítica y por el cristianismo, tanto unos como otros nos parecen más de orden práctico que de orden teórico. Una cosa creemos cierta, el centro en la psicología mística es analógicamente la misma realidad que el “sí-mismo” en psicología analítica. Sobre la base empírica de esta realidad se fundamentarían las dos psicologías: para una el trabajo analítico, para la otra la *cura animarum*.

Del mismo modo que evitamos presentar un estudio sobre Cristo, figura arquetípica del centro, pues para eso habría sido necesario analizar más de cerca los textos que se refieren a la sombra del centro, esperamos también no haber dado la impresión a nuestros lectores de

haber querido reducir la obra de Santa Teresa de Ávila a las categorías de la psicología analítica. Esperamos, al menos, haber prolongado la estéril polémica que existe en la propia Iglesia Católica entre el psicoanálisis de Sigmund Freud y la psicología analítica de C.G. Jung.

Aunque nuestro estudio hubiese sido enriquecido con ciertas pesquisas de Jung aparecidas por ejemplo en *Aion* o *Mysterium conjunctionis*, preferimos presentarlo tal como está. Es más bien fruto de una larga investigación personal. En realidad, sólo tenemos en cuenta el pensamiento tardío del psicólogo suizo, después de la redacción última de este trabajo. Así pues, apenas tuvimos un influjo lejano e indirecto de las obras citadas.

Para dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, hay que reconocer que este estudio no habría podido llevarse a cabo sin una experiencia vivida del inconsciente y sin una formación analítica en el marco de la escuela junguiana.

Al plantearnos nuestro estudio, nuestra única preocupación es mostrar el resultado de nuestras propias investigaciones con el objetivo de contribuir modestamente a una psicología cristiana empírica, capaz de responder a las exigencias espirituales y cristianas del hombre moderno.

Estamos lejos de negar el valor de los medios propuestos por la tradición de la Iglesia, pero es preciso reconocer que se quedaron insuficientes en la actualidad para favorecer un desarrollo metódico del alma y sus funciones. “Creo que los conocimientos y las experiencias de la psicología analítica podrían proporcionarnos por lo menos las bases de dicho proyecto”.⁷¹² Un nuevo estudio de los autores antiguos, principalmente místicos y de los primeros Padres de la Iglesia podría igualmente abrir nuevas perspectivas.

Desde el punto de vista de la psicología del inconsciente del hombre moderno, creo que podríamos decir que el mito y los símbolos cristianos, en los que el mensaje cristiano se plasmó, corresponden a la vida del alma, por lo menos en sus componentes arquetípicos esenciales; es decir, hay cierta adecuación entre la fe cristiana y la vida del alma. Pero falta al cristianismo del siglo XX una vía, un método apto para acompañar al hombre en su propia evolución, para que viva al mismo tiempo ??? su relación con su propio centro.

El hombre moderno no puede aceptar una educación religiosa fundada en la coacción y en la autoridad; él rechaza violentamente el dogmatismo y el racionalismo teológico; el testimonio de vida de terceros no le basta. El hombre necesita una prueba tangible y una experiencia viva. El mundo exterior no puede ya satisfacer tales exigencias, tal vez jamás lo haya podido. Queda, entonces, al hombre volverse a las realidades del mundo interior.

Dudar de este derecho, negarse a acompañarlo en esta búsqueda sería mostrar muy poca fe en la palabra de Dios que nos creó realmente a su imagen y semejanza. Si Dios nos dio una inteligencia, ¿no la tenemos también para explorar el mundo interior? ”Urge que caigamos en la cuenta que no sirve de nada hacer el elogio de la luz o hacer un discurso sobre ella, si nadie puede verla. Habría que enseñar al hombre el arte de ver, porque es evidente que muchos seres son incapaces de establecer cualquier relación entre las figuras sagradas y los contenidos de su psique; no pueden ver hasta qué punto las imágenes correspondientes dormitan en su propio inconsciente. A fin de facilitar esta visión interior, debemos primero abrir el camino para la facultad de ver. Cómo se podría esto sin psicología, sin establecer un contacto **som a**

712 Jung, C.G. **Guérison psychologique**. El pastor Pfister, Oscar, en su libro **Au vieil Évangile par un chemin nouveau**. Berna, París, 1920

psique, eis o que ultrapassa, tengo que confesar, mi comprensión”.⁷¹³

Durante nuestra investigación llegamos a la conclusión de que la teología cristiana tendría dificultad para aceptar ciertas interpretaciones propuestas por Jung. Pero no sería el caso cuando se trata de la misma experiencia de las realidades del alma. Es por lo que insistimos en la experiencia espiritual de Santa Teresa de Ávila, pues esta no podría refutarse. En la medida en que los teólogos confunden el *esse mentis* con el *esse animae*, esto es, el plano de las ideas con el plano de la experiencia viva de las realidades del alma, no esperemos que se inicie el diálogo con los psicoterapeutas y que pueda haber en este sentido una colaboración recíproca frente a los grandes problemas del alma contemporánea que, evidentemente, sobrepasan los límites del consultorio del psicoanalista.

La evidencia de la existencia del arquetipo del centro y el análisis fenomenológico que intentamos mostrar convergen con la experiencia del “sí-mismo” en la psicología analítica. Ciertamente no hay identidad, pero la analogía es tal que no se puede negar.

Del mismo modo que Jung constató, después de haber estudiado los manuscritos de la alquimia occidental, que los alquimistas fueron los precursores de la psicología analítica, ya que la obra (*opus*) de estos místicos estaba basada en el arquetipo del sí-mismo (centro), de la misma manera, nosotros fuimos conducidos a constataciones semejantes en la obra de Teresa. No dudamos, pues, en reconocer en esta última un fundamento histórico de la psicología analítica, o sea, un fundamento histórico en la tradición cristiana, pues hay muchos más, tal vez, quizás, hasta más cercanos. (pp 229-236)

713 Jung, C.G. **Psychologie et Alchimie**. Nota 10, p. 18 op. cit. “Como aquí apenas se trata de esfuerzos humanos, hago abstracción de los actos de la gracia, que escapan al control del hombre”.