



UNIVERSIDAD  
DE MURCIA

Escuela  
de Doctorado

TESIS DOCTORAL

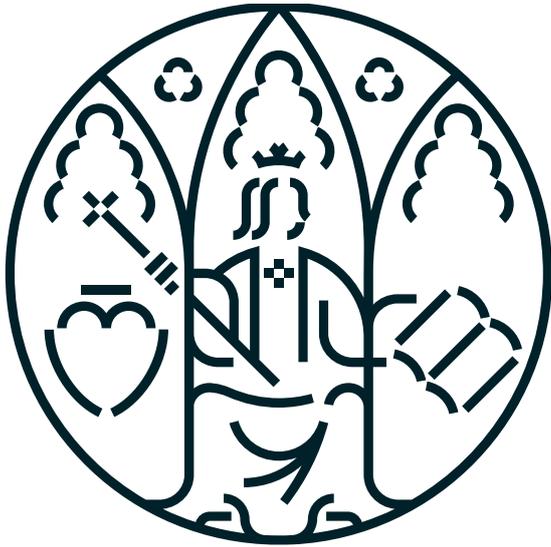
*«Sea alabado por siempre».  
La función mistagógica de la oración de alabanza  
en la autobiografía teresiana. Una aproximación  
desde la antropología teológica.*

AUTOR/A            José Antonio Belinchón Lacasa

DIRECTOR/ES    José Carlos Gimeno Granero

2025





UNIVERSIDAD  
DE MURCIA

Escuela  
de Doctorado

TESIS DOCTORAL

*«Sea alabado por siempre».*

*La función mistagógica de la oración de alabanza  
en la autobiografía teresiana. Una aproximación  
desde la antropología teológica.*

AUTOR/A José Antonio Belinchón Lacasa

DIRECTOR/ES José Carlos Gimeno Granero

2025





**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR/A**

Aprobado por la Comisión General de Doctorado el 19 de octubre de 2022.

Yo, D. José Antonio Belinchón Lacasa, habiendo cursado el Programa de Doctorado Artes y Humanidades de la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad de Murcia (EIDUM), como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor/a titulada:

«Sea alabado por siempre», La función mistagógica de la oración de alabanza en la autobiografía teresiana. Una aproximación desde la antropología teológica.

y dirigida por:

D.: José Carlos Gimeno Granero

D.: Bernardo Pérez Andreo

D.:

**DECLARO QUE:**

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Del mismo modo, asumo ante la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada, en caso de plagio, de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

Murcia, a 13 de mayo de 2025

(firma)

Información básica sobre protección de sus datos personales aportados:	
Responsable	Universidad de Murcia. Avenida teniente Flomesta, 5. Edificio de la Convalecencia. 30003; Murcia. Delegado de Protección de Datos: dpd@um.es
Legitimación	La Universidad de Murcia se encuentra legitimada para el tratamiento de sus datos por ser necesario para el cumplimiento de una obligación legal aplicable al responsable del tratamiento. art. 6.1.c) del Reglamento General de Protección de Datos
Finalidad	Gestionar su declaración de autoría y originalidad
Destinatarios	No se prevén comunicaciones de datos
Derechos	Los interesados pueden ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación, oposición, limitación del tratamiento, olvido y portabilidad a través del procedimiento establecido a tal efecto en el Registro Electrónico o mediante la presentación de la correspondiente solicitud en las Oficinas de Asistencia en Materia de Registro de la Universidad de Murcia

*Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la quinta hoja, después de la portada de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor/a.*



*Empecé a leer, y fui cautivada inmediatamente,  
sin poder dejar de leer hasta el final.  
Cuando cerré el libro, me dije: ¡ésta es la verdad!*

Edith Stein.



## Agradecimientos:

A a mi director, el padre José Carlos Gimeno Granero, o.c.d., por su acompañamiento constante, su paciencia y sus valiosas orientaciones a lo largo de estos años.

A la Universidad de Murcia y al Instituto de Teología de Murcia, por acoger esta investigación y favorecer que la Teología siga ocupando su lugar en la reflexión académica y civil, ofreciendo así un servicio tanto a la sociedad como a la Iglesia.

A mi familia, compañeros y amigos, por su apoyo incondicional y sus palabras de ánimo. Y a quienes me enseñaron que el esfuerzo no consiste solo en el hacer, sino en el dejarse hacer.

A todos ellos, mi más sincero agradecimiento.



## Índice

Siglas y abreviaturas de la obras de Santa Teresa de Jesús .....	5
RESUMEN .....	7
ABSTRACT .....	8
INTRODUCCIÓN .....	9
1. Justificación y alcance de la investigación .....	9
2. Objetivos .....	13
3. Contenidos .....	15
3.1. La primera parte .....	15
3.2. La segunda parte .....	16
PRIMERA PARTE. BASES CONCEPTUALES .....	19
CAPÍTULO 1. DE LA AUTOBIOGRAFÍA A LA AUTOBIOGRAFÍA ESPIRITUAL .....	21
1.1. Introducción .....	21
1.2. Naturaleza de la autobiografía .....	22
1.2.1. Las dos tradiciones de la autobiografía.....	22
1.2.2. La teoría contemporánea de la autobiografía.....	25
1.3. La experiencia de la conversión.....	32
1.3.1. La perspectiva católica.....	33
1.3.2. La aportación de las ciencias sociales.....	37
1.4. El relato de conversión: orígenes y evolución .....	49
1.5. Una teoría del relato de conversión .....	56
1.5.1. Naturaleza del género desde la teoría de la autobiografía .....	56
1.5.2. Estructura básica del relato de conversión.....	58
1.6. Conclusiones .....	61
CAPÍTULO 2. EL DIOS DE LA GRATUIDAD EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA .....	63
2.1. Introducción .....	63
2.2. La doctrina tradicional sobre la gracia.....	63
2.3. La gratuidad en la teología contemporánea .....	65
2.4. Conclusiones .....	87
CAPÍTULO 3. LA MISTAGOGÍA, INICIACIÓN AL MISTERIO DE DIOS.....	89
3.1. Introducción .....	89
3.2. El concepto de mistagogía .....	90
3.3. La mistagogía como pedagogía teológica de los sacramentos y la liturgia .....	95

3.3.1. Orígenes y sentido de las catequesis mistagógicas .....	95
3.3.2. Dos ejemplos.....	96
3.3.2.1. Las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén.....	96
3.3.2.2. Ambrosio de Milán .....	107
3.4. La mistagogía como acompañamiento espiritual.....	112
3.4.1. Componentes del acompañamiento espiritual .....	112
3.4.2. El camino hacia el libro de acompañamiento espiritual .....	119
3.4.3. Dos ejemplos de mistagogía como acompañamiento espiritual .....	122
3.4.3.1. Los <i>Ejercicios espirituales</i> de San Ignacio de Loyola.....	122
3.4.3.2. <i>Castillo interior</i> o <i>Moradas</i> .....	125
3.5. La mistagogía como invitación al Misterio .....	132
3.5.1. Introducción .....	132
3.5.2. Un ejemplo: las <i>Confesiones</i> de san Agustín.....	133
3.6. Conclusiones.....	139

SEGUNDA PARTE. LA MISTAGOGÍA COMO INVITACIÓN AL MISTERIO: LAS ORACIONES DE ALABANZA DEL *LIBRO DE LA VIDA*..... 141

CAPÍTULO 4. EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> : CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO Y GÉNESIS DE LA OBRA.....	143
4.1. Introducción.....	143
4.2. Contexto histórico-espiritual: la reforma de la Iglesia en España .....	143
4.3. Formación y fuentes de santa Teresa .....	146
4.3.1. Las lecturas de santa Teresa: una visión panorámica .....	146
4.3.2. El Recogimiento y otras corrientes espirituales.....	148
4.3.3. El influjo de San Agustín.....	156
4.4. Génesis de la obra .....	163
4.5. Conclusiones.....	166

CAPÍTULO 5. EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> , RELATO DE CONVERSIÓN .....	169
5.1. Introducción .....	169
5.2. Estructura y contenidos de la obra .....	170
5.3. Estado de la cuestión.....	175
5.3.1. El debate sobre las conversiones teresianas.....	175
5.3.2. Interpretaciones en clave pascual.....	181
5.4. El <i>Libro de la Vida</i> , relato de conversión .....	183
5.4.1. Análisis de detalle .....	183
5.4.1.1. La primera parte.....	185

5.4.1.2. ¿Conversión o conversiones?.....	189
5.4.1.3. El tratado de oración .....	192
5.4.1.4. Una vida nueva .....	194
5.4.2. Interpretación de conjunto .....	196
5.5. Conclusiones .....	198
CAPÍTULO 6. LA MISTAGOGÍA COMO INVITACIÓN AL MISTERIO: LA ORACIÓN DE ALABANZA EN EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> .....	201
6.1. Introducción .....	201
6.2. Estado de la cuestión.....	202
6.2.1. La dimensión mistagógica de las obras de santa Teresa.....	202
6.2.1.2. La mistagogía como acompañamiento espiritual.....	204
6.2.1.3. La mistagogía como atracción hacia el Misterio .....	206
6.2.2. Un estudio monográfico sobre la oración de alabanza en santa Teresa.....	209
6.3. El triángulo mistagógico del <i>Libro de la Vida</i> .....	217
6.4. Gracia y gratuidad en las obras de santa Teresa: una visión paorámica.....	222
6.4.1. Un Dios de misericordia .....	222
6.4.2. El amor de Dios .....	223
6.4.3. Dios como dador: las acciones de Dios en la gratuidad .....	224
6.4.4. La gratuidad en la gracia.....	225
6.4.5. El don de la gratuidad .....	226
6.4.6. Conocimiento y sabiduría como dones gratuitos .....	229
6.4.7. La alabanza a los dones dados por Dios .....	231
6.4.8. La humildad y el desasimiento .....	233
6.4.9. La experiencia de Dios .....	235
6.5. Gracia y gratuidad en el <i>Libro de la Vida</i> .....	237
6.6. El Dios de la gratuidad en las oraciones de alabanza del <i>Libro de la Vida</i> .....	244
6.7. Recursos de intensificación.....	251
6.7.1. La espiral de alabanza.....	255
6.8. Conclusiones .....	258
CAPÍTULO 7. ANÁLISIS Y COMENTARIO DE LAS ORACIONES DE ALABANZA DEL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> .....	261
7.1. Introducción .....	261
7.2. La primera parte.....	261
7.3. La segunda parte .....	264
7.4. La tercera parte .....	269
7.5. La cuarta parte.....	272

7.6. La quinta parte .....	274
7.7. Conclusiones .....	276
CONCLUSIONES.....	279
ANEXOS .....	295
ANEXO 1. EL DIOS DE LA GRATUIDAD EN EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> .....	295
ANEXO 2. SUBGÉNEROS DE ORACIÓN DE ALABANZA EN EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> .....	304
ANEXO 3. LA ESPIRAL DE ALABANZA EN EL <i>LIBRO DE LA VIDA</i> .....	316
REFERENCIAS .....	323
1. Bibliografía .....	323
2. Obras de Santa Teresa.....	333

## Siglas y abreviaturas de la obras de Santa Teresa de Jesús<sup>1</sup>

Vida = V

Camino de Perfección (códice de Valladolid) = CV

Camino de Perfección (códice de El Escorial) =CE

Castillo interior (o Moradas) = M

Fundaciones = F

Conceptos del amor de Dios o Meditación de los Cantares = CAD o MC

Exclamaciones = Ex

Cuentas de conciencia o Relaciones = CC

Cartas = Cta. a \_\_\_\_\_, fecha

Poesía = P

Pensamientos, Apuntes, Memoriales = PAM

---

<sup>1</sup> Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*, T. Álvarez (Ed.), Burgos: Monte Carmelo, 2004.



## RESUMEN

El *Libro de la Vida* es un clásico de la espiritualidad de todos los tiempos; es innegable que contiene una autobiografía, pero santa Teresa no pretende solo dar testimonio de su experiencia. Busca en todo momento incitar al lector para que se inicie en el misterio y en la experiencia de Dios. En otras palabras, es una obra de carácter mistagógico, pero que utiliza un molde determinado, el de la autobiografía espiritual, si bien adaptado a sus propósitos. Para atraer e incitar al lector utiliza un recurso mistagógico muy preciso: la oración de alabanza. Su potencial mistagógico es enorme debido a esos dos rasgos que santa Teresa aprovecha al máximo: la dimensión mistagógica y la fuerza del testimonio autobiográfico. Ambos permiten trazar un retrato de la acción de Dios en nosotros, de un modo que resulta especialmente cercano al lector: orando ante él. Así pues, Santa Teresa utiliza la oración de alabanza para transmitir su experiencia espiritual, una experiencia en la que el protagonista no es ella, sino el Dios de la gratuidad. A través de estas oraciones, ella elabora y comunica una experiencia y también un conjunto de ideas teológicas relativas a la gratuidad del amor divino. Por otra parte, aunque las oraciones de alabanza pueden ser pronunciadas en solitario, lo que realmente la define es ser pronunciada en asamblea, al unísono con otros sujetos orantes o uniéndonos al conjunto de la Creación. En ambos casos, la oración de alabanza está concebida para salir de nosotros mismos. Esto es aprovechado también por santa Teresa para atraer al lector y establecer con él una comunión mistagógica que le incite a introducirse en el Misterio del Dios de la gratuidad.

Palabras clave: Santa Teresa de Jesús, mistagogía, gratuidad, oración de alabanza, *Libro de la Vida*.

## **ABSTRACT**

The Book of Life is a classic of spirituality of all times. It is undeniable that it contains an autobiography, but Saint Teresa does not intend only to bear witness to her experience. She seeks at all times to incite the reader to be initiated into the mystery and experience of God. In other words, it is a work of a mystagogical nature, but one that uses a certain mold, that of spiritual autobiography, albeit adapted to its purposes. To attract and incite the reader, she uses a very precise mystagogical resource: the prayer of praise. Its mystagogical power is enormous due to two features that St Teresa makes the most of: the mystagogical dimension and the power of autobiographical testimony. Both allow us to draw a portrait of God's action in us, in a way that is particularly close to the reader: praying before him. Thus, Saint Teresa uses the prayer of praise to transmit her spiritual experience, an experience in which the protagonist is not her, but the God of gratuity. Through these prayers, she elaborates and communicates an experience and also a set of theological ideas related to the gratuity of divine love. On the other hand, although the prayers of praise can be pronounced alone, what really defines it is being pronounced in assembly, in unison with other praying subjects or joining the whole of Creation. In both cases, the prayer of praise is designed to come out of ourselves. Saint Teresa also takes advantage of this to attract the reader and establish with him a mystagogical communion that encourages him to enter the Mystery of the God of gratuitousness.

Keywords: Saint Teresa of Jesus, mystagogy, gratuity, prayer of praise, Book of Life.

# INTRODUCCIÓN

## 1. Justificación y alcance de la investigación

Recientemente ha comenzado a desarrollarse una nueva línea de investigación sobre los escritos teresianos, que se suma a la larga tradición de estudios en este terreno. Nos referimos a los trabajos que atienden a la dimensión mistagógica de las obras de santa Teresa de Jesús (llamada «la Santa» en el ámbito de los estudios teresianos dentro de la Orden del Carmelo Descalzo).

Esta idea ya está presente, por ejemplo, en Ruiz: «poquísimos místicos ofrecen una síntesis de mística y mistagogía tan explícita y completa tan elaborada por santa Teresa»<sup>2</sup>; el autor indica también cuatro elementos que él considera fundamentales en su mistagogía: «la fuerza del misterio divino experimentado, la condición humana y cristiana de Teresa, pedagogía y lenguaje, sensibilidad mística por parte del lector»<sup>3</sup>; en otras palabras: la experiencia mística, el lector y, como puente entre ambos, la capacidad de comunicar esa experiencia.

Durante las dos últimas dos décadas, diversas aportaciones han ido mostrando las diversas modalidades de la mistagogía teresiana. A este respecto, pueden identificarse tres líneas de investigación e interpretación:

1. Álvarez-Suárez<sup>4</sup> identifica en el *Libro de la Vida* un itinerario inspirado en el camino mistagógico que seguía el cristiano en la Iglesia de los primeros siglos. Dicho camino se componía de tres fases: la prepascual, la pascual y la postpascual. El mismo proceso está presente, según el autor citado, en la autobiografía teresiana.

---

<sup>2</sup> Federico Ruiz Salvador. «Mística e mistagogia» en AA.VV. *Vita cristiana ed esperienza mistica*. (Roma: Edizioni dei Teresianum, 1982), 277.

<sup>3</sup> Ruiz, 1982, 282.

<sup>4</sup> Aniano Álvarez-Suárez. Dimensión mistagógica del 'Libro de la Vida' de Santa Teresa de Jesús. Una lectura posible. En F. J. Sancho Fermín, R. H. Cuartas Londoño (coords.) *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano*. (Burgos: Monte Carmelo y Universidad de la Mística – CITEs, 2011), 423-454.

2. Otros autores se han centrado en la mistagogía entendida como acompañamiento en un itinerario de iniciación y profundización en la vida espiritual. Así por ejemplo, Ros<sup>5</sup> sostiene que *Camino de perfección* es un «manual mistagógico»<sup>6</sup>. Según este autor, en la obra citada santa Teresa  

se propuso ejercer ese magisterio de inducción (en realidad, iniciación) a la experiencia, a sabiendas de que no era fácil encontrar maestros que lo hicieran de forma eficaz y de que los libros tampoco ayudaban mucho, ya que la mayoría de ellos se limitaban a decir lo que nosotros podemos hacer en la oración, pero no decían lo que el Señor hace en ella<sup>7</sup>.
3. Por otra parte, Crespo de los Bueis ha estudiado de forma monográfica y sistemática la «pedagogía teológica» de *Castillo interior* o *Moradas*<sup>8</sup>. A partir de su tesis doctoral, el autor publicó varios artículos en el número 294 de la *Revista de Espiritualidad*<sup>9</sup> en los que hace un análisis e interpretación del itinerario mistagógico propuesto por santa Teresa en *Moradas*. Según Crespo, *Castillo interior* elabora y transmite una pedagogía de transformación de la persona, fundamentada en la semejanza de la criatura respecto de su Creador y en la imagen de Jesucristo como Verbo encarnado, que se configura como la mediación mistagógica por excelencia y la epifanía de Dios.
4. Una tercera línea son las reflexiones y apreciaciones sobre la mistagogía en tanto que invitación e inducción al Misterio. En este terreno, no cabe hablar en realidad de investigaciones en profundidad o de la existencia de una línea de investigación, sino de visiones generales muy sugestivas, que incitan a una mayor profundización.

---

<sup>5</sup> Salvador Ros García. *El carisma mistagógico de Santa Teresa*. *Revista de Espiritualidad*, 66 (2007), 419-443.

<sup>6</sup> Ros, 2007, 435.

<sup>7</sup> Ros, 2007, 435.

<sup>8</sup> Juan Crespo de los Bueis. *El arte de introducir en el misterio de Dios. Pedagogía teológica del castillo interior de Santa Teresa de Jesús*. Tesis doctoral. (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014).

<sup>9</sup> Juan Crespo de los Bueis. *Las Moradas, el arte de introducir en el misterio de Dios*. *Revista de espiritualidad*, N.º. 294, 2015a, 9-12. Juan Crespo de los Bueis. *Mistagogía y cauces antropológicos*. *Revista de espiritualidad*, N.º. 294, 2015b, 13-38. Juan Crespo de los Bueis. *La transformación de la libertad (1M-3M)*. *Revista de espiritualidad*, N.º. 294, 2015c, 39-66. Juan Crespo de los Bueis. *Pedagogía iniciática de la gracia (4M-5M)*. *Revista de espiritualidad*, N.º. 294, 2015d, 67-90. Juan Crespo de los Bueis. *Jesucristo, servidor de los misterios (6M-7M)*. *Revista de espiritualidad*, N.º. 294, 2015e, 91-121. Juan Crespo de los Bueis. *Pedagogía teológica del Castillo Interior*. *Revista de espiritualidad*, N.º. 294, 2015f, 123-146.

A este respecto, tiene especial interés la entrada «Mistagogía» del *Diccionario Teresiano*, redactada por el padre Tomás Álvarez<sup>10</sup>. A pesar de su brevedad, este texto es de una gran riqueza y capacidad sugestiva. El autor sostiene que en los escritos teresianos pueden identificarse varios cauces de «efusión mistagógica»:

- a) La narración de su experiencia de Dios: al hacer esto, la Santa da testimonio de la presencia divina y su acción salvífica:

Santa Teresa está convencida de la fuerza ingente de la experiencia, es clave y hontanar de todas sus convicciones. Se sirve de ella para traspasar al lector la propia noción de Dios (o de Cristo), noción nada abstracta ni idealizante sino realista y comunicante<sup>11</sup>:

- b) El lirismo y la poesía. En algunos textos, la Santa recurre a insertar poemas, al igual que hacía san Agustín en las *Confesiones*. Es otro modo de atraer al lector hacia el Misterio.
- c) Las oraciones. Así por ejemplo, en *Camino de perfección* dedica la primera parte de la obra a hacer una pedagogía de las virtudes, mientras que, en la segunda, el tono cambia y aparece una larga oración basada en el Padrenuestro. La autora busca transmitir los sentimientos de Cristo al pronunciar esta oración por vez primera, proyectándolos además sobre el lector.

Así pues, se ha empezado a recorrer un camino que se está mostrando fecundo: el estudio del importante componente mistagógico de las obras teresianas, a través del cual ella busca iniciar a los lectores en el misterio de Dios y en la vida espiritual.

Sin embargo, existe un desequilibrio evidente: se ha investigado la similitud entre el *Libro de la Vida* y ciertos procesos de iniciación cristiana que tenían un fuerte componente mistagógico; algunos autores han profundizado en la dimensión de santa Teresa como acompañante y guía espiritual, tal como se plasma en sus escritos; sin

---

<sup>10</sup> Tomás Álvarez Fernández, «Mistagogía». En *Diccionario Teresiano*, dir. Tomás Álvarez Fernández (Burgos: Monte Carmelo, 2022e), s.p. <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=M>

<sup>11</sup> Tomás Álvarez Fernández, «Mistagogía». En *Diccionario Teresiano*, dir. Tomás Álvarez Fernández (Burgos: Monte Carmelo, 2022e), s.p. <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=M>

embargo, no puede decirse que existan investigaciones propiamente dichas en relación con la mistagogía como invitación a entrar y profundizar en el Misterio.

Esta carencia es el punto de partida y la justificación de la presente investigación. Son necesarias investigaciones sistemáticas que permitan un mayor conocimiento de esta faceta de la mistagogía teresiana: la invitación al Misterio mediante la narración de su experiencia de Dios, la poesía y la inserción de oraciones.

Ahora bien, se trata de un tema de gran amplitud. Obviamente, excede las posibilidades de una tesis doctoral. Por esa razón, nos centraremos en las oraciones de alabanza. Hay una razón objetiva para ello: a lo largo de los escritos teresianos se intercalan oraciones de alabanza de extensión muy diversa. Son una manifestación espontánea de loa a Dios, acción de gracias o bendición, pero también una herramienta privilegiada para atraer a los lectores al conocimiento y la experiencia del Dios de la gratuidad. Profundizar en el estudio de dichas oraciones es un buen camino para avanzar en el conocimiento de la mistagogía teresiana, en su faceta de invitación al Misterio.

Sin embargo, centrarse en las oraciones no acota totalmente el tema de la presente investigación. Es necesario decidir el ámbito de la misma: ¿el conjunto de la obra de la Santa? ¿Uno de sus escritos? A este respecto, nuestra elección es centrarnos en las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*. Hay una razón de índole práctica: en nuestro trabajo fin de máster tuvimos ocasión de estudiar de forma sistemática las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*, dentro de las posibilidades que ofrece un trabajo de este tipo. Allí tuvimos que estudiar y profundizar en los diversos aspectos de la cuestión, por lo que se dispone de una base de conocimiento desde la cual seguir avanzando.

Esta base de conocimiento, unida a nuestro conocimiento de la mistagogía y sus diversas facetas, nos ha permitido elaborar una hipótesis que deberá ser verificada, descartada o matizada. La hipótesis es la siguiente: *las oraciones de alabanza del Libro de la Vida son un potente recurso mistagógico mediante el que santa Teresa invita al lector a entrar y profundizar en la experiencia del Dios de la gratuidad. Este no es un aspecto secundario de la autobiografía teresiana, sino uno de los propósitos principales de la obra.* Esta hipótesis es el punto de partida de un proceso de

investigación con objetivos bien definidos, tanto generales como específicos. A ellos se dedica el apartado siguiente.

## 2. Objetivos

El objetivo general de la presente investigación es estudiar de forma sistemática las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*, en tanto que contienen una teología de la gratuidad divina y son un capítulo muy relevante de una de las facetas de la mistagogía teresiana: la invitación a entrar y profundizar en el Misterio.

En cuanto a los objetivos específicos, cabe distinguir dos tipos: los de carácter teórico y los de carácter empírico. Los primeros son los siguientes:

1. Definir un marco teórico sobre el relato de conversión, que tenga en cuenta las aportaciones de la teología, los estudios literarios y las ciencias sociales, los tres campos disciplinares que han hecho mayores aportaciones a esta cuestión.
2. Sintetizar los desarrollos teológicos contemporáneos en torno al concepto de la gratuidad divina. El Dios de la gratuidad es un tema central de las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*, y, por medio de ellas, del conjunto de la autobiografía teresiana. Pero no es un término que use santa Teresa, sino que es un desarrollo de la teología contemporánea.
3. Mostrar la riqueza del concepto de mistagogía, a través de ejemplos que ilustren sus tres acepciones: pedagogía teológica en el contexto de la iniciación cristiana; acompañamiento y guía en un proceso de iniciación espiritual; e invitación a entrar y profundizar en el Misterio, lo que implica combinar contenidos teológicos y recursos retóricos.

En cuanto a los objetivos empíricos, se enuncian a continuación, acompañados de un breve comentario metodológico:

1. Realizar una caracterización general del contexto histórico y biográfico en el que surgió el *Libro de la Vida*. La autobiografía teresiana se gestó en unas

circunstancias que han sido clarificadas en las últimas décadas<sup>12</sup>; asimismo, dicha autobiografía tiene una autora con unas determinadas influencias y un bagaje de lecturas espirituales que son preciso conocer; además, no pueden obviarse las corrientes espirituales de la España del siglo XVI.

2. Caracterizar el *Libro de la Vida* en tanto que relato de conversión, integrando para ello el saber teológico con las aportaciones procedentes de otras disciplinas. Se trata de un tema de gran complejidad y tratado desde múltiples perspectivas, por lo que se utilizarán las aportaciones procedentes de los estudios literarios, las ciencias sociales y la teología.
3. Sistematizar tanto el contenido teológico como los recursos retóricos presentes en las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*. Para ello se seguirán dos perspectivas complementarias: sistemática y hermenéutica. La primera significa, en primer lugar, clarificar el contenido teológico-espiritual de estas oraciones; y, no menos importante, desvelar los recursos retóricos y literarios a través de los cuales la Santa llega a influir en el lector. La eficacia mistagógica de estas oraciones surge de la unión o de la fusión de ambas dimensiones.
4. Comentar las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*. No es suficiente con analizar y clasificar los textos; también es necesario interpretarlos. Hay que tener en cuenta que se trata de oraciones que, aunque utilizan formulas preestablecidas, trascienden con creces esa condición para convertirse en textos en los que la Santa despliega una gran creatividad para comunicar un retrato del Dios de la gratuidad. Por tanto, es necesario evitar el riesgo de que la personalidad individual de estas oraciones quede diluida en las clasificaciones que aporta la necesaria perspectiva sistemática.

---

<sup>12</sup> Tomás Álvarez Fernández. *Libro de la Vida. Nota histórica* (Burgos: Monte Carmelo, 1999). Tomás Álvarez Fernández. «¿Por qué el anonimato? ¿Vida es un libro secreto?». En: *Diccionario Teresiano*, Tomás Álvarez, dir. (Burgos: Monte Carmelo, 2022f), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/ficha/por-que-el-anonimato-vida-es-un-libro-secreto/>

### **3. Contenidos**

El desarrollo del presente trabajo de investigación está estructurado en dos partes: la primera es más bien de carácter teórico, donde se presentan los conceptos fundamentales que sustentan la tesis, y la segunda parte es más bien de carácter empírico, en la que se analizan el contexto y las oraciones de alabanza en el *Libro de la Vida*. A lo largo de cada uno de los capítulos, se articula un diálogo interdisciplinar entre la literatura, la teología y otras ciencias humanas, con el fin de ofrecer una interpretación integral tanto del relato teresiano como de su dimensión mistagógica.

#### **3.1. La primera parte**

Los tres conceptos clave de la presente investigación son relato de conversión, gratuidad y mistagogía. A través de los tres se articula la presente tesis doctoral. En consecuencia, es necesario dedicar un capítulo a cada uno.

El capítulo 1 está dedicado al género literario en el que se encuadra el *Libro de la Vida*: en términos generales, estamos ante una autobiografía. En términos más específicos, estamos ante un subgénero de la autobiografía con un perfil muy acusado: el relato de conversión. En consecuencia, se comienza desde el plano más general, exponiendo la naturaleza de la autobiografía tal como la entienden los estudios literarios contemporáneos.

A continuación se hace lo mismo con el relato de conversión. Sin embargo, en este caso no es suficiente con atenerse a la aportación de los estudios literarios. La cuestión de la conversión ha suscitado el interés y la atención de la teología católica, como no podía ser de otra manera, pero también de las ciencias sociales, en especial la psicología y la sociología.

El capítulo 2 se centra en la reflexión teológica contemporánea en torno a la gratuidad divina. Es en aquella donde ha emergido el término «gratuidad» como concepto teológico sustantivo. Desde él es posible reconocer ese tema como tema central de las oraciones de alabanza de la Santa. En consecuencia, es necesario exponer

este concepto a través de la aportación de los teólogos que le han prestado una especial atención.

La primera parte se cierra con el capítulo 3. Una vez que ha quedado delineada la gratuidad divina como tema teológico, se pasa a sintetizar las acepciones del concepto de mistagogía. A lo largo de la historia del cristianismo, la variedad de experiencias en este terreno ha llevado a la configuración de un concepto complejo que reúne tres acepciones, referida cada una a un tipo de iniciación al Misterio:

- a. La pedagogía de los sacramentos y la liturgia en el contexto de la iniciación cristiana; esta práctica no ha desaparecido, pero su periodo de mayor esplendor fueron los primeros siglos de la Iglesia.
- b. Otra acepción es el acompañamiento espiritual de un discípulo por un maestro espiritual o mistagogo;
- c. Y, no menos importante, la que está presente en las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*: el mistagogo pone a un lector u oyente ante el Misterio, induciéndolo a profundizar en Él.

Así pues, el capítulo 3 realiza un recorrido general por estas tres acepciones, con el fin de mostrar la riqueza de contenidos asociada al concepto de mistagogía. Aunque el tercero de los sentidos expuestos es el de mayor importancia para nuestra investigación, es preciso que quede convenientemente situado en un contexto mucho más amplio y de gran antigüedad, que es consustancial a la vida de la Iglesia y, por tanto, al contexto existencial de nuestra autora.

### **3.2. La segunda parte**

Una vez sentadas las bases teóricas de la presente investigación, la segunda parte tiene un carácter netamente empírico. En ella pueden distinguirse dos bloques. Los capítulos 4 y 5 se centran en el contexto en el que se insertan las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*.

El capítulo 4 se orienta a dar cuenta del contexto histórico y biográfico de la autobiografía teresiana: la propia génesis de la obra, proceso hoy bien conocido. La formación y fuentes de santa Teresa son otro elemento a tener en cuenta: en él se incluyen sus propias lecturas, que ella misma nos refiere; la espiritualidad del Recogimiento, que tuvo gran influencia desde principios del siglo XVI; y, finalmente, las *Confesiones* de san Agustín, santo al que ella cita con cierta asiduidad. Por último, se hará un breve recorrido por la reforma de la Iglesia impulsada inicialmente por el Cardenal Cisneros y proseguida en la primera mitad del siglo XVI. La labor reformadora del Carmelo se inscribe en los horizontes abiertos por el Concilio de Trento, pero también en el de las reformas de órdenes religiosos habidas en España a lo largo de los decenios anteriores impulsadas por el quinto concilio lateranense.

En cuanto al capítulo 5, este está dedicado al segundo elemento contextual a tomar en consideración: el propio *Libro de la Vida* en tanto que relato de conversión. Una vez expuestos los contenidos y la estructura de la obra, se pasa a un necesario estado de la cuestión sobre la conversión o las conversiones en la autobiografía teresiana. Es el paso previo a proporcionar nuestra propia interpretación al respecto, cosa que se hace en el apartado 5.3. Baste decir de momento que, la Santa utiliza el molde del relato de conversión, pero lo modifica y lo adapta a sus propias necesidades.

Los capítulos 6 y 7 se centran de forma monográfica en las oraciones de alabanza contenidas en el *Libro de la Vida*. Su estudio se hace desde dos perspectivas: una sistemática (capítulo 6) y otra hermenéutica (capítulo 7). Ambos capítulos necesitan de un estado de la cuestión, pues son diversos los autores que se han internado en el territorio de la dimensión mistagógica del *Libro de la Vida*. La revisión de estas valiosas aportaciones pone de manifiesto, sin embargo, que no se ha investigado lo suficiente en la mistagogía teresiana entendida como invitación a entrar y a profundizar en el Misterio. A continuación, el resto del capítulo 6 se dedica a hacer una exposición sistemática de los aspectos clave de las oraciones de alabanza en tanto que forma de mistagogía: su contenido teológico relativo a la gratuidad divina y su capacidad para atraer e interpelar al lector u oyente, para lo cual santa Teresa se sirve de determinados recursos de intensificación.

Finalmente, el capítulo 7 se dedica a comentar e interpretar las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* tal como se despliegan en el texto. Se prescinde de las basadas en formulas preestablecidas, que ya han sido objeto de atención en el capítulo 6, y se da prioridad a aquellas que tienen una mayor riqueza de contenido teológico y una mayor capacidad mistagógica. En estos comentarios se utilizan de forma integrada los conocimientos generados en el capítulo anterior. Puede decirse por tanto que el capítulo 6, al adoptar una perspectiva sistemática, pone las bases de una hermenéutica de las oraciones de alabanza de la autobiografía teresiana, mientras que el capítulo 7 las aplica a los textos más representativos, tal como van apareciendo a lo largo de la obra.

## **PRIMERA PARTE. BASES CONCEPTUALES**



# CAPÍTULO 1. DE LA AUTOBIOGRAFÍA A LA AUTOBIOGRAFÍA ESPIRITUAL

## 1.1. Introducción

En el curso de la realización de nuestro trabajo fin de máster, tuvimos ocasión de utilizar con asiduidad el *Diccionario Teresiano*, dirigido por el eminente estudioso Tomás Álvarez, o.c.d. Nos llamó especialmente la atención la siguiente frase, recogida en la entrada «conversión»: «su primer libro [*Libro de la Vida*<sup>13</sup>] es en el fondo la historia de su conversión»<sup>14</sup>. Esta apreciación nos aporta una clave de primer orden de importancia para estudiar la obra: estamos ante una autobiografía que responde a las pautas propias de un relato de conversión.

Cualquier estudio relacionado con un aspecto del *Libro de la Vida* ha de tener esto en cuenta: en la obra encontramos un tratado sobre la oración que bien podría constituir un libro espiritual autónomo; además, las oraciones de alabanza, tema de la presente tesis doctoral, se intercalan continuamente. Sin embargo, el tronco principal de la obra es la autobiografía espiritual de la Santa. Este relato constituye el contexto inmediato de los otros elementos que aparecen en la obra. Así, las oraciones de alabanza, no están desconectadas de aquél, sino que, antes bien, surgen siempre al hilo de hechos concretos, que suscitan en la Santa la necesidad de entonar una alabanza.

En consecuencia, para una correcta interpretación de la obra es preciso disponer de una visión completa de tres cuestiones: la autobiografía como género literario, la experiencia de la conversión y el relato de conversión. La primera ha sido objeto de amplios y diversos desarrollos teóricos desde los estudios literarios, que se exponen en 1.2. La segunda ha sido objeto de atención por parte tanto de la teología como de las ciencias sociales, por lo que se expondrán ambas perspectivas (1.3).

Desde esta base es posible abordar la cuestión del relato de conversión. En primer lugar, se hace un recorrido panorámico por su evolución histórica (1.4). Se

---

<sup>13</sup> En algunas ocasiones nos referiremos a este escrito como «la autobiografía teresiana».

<sup>14</sup> Tomás Álvarez Fernández, «Conversión». En *Diccionario Teresiano*, dir. Tomás Álvarez Fernández (Burgos: Monte Carmelo, 2022c), s.p. <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=C>

muestran sus orígenes en los testimonios de conversión de los primeros siglos del cristianismo, que dieron paso en el siglo IV a relatos autobiográficos extensos. A partir de ahí, el género tiene una evolución irregular, con épocas en las que prácticamente desaparece y otras en las que llega a tener gran auge.

En segundo lugar pero no menos importante, se plantea nuestro marco teórico en relación con el relato de conversión (1.5). Este supone un reto para la teoría contemporánea de la autobiografía, pues introduce la acción de Dios en la vida del autobiógrafo. Ello requiere adaptar a este subgénero los principales postulados de la teoría contemporánea de la autobiografía.

## **1.2. Naturaleza de la autobiografía**

El estudio de la autobiografía como género literario ha dado lugar a diversos enfoques teóricos que han evolucionado con el paso del tiempo. Desde su consideración como un relato fiel de la propia vida del autor hasta su interpretación como una construcción subjetiva de la identidad, la autobiografía se ha desarrollado en diálogo con distintos contextos históricos, filosóficos y culturales. Por ello, en el presente apartado vamos a analizar sus orígenes, sus principales tradiciones y su evolución teórica en la crítica contemporánea.

### **1.2.1. Las dos tradiciones de la autobiografía**

La crítica acepta de forma generalizada que las *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau, publicadas póstumamente entre 1782 y 1789, inauguran el género literario de la autobiografía, caracterizado por el subjetivismo y el individualismo<sup>15</sup>. Esta atribución se justifica por la intención que el autor manifiesta al principio de la obra: que los lectores tengan en sus manos la representación natural y verdadera de un hombre, a lo que añade que ello no tiene precedentes ni probablemente tendrá continuadores. Esta afirmación se hace a pesar de precedentes tan evidentes como las *Confesiones* de san Agustín, donde también se manifiesta el afán por buscar la verdad personal.

---

<sup>15</sup> María Victoria Utrera Torremocha. «Autobiografía». En M.A. Garrido Gallardo (dir.). *Diccionario español de términos literarios internacionales* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2015), 1-36. Recuperado de: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/detli/sites/default/files/Autobiografía.pdf>

En realidad, los historiadores y críticos que han asumido la supuesta novedad de Rousseau fundamentan su interpretación en el contexto histórico del autor. La constitución del género se habría visto favorecida por el ascenso de la burguesía y la consiguiente consolidación de la categoría de individuo a nivel filosófico, legal y social, especialmente en los países protestantes<sup>16</sup>. Otros autores aducen que las primeras autobiografías están vinculadas al individualismo romántico y se originan en países de cultura protestante<sup>17</sup>.

Pero este fenómeno no surgió en el vacío, sino que tuvo antecedentes. De este modo, en las *Confesiones* de Rousseau habría influido la obra homónima de San Agustín, pero también la cultura humanista del Renacimiento, que también generó autobiografías, tales como la *Vida* de Cellini (1560). La autobiografía de Rousseau también tiene antecedentes más cercanos, como las de Benjamin Franklin, Edward Gibbon o Giacomo Casanova, todas ellas del siglo XVIII<sup>18</sup>.

La postura historiográfica que considera a Rousseau como el fundador del género autobiográfico es sumamente discutible. En la Antigüedad clásica ya existieron escritos de esta índole: la escritura estoica de las consolaciones, las cartas de Cicerón y los textos filosófico-reflexivos de Séneca o san Agustín<sup>19</sup>. Por otra parte, como señala Utrera, las *Meditaciones* de Marco Aurelio abrieron el camino a la introspección subjetiva<sup>20</sup>. Asimismo, las *Confesiones* de san Agustín son un hito fundamental en la evolución del género. El autor pretendía encontrarse a sí mismo para encontrar la Verdad, lo que implicaba indagar en el mundo interior propio a través de la memoria y el lenguaje. En sus propias palabras:

Ved aquí cuánto me he extendido por mi memoria buscándote a ti, Señor; y no te hallé fuera de ella. Porque, desde que te conocí no he hallado nada de ti de que no

---

<sup>16</sup> Torras Francés, Meri. *Soy como consiga que me imaginéis: La construcción de la subjetividad en las autobiografías epistolares de Gertrudis Gómez de Avellaneda*. (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2003).

<sup>17</sup> Georges May. *La autobiografía*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1982). Georges Gusdorf. Condiciones y límites de la autobiografía. En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*. (Barcelona: Anthropos 1991), 9-17. Karl J. Weintraub. Autobiografía y conciencia histórica. En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*. (Barcelona: Anthropos 1991), 18-33. Francisco Ernesto Puertas Moya. *Los orígenes de la escritura autobiográfica. Género y modernidad*. (Logroño: Universidad de La Rioja, 2004a). Francisco Ernesto Puertas Moya. *Aproximación semiótica a los rasgos generales de la escritura autobiográfica*. (Logroño: Universidad de La Rioja, 2004b).

<sup>18</sup> UtreraTorremocha, 2015, 1-36.

<sup>19</sup> Mijail. Bajtín, *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*. (Madrid: Taurus, 1989), 292-298.

<sup>20</sup> Utrera Torremocha, 2015, 1-36.

me haya acordado, pues desde que te conocí no me he olvidado de ti [...] Desde que te conocí, permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti<sup>21</sup>.

Esta afirmación sí tiene un carácter realmente fundacional. La búsqueda de la Verdad en mayúsculas otorga veracidad a la memoria. Es decir, a la verdad en mayúsculas: no es posible incurrir en falsedad, pues la memoria y su palabra se identifican con la Verdad<sup>22</sup>.

Es evidente que estamos muy lejos del subjetivismo de Rousseau y otros autores anteriores y posteriores; la autobiografía no admite una sola configuración. Es legítimo decir que Rousseau es un hito importante en la conformación subjetivista de la autobiografía, pero existe una potente tradición en la que este ejercicio de escritura e introspección tiene un alcance mucho más amplio, pues se orienta a la búsqueda de una Verdad que nos trasciende.

Por otro lado, san Agustín revisa, como luego harán otros autobiógrafos, su infancia y su adolescencia. Según Utrera, esto supuso una importante contribución al género, pues se configuraron lugares comunes que aparecen de forma recurrente en obras muy posteriores<sup>23</sup>. Es el caso, por ejemplo, del episodio del robo de las peras (11, 9, 17) o los hurtos en la despensa de sus padres (I, 19,30). Episodios similares aparecen en las *Confesiones* de Rousseau, pero también en novelas autobiográficas como *Grandes Esperanzas* de Charles Dickens. De hecho, el sintagma «grandes esperanzas» o «grandes expectativas» procede de las *Confesiones* de san Agustín<sup>24</sup>.

De todo ello se deriva que el modelo confesional creado por san Agustín se convirtió en el modelo a seguir por otras grandes autobiografías, fueran estas o no de temática religiosa<sup>25</sup>. Uno de los ejemplos que pone Utrera es el *Libro de la Vida* de santa Teresa, pues en esta obra santa Teresa nos relata su vida entre la niñez y la madurez, aportando además reflexiones sobre las normas de oración y la reforma

---

<sup>21</sup> San Agustín. *Confesiones*. Edición, introducción y notas de Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2010), X, 24, 35.

<sup>22</sup> UtreraTorremocha, 2015, 1-36.

<sup>23</sup> Utrera, 2015, 1-36.

<sup>24</sup> Utrera, 2015, 1-36.

<sup>25</sup> Utrera, 2015, 1-36.

religiosa, entre otros temas. Así pues, el *Libro de la Vida* sería un ejemplo de seguimiento del modelo agustiniano en un sentido confesional<sup>26</sup>.

Sin embargo, este molde religioso apareció en otras obras que no tienen un contenido confesional. El mismo Rousseau es un ejemplo: el título de su obra emparenta claramente con el de la obra agustiniana, pero, al mismo tiempo, seculariza completamente su modelo<sup>27</sup>. Otros muchos autores siguieron esta misma línea. Tenemos, entre otros muchos, el ejemplo del irlandés Georges Moore, autor de *Confesiones de un hombre joven* (1888). El autor afirma en la obra no conocer ni a san Agustín ni a Rousseau, pero en una redacción posterior a la primera edición aparece un capítulo en el que se compara con el primero<sup>28</sup>.

Así pues, parece evidente que la fórmula confesional creada por San Agustín se bifurcó en dos tradiciones: una de corte religioso y otra de carácter laico. Para Utrera, «ambos tipos de narraciones comparten elementos básicos: el de la búsqueda de la verdad y de la verdad personal en el recorrido vital y la autoexplicación que se ofrece al otro»<sup>29</sup>.

Ahora bien, aun admitiendo que ambas tradiciones tuvieran ese fondo común, es necesario preguntarse por los rasgos específicos que las diferencian. A la de carácter laico le es especialmente aplicable la teoría contemporánea de la autobiografía. En el caso de la segunda, dicha teoría se muestra insuficiente.

### **1.2.2. La teoría contemporánea de la autobiografía**

Según Tortosa, pueden distinguirse tres grandes etapas en la teoría contemporánea de la autobiografía, identificadas cada una de ellas con uno de los semas que forman esta palabra: *bios*, *autos* y *graphé*. Siguiendo a este autor, cabe reseñar el desarrollo de estas tres etapas en el modo de estudiar e interpretar la autobiografía desde los estudios literarios<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Utrera, 2015, 1-36.

<sup>27</sup> Karl J. Weintraub. *La formación de la individualidad. Autobiografía e historia*. (Madrid: Megazul-Endymion, 1993).

<sup>28</sup> May, 1982.

<sup>29</sup> UtreraTorremocha, 2015, 8.

<sup>30</sup> Virgilio Tortosa Garrigós. *Escrituras ensimismadas. La autobiografía literaria en la democracia española*. (Alicante: Universidad de Alicante, 2001), 41-51.

En el primer paradigma se parte de la base de que cualquier texto autobiográfico reproduce una vida de forma fiel y fehaciente<sup>31</sup>. Como señala Olney, el *bios* se basa en la memoria, en tanto que mecanismo que reagrupa o reconstruye experiencias pasadas, pero a través de una conciencia que solo puede acceder a ese pasado influido por la perspectiva presente sobre lo que somos. Esto implica, según este autor, que «el autobiógrafo imagina la existencia de otra persona, de otro mundo, que seguramente no es el mismo que el mundo pasado, el cual, bajo ninguna circunstancia ni por más que lo deseemos, existe en el presente»<sup>32</sup>.

Señala Tortosa<sup>33</sup> que uno de los hitos de esta perspectiva teórica sobre la autobiografía fue el filósofo alemán Wilhelm Dilthey, que, a finales del siglo XIX, elevó la consideración de estos escritos como fuente histórica. Más recientemente, Weintraub<sup>34</sup> concibe la vida personal en tanto que inmersa en una dinámica histórica; la autobiografía es una mediación entre la vida personal y la historia.

En otras palabras, quien escribe su propia vida lo hace en el marco de un proceso de interacción cultural con su época. Desde esta concepción, estamos ante un producto propio del ser humano moderno, que se concibe como un individuo de personalidad única dotado de conciencia histórica<sup>35</sup>.

*La confesión, género literario*<sup>36</sup> es otro ejemplo eminente de este primer paradigma. En este ensayo, la filósofa española María Zambrano aborda la autobiografía como género literario. La autora entiende la escritura autobiográfica como revelación de la vida y expresión de ella. Su objetivo último es encontrar el punto de contacto entre la vida y la verdad, especialmente en ciertas situaciones, cuando el ser humano, en estado de desesperación, siente sobre sí el peso de la existencia:

La confesión comienza con una huida de sí mismo. Parte de una desesperación. Su supuesto es como el de toda salida, una esperanza y una

---

<sup>31</sup> Tortosa, 2001, 41

<sup>32</sup> James Olney. Algunas versiones del *bios*: la ontología de la autobiografía. En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*. (Barcelona: Anthropos, 1991), 36.

<sup>33</sup> Tortosa, 2001, 41-51.

<sup>34</sup> Weintraub, 1991, 18-33.

<sup>35</sup> Tortosa, 2001, 41-51.

<sup>36</sup> María Zambrano. *La confesión, género literario*. (Madrid: Siruela, 1995).

desesperación; la desesperación es de lo que se es, la esperanza es de que algo que todavía no se tiene aparezca<sup>37</sup>.

En una segunda etapa o paradigma, el centro de referencia pasó a ser el *autos*, es decir, la relación del texto con el sujeto creador<sup>38</sup>. El iniciador de este giro fue el francés Georges Gusdorf (1912-2000). La escritura autobiográfica pasó a ser concebida como una interpretación del pasado, en lugar de como una reconstrucción. Se descarta la presunción de objetividad del texto autobiográfico, pues el autor no es un testigo fiel; antes bien, nos deja un texto en el que queda plasmada la búsqueda del sentido de su trayectoria vital. Asimismo, el lector deja de ser alguien que se limita a recibir información para devenir intérprete de la vida del autobiógrafo<sup>39</sup>.

Puede decirse que el núcleo de la teoría de la autobiografía se orientó al modo en el que la memoria concibe y reelabora los hechos pasados. Para Gusdorf, la autobiografía es la recreación de una vida más que su reproducción fidedigna. Esta se hace imposible por la labor de interpretación que se añade a la experiencia vivida. De este modo, la conciencia es sometida a las exigencias y reglas del relato de los hechos pasados. La autobiografía es así una tarea de reactualización del pasado en el presente mediante la evocación<sup>40</sup>.

Este planteamiento tiene implicaciones filosóficas. Según Camarero, para Gusdorf el destino del ser humano es construir una nueva existencia y, por tanto, una nueva historia<sup>41</sup>. La autobiografía es la revolución espiritual de un autor que se convierte a sí mismo en objeto de su escritura. En tanto que escritura, la autobiografía aporta coherencia y sentido a la existencia, puesto que se trata de una operación de reelaboración de los hechos de la vida pasada; una persona nos presenta su trayectoria vital no tal como ha sido, sino tal como ella cree que ha sido:

La ilusión comienza, por otra parte, en el momento en que la narración le da sentido al acontecimiento, el cual, mientras ocurrió, tal vez tenía muchos, o tal vez ninguno. Esta postulación del sentido determina los hechos que se eligen, los detalles

---

<sup>37</sup> Zambrano, 1995, 32.

<sup>38</sup> Tortosa, 2001, 41-51.

<sup>39</sup> Ángel G. Loureiro. Problemas teóricos de la autobiografía. En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*. (Barcelona: Anthropos, 1991a), 2-8.

<sup>40</sup> Gusdorf, 1991, 9-17.

<sup>41</sup> Jesús Camarero. *La théorie de l'autobiographie de Georges Gusdorf*. *Cédille. Revista de estudios franceses*, 4 (2008), 57-82.

que se resaltan o se descartan, de acuerdo con la exigencia de la inteligibilidad preconcebida<sup>42</sup>.

Ello requiere de ciertas condiciones históricas y existenciales del ser humano, las cuales hacen posible el análisis introspectivo: dejar atrás el espacio mítico, la creación de la historia y el establecimiento de conocimientos e investigaciones sobre la interioridad del ser humano<sup>43</sup>.

Según plantea Gusdorf en el artículo «Condiciones y límites de la autobiografía»<sup>44</sup>, hay dos tipos de autobiografía: la confesión y la obra de pretensión artística. Pero la autobiografía es siempre una segunda lectura de la experiencia; en ella, la verdad de la vida no es diferente de la verdad de la obra, puesto que «el gran escritor vive, de un cierto modo, para su autobiografía»<sup>45</sup>. Es decir, quien escribe su autobiografía da significado a su trayectoria mediante un esfuerzo de escritura.

Posteriormente, la concepción de Gusdorf ha sido continuada por Paul John Eakin. Este autor recurre a la psicología para justificar el valor cognitivo del escrito autobiográfico, desde la premisa de que es una autoinvención practicada tanto en la vida como en la escritura; en los dos planos, la persona se autoinventa como si se tratara de un segundo grado de adquisición del lenguaje<sup>46</sup>.

Esto puede decirse de otro modo: «La base referencial de la autobiografía supone toda una ilusión resultante de una estructura retórica inevitable del lenguaje»<sup>47</sup>. En definitiva, el texto no «refleja» a ningún autor, sino que todo autor se crea a sí mismo en un yo que no podría existir de otro modo.

Finalmente, el tercer y último de los paradigmas o etapas pone énfasis en la *graphé*. En esta perspectiva se considera que la clave de la autobiografía es que en ella todo autor no se interpreta o se reconstruye, sino que se crea a sí mismo. Con los estudios de Philippe Lejeune, Elizabeth Bruss y otros autores, toma cuerpo el papel del

---

<sup>42</sup> Gusdorf, 1991, 15.

<sup>43</sup> Camarero, 2008, 57-82

<sup>44</sup> Gusdorf, 1991, 9-17.

<sup>45</sup> Gusdorf, 1991, 17.

<sup>46</sup> Tortosa, 2001, 41-51.

<sup>47</sup> Tortosa, 2001, 44.

lector en la autobiografía y se hace un esfuerzo por definir los rasgos que la definen como género literario<sup>48</sup>.

Según Lejeune (1994), el texto autobiográfico, tal y como es concebido hoy, comienza en Europa en el siglo XVIII. Pero su tesis central es que «la historia de la autobiografía sería entonces, más que nada, la de sus modos de lectura»<sup>49</sup>. Para este autor, el género se fundamenta en el «pacto autobiográfico», por el que queda establecido una especie «contrato de lectura». A través de él se establece un pacto implícito entre autor y lector, según el cual, el primero se compromete en contar su historia con fidelidad, trazando entonces una frontera entre los textos ficticios y los reales. Para este autor, toda autobiografía debe cumplir una serie de requisitos<sup>50</sup>:

1. En cuanto a la forma del lenguaje, ha de ser una narración en prosa.
2. El tema de la narración es una vida individual.
3. Existe una identidad entre el autor, cuyo nombre remite a una persona real, y el narrador.
4. La identidad del narrador y del personaje principal coinciden, y el primero adopta una perspectiva retrospectiva al escribir su relato.

De este modo, si alguno de los requisitos no se cumpliera, no estaríamos ante una autobiografía en sentido estricto, sino ante formas literarias aledañas como las memorias o el diario íntimo.

Como puede apreciarse, los puntos 3 y 4 hacen referencia al estatuto del narrador en la autobiografía. Para esta cuestión, es necesario completar la propuesta de Lejeune con los desarrollos que a este respecto ha hecho Gérard Genette, influyente teórico de la narración. Su aportación hace posible formular una visión más completa y matizada del tema. Como se ha mostrado, Lejeune considera que en la autobiografía existe una identidad entre el narrador y el personaje principal. Genette llama *narración autodiegética* a los relatos que siguen esta pauta<sup>51</sup>. Pero, según este autor, también

---

<sup>48</sup> Tortosa, 2001, 41-51.

<sup>49</sup> Philippe Lejeune. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. (Madrid: Megazul-Endymion, 1994), 87.

<sup>50</sup> Philippe Lejeune. El pacto autobiográfico. En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*. (Barcelona: Anthropos, 1991), 48.

<sup>51</sup> Gérard Genette. *Figuras III* (Barcelona: Lumen, 1989), 301.

puede haber narración en primera persona sin que el narrador coincida con el personaje principal (matiz importante con respecto al *Libro de la Vida*). En estos casos cabe hablar de *narración homodieética*<sup>52</sup>. Genette también distingue entre el *narrador extradiegético*<sup>53</sup> y el *intradiegético*<sup>54</sup>. El primero se sitúa en una posición exterior al mundo de la historia narrada. En cambio, el segundo está dentro de una primera historia contada y, en ese lugar, empieza a narrar otra historia.

Por otra parte, Genette llama la atención sobre el concepto de *narratario*, el cual también es necesario para una comprensión completa del relato autobiográfico. En su comentario sobre *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, otorga al *narratario* una función auxiliar del lector, en tanto instancia necesaria a la que se dirige el narrador<sup>55</sup>. En el contexto de la narración en general y de la autobiografía en particular, es el personaje al cual se dirige el narrador de forma explícita. Por tanto, no debe confundirse con el lector:

Como el narrador, el narratario es uno de los elementos de la situación narrativa y se sitúa necesariamente en el mismo nivel diegético; es decir, que *a priori* no se confunde más con el lector (ni siquiera virtual) de lo que se confunde el narrador con el autor<sup>56</sup>.

Otro autor que se ha ocupado de las condiciones que definen la autobiografía es Elizabeth Bruss, para quien este género se rige por las siguientes reglas fundamentales<sup>57</sup>:

1. Un autobiógrafo representa un doble papel, pues es simultáneamente el origen de la temática y la fuente para la estructura que se encontrará en su texto: en primer lugar, el autor exige responsabilidad individual para la creación y ordenación de su texto; además, el organizador del texto pretende compartir la identidad de un individuo al cual se hace referencia; finalmente, se presupone que la existencia de tal individuo puede verificarse.

---

<sup>52</sup> Genette, 1989, 106.

<sup>53</sup> Genette, 1989, 284.

<sup>54</sup> Genette, 1989, 284.

<sup>55</sup> Genette, 1989, 312-315.

<sup>56</sup> Genette, 1989, 312-313.

<sup>57</sup> Elisabeth Bruss. Actos literarios. En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*. (Barcelona: Anthropos, 1991), 62-79.

2. Se afirma que la información y hechos relatados no son ficticios, sino reales: el autobiógrafo afirma, bajo ciertas convenciones, la veracidad de lo relatado; junto a ello, la audiencia acepta tal relato como verdadero y es libre de comprobarla o desmentirla.

Otros autores recientes recuperan la posición de Gusdorf, en la medida en que, aunque no lo utilizan como referente, se centran también en el *autos*. Es el caso de Paul de Man. Este autor acusa a Lejeune de haber trasladado el problema de la autobiografía desde el plano epistemológico que le corresponde hacia otro de tipo legalista, en el que se pone énfasis en definir las condiciones del pacto autobiográfico. Si se la concibe como una especie de promesa contractual, se pierde de vista que el texto autobiográfico es un artificio retórico-literario basado en la ilusión de referencialidad basada en la prosopopeya, a través de la cual se da voz y rostro a los ausentes. Esto supone un acto de ficcionalización, pues el yo presente es sustituido por el yo del pasado<sup>58</sup>.

Por su parte, Olney sostiene una postura similar, pues afirma, como De Man, que la autobiografía es un recurso literario, un tropo. Sin embargo, para este autor el tropo dominante no es la prosopopeya, sino la metáfora. Según este autor, el impulso del ser humano de encontrar pautas en el universo se ve defraudado, por lo que acaba aplicando un orden artificial que es en realidad una proyección de sí mismo. Es decir, es el ser humano quien dota de significados a la realidad que le rodea:

El yo se expresa a sí mismo mediante las metáforas que él crea y proyecta, y lo conocemos a través de estas metáforas; pero no existió como existe ahora y como es antes de crear sus metáforas. No vemos ni tocamos el yo, pero vemos y tocamos sus metáforas: y así nosotros «conocemos» el yo, actividad o agente, representado en la metáfora y la metaforización<sup>59</sup>.

Existen otros planteamientos de interés que no son encuadrables en ninguno de los tres paradigmas reseñados. Así, Pozuelo Yvancos ha planteado la cuestión desde la teoría de los actos de habla. Este autor sostiene que, en un texto autobiográfico, el acto referencial y el performativo se dan al mismo tiempo y de forma inseparable:

---

<sup>58</sup> Paul de Man. La autobiografía como desfiguración. En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*. (Barcelona: Anthropos 1991), 113-118. Tortosa, 2001, 41-51.

<sup>59</sup> Olney, 1991, 81-82.

Toda autobiografía viene afectada por la pregunta sobre su sinceridad en la medida en que el acto performativo y el cognoscitivo coinciden en uno solo. El nivel cognoscitivo de la constitución de los hechos se cubre con el performativo de la petición de principio sobre la sinceridad de quien los narra. El nivel retórico, apelativo, de la autobiografía no desfigura por tanto el cognoscitivo, lo refigura, lo enmarca, lo sitúa en su lugar pragmático de la declaración de sinceridad; hace intervenir por necesidad el estatuto performativo de su acción lingüística frente a los destinatarios y, por eso mismo, la propia predicabilidad de un fenómeno como el de la «sinceridad»<sup>60</sup>.

Según esto, la autobiografía, al mismo tiempo que sirve de vehículo para una serie de enunciados, interpela al lector a través de su actividad performativa, ya sea como apología, justificación, testimonio o prédica. Hay, por tanto, una intención implícita que va más allá del texto.

Ello hace pertinente la pregunta sobre la veracidad de lo relatado, que en otros géneros no es pertinente. La simultaneidad de los dos actos de habla, el referencial y el performativo, inviste a la autobiografía de una índole especial, en la que el autor-narrador y el personaje se construyen en un mismo acto.

### **1.3. La experiencia de la conversión**

La conversión es un fenómeno complejo que ha sido abordado desde diversas perspectivas a lo largo de la historia. A continuación, vamos a acercarnos primeramente al ámbito teológico, donde se entiende como un proceso de transformación interior que implica un encuentro con Dios y una reorientación de la vida. Sin embargo, no podemos olvidar que este proceso también ha sido analizado desde disciplinas como la psicología y la sociología, que buscan comprender sus efectos en la persona y en la sociedad, como veremos a continuación.

---

<sup>60</sup> José María Pozuelo Yvancos, *De la autobiografía; teorías y estilos* (Barcelona: Crítica, 2006), 99.

### 1.3.1. La perspectiva católica

En la tradición católica pueden encontrarse elaboraciones recientes que buscan describir de forma sistemática el proceso de conversión. Así, según el teólogo español Santiago Arzubialde<sup>61</sup>, las historias de los grandes conversos, incluso las repentinas, suelen dan cuenta de un proceso de crecimiento espiritual en el que se pueden identificar algunos momentos característicos<sup>62</sup>:

- a) En primer lugar, adviene un acontecimiento fortuito o inesperado, un umbral decisivo y transformante. Este episodio es lo que más atención ha recibido en la tradición cristiana. Este acontecimiento es iniciativa divina y cambia el rumbo de la existencia. Puede ser un evento humano o religioso, importante o insignificante. En ocasiones genera una crisis de la integridad psicológica y espiritual, en otras no lo hace.
- b) La segunda etapa es lo que Arzubialde llama la ruptura de nivel. Es provocada por un acontecimiento inesperado y lleva al sujeto a tomar una distancia crítica, no pretendida, con respecto a la situación anterior. Además, esta distancia le permite tomar conciencia del sentido global de la vida anterior y adquirir un nivel de libertad, concedido por gracia, en el que es capaz de poder elegir y decidir su vida.
- c) El tercer momento en el proceso de crecimiento sería, siempre según Arzubialde, la entrada en sí o toma de conciencia, que consiste en caer en la cuenta tanto de la unidad de sentido de la propia vida como de la irrupción salvífica de Dios en aquello que ha acontecido. Esta intuición permite al sujeto percibir el contraste entre la anterior orientación vital equivocada y el hallazgo de la verdad.
- d) En un cuarto momento, el converso entra en una etapa que vive como liberación gratuita del pecado o de la ignorancia. La persona percibe el sentido de un poder

---

<sup>61</sup> Arzubialde, Santiago. *Justificación y Santificación. La primera etapa de la vida espiritual* (Maliaño, Santander: Sal Terrae, 2016).

<sup>62</sup> Arzubialde, 2016.

superior en el que se siente segura, en paz y con una gran pasión por la vida. Junto con ello, surge la decisión de volverse a Dios.

- e) El quinto momento podría caracterizarse como el éxtasis de felicidad. Es la ocasión del encuentro con el abrazo del Padre y su alegría. Es el momento en que la persona es acogida por Dios en su amor y siente que recupera el sentido de la vida.
- f) Finalmente, sobreviene el arrepentimiento, una vez que el ser humano ha despertado a Dios y asume responsablemente la totalidad de su vida. De esta manera, vuelve la mirada hacia atrás y reconoce su desviación y torcimiento, pero lo hace desde el abrazo amoroso de Dios. El converso acepta y reconoce haber sido pecador, pero ahora desde el perdón y la elección con que Dios le regala, es decir, desde una relación de amor y amistad.

Esta visión de la conversión como proceso de crecimiento espiritual no agota los modos de concebirla desde la tradición católica. Es preciso detenerse también en el entendimiento que se centra en lo que Arzubialde identifica como primera etapa: el episodio de la conversión súbita, un tema que ha recibido una especial atención en la tradición cristiana. ¿Qué rasgos la definen? Siguiendo a Contreras, que adopta una perspectiva interdisciplinar entre la teología, la filosofía y los estudios literarios, cabe caracterizar la conversión súbita del modo siguiente<sup>63</sup>:

- a) En esta experiencia, la fuente de conocimiento no es la razón, sino la intuición. En la *metanoia*, lo revelado es de tal naturaleza que no es comprensible por la razón.
- b) La *metanoia* es iniciativa de Dios, de forma que Él es el sujeto activo. El proceso de conversión, según la ortodoxia católica, no puede obrarlo el ser humano por sí mismo, sino que precisa de esa acción especial por parte de la divinidad que se ha denominado gracia. El sujeto que la vive es paciente, no hace ningún mérito

---

<sup>63</sup> José María Contreras Espuny. *Literatura y conversión. Relatos autógrafos de conversión súbita en el siglo XX: Paul Claudel, Manuel García Morente y André Frossard*. (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2014), 25-48.

para recibir este don, que en muchas ocasiones es visto como un regalo inmerecido.

- c) Es una experiencia que desborda al sujeto paciente: este es sacado de la esfera cotidiana y llevado al nivel de lo sacro, donde acontece la hierofanía. Este salto trastorna la vida de quien lo experimenta, pues le desborda completamente y se confirma como totalmente diferente al mundo que le es familiar. El sujeto paciente se sobrecoge ante esa realidad que experimenta como la Realidad misma.
  
- d) Se trata de una experiencia difícilmente comunicable, a dos niveles: el carácter experiencial y personal y la infabilidad de lo revelado. Por lo tanto, dado que solo quien lo experimenta puede comprenderlo, cualquier comunicación será siempre limitada e insuficiente. Aun así, en la mayor parte de los casos el sujeto paciente de la *metanoia* se siente en la obligación de compartir su experiencia. Según Contreras, hay tres razones principales para ello: haber recibido consejo espiritual al respecto; el imperativo de prédica; y la necesidad sentida de comunicar un hecho que, pese a ser personal, tiene consecuencias universales<sup>64</sup>. Así pues, la mayoría de los protagonistas se encuentra en la tesitura de convertirse en narradores, pero siempre se encuentran con la limitación inherente del lenguaje para aprehender y transmitir lo incommunicable.
  
- e) El sujeto paciente experimenta que se ha convertido en una nueva persona. Siempre según Contreras, esto no quiere decir que cambie de personalidad o de físico de tal forma que no le reconozcan, sino que se obra una transformación interior tan radical que con frecuencia emplea los términos «muerte» y «nuevo nacimiento». Ello se debe a que el salto ontológico no puede hacerlo desde su naturaleza menor, sino que tiene que despojarse para soportar la Presencia<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Contreras, 2014, 25-48.

<sup>65</sup> Contreras, 2014, 25-48.

Por último, cabe reseñar que la conversión tiene consecuencias vitales concretas. Siguiendo a Martin Buber, la actuación de Dios en el alma del converso genera cuatro realidades distintas pero inseparables<sup>66</sup>:

- a) Compenetración con quien se manifiesta: el converso solo puede vivir plena y libremente si, paradójicamente, lo hace en unión con Dios. Se crea, por así decirlo, una dependencia absoluta que convertirá la existencia del sujeto en un camino cristocéntrico.
- b) Confirmación de sentido. La conversión hace que todo lo existente sea ahora iluminado bajo una nueva luz, bajo ese nuevo cometido que lo abarca todo. Ello no supone que se renuncie al mundo ni que este se devalúe en comparación con la divinidad manifestada, sino que esta lo embarga todo, incluyendo el mundo físico. Todo queda iluminado por la presencia de lo divino, por lo que se difumina la frontera entre lo sagrado y lo profano.
- c) Conciencia de pecado: una última consecuencia de este recién adquirido sentido es la acusada conciencia de pecado. En primer lugar, porque, según Contreras, nadie que viva alejado de Dios peca, en el sentido de que quien lo desconozca no es susceptible de pecado<sup>67</sup>. Ahora bien, en el caso de un encuentro con la divinidad, esta conciencia despierta y el hombre, en comparación con la santidad y excelsitud de lo que se le revela, se considera indigno. Al contemplar la salvación que emana de Dios, cobra más conciencia que nunca de su estado de perdición. Por lo tanto, podría decirse que el pecado del hombre se hace patente en contraste con la santidad divina.
- d) Plasmación del sentido en la vida presente: por último, la epifanía acaba repercutiendo completamente en la vida de la persona. El primer paso será el descentramiento del sujeto, que encuentra ahora la justificación de su vida fuera de sí mismo, aunque, al mismo tiempo, inscrito en su interior. Además, el contenido de la revelación también adquiere consecuencias vitales y sociales concretas y, en un contexto cristiano, esto implica trabajar para el prójimo. Se

---

<sup>66</sup> Buber, Martin, *Yo y Tú*. (Madrid: Caparrós Editores, 2005).

<sup>67</sup> Contreras, 2014, 25-48.

abre entonces un periodo de progresiva imitación de Cristo, finalidad última del cristiano. Por último, es frecuente que el sujeto sienta cierto imperativo de prédica<sup>68</sup>.

### 1.3.2. La aportación de las ciencias sociales

El fenómeno de la conversión ha sido objeto de numerosos análisis y estudios por parte de las ciencias sociales. Así por ejemplo, la psicología, sin afirmar ni negar la existencia de la divinidad, sí se ocupa de los efectos constatables que se generan en la persona convertida. Según Domínguez, este campo del saber tendrá que contentarse con explorar las estructuras y dinamismos psíquicos del sujeto, el campo de sus motivaciones, sus eventuales cambios, así como los elementos que en la estructura interna de la persona se van configurando en sus relaciones personales o ideales<sup>69</sup>.

William James (1842-1910) fue el pionero en la adopción de una perspectiva psicológica sobre la religión en general y el cambio religioso en particular. Su visión de la conversión está expuesta sobre todo en *Las variedades de la experiencia religiosa*, publicada por vez primera en 1902. En esta obra, James distingue

dos formas de contemplar la vida características respectivamente de lo que denominamos mentalidad sana – aquellos que nacen sólo una vez – y de las denominadas almas enfermas o aquellas que deben nacer dos veces para ser felices, que como resultado constituyen dos concepciones diferentes de nuestra experiencia del universo<sup>70</sup>.

Según James, solo las personas que necesitan nacer por segunda vez, aquellas que están inclinadas a la problematización, a la inquietud, a la búsqueda, son las que pueden abrirse a la conversión. Otra aportación de este autor es la distinción que estableció entre dos modalidades de conversión. Por un lado, están los casos que se desarrollan en un breve espacio de tiempo. Por otro lado, James señala los casos en los que el cambio religioso se despliega durante un período de tiempo más amplio, muchas veces siguiendo un proceso doloroso y prolongado de dudas y crisis existencial. Como

---

<sup>68</sup> Contreras, 2014, 46-48.

<sup>69</sup> Carlos Domínguez Morano. *Ignacio de Loyola a la luz del psicoanálisis. Proyección. Teología y mundo actual*, Año LIII, nº 222, 2006, 25-56.

<sup>70</sup> William James. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudios sobre la naturaleza humana*. (Barcelona: Península, 1986), 80.

puede apreciarse, a principios del siglo XX, James detectaba que no existe un concepto unívoco de conversión, sino que es un fenómeno cuyas manifestaciones no siempre se manifiestan y despliegan de la misma manera.

Más recientemente, se han desarrollado acercamientos tanto desde una perspectiva psicológica como desde la sociocultural, con aportaciones procedentes de la sociología y la antropología. Estas aportaciones aparecen sintetizadas en Méndez<sup>71</sup> (2015), en el cual nos apoyamos, junto con la consulta de fuentes originales.

Según los psicólogos Lewis Rambo y Steve Bauman, «el estudio de la conversión debe considerar no sólo la dimensión personal, sino también las dinámicas sociales, culturales y religiosas en que una persona está inscrita»<sup>72</sup>, dado que «la conversión es un proceso de cambio religioso que ocurre en un campo de fuerza dinámico que incluye personas, instituciones, eventos, ideas y experiencias»<sup>73</sup>. Desde esta perspectiva, la conversión es entendida como un fenómeno de cambio complejo, diverso y de múltiples dimensiones, que debe estudiarse a partir de un enfoque amplio que considere los factores tanto subjetivos como ambientales que influyen en la conversión<sup>74</sup>.

Más recientemente, Rambo y Bauman plantean que el estudio psicológico de la conversión puede ser abordado desde cuatro perspectivas diferentes: el estudio psicoanalítico; el estudio comportamental o experimental; el acercamiento humanista y transpersonal; y el acercamiento socio-holístico, que intenta sintetizar o agrupar los tres planteamientos anteriores. Ello refuerza la complejidad, la diversidad y el carácter multidimensional del fenómeno de la conversión que, en consecuencia, requiere un análisis que tenga en cuenta diversas variables<sup>75</sup>.

Por otra parte, diversos científicos sociales han intentado establecer tipologías y clasificaciones con las que tratan de ilustrar la variabilidad del cambio religioso. En este

---

<sup>71</sup> Matías Andrés Méndez López. 'Curarse na doutrina'. *Procesos de conversión religiosa y transformación personal en la Iglesia del Santo Daime*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

<sup>72</sup> Lewis R. Rambo, y Steven Bauman. *Psychology of conversion and spiritual transformation*. *Pastoral Psychology* 61 (2012), 879-894.

<sup>73</sup> Rambo y Bauman, 2012, 880.

<sup>74</sup> Lewis R. Rambo (1993). *Understanding religious conversion*. (New Heaven: Yale University Press, 1993). Brian J. Zinnbauer y Kenneth I. Pargament. *Spiritual conversion: a study of religious change among college students*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37(1) (1998), 161-180.

ámbito, la clasificación de los sociólogos John Lofland y Norman Skonovd (*sic*) es una de las más conocidas. Estos autores han propuesto un modelo compuesto por seis modalidades o «motivos» (*motifs*) de conversión religiosa, para el cual se toman en consideración cinco variables<sup>76</sup>:

- 1) El grado de presión social ejercida por el grupo religioso sobre el potencial converso;
- 2) La duración temporal del proceso de conversión;
- 3) El nivel de excitación afectiva que acompaña el proceso;
- 4) El contenido o tono afectivo de la experiencia;
- 5) La secuencia que una persona sigue hasta adoptar las creencias del nuevo grupo y participar de sus ritos religiosos.

Partiendo de estos criterios, los autores citados distinguen entre seis tipos de conversión:

- 1) Intelectual: consiste en una búsqueda individual de conocimiento sin un contacto social significativo; el cambio religioso es propiciado por una investigación personal sobre las ideas y creencias de una religión determinada. Se trata de un proceso eminentemente intelectual, pues supone el estudio y valoración de las creencias y ritos de una determinada tradición religiosa. El sujeto se informa sobre la religión que le interesa a través de fuentes diversas sin estar necesariamente en contacto con personas que profesen la religión en cuestión. En estos casos, la presión social tiende a ser mínima o inexistente. El proceso de cambio dura por lo general algunas semanas o meses.
- 2) Mística: se caracteriza por percepciones o intuiciones repentinas y dramáticas, inducidas por visiones, voces u otras experiencias extraordinarias. En estos casos, la presión desde el exterior tiende a minimizarse, pues la experiencia se desarrolla en soledad. En ocasiones, el evento que provoca la conversión suele ir precedido por una etapa de estrés emocional, que puede durar semanas o días. Sin embargo, la

---

<sup>75</sup> Rambo y Bauman, 2012.

<sup>76</sup> John Lofland y Norman Skonovd. «Conversion motifs». *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(4) (1981), 373-385.

experiencia en sí tiende a ser breve, con una duración de horas o minutos. El sujeto experimenta altos niveles de excitación emocional, que incluyen sentimientos de «éxtasis teofánico, asombro, amor o incluso miedo»<sup>77</sup>. Esta experiencia mística lleva con posterioridad a la adopción o la intensificación de las creencias religiosas, lo cual motiva su involucración en los ritos de la tradición con la que se asocia la experiencia.

- 3) Experimental: es la que alcanza una persona después de probar o tantear en varios grupos religiosos, explorando la teología, los rituales y la organización con la que más se identifica. En estos casos, el sujeto se aproxima a un grupo religioso con el fin de poner a prueba su propia religión. En su búsqueda, la persona se incorpora poco a poco a las actividades religiosas, asumiendo gradualmente las costumbres y las creencias de su nueva comunidad.

Al final del proceso, el converso adopta completamente el estilo de vida postulado por el grupo y su identidad se transforma con el fin de incorporar los valores, preceptos y expectativas de la nueva religión. En este proceso, la presión social es relativamente baja, dado que la actitud del converso hacia el grupo tiende a ser más bien tentativa y cautelosa. Debido a eso, el proceso de cambio religioso puede prolongarse durante varios meses o incluso años, sin grandes niveles de excitación emocional. Generalmente, el contenido emocional de la experiencia está marcado por un sentimiento de curiosidad.

- 4) Afectiva: en este proceso de cambio religioso domina la experiencia personal de sentirse amado, cuidado y apoyado. En estos casos, los vínculos personales que establece la persona con los miembros de una comunidad religiosa cumplen una función central en el proceso de conversión. Los sentimientos de simpatía y cercanía hacia los que profesan una determinada religión pueden llevar al sujeto a asumir su sistema de creencias. Aunque hay un cierto nivel de presión del entorno, esta «existe y funciona más como apoyo y atracción que como inducción a convertirse»<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Lofland y Skonovd, 1981, 378.

<sup>78</sup> Lofland y Skonovd, 1981, 380.

Generalmente, el proceso de conversión se prolonga, al menos, durante varias semanas, si bien también puede implicar una mayor duración. La intensidad de la experiencia a nivel emocional suele mantenerse en un nivel medio, mientras que el contenido emocional se asocia con sentimientos de afecto o cariño. Al igual que ocurre en las conversiones de tipo experimental, la participación en los ritos es anterior a la adopción de las creencias del grupo.

- 5) Conversión por avivamiento: en este caso, la conversión depende de la conformidad de la multitud para inducir el cambio religioso. Siempre según Lofland y Skonovd, esta modalidad se desarrolla con especial frecuencia en el interior de movimientos religiosos carismáticos, en cuyas actividades se fomenta un ambiente colectivo cargado de una intensa afectividad y gozo.

En consecuencia, la excitación afectiva alcanza niveles muy altos: en las reuniones, el sujeto tiene la experiencia de una comunión profunda con el grupo, lo que le induce a acudir asiduamente a los cultos. De este modo, el proceso de cambio religioso supone poco tiempo, pues la significatividad y la intensidad de la experiencia ayudan a la conversión. A nivel afectivo, la experiencia se caracteriza por un profundo amor y compañerismo. En definitiva, la asunción de los valores y creencias del grupo es facilitada por la participación en los ritos.

- 6) Coercitiva: este tipo de conversión implica que se ejerce presión externa sobre un sujeto para convertirlo a una religión distinta de la original. Algunos investigadores han llamado a este proceso «lavado de cerebro», «programación» o «control mental». En términos generales, estas conversiones son producto de la influencia ejercida por un líder espiritual o un grupo de adeptos. Habitualmente, el cambio es inducido a través de amenazas, presiones afectivas, inducción de sentimientos de culpa, etc.

En consecuencia, esta modalidad de conversión supone niveles extremos de presión social. El proceso de inducción se suele desarrollar durante un tiempo relativamente largo, en el cual la persona atraviesa experiencias de intensa excitación emocional. El tono afectivo de dichas experiencias suele ser de miedo, terror, angustia e incertidumbre, si bien cuando concluye el proceso la persona

puede llegar a sentir una fuerte identificación con el grupo e incluso amor por el líder y sus seguidores.

La propuesta de Lofland y Skonovd evidencia la variabilidad y complejidad del cambio religioso. Como podemos ver, los autores demuestran que la conversión puede verse motivada por diversos factores. Asimismo, queda patente que el converso puede ser activo o pasivo en su proceso de cambio. Por otra parte, se aprecia que la conversión religiosa puede ser súbita, o bien seguir un curso prolongado marcado por la búsqueda y la exploración.

Por su parte, Richardson establece una distinción entre dos tipos de conversión religiosa, en función del grado de actividad o pasividad que presenta el converso durante el proceso. En los casos de «conversión activa», el individuo busca voluntaria y activamente un cambio en la religión que profesa, mientras que en la «conversión pasiva», la persona es sometida presiones que la llevan a modificar sus creencias. De acuerdo con el autor citado, el converso puede ser objeto manipulaciones por parte de otras personas o atravesar experiencias místicas que desencadenan una reorientación religiosa<sup>79</sup>.

El anteriormente citado Rambo ha elaborado su propia clasificación, que pretende abarcar todos los procesos de cambio religioso<sup>80</sup>:

- 1) Transición de tradición, que consiste en cambio en la adscripción religiosa de una persona.
- 2) Transición institucional: el sujeto adopta las prácticas y creencias de un nuevo subgrupo, pero en el interior de su religión original.
- 3) Intensificación: es una modalidad de conversión en la que la persona se vuelve más devota, apasionada y comprometida dentro de la tradición religiosa en la que ha sido formado o a la que ha pertenecido.

---

<sup>79</sup> James T. Richardson. «The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion/recruitment research». *Journal for the Scientific Study of Religion* 24, n° 2 (1985): 163-179.

<sup>80</sup> Rambo, 1993, 12-14.

- 4) Afiliación: es la adopción de una religión por parte de una persona que no profesaba religión alguna.
- 5) Finalmente, puede hablarse de apostasía o deserción cuando la persona abandona totalmente una tradición religiosa y adopta una perspectiva secular ajena a cualquier credo religioso.

Además de esta clasificación, Rambo ha propuesto también un modelo en siete etapas que intenta ordenar el diverso número de situaciones que implica el cambio religioso:

- 1) Contexto: En términos generales, el contexto es «la ecología dentro de la cual la conversión tiene lugar»<sup>81</sup>. En otras palabras, consiste en «el ambiente social, cultural, religioso y personal» del cambio religioso o el «campo de fuerza dinámico que provee la matriz dentro de la cual la transformación religiosa tiene lugar»<sup>82</sup>. De acuerdo con Rambo (1993), el contexto no es en sentido estricto una «etapa», sino el ambiente dentro del cual se despliegan todas las demás fases del cambio religioso.

Según Rambo y Farhadian, todo fenómeno psicológico está condicionado por variables ambientales que pueden agruparse en tres esferas o dimensiones: macrocontexto, microcontexto y mesocontexto<sup>83</sup>:

- a) El macrocontexto corresponde al medio sociocultural dentro del cual ocurre la conversión, e incluye «sistemas políticos, organizaciones religiosas, consideraciones ecológicas relevantes, corporaciones transnacionales y sistemas económicos»<sup>84</sup>.
- b) El microcontexto corresponde al ámbito social y cultural inmediato de la persona, lo que incluye familia, círculo de amigos, trabajo, etc. Se trata de

---

<sup>81</sup> Lewis R. Rambo y Charles E. Farhadian. *Converting: stages of religious change*. En: *Religious conversion: contemporary practices and controversies*, eds. Christopher Lamb y M. Darroll Bryant (Londres: Continuum, 1999), 24.

<sup>82</sup> Rambo y Bauman, 2012, 882.

<sup>83</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 24-25.

<sup>84</sup> Rambo, 1993, 22.

personas que se relacionan con el sujeto y «que tienen un impacto directo sobre los pensamientos, sentimientos y acciones de la persona»<sup>85</sup>.

- c) Finalmente, el mesocontexto considera aquellos aspectos del ambiente sociocultural general «que median entre los macrocontextos y los microcontextos, tales como el gobierno local, la política y la economía regional y las instituciones religiosas locales»<sup>86</sup>.
- 2) Crisis: este periodo está marcado por la presencia de sentimientos de duda, desasosiego, ansiedad, etc. En general, esta crisis personal puede desencadenarse por factores de índole diversa. Dicho de una forma más sistemática, la crisis emerge como producto de la interacción compleja de factores externos e internos. Entre los primeros pueden citarse la coerción política o religiosa, la depresión económica, los procesos de aculturación, etc. En cuanto a los segundos, pueden incluir enfermedades físicas o psicológicas, crisis existenciales, pero también experiencias místicas y epifanías religiosas, etc.<sup>87</sup>.
- 3) Pregunta: según Rambo y Bauman, el advenimiento de la crisis implica que los «mitos, rituales, símbolos, objetivos y estándares [habituales] dejan de funcionar para el individuo o la cultura»<sup>88</sup>. Parte de la estructura que daba dirección y sentido a la vida del sujeto comienza a colapsar, dejando tras de sí un vacío que ha de ser llenado.

Rambo y Bauman consideran a este respecto que los seres humanos «precisan maximizar el sentido y el propósito en la vida»<sup>89</sup>. Sin embargo, según estos autores, «bajo situaciones anormales o de crisis, esta búsqueda activa se intensifica; las personas buscan recursos para el crecimiento y el desarrollo con el fin de llenar el vacío»<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 25.

<sup>86</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 25.

<sup>87</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 25-28.

<sup>88</sup> Rambo y Bauman, 2012, 883.

<sup>89</sup> Rambo y Bauman, 2012, 884.

<sup>90</sup> Rambo y Bauman, 2012, 884.

En esta situación, el converso potencial toma contacto con una tradición religiosa a través de sus representantes (personas o grupos). Dicho contacto puede generar diferentes efectos sobre la vida de la persona, como el surgimiento de una crisis existencial o religiosa que motive la conversión<sup>91</sup>.

Es preciso tener en cuenta que existen grupos que buscan activamente la captación de nuevos fieles mediante el proselitismo. Sin embargo, lo más habitual en los dos casos es que la conversión vaya precedida de algún tipo de contacto entre el sujeto y el grupo religioso; en este contacto se ponen en juego variables afectivas, motivacionales e intelectuales, tanto del converso potencial como de los miembros del grupo religioso.

Es preciso tener en cuenta que existen grupos religiosos que promueven activamente la afiliación de nuevos miembros llevando a cabo actividades proselitistas. Sin embargo, en ambos casos la conversión involucra algún tipo de interacción inicial entre la persona y la tradición religiosa, donde entran en juego factores afectivos, intelectuales y motivacionales tanto del potencial converso como de los representantes del grupo<sup>92</sup>.

- 4) Encuentro: durante esta fase, el sujeto valora los posibles beneficios que para él puede tener el cambio religioso. Las necesidades y expectativas del sujeto se confrontan con las nuevas posibilidades que el grupo le ofrece. Hay que tener en cuenta que «la conversión puede proveer un sistema de significado, gratificación emocional, técnicas para vivir, liderazgo y poder»<sup>93</sup>. Estas opciones pueden atraer al individuo hacia una nueva adscripción religiosa o conducirlo a la intensificación de su devoción y compromiso dentro de una misma tradición.
- 5) Interacción: si las opciones ofrecidas por el grupo resultan suficientemente atractivas para el converso potencial, la interacción entre ambas partes tiende a intensificarse<sup>94</sup>. La persona comienza a participar de las actividades del grupo,

---

<sup>91</sup> Rambo y Bauman, 2012, 884; Rambo y Farhadian, 1999, 27-28.

<sup>92</sup> Peter G. Stromberg, «The impression point: synthesis of symbol and self». *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 13(1) (1985), 56-74.

<sup>93</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 29.

<sup>94</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 29-31.

asimilando progresivamente sus ideas religiosas. En este punto, la persona «aprende más sobre las enseñanzas, el estilo de vida y las expectativas del grupo, y se requiere de ella que comience a tomar una decisión tendente al compromiso»<sup>95</sup>. La intensidad y la duración de esta etapa varían en función de diferentes factores; entre ellos se incluye «el grado de control que el grupo ejerce sobre la comunicación y la interacción social, la naturaleza del proceso de persuasión, la formación de relaciones personales y el grado en que el converso debe rechazar el antiguo estilo de vida para abrazar el nuevo o si se le permite integrar ambos mundos»<sup>96</sup>.

Por otra parte, la participación en los ritos es un factor determinante en esta fase del proceso de conversión. Aquellos permiten a las personas experimentar la religión más allá del nivel intelectual o cognitivo<sup>97</sup>, de forma que «a través de actividades comunitarias como el canto, la recitación de escrituras y la oración, la acción ritual consolida a las personas y los grupos e instila un sentido más profundo de pertenencia»<sup>98</sup>.

Por otro lado, a medida que intensifica su interacción con el grupo, el individuo comienza a incorporar las narrativas de conversión que son propias del nuevo grupo religioso. Según Rambo y Farhadian, «la terminología religiosa sirve como un nuevo sistema interpretativo que tiene el potencial de transformar dramáticamente la visión de mundo de la persona que se está convirtiendo»<sup>99</sup>. Esta terminología es empleada por la persona para referirse a su proceso de cambio religioso, así como para interpretar diferentes aspectos de su pasado y su presente.

Asimismo, la interacción constante con el grupo y la progresiva adopción de sus prácticas religiosas llevan a aprender cuáles son los roles y conductas necesarios para incorporarse a la nueva religión. Según Rambo y Farhadian, «estos cambios comprenderán diferentes niveles de la personalidad: sí mismo,

---

<sup>95</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 29.

<sup>96</sup> Rambo y Bauman, 2012, 887.

<sup>97</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 29-31.

<sup>98</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 30.

<sup>99</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 30

conducta, valores y actitudes»<sup>100</sup>. En definitiva, «la etapa de interacción provee las directrices para la nueva conducta y los nuevos valores»<sup>101</sup>.

- 6) Compromiso: en este punto, el grupo exige que el sujeto adopte una decisión sobre su afiliación o su grado de compromiso con la nueva religión. En algunos casos, esto implica alguna clase de demostración pública que dé cuenta de su conversión, como, por ejemplo, un ritual de bautismo. Con frecuencia, «los conversos experimentan un sentimiento de renuncia, un ‘entregarse’ a la opción religiosa, que usualmente da paso a sentimientos de alivio y liberación»<sup>102</sup>.

Junto con lo dicho en el párrafo anterior, el compromiso religioso provoca una profunda transformación en la identidad del converso. Esta transformación conlleva una reconstrucción de su propia biografía, para lo cual hace uso del lenguaje y las expectativas del grupo religioso<sup>103</sup>. Este acto permite que la trayectoria del converso se vincule a la historia del conjunto del grupo<sup>104</sup>.

Según Rambo y Bauman (2012), este proceso de reconfiguración identitaria puede significar para la persona una dolorosa confrontación consigo misma; al mismo tiempo que se siente profundamente atraída por la nueva opción religiosa, generalmente continúa inmersa en sus antiguos estilos de vida, por lo que «la vacilación entre ambos mundos puede ser muy confusa y dolorosa»<sup>105</sup>. Sin embargo, «la decisión de cruzar la línea hacia una nueva vida [...] puede ser la ocasión de un tremendo alivio y gozo»<sup>106</sup>.

- 7) Consecuencias: una vez que la persona ha decidido adoptar una nueva identidad religiosa, se operan en su vida una serie de transformaciones. Para Rambo y

---

<sup>100</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 31.

<sup>101</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 31.

<sup>102</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 31.

<sup>103</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 31; David A. Snow y Richard Machalek. «The sociology of conversion. Annual Review of Sociology», 10 (1984) 167-190; Srdan Sremac. «Converting into a new reality: social constructionism, practical theology and conversión». *Nova Prisučnost* 8(1) (2010), 7-27. Fraser Watts. «Personal transformation: perspectives from psychology and Christianity». En: *Spiritual transformation and healing: anthropological, theological, neuroscientific, and clinical perspectives* eds. J.D. Koss-Chioino y P. Hefner (Oxford: Altamira Press, 2006) 152-167.

<sup>104</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 31-32

<sup>105</sup> Rambo y Bauman, 2012, 889.

<sup>106</sup> Rambo y Bauman, 2012, 889.

Bauman, «la naturaleza de las consecuencias de la conversión está determinada, en parte, por la naturaleza, intensidad y duración del proceso de conversión/transformación»<sup>107</sup>.

En este sentido, el cambio puede ser más o menos radical, dependiendo de numerosos factores. En última instancia, la naturaleza del cambio dependerá en gran medida de las expectativas del grupo religioso. Según Rambo y Farhadian (1999), «para que la conversión sea auténtica [...], los conversos deben cambiar aspectos de su vida en concordancia con las prescripciones y proscripciones de comunidades religiosas específicas»<sup>108</sup>.

Ahora bien, «el cambio inicial, si bien es crucial, es el primer paso en una larga trayectoria de transformación»<sup>109</sup>. Cuando la persona adopta una nueva identidad religiosa, se compromete con un itinerario de búsqueda espiritual que le conducirá a vivir diversos cambios a lo largo de su vida que pueden incluir nuevos momentos de conversión, cambios en sus concepciones personales sobre la divinidad o lo sagrado, cambios en su afiliación religiosa, intensificación o disminución del grado de devoción en el interior de la tradición elegida, etc.

Cuando la persona adopta una nueva identidad religiosa, se compromete con un camino de búsqueda espiritual que lo llevará a sufrir numerosas transformaciones en el transcurso de su vida. Dichas transformaciones pueden comprender nuevos episodios de conversión.

Sin embargo, este modelo por etapas no es universal, unidireccional ni invariante, y tiene retroalimentación y dialéctica entre las etapas, que cabe entender mejor como facetas. Cualquier aspecto de las etapas posteriores puede influir en los procesos que están ocurriendo en una etapa anterior<sup>110</sup>. En consecuencia, la conversión es un proceso dinámico, a través del cual una persona sufre una transformación que lo lleva a poner en acción una comprensión renovada de su propia existencia.

---

<sup>107</sup> Rambo y Bauman, 2012, 889.

<sup>108</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 32.

<sup>109</sup> Rambo y Farhadian, 1999, 32.

<sup>110</sup> Raymond F. Paloutzian, James T. Richardson y Lewis R. Rambo. «Religious Conversion and Personality Change». *Journal of Personality* 67 (1999), 1047-1079.

En cualquier caso, la complejidad del fenómeno de la conversión hace que estemos ante un fenómeno en el que ninguna ciencia social particular puede aportar todas las respuestas. Lo más viable científicamente es adoptar una perspectiva interdisciplinaria. A este respecto es pertinente lo planteado por el sociólogo italiano Massimo Introvigne:

cada uno de los otros modelos –fenomenológicos, históricos, psicológicos, antropológicos y sociológicos– aporta elementos válidos y explicaciones útiles, siempre que no se les considere de un modo monocausal, como la única clave de un fenómeno que, en cambio, es complejo. [Porque] la conversión es también un misterio, que no puede ser comprendido completamente a través de categorías sociológicas<sup>111</sup>.

#### **1.4. El relato de conversión: orígenes y evolución**

Según Vernet<sup>112</sup>, dentro del cristianismo se puede identificar una primera manifestación en los dos discursos en los que san Pablo relata su conversión tras la caída del caballo camino de Damasco (Hch, 22, 3-21;26, 9-20)<sup>113</sup>. Otros autores han relacionado la trayectoria del relato de conversión en los primeros siglos del cristianismo con el fortalecimiento y consolidación de las estructuras jerárquicas de las comunidades cristianas<sup>114</sup>. Entre los siglos I y V, el género evoluciona de tal modo que apenas resulta reconocible. Solo se mantiene un punto común: «el repentino impulso a cambiar radicalmente de estilo de vida y el rechazo visceral hacia cualquier rito o creencia anterior a la conversión»<sup>115</sup>. Sin embargo, en este periodo, el género habría mantenido dos tópicos inalterables: «la exclusividad de la fe cristiana y la necesidad de cambiar radicalmente de costumbres»<sup>116</sup>. De forma intermitente pueden encontrarse referencias al tipo de experiencia que el nuevo fiel debía haber tenido con anterioridad al ingreso en su nueva comunidad.

---

<sup>111</sup> Massimo Introvigne. «El hecho de la conversión religiosa». *Scripta Theologica* 42 (2010), 379-380.

<sup>112</sup> Este autor considera los relatos autobiográficos y los diarios. Por nuestra parte, usamos relato de conversión para la autobiografía propiamente dicha, el relato de la propia vida, sin considerar los diarios, que tienen su propia problemática.

<sup>113</sup> Vernet, 1932-1995, s.p.

<sup>114</sup> Elena Muñiz Grijalvo. «Los relatos cristianos de conversión y sus efectos sobre la experiencia». *Dialogues d'histoire ancienne* 29(1) (2003), 137-153.

<sup>115</sup> Muñiz, 2003, 147.

<sup>116</sup> Muñiz, 2003, 148.

Sin embargo, en la transición del siglo I al II se opera un cambio significativo acerca de la fuente que debía originar la experiencia de conversión. ¿En qué consiste? Para comprender su alcance es necesario entender las características de los relatos de conversión del siglo I.

Las conversiones que se relatan en los Hechos de los Apóstoles (tanto canónicos como apócrifos) se presentan siempre como el resultado de una manifestación divina en la vida de los creyentes futuros. Evidentemente, el relato de la conversión de Pablo es paradigmático en este sentido. Pero también se nos cuentan episodios sobrenaturales que ocurren en el curso de la predicación del apóstol. Así por ejemplo: «No había acabado Pablo de hablar, cuando el Espíritu Santo bajó sobre todos los oyentes. Los creyentes convertidos del judaísmo se asombraban al ver que el don del Espíritu Santo también se concedía a los paganos»<sup>117</sup>.

En otros casos, no se trata de la conversión provocada directamente por la acción del Espíritu Santo, sino de una conversión provocada por un milagro. Es el caso de Sergio Paulo, que se convirtió tras presenciar cómo un falso profeta se quedaba ciego por obra de Dios<sup>118</sup>.

Señala Muñiz que en esta época se aceptaba que los dioses podían intervenir directamente en la vida de los seres humanos<sup>119</sup>, por lo que «ninguno de los relatos de conversión que aparecen en la literatura neotestamentaria se apartaba de los cauces habituales por los que discurrían las experiencias sobrenaturales de la época»<sup>120</sup>. Añade la autora que esto «debió de pesar en el ánimo de las primeras comunidades cristianas, que ya en otros ámbitos habían mostrado su tendencia a distanciarse de la experiencia religiosa de sus contemporáneos»<sup>121</sup>. De este modo, a partir de comienzos del siglo II, empieza a aparecer otro tipo de relato de conversión, caracterizado por un menor peso del fenómeno del acontecimiento portentoso de lo sobrenatural y una mayor relevancia de la creencia. Según la autora:

---

<sup>117</sup> Hch. 10, 44-50 (cit. en Muñiz, 2003, 148).

<sup>118</sup> Hch. 13, 12 (cit. en Muñiz, 2003, 149.)

<sup>119</sup> Muñiz, 2003, 149.

<sup>120</sup> Muñiz, 2003, 149.

<sup>121</sup> Muñiz, 2003, 149.

En esencia eran dos las novedades: la primera de ellas consistía en moderar la supuesta intervención divina en la experiencia de conversión. Tanto fue así que, ya en el siglo IV d.C., Eusebio aseguraba que convertirse tras contemplar un milagro era propio de herejes. La segunda novedad era la primacía otorgada a la creencia sobre la experiencia<sup>122</sup>.

De este modo, en los relatos de conversión el énfasis recae cada vez más en «la búsqueda personal de Dios y en la formación teórica necesaria para llegar a experimentar la conversión»<sup>123</sup>. Ello no significa que la intervención divina ya no sea esencial, sino que adopta una nueva apariencia: cada vez más, la llamada divina se materializa en el encuentro, aparentemente casual, con algún texto cristiano que incita a la reflexión y lleva la conversión<sup>124</sup>.

Esto se hace patente en los Padres de la Iglesia. En sus relatos de conversión, esta se describe como un fenómeno que se vive en la interioridad, mediante una vuelta del corazón a Dios partiendo de una situación de insatisfacción espiritual e intelectual. Un ejemplo bien conocido aparece en las *Confesiones* de san Agustín: lo que desencadena su conversión tras años de búsqueda es encontrar casualmente un códice de san Pablo; escucha una voz que le dice «toma y lee» y a partir de ahí se desencadena la conversión al cristianismo. Pero esta pauta de conversión ya aparece a finales del siglo I, como muestra esta exhortación de Clemente de Roma:

Búsquese ocasión de silencio en que el hombre racional se inicie en la reflexión y coloquio sobre su salvación, a solas consigo mismo, a fin de hallar al verdadero Dios, a quien rinda reverentemente su fe<sup>125</sup>.

En el siglo II, Taciano relata su conversión según esta misma pauta:

Llegué a la fe en las Escrituras mediante el estilo poco pretencioso, el poco artificio de los oradores, la clara explicación de la Creación, el conocimiento de antemano de lo que iba a ocurrir, la excelencia de los preceptos, y el poder único sobre el Universo entero. Y, habiendo sido mi alma educada sobre Dios, he aprendido que

---

<sup>122</sup> Muñiz, 2003, 149.

<sup>123</sup> Muñiz, 2003, 149.

<sup>124</sup> Muñiz, 2003, 150.

<sup>125</sup> Martirio de Clemente, XVII, 3 (cit. en Muñiz, 2003, 150).

los escritos griegos hacen que seamos juzgados y condenados, mientras que estos otros acaban con nuestra esclavitud<sup>126</sup>.

De forma paralela, la conversión se institucionaliza a través del cauce del bautismo. Así por ejemplo, en el siglo III Cipriano relata su *metanoia* como resultado de recibir las aguas bautismales:

Fui creado como hombre nuevo, y entonces, de modo maravilloso, lo que antes me resultaba confuso se me hizo obvio, lo que estaba escondido me fue revelado, lo oscuro comenzó a brillar, lo que antes era difícil tenía ahora un proceso y una forma de hacerse, lo que me había parecido imposible podía ahora conseguirse<sup>127</sup>.

Así pues, van ganando un peso creciente los relatos de conversión como resultado del contacto con textos cristianos y a través del sacramento del bautismo, previa recepción de una catequesis mistagógica. En el primer caso, Muñiz interpreta, siguiendo a Geger, que la nueva religión debía seguir este camino para ser aceptada por las capas altas y más cultas de la sociedad<sup>128</sup>.

Sin embargo, ambos casos son parte de un mismo proceso de establecimiento de cauces normalizados para pasar del paganismo al cristianismo. La razón de fondo estaría, en la necesidad de impedir los líderes carismáticos y provienciales que llevaran a crisis de autoridad:

En mi opinión, en la redefinición del modelo cristiano de conversión intervino poderosamente el deseo de obstaculizar la proliferación de «nombres providenciales» que escaparan al control de la incipiente jerarquía eclesiástica. Si se continuaba favoreciendo una interpretación de la conversión que hacía imprescindible la experimentación del poder divino, se estaba dando vía libre a las pretensiones de autoridad de cuantos aseguraran que habían visto a Dios<sup>129</sup>.

Esto significa que las conversiones sobrenaturales de los primeros años estaban condenadas a no repetirse, pues «la acreditación de una experiencia paralela a la de Pablo habría hecho disminuir la autoridad del santo fundador de las primeras iglesias

---

<sup>126</sup> Orat. 29. (cit. en Muñiz, 2003, 151)

<sup>127</sup> Cit. en Muñiz, 2003, 151.

<sup>128</sup> Muñiz, 2003, 151-152.

<sup>129</sup> Muñiz, 2003, 152.

cristianas y, sobre todo, la de la jerarquía eclesiástica del momento»<sup>130</sup>. Al introducir el rito bautismal y las Escrituras, se conseguía un control eficaz sobre las experiencias y los relatos de futuros conversos.

En consecuencia, desde principios del siglo II, la experiencia de conversión fue gradualmente normalizada, esto es, «sometida a las pautas que marcaba la incipiente jerarquía eclesiástica en la literatura existente a este respecto»<sup>131</sup>. El relato y la experiencia de conversión continuaron basándose en la escenificación dramática del «momento ontológico» en que Dios aparece en la vida del nuevo cristiano. Pero algo cambió: esta manifestación sobrenatural se acotaba a los ámbitos de los sacramentos y la catequesis. El bautismo era precedido de un periodo catequético, lo que favoreció el entendimiento de la «conversión como un proceso, cada vez más apartado de experiencias extáticas y de resplandores como el que había deslumbrado a Pablo»<sup>132</sup>.

Existe otro elemento relevante para entender los orígenes del relato de conversión: el género literario llamado protréptico. Según Encuentra<sup>133</sup>, es una exhortación literaria que se dirige al lector para que transforme su vida o se convierta a una religión. Aquí habría que subrayar que, este género fue muy frecuente en los primeros siglos del Imperio, en los que las escuelas filosóficas, que por entonces eran muy activas en su proselitismo, alcanzaron una gran popularidad e influencia. Sin embargo, han quedado pocos indicios del género: el *Protréptico* de Aristóteles y el *Hortensio* de Cicerón, los dos exponentes más conocidos del género, no han llegado hasta nosotros. Tampoco se han conservado los tratados de retórica que exponían las características de composición de este tipo de obras.

Para esbozar los rasgos del género protréptico, los investigadores toman como referencia a Filón de Larisa, que compara la labor del filósofo con la del médico: el filósofo «encarece al alma enferma los beneficios de la filosofía [...] y refuta los ataques que ésta recibe a título general o en contra de una de sus escuelas»<sup>134</sup>. En cuanto a su forma, los textos de este género son muy variados: pueden aparecer como

---

<sup>130</sup> Muñiz, 2003, 152.

<sup>131</sup> Muñiz, 2003, 153

<sup>132</sup> Muñiz, 2003, 153.

<sup>133</sup> Alfredo Encuentra Ortega. Introducción. En: San Agustín *Confesiones*. (Madrid, Gredos, 2010), 7-111.

<sup>134</sup> Encuentra, 2010, 44.

«discurso, diálogo, monólogo, carta, himno, biografía, colección de aforismos o anécdotas, pero siempre el objetivo es la conversión»<sup>135</sup>. Es decir, el objetivo es siempre una conversión que no es necesariamente religiosa: se trata de que el lector abandone el error y abrace la verdad. Para ello, los autores utilizaban tópicos, como el de los dos caminos, el errado y el acertado, el desprecio de los bienes mundanos y los ejemplos de conversión, a veces en forma de autobiografía<sup>136</sup>.

Otro recurso importante para la persuasión era el uso de metáforas que describían el efecto que la conversión tenía en el neófito: este abandonaba del sopor y despertaba a una vida nueva; también se utilizaban con frecuencia metáforas relacionadas con el fuego o el erotismo: se decía que el texto era como una llama destinada a inflamar a los lectores o a arrebatarnos mediante una pasión por lo bueno y lo bello<sup>137</sup>.

Dentro de la asimilación de la cultura pagana por el cristianismo, el género protréptico no tardó en ser aplicado para atraer público a la fe, como demuestran ya algunas epístolas de Pablo o, más tarde, el Diálogo con Trifón de Justino y el Protréptico de Clemente de Alejandría, que presenta el cristianismo como la verdadera filosofía en contraposición con las costumbres y los ritos paganos<sup>138</sup>.

Encuentra considera que, en el contexto de la cristianización de un género procedente de la cultura pagana, las *Confesiones* de San Agustín supusieron una innovación radical para el lector antiguo, pues para él era sorprendente y novedoso conceder tanto espacio a la autobiografía<sup>139</sup>. Esta podía aparecer en este tipo de obras, pero no era el elemento dominante, como sí ocurre en las *Confesiones*. Por su parte, Vernet considera que esta obra supuso la obra fundacional de la autobiografía psicológica, en la medida en que lo relevante no son los detalles de la vida exterior, sino la vida del alma, las llamadas que Dios le dirige y la respuesta que aquella le da<sup>140</sup>.

---

<sup>135</sup> Encuentra, 2010, 44.

<sup>136</sup> Encuentra, 2010, 44.

<sup>137</sup> Encuentra, 2010, 44.

<sup>138</sup> Encuentra, 2010, 43.

<sup>139</sup> Encuentra, 2010, 42.

<sup>140</sup> Vernet, 1932-1995, s.p.

Según Vernet, desde san Agustín hasta los tiempos modernos se abriría un largo paréntesis en el que las autobiografías serían bastante escasas. A partir del siglo XVI se asiste a la eclosión de la autobiografía espiritual cristiana, con obras de gran valor en los siglos XVI y XVII. Sin embargo, muchas de estas obras «muestran una preocupación por la controversia y la disculpa más que por describir estados de ánimo»<sup>141</sup>.

Vernet concluye su breve historia de la autobiografía espiritual en la época contemporánea. En el siglo XIX, el Romanticismo puso de moda la literatura personal; en ella los escritores tienden a hacer un espectáculo de sí mismos, incluso de una manera ostentosa. En este contexto, los relatos de conversión se multiplicaron; en algunos de ellos, como el de Newman, el autor da a conocer, paso a paso, el itinerario que le ha llevado al catolicismo<sup>142</sup>. Esta tendencia se acentuó a finales del siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX<sup>143</sup>. Mientras que la novela y el teatro se preocupaban por la psicología de la conversión y las riquezas de la vida interior, se publicaron numerosos relatos de conversión y se escribieron diarios escritos en su mayor parte sin intención de ser editados, muchos de ellos en el ámbito monástico: los escritos de Teresa de Lisieux son buena muestra de esta tendencia<sup>144</sup>. Pero también fueron abundantes los relatos de conversión escritos por laicos, como, por ejemplo, *El hecho extraordinario*, del filósofo español Manuel García Morente. Este texto fue originalmente una larga carta privada, pero fue publicado tras su muerte en 1942<sup>145</sup>.

Por último, cabe reseñar la distinción que hace Contreras<sup>146</sup> entre dos grandes tradiciones dentro del relato de conversión:

- a) Relatos de conversión insertos en la tradición paulina: el narrador se limita a los hechos relacionados con la conversión súbita, es decir, antecedentes, acontecimiento y consecuencias. Así pues, el relato de conversión se ciñe al episodio de hierofanía en el que la perspectiva vital y religiosa de una persona cambia completamente.

---

<sup>141</sup> Vernet, 1932-1995, s.p.

<sup>142</sup> Vernet, 1932-1995, s.p.

<sup>143</sup> Vernet, 1932-1995, s.p.

<sup>144</sup> Vernet, 1932-1995, s.p.

<sup>145</sup> Manuel García Morente, *El hecho extraordinario*. (Madrid: Homo Legens, 2018).

<sup>146</sup> Contreras, 2014, 319-320.

- b) Relatos de conversión insertos en la tradición agustiniana: en ellos, el autobiógrafo, sin dejar de relatar el episodio de conversión súbita, revisa toda la trayectoria vital bajo una nueva visión: todo lo anterior cobra especial significación como jalones que llevan hacia la revelación de la Verdad. La hierofanía sigue estando presente y tiene una gran importancia, pues parte la vida en dos grandes etapas. La persona pretende dar cuenta de su trayectoria entera, si bien iluminada por la *metanoia* que ha experimentado en un momento determinado de su vida.

## 1.5. Una teoría del relato de conversión

El relato de conversión, más que una simple narración autobiográfica, es una expresión de la transformación interior del sujeto con respecto a su relación con lo trascendente. A diferencia de otros textos autobiográficos, en el relato de conversión no solo se narra simplemente una historia personal, sino que se testimonia la acción divina en la propia vida del narrador. Por ello, para su estudio se requiere un enfoque que contemple tanto su dimensión literaria como su significado teológico y espiritual. Vamos a ello.

### 1.5.1. Naturaleza del género desde la teoría de la autobiografía

Comenzamos subrayando que la teoría contemporánea de la autobiografía tiene la pretensión de ser aplicable a cualquier obra que se pueda adscribir al género. Así por ejemplo, la teoría del pacto autobiográfico podría aplicarse a las *Confesiones* de san Agustín o al *Libro de la Vida* de santa Teresa. Pero ¿es esto realmente así? ¿Es útil este marco teórico para dar cuenta de obras que, como los relatos de conversión, pretenden relatar una búsqueda de la trascendencia? Para abordar el problema, resultan útiles las siguientes palabras del teólogo holandés Kees Waaijman:

En el fondo también la autobiografía espiritual es un relato. Lo singular de este relato es que en él aparece un narrador divino [...]. Al narrar la historia, toda autobiografía espiritual busca el oído y la voz de la presencia divina, la cual puede descubrirse en el relato de la vida personal como el verdadero narrador<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> Kees Waaijman., *Espiritualidad. Formas, fundamentos, métodos*. (Salamanca: Sígueme, 2011), 966.

Es evidente que la teoría contemporánea de la autobiografía no parte de esta premisa. Como se ha podido comprobar, en ella la presencia divina no entra nunca en juego. La mayoría de los autores proceden de los estudios literarios, en los cuales lo que importa es el texto, el autor y el lector. ¿Significa esto que los planteamientos procedentes de los paradigmas del *bios*, el *autos* y el *graphé* no son aplicables al relato de conversión? No necesariamente. Desde las teorías sobre el *bios* sí puede darse cuenta de la naturaleza de la autobiografía espiritual. Así por ejemplo, Weintraub defiende que la autobiografía es una mediación entre la vida personal y la historia. Pero esta naturaleza de mediación también está presente en la autobiografía espiritual, pues, como señala Waaijman,

Así como la vida y el yo se median sin cesar en el relato, del mismo modo, a su vez, el relato de la vida personal (autobiografía) constantemente y de diversas formas media la historia de Dios con nosotros (autobiografía espiritual). Se definen mutuamente una en la otra como los continuamente variables fondo y figura. Lo que está en juego es el descubrimiento de cómo Dios influye en la historia de la vida en cuestión<sup>148</sup>.

Desde este paradigma, el relato de conversión puede caracterizarse como una mediación entre la trayectoria biográfica y la acción de Dios en una persona. Se orienta a descubrir y comunicar la influencia de Dios en la vida de alguien, haciendo énfasis en la conversión y en la hierofanía que conlleva.

En cuanto a los autores que conciben la autobiografía desde el paradigma del *autos*, se mostró anteriormente que descartan la presunción de objetividad del texto autobiográfico, pues el autor no es un testigo fiel, sino que deja un texto en el que queda plasmada la búsqueda del sentido a lo largo de su trayectoria vital, por lo que todo el relato queda impregnado por tal búsqueda. Esta visión del autobiógrafo también es aplicable al autor de un relato de conversión, pero con una particularidad: la búsqueda de sentido ya ha culminado por obra de Dios. Por tanto, la conversión se convierte en filtro y criterio para seleccionar los hechos que se incluyen en el relato y aquellos que se descartan. Y, aún más importante, se convierte en el hecho que da sentido a la trayectoria anterior:

---

<sup>148</sup> Waaijman, 2011, 967.

El auténtico y genuino esfuerzo autobiográfico se encuentra guiado por el deseo de percibir y de otorgar un sentido a la vida. Este esfuerzo se ve dominado lógicamente por el «punto de vista» del escritor, entendido éste en el sentido más literal, el de las coordenadas espacio-temporales desde las que el autobiógrafo contempla su propia vida. [...] Este aspecto destaca enormemente en aquel tipo de autobiografía que se construye en torno a una experiencia de «conversión» [...] En momentos tales de crisis vital tiene lugar una experiencia de choque en la que se clarifica una cuestión personal que tenía un carácter difuso y por la que la personalidad adquiere una mayor solidez. Es como si se corriera un velo y ahora se comenzasen a ver con claridad aquellos propósitos que antes eran confusos<sup>149</sup>.

Así pues, en el relato de conversión, el autobiógrafo ya ha encontrado el sentido de su vida, pero hay narración porque el tema principal también es la búsqueda de sentido y la *metanoia* que se opera en un momento determinado. Desde ella, la vida pasada se ve como un itinerario en el que, aunque no lo sabíamos, Dios actuaba hasta llegar a la conversión y la entrada en un nuevo horizonte espiritual.

Finalmente, el tercer y último de los paradigmas pone énfasis en la *graphé*. En esta perspectiva se considera que la clave de la autobiografía es que en ella todo autor no se reconstruye ni se interpreta, sino que se crea a sí mismo. A través del pacto autobiográfico se establece un pacto mediante el cual el autor se compromete en contar su historia con fidelidad, trazando entonces una frontera entre lo ficticio y lo real. Ahora bien ¿puede hablarse de pacto autobiográfico en el caso del relato de conversión? Sí, siempre y cuando el autobiógrafo y el lector compartan el horizonte de la fe cristiana o, al menos, el lector tenga una inquietud espiritual que le lleve a considerar verosímil lo narrado en el relato de conversión. Si se da esta condición, el concepto de pacto autobiográfico resulta válido y aplicable en este ámbito.

### **1.5.2. Estructura básica del relato de conversión**

Como se ha mostrado anteriormente, el fenómeno de la conversión puede estudiarse desde dos perspectivas básicas: la de la tradición católica y la de las ciencias sociales. Ambos grupos de aportaciones son necesarias para responder a la siguiente

---

<sup>149</sup> Weintraub, 1991, 20.

pregunta: ¿cuáles son los elementos necesarios para considerar una autobiografía como un relato de conversión? A este respecto, las investigaciones sobre la conversión permiten identificar los siguientes elementos básicos que definen este tipo de narración:

- a) La presencia de la trayectoria biográfica anterior a la hierofanía, de forma que aquella es examinada a la luz de la nueva situación espiritual y religiosa; esto significa que puede ser juzgada severamente, pero, sobre todo, que los hechos sean examinados bajo una perspectiva totalmente nueva. El pasado deja de ser un caos y se convierte en un itinerario. Es decir, en el relato de conversión el autobiógrafo reorganiza el caos aparente del pasado a través de la discriminación bajo la nueva perspectiva adquirida en la conversión. La hierofanía da sentido a la vida; de ahí que el itinerario seguido, pese a lo confuso que pueda parecer, se vea ahora como un conjunto de pasos que llevan a la conversión. El autobiógrafo considera que, si hubieran ocurrido de alguna otra forma, no habrían desembocado en la conversión, núcleo justificador de la existencia<sup>150</sup>.

¿Significa esto que estamos ante un proceso impostado que responde a la inclinación del ser humano a buscar sentido? Desde una perspectiva cristiana, puede decirse que en este caso también rige el pacto autobiográfico: el narrador no pretende manipularnos, sino que, puesto que ha experimentado la actividad de la gracia, se ve obligado a revisar su vida anterior bajo esta perspectiva totalizadora e ineludible.

- b) El relato del episodio de hierofanía: Del Prado, Bravo y Picazo llaman a este episodio de hierofanía «momento ontológico»<sup>151</sup>. Es un momento de revelación en el que el lenguaje se hace insuficiente. La tendencia general en los estudiosos ha sido centrarse en episodios como este, en los que Dios entra en escena y transforma la vida del converso:

Es preciso observar cómo, en el momento de la conversión, se dan cita todos los elementos que luego van a acompañar el momento ontológico, sea cual sea su ámbito existencial e ideológico: caída o sustitutos de la

---

<sup>150</sup> Contreras, 2014, 333.

<sup>151</sup> Javier del Prado Biezma, Juan Bravo Castillo y María Dolores Picazo González, *Autobiografía y modernidad literaria* (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994), 69.

caída, pérdida de la conciencia o de la visión, deslumbramiento que puede llegar a la ceguera –lo que aísla al yo del mundo de la realidad material, en una especie de muerte del espacio de la carne-, audición de voces – exteriores, interiores- portadoras de un mensaje, por enigmático, oracular<sup>152</sup>.

Así pues, el momento ontológico supone el clímax temático y formal del relato de conversión, lo que se traduce en técnicas narrativas –voluntarias o espontáneas- de dilación o subrayado. Todo incrementa la intriga del lector y aumenta las expectativas del hecho fundamental, esto es, la conversión súbita o momento ontológico. Cuando, finalmente, se acomete la narración de ese episodio, se suceden una serie de giros lingüísticos que se repiten: emotividad del lenguaje, discurso fragmentario, imágenes de sustitución, metáforas, etc. El lenguaje se ve obligado a sobrepasarse a sí mismo para seguir siendo referencial y comunicativo<sup>153</sup>.

- c) Presencia relevante de la vida nueva posterior a la hierofanía: tras esta, el relato se centra en las consecuencias benéficas que ha tenido aquella. Se cierra entonces la secuencia: antecedentes → hierofanía → consecuencias. La demostración de los efectos obrados en la vida del sujeto paciente es también necesaria para la comprensión del proceso y para la constatación de la presencia efectiva de Dios. Asimismo, el hecho de que se produzca un cambio fundamental en la vida y que lo haga para bien confirma que el acontecimiento no tiene un origen alucinatorio o patológico<sup>154</sup>.

Sin embargo, la exposición anterior deja una pregunta sin responder: ¿cuál es el estatuto del narrador en el relato de conversión? Para responder a esta pregunta son útiles los conceptos de Genette ya expuestos en el apartado 1.2.2. Según nuestra interpretación, el relato de conversión tiene una importante peculiaridad respecto a la autobiografía convencional: el narrador es al mismo tiempo homodiegético y autodiegético. Es autodiegético en la medida en que el autobiógrafo refiere los avatares de su trayectoria y de su vida espiritual. Pero es también homodiegético, pues el

---

<sup>152</sup> Del Prado, Bravo y Picazo, 1994, 69.

<sup>153</sup> Contreras, 2014, 322.

<sup>154</sup> Contreras, 2014, 336.

narrador considera que en su biografía es en realidad obra de Dios: en consecuencia, está narrando también la acción de alguien distinto a él mismo.

## **1.6. Conclusiones**

La teoría contemporánea de la autobiografía nos ha mostrado la diversidad de facetas de este género literario. En un relato de este tipo, una persona busca reproducir su trayectoria vital a partir de la memoria, mecanismo que reagrupa o reconstruye experiencias pasadas. Sin embargo, también es cierto que en este género el autobiógrafo se interpreta a sí mismo y desarrolla su relato de acuerdo con esa interpretación. Por último, otros teóricos han destacado que en este género el autor establece un pacto con el lector, el pacto autobiográfico, según el cual, el primero se compromete en contar su historia con fidelidad, trazando entonces una frontera entre los textos ficticios y los reales.

Hay un elemento que, por así decirlo, desafía e incluso subvierte esta visión del género. Nos referimos a la experiencia de la conversión, que sirve de base del relato de conversión. Conocemos aquella en profundidad gracias tanto a la teología cristiana como a las ciencias sociales. Ambas son útiles para determinar la estructura básica del subgénero de la autobiografía que constituye el relato de conversión: el narrador comienza relatando la trayectoria biográfica anterior a la hierofanía; a continuación, hace el relato del episodio de hierofanía; y finalmente despliega con mayor o menor extensión la vida nueva posterior a la hierofanía; es la etapa en la cual se manifiestan las consecuencias de la conversión.

Sin embargo, esta estructura básica no agota la cuestión del relato de conversión. El hecho de que Dios sea el verdadero protagonista del relato modifica las condiciones del género autobiográfico. Por tanto, se hace necesaria una adaptación a este hecho de la teoría contemporánea de la autobiografía en los siguientes términos:

1. En un relato de conversión, el autobiógrafo opera una mediación entre su trayectoria vital y la acción de Dios en ella. Esto supone una orientación peculiar: el relato se orienta a descubrir y comunicar tal influencia, haciendo énfasis en la conversión y en la hierofanía que conlleva.

2. En un relato de conversión, este acontecimiento se convierte en el filtro que el autor usa para discriminar entre lo relevante y lo secundario. La vida pasada se ve entonces como un itinerario en el que, aunque no lo sepamos, Dios actúa para llevar al narrador a la conversión y entrar en un nuevo horizonte espiritual.
  
3. El relato de conversión se basa en una variante de lo que Lejeune denomina «pacto autobiográfico». Para que dicho pacto funcione, se hace necesario autor y lector compartan el horizonte de la fe cristiana o, al menos, que el lector tenga un cierto nivel de inquietud espiritual. Sin este elemento, el contrato de lectura que supone toda autobiografía deja de estar vigente.

## **CAPÍTULO 2. EL DIOS DE LA GRATUIDAD EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA**

### **2.1. Introducción**

Una aproximación superficial a las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* lleva a pensar que estamos ante efusiones meramente personales. Pero un examen más atento revela que transmiten también un contenido teológico bien acotado: la gratuidad es el atributo esencial y el modo de obrar propio de Dios.

Esta interpretación, que se expone más extensamente en el capítulo 6, se fundamenta en la aplicación de un concepto teológico contemporáneo (gratuidad) a las oraciones que la Santa intercala en su autobiografía. En consecuencia, el sentido de un texto del pasado es filtrado a través de un concepto contemporáneo que permite dar cuenta de su significado desde nuestro horizonte y nuestro lenguaje.

Esto nos obliga a exponer con cierta extensión qué significa el concepto de gratuidad para los teólogos contemporáneos que lo han desarrollado y cultivado, en la medida en que nos servimos de él para identificar y caracterizar el alcance teológico de las oraciones de alabanza de la autobiografía teresiana. Tal es el sentido y el objetivo de este capítulo: en él se sintetizan las aportaciones de Agaësse, Gelabert, Reus y Borragán. Los dos primeros consideran que la gratuidad matiza y complementa la doctrina tradicional sobre la gracia. En cambio, el tercero y el cuarto considerarán que la gratuidad supone un replanteamiento completo de aquella. Si bien, a pesar de las diferencias, puede identificarse un fondo teológico común.

### **2.2. La doctrina tradicional sobre la gracia**

En la doctrina tradicional sobre la gracia, esta es «una cualidad sobrenatural inherente a nuestra alma que, en Cristo y por la comunicación del Espíritu Santo, nos da una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la misma naturaleza de Dios»<sup>155</sup>. Además se distingue entre gracia *increada* y gracia creada. La primera es

---

<sup>155</sup> José Rivera y José María Iraburu. *Síntesis de espiritualidad católica*. (Pamplona: Fundación Gratis

Dios mismo habitando en nosotros y comunicándonos su amor. En cambio, la gracia creada «es un don creado y permanente concedido por Dios», que, sin embargo, procede siempre de la gracia *increada*, esto es, de Dios mismo<sup>156</sup>. Supone un cambio ontológico en quien la recibe, pues al quedar el pecado destruido, el ser humano queda interiormente renovado. Esta es la razón por la que Rivera e Iraburu la califican como sanante y elevante<sup>157</sup>. En otras palabras, la gracia es la vía privilegiada de santificación del ser humano.

Esto hace que la gracia nos capacite para hacer actos meritorios y agradables a Dios. En palabras de Rivera e Iraburu, estos son aquellos que el hombre realiza bajo el influjo de la gracia de Dios, y que por eso mismo son gratos a Dios. Los actos buenos del pecador son imperfectamente salvíficos, y le disponen a recibir la gracia santificante. Pero los actos hechos por el hombre que está en gracia de Dios, merecen el premio de la vida eterna<sup>158</sup>.

Así pues, en torno a la gracia, la teología ha elaborado un conjunto de distinciones que han terminado configurando una doctrina sutil y compleja. Gelabert las sintetiza del siguiente modo:

gracia habitual (= situación estable del hombre justificado que vive en comunión con Dios) y actual (= la ayuda divina para determinadas circunstancias); gracia sanante (= cura las secuelas del pecado) y gracia santificante o elevante (= que santifica de nuevo al hombre); gracia *gratis data* (= en beneficio propio) y gracia *gratum facientis* (= carismas o gracia de estado, en beneficio de los demás y no sólo de quien los recibe); gracia preveniente (= Dios que está en el origen de todos los buenos deseos del ser humano, y los genera) y subsiguiente (= Dios presente en toda realización); gracia suficiente (= objetivamente suficiente para todos) y gracia eficaz (= solo para algunos predestinados)<sup>159</sup>.

---

Date, 2003), 46.

<sup>156</sup> Rivera e Iraburu, 2003, 46.

<sup>157</sup> Rivera e Iraburu, 2003, 46.

<sup>158</sup> Rivera e Iraburu, 2003, 46.

<sup>159</sup> Martín Gelabert Ballester, *La gracia. Gratis et amore*. (Salamanca: Editorial San Esteban, 2002), 57-58.

### 2.3. La gratuidad en la teología contemporánea

En el siglo XX, la gracia *increada* ha recibido una atención mucho mayor que en periodos históricos anteriores. Según Baumgartner<sup>160</sup>, se caracteriza por lo siguiente:

- a) Recibimos un don inmerecido en el que Dios lleva en todo momento la iniciativa.
- b) El cristiano percibe sus actos como contrarios a sus impulsos naturales; por ejemplo, presta más atención a los demás que a nosotros mismos; guarda silencio ante la injusticia sufrida, etc. Es la dimensión experiencial de la capacidad de la gracia de hacernos capaces de actos meritorios y agradables a Dios.
- c) El cristiano experimenta paz y alegría, pero no como un mero sentimiento, sino como un don que se recibe.

Sin embargo, en la experiencia mística hay algo más: en palabras del citado Baumgartner<sup>161</sup>, es una experiencia en la que Dios da testimonio de sí mismo; ello genera la seguridad absoluta de estar bajo la influencia divina; tienen la certeza y el sentimiento de ser beneficiarios de la gratuidad del amor divino.

Sin embargo, esta experiencia no es privativa de los místicos. El cristiano común también puede vivir esta experiencia. Esto se manifiesta en una fe sin reservas que trae consigo un compromiso con la acción y deja al hombre entregado en las manos de Dios. Él también da testimonio de sí mismo en estos casos, lo que genera en el cristiano la paz interior y el sentimiento de liberación del pecado<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> Charles Baumgartner, *Grace*, en AA.VV. *Dictionnaire de Spiritualité*. (Paris: Beauchesne Éditeur, 1932-1995), s.p. Recuperado de: <http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=1107>

<sup>161</sup> Baumgartner, 1932-1995, s.p.

<sup>162</sup> Baumgartner, 1932-1995, s.p.

Otra aportación reseñable es la entrada «Gratuité» del *Dictionnaire de Spiritualité*<sup>163</sup>, en la que se desarrolla una extensa reflexión sobre la gratuidad. El autor, Paul Agaësse, parte de la constatación de que toda la Escritura, y particularmente el Nuevo Testamento, es una revelación del amor de Dios por el hombre; san Juan resumiría la esencia de tal revelación al decir: «Y hemos reconocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él. Dios es amor» (1 Jn 4,16). Desde este punto de partida, el autor citado expone las claves que definen la gratuidad:

1. La revelación de que Dios ama al hombre nos ha obligado a corregir y cambiar lo que entendemos por amor. Los filósofos paganos, incluyendo a los que llegaron a concebir un Dios único identificado con el Bien, afirmaban que Dios era digno de ser buscado, imitado y amado, pero no dieron el paso de decir que Dios ama al ser humano. Para ellos resultaba inconcebible que un Ser perfecto amara a seres imperfectos como nosotros. Entendían el amor exclusivamente como un movimiento de lo inferior a lo superior, pero no a la inversa.

Pero la revelación de que Dios ama al hombre obliga a un cambio radical de perspectiva: el amor se convierte esencialmente en don y comunicación de un ser perfecto hacia un ser imperfecto. El primero no hace este movimiento por necesidad o por sentirse atraído hacia lo que ama. Antes bien, es un amor que solo está determinado por sí mismo. En expresión de Agaësse, «encuentra en sí mismo el principio de su acto»<sup>164</sup>.

2. La gratuidad implica la libertad absoluta de Dios. Él es dueño de sus dones y los dispensa cuando quiere a quien quiere. Por tanto, no es posible explicarlos por causas anteriores ni tampoco por las disposiciones previas del receptor de esos dones. Antes bien, tienden a aparecer como un comienzo absoluto y una ruptura con lo que precede. Agaësse aduce diversos ejemplos bíblicos de esta libertad divina: la llamada de Dios a Abraham (Gén. 12, 1); la preferencia por Jacob en lugar del primogénito Esaú «antes de que nacieran los hijos y no habían hecho ni bien ni mal» (Rom. 9, 11); sus apariciones repentinas a Moisés (Ex. 3, 4), a

---

<sup>163</sup> Paul Agaësse, Gratuité, en AA.VV. *Dictionnaire de Spiritualité*. (Paris: Beauchesne Éditeur, 1932-1995), s.p. Recuperado de: <http://www.dictionnairespiritualite.com/appli/article.php?id=1143>

<sup>164</sup> Agaësse, 1932-1995, s.p.

Isaías (Is. 6, 1) o a Ezequiel (Ez. 1, 1); el descenso de su Espíritu sobre Saúl (1 Sam. 10, 6) y su retirada de él (16, 14).

3. La gratuidad del amor divino Dios es un misterio incomprensible para el ser humano, pero al mismo tiempo provoca en él fascinación y atracción. Este acercamiento del ser humano a Dios se realiza de dos maneras: por una parte, este amor gratuito lleva al ser humano más allá de lo que puede concebir o desear; por otra parte, el ser humano se siente arrancado de lo que conoce y desconcertado en su experiencia. Ello explica, según el autor, el doble movimiento de atracción y rechazo que se aprecia claramente en las Escrituras.

Agaësse pone varios ejemplos bíblicos de esto. En el libro de los Salmos, los salmistas suelen dar gracias, celebrar la misericordia del Señor, las maravillas de la creación, sus beneficios a lo largo de la historia. Esta acción de gracias se prolonga a lo largo de los días y de las noches (Sal 52, 10; 92, 3), porque la misericordia de Dios es eterna; surge en el asombro, la admiración, la adoración (Sal. 92, 5-7; 139, 6, 14, 17), pues se dirige a los que están más allá de sus dones.

En otros pasajes, sin embargo, los dones de Dios se experimentan como una coacción, una especie de violencia ejercida sobre el ser humano que trata de escapar a la influencia divina y de sustraerse a la elección divina, como si temiera un exceso de amor. Así, Moisés se queja: «¿Por qué has hecho infeliz a tu siervo? ¿Por qué no hallé gracia a tus ojos y me impusiste la carga de toda esta gente?» (Núm. 11, 11); otro tanto hace Jeremías: «me dije a mí mismo: ya no pensaré más en él, ya no hablaré más en su nombre» (Jeremías 20, 9). Estas palabras no delatan una falta de fe, sino la desazón del ser humano que lucha con el amor de Dios.

El misterio del amor divino por nosotros culmina en la Pasión de Cristo. Esta parece ser la negación de lo que sabemos de Dios, un límite puesto a su poder y sabiduría. En realidad, es la revelación de la gratuidad del amor, pues la Pasión procede de una elección absoluta, de un acto de libertad, por el cual Dios se da, se olvida de sí mismo. Por así decirlo, sale de sí mismo y se rebaja para

salvar al hombre: «se aniquila incluso a sí mismo, tomando la condición de esclavo [...] Se humilla aún más, obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Fil. 2, 7-8).

Esta gratuidad está más allá de lo que el ser humano puede comprender por sus propios medios y fuerzas. En presencia de Cristo crucificado, «los reyes callan, porque han visto algo que no les fue dicho, y han oído algo que no habían aprendido» (Isaías 52,15). Poco después de este acontecimiento, los apóstoles conocen la extensión y profundidad del Misterio y se les concede comprender «cuál es la anchura, la longitud, la profundidad y la altura del amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento» (Efesios 3, 18-19).

En consecuencia, el amor de Dios es la última palabra de todas las cosas, la explicación total del mundo y de su historia. Sin embargo, el hombre no puede entrar en este misterio si pretende verificar este amor de Dios juzgándolo según su experiencia cotidiana y sus deseos meramente humanos. Antes bien, entra en él por la fe, es decir, abandonándose a Dios sin reservas.

4. Dios nos amó primero («En esto consiste su amor: no somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino que es él quien nos ha amado... Él nos amó primero» (1 Juan 4, 10-19). Esta prioridad significa ante todo que Dios es el autor de todos los seres y de todos los bienes creados, que es él quien comienza todas las cosas por una decisión de su voluntad y una iniciativa de su amor. Dios busca al hombre, da siempre el primer paso. Muestra de ello son la creación, la llamada a participar de la vida divina, la redención, la conversión, el perdón de los pecados, etc. Todo es don que viene de lo Alto y desciende del Padre (Santiago, 1, 17). La llamada de Dios precede a toda expectativa humana; en cambio, el movimiento del ser humano hacia Dios sólo puede ser una respuesta, una adhesión a lo que Dios inicia. Esta misma respuesta del ser humano a Dios sigue siendo un don de Dios.

Para intentar comprender esto, es preciso remontarse al don inicial, es decir, a la creación. En ella no hay solo un don que se hace a alguien, sino un don que hace que ese alguien sea. Por tanto, hasta lo que creemos más íntimo y

autónomo en nosotros es un don de Dios: « ¿Cómo podría permanecer una cosa, si no la hubieras querido? ¿Cómo conservaría la existencia, si tú no la hubieras llamado a ella?» (Sabiduría 11, 25).

Lo mismo puede decirse de los otros dones de Dios. Desde el primer momento de su creación, el ser humano fue llamado a vivir la vida divina; esto es un don que trasciende todo esfuerzo e incluso toda aspiración de la naturaleza humana. De nosotros cabría decir lo mismo que en *La ciudad de Dios* san Agustín dice de los ángeles: Dios constituyó la naturaleza y concedió generosamente la gracia. También la permanencia en esta gracia y la fidelidad de permanecer unido a Dios es un don del amor divino.

Pero no es menos cierto que Dios, que nos crea sin nosotros, no nos salva sin nosotros. En este sentido, nuestra libertad es ciertamente nuestra, como nuestro ser es nuestro, distinto de Dios, aunque continuamente dado por Él. Pero este ejercicio de nuestra libertad no significa que en cualquier momento podamos emanciparnos de Dios. Su gracia no es sólo una ayuda exterior o un impulso inicial que podemos asimilar o desarrollar con nuestras propias fuerzas. Concediendo su gracia, Dios da al mismo tiempo no sólo la capacidad de recibirla, sino también el acto por el cual la recibimos: «él obra en nosotros el querer y el hacer, según su beneplácito» (Fil. 2, 13).

Según Agaësse, esa es la razón por la que la Iglesia ha rechazado la doctrina de los semipelagianos, que, aunque reconocen que la gracia es necesaria para que el hombre se santifique y alcance la vida eterna, consideraban que los primeros pasos para llegar a Dios procedían solo de nuestra libertad, de forma que el ser humano se pondría en condiciones de recibir la gracia. Afirmar esto implica que hay una iniciativa nuestra que no viene de Dios y que existe un límite a la gratuidad de sus dones. Pero el ser humano no puede reclamar la gracia como algo que le corresponde, ni recuperarla por sus propias fuerzas cuando la ha perdido. Antes bien, no es capaz siquiera de prepararse para recibirla ni para desealarla. En realidad, no hay movimiento espiritual alguno que vaya del ser humano a Dios si no es anticipado por Este viniendo hacia aquel.

Por tanto, tras la caída, Dios promete un Redentor, no es Adán quien desea recuperar la amistad divina. Si a lo largo de la historia de Israel los santos esperan al Mesías, es Dios quien suscita esta esperanza y pone este deseo en el corazón del hombre: la llamada divina precede siempre a la espera humana. Cristo mismo solo puede ser acogido si Dios transforma el corazón del conocedor: «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me envió» (Juan 6, 44). San Pablo opone la gratuidad de la elección divina a la pretensión del ser humano de recibir la gracia como un pago por sus méritos.

5. Dios se da a sí mismo y se compromete totalmente: «Mirad qué gran amor el Padre nos ha dado para que seamos llamados hijos de Dios: porque lo somos» (1 Juan 3, 1). Ya en el Antiguo Testamento, tres símbolos revelan e iluminan el misterio de este amor de Dios por el hombre. El primero es la amistad. Dios hizo una alianza con Abraham, conversó con él familiarmente, lo llevó a su intimidad, le hizo compartir sus secretos: «¿Le voy a ocultar a Abraham lo que voy a hacer? (Gn. 18,17). Conversa con Moisés cara a cara, «como un hombre con su amigo» (Ex. 33, 11). El segundo símbolo es el de la paternidad: Dios guía a Israel a través del desierto como un padre lleva a su hijo (Dt. 1,31); le enseña a caminar (Oseas 11, 3); lo toma de rodillas, como un niño consolado por su madre (Isaías 66, 12). Cuando el hijo se rebela, el corazón de Dios está anonadado (Oseas 11,8). Una madre no deja de amar al hijo de su vientre, pero «aunque hubiera quien se olvidara de él, yo no me olvidaré de ti» (Isaías 49, 15). Finalmente, tenemos el símbolo del amor conyugal. La esposa generosa se ha convertido en adúltera y Dios no puede resignarse a dejar de ser amado. Lucha por reconquistar al infiel, amenaza, castiga, utiliza la acusación y el juicio, recuerda el amor de juventud, se esconde para hacerse desear; al final triunfa a fuerza de amar, vuelve a seducir por la fidelidad de este amor inalterable: «Bueno, la voy a seducir, la llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Oseas 2, 16).

Agaësse señala que estos símbolos no dan cuenta completamente del amor de Dios por los hombres, pues el amor de Dios, por su profundidad, su fuerza, su fidelidad y su ternura está más allá de lo que el hombre puede experimentar y sentir. Donde el hombre se rinde, Dios sigue siendo fiel (Isaías

49,15), tiene el poder de restaurar y renovar la amistad. No desespera, sino que busca a la criatura de forma insistente. Lo abrumador no es solo que Dios ame tanto al hombre, sino que Él quiera ser amado por los hombres, como si lo necesitara, como si extrañara ser amado por su criatura. Esto es lo que la Escritura llama el celo de Dios (Ex 20,5), que se expresa alternativamente en la ternura y en la violencia. Pero, en esta misma violencia, Dios se entrega abiertamente: revela que quiere ser vulnerable y no se resigna a no ser amado.

Sin embargo, la revelación del Antiguo Testamento sigue siendo sólo una promesa y una preparación. Isaías dice que «no fue un mensajero ni un ángel, sino su rostro el que los salvó: en su amor y misericordia él mismo los redimió» (Isaías 63, 9). Esto solo se cumple plenamente por la Encarnación. El Hijo de Dios se hace hombre, rodeado de debilidad y, para parecerse a nosotros, experimenta todas nuestras debilidades excepto el pecado (Heb. 4,15). Esta aniquilación (Flp 2, 7) o *kénosis*, esta capacidad de lo absoluto de convertirse criatura finita libremente y sin dejar de ser Dios prueba hasta qué punto Él se da a sí mismo amando. El Hijo de Dios puede despojarse de ese modo no a pesar de ser Dios, sino porque es Dios, que se encarna en un acto de libertad puramente gratuito. Por tanto, la humillación de la Pasión completa el desvelamiento del misterio de la gratuidad divina y muestra hasta qué punto Dios se entrega a su amor, pues no hay amor más grande que dar la vida por sus amigos (Juan 15, 13).

Agaësse añade que, en esta suprema manifestación del amor de Dios por el hombre, no es necesario dissociar al Hijo de las demás Personas divinas. No cabe duda de que sólo Él se hizo hombre y murió, pero la iniciativa redentora viene del Padre. Tanto amó el Padre al mundo que le dio a su Hijo único (Juan 3,16); no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros (Rom. 8,32). Según Agaësse, el mismo carácter incomprensible del amor del Padre y del Hijo nos induce a sospechar hasta qué punto el Padre se entrega a sí mismo en la entrega de su Hijo. El Padre no mira como espectador impassible la Pasión de Cristo. Por eso Orígenes hace una afirmación sorprendente en un hombre formado en la filosofía griega: «El Padre mismo no es impassible... Sufre una pasión de amor». Finalmente, el don del Padre y del Hijo se completa en el don del Espíritu: «El amor de Dios (es decir, el amor que Dios nos tiene) ha sido

derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom. 5,5). El Espíritu se une a nuestro espíritu para dar fe de que somos hijos de Dios. Se acomoda a nuestra debilidad, gime en nosotros para pedir lo que no sabemos pedir y da sentido a nuestros balbuceos, para que sean conformes a los pareceres de Dios (Rom 8, 16, 26).

6. El amor gratuito de Dios nos hace semejantes a Él si nos abandonamos a su acción: «En esto sabemos que permanecemos en él y él en nosotros: porque nos ha dado de su Espíritu... Tal es Él (Cristo), así somos nosotros en este mundo» (1 Juan 4, 13-17). Como se ha visto, el amor de Dios es comunicación y compartir. Es la pura alegría de comunicar todo lo que tiene y de encontrar en el hombre su propia santidad. Esta humildad de amor se manifiesta en el caminar del Hijo de Dios, que para enriquecernos se hace pobre, débil, como nosotros, viene como quien sirve, no se sirve de los prodigios para ganarse la aceptación, admira la fe del centurión o del cananeo, insiste sólo en el gozo del Padre por el regreso del pródigo, como si fuera el hombre quien da una gracia a Dios al volver a Él.

Sin embargo, esto no agota el misterio de la gratuidad. Dios no perdona al pecador dejándolo en su miseria, fingiendo no ver más su pecado. Esto sería un falso perdón, un camuflaje indigno de la verdad divina, una especie de indiferencia irreconciliable con el verdadero amor y que sería un fracaso de su poder creador y redentor. Además, Dios saca un hombre nuevo del hombre viejo. Sin duda, nos amó cuando éramos pecadores, es decir, cuando no encontró nada amable en nosotros. «Él muestra su amor por nosotros, en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom. 5,8). Pero, como observa san Agustín en *La ciudad de Dios*, (8, 10 y 9, 9), no nos ama como pecadores, sino como amigos suyos que ya han sido ya transformados. Él perdona, no porque finja no ver más la culpa, ni siquiera porque la borre, sino porque nos transforma y reproduce en nosotros por participación este amor que nace en él. En palabras de Agaesse, «al comunicarnos su propia caridad nos convierte en semejantes a Él».

En el ámbito de la teología española también se ha desarrollado una extensa reflexión teológica sobre la gratuidad. Comencemos por Martín Gelabert, o.p. Este autor parte de la base de que gracia «significa, en primer lugar, la iniciativa soberana de Dios,

que ama al ser humano de forma incondicional, antes de cualquier respuesta posible del hombre, siendo fiel a ese amor en toda circunstancia»<sup>165</sup>.

En consecuencia, para Gelabert la teología de la gracia es ante todo una teología del amor de Dios por nosotros, un amor totalmente gratuito que brota de un corazón que «es» el Amor. En apariencia, no tiene razón alguna y que rebosa y se derrama por todas partes. El amor de Dios «es creador y busca multiplicarse hasta el infinito para alcanzar así lo propio de toda gratuidad: la superabundancia»<sup>166</sup>. Según el autor, el amor divino se puede describir del modo siguiente:

- a) «Por amor, Dios crea un ser con capacidad para la gracia»<sup>167</sup>. Dios nos crea sin razón o motivo. Pero esto no es un acto arbitrario, sino un efecto del corazón de Dios, desbordante de amor y que no guarda nada para Sí<sup>168</sup>. En palabras del autor: «La razón última por la que Dios crea al ser humano a su imagen es porque Dios quiere al hombre como su interlocutor»<sup>169</sup>. Por eso es imagen de Dios y por eso es *capax Dei*, en expresión de santo Tomás de Aquino. Ser «capaz de Dios» significa tener la capacidad de acoger el amor de Dios, y «al acogerlo, realizar el encuentro en el que consiste la gracia»<sup>170</sup>.
  
- b) «Por amor Dios crea un ser que no puede estar sin Él»<sup>171</sup>. En la tradición teológica, Dios era inalcanzable para el ser humano; éste no podía pretender que se manifestase, pues ello estaba fuera de lo posible. Por tanto, la gracia pertenecía al ámbito de lo sobrenatural. Sin embargo, este entendimiento de lo humano y lo divino implica que, en realidad, no están separados, sino unidos por la historia de la salvación<sup>172</sup>. Si tal historia ha sido posible es porque el ser humano ha sido creado con la vocación de estar en comunión con Él, dotado del deseo natural de ver a Dios.

---

<sup>165</sup> Gelabert, 2002, 81.

<sup>166</sup> Gelabert, 2002, 22.

<sup>167</sup> Gelabert, 2002, 82.

<sup>168</sup> Gelabert, 2002, 82.

<sup>169</sup> Gelabert, 2002, 83.

<sup>170</sup> Gelabert, 2002, 83.

<sup>171</sup> Gelabert, 2002, 83

<sup>172</sup> Gelabert, 2002, 84.

- c) «Por amor Dios acepta ser incomprendido e incluso negado»<sup>173</sup>. Debido a su limitación, el ser humano «puede no ver la bondad divina, pues ésta solo se manifiesta (como toda manifestación de Dios) por medio de las realidades creadas. Y los bienes creados siempre son ambiguos»<sup>174</sup>. En consecuencia, el ser humano cae con frecuencia en la incomprensión o incluso en la negación de Dios.
- d) «Por amor Dios va más allá de la justicia»<sup>175</sup>. El ser humano tiene también dificultad para comprender un amor que lleva a amar a los enemigos. Desde nuestra limitada perspectiva, esto parece negar la justicia, y sin justicia nos resulta extremadamente difícil concebir a Dios. De ahí ha surgido la recurrente preocupación de los autores cristianos por cómo pueden ser compatibles la gracia y la justicia. Pero, como señala Gelabert, la justicia divina es distinta a la nuestra. El ser humano piensa desde la justicia retributiva, por la cual Dios premiaría o castigaría a cada uno según sus méritos. Pero en Dios la justicia es otra cosa: Él «justifica (hace justo) al impío»<sup>176</sup>. Por tanto, en Dios gracia y justicia no se oponen, sino que se identifican<sup>177</sup>.
- e) «Por amor Dios perdona y no condena»<sup>178</sup>. Desde la perspectiva humana, la justicia, puesto que es concebida en términos retributivos, puede conducir a la justificación de la venganza o incluso de la guerra, pues se la considera como un castigo justo<sup>179</sup>. Pero, como sostuvo Juan Pablo II, no hay justicia sin perdón: «el perdón comporta siempre a corto plazo una aparente pérdida, mientras que, a la larga, asegura un provecho real»<sup>180</sup>.

Además de describir el amor de Dios por nosotros, Gelabert se preocupa por mostrarnos la otra cara de esta relación: la imperfección y limitaciones del amor

---

<sup>173</sup> Gelabert, 2002, 85-86.

<sup>174</sup> Gelabert, 2002, 86.

<sup>175</sup> Gelabert, 2002, 87.

<sup>176</sup> Gelabert, 2002, 90.

<sup>177</sup> Gelabert, 2002, 90.

<sup>178</sup> Gelabert, 2002, 90.

<sup>179</sup> Gelabert, 2002, 90.

<sup>180</sup> cit. en Gelabert, 2002, 90.

humano por Él. Aquel no puede amar del mismo modo en que lo hace Dios, incluso si su intención es amarla con todas sus fuerzas. Pero esas fuerzas son limitadas y es imposible que, aunque el ser humano haya sido creado para la comunión, los dos amores puedan ser iguales. Por tanto, «en el caso de la relación entre Dios y el hombre, Dios siempre ama primero y siempre ama más»<sup>181</sup>, mientras que el ser humano acoge y ama a Dios en la medida de sus posibilidades y limitaciones. No hay que olvidar que la tentación nos acosa continuamente y que no estamos libres de pecado, aunque sea leve. Por esa razón, nuestro amor por Dios será siempre imperfecto y limitado, mientras que el amor divino es totalmente incondicional. En palabras de Gelabert, Dios nos ama «a pesar de todo y en contra de todo»<sup>182</sup>.

Gelabert argumenta que esta desigualdad persistirá en la patria celestial. Aunque es cierto que allí nuestro amor alcanzará la perfección, Dios seguirá siendo inabarcable para nosotros:

Cuando en nuestra ingenuidad creemos haber terminado con Dios, ¡ni siquiera hemos empezado! De ahí que, por parte del hombre, en su encuentro con Dios, hay siempre un permanente dinamismo, una tensión ineliminable. Cuanto más le conoce, más desea conocerle. Cuanto más cerca de él está, más hambre de Dios siente. Toda posesión no es sino el alimento de un nuevo deseo, y todo encuentro el principio de un nuevo don: ‘gusté de ti’ y en vez de quedar saciado ‘siento hambre y sed’. A Dios siempre se le encuentra como el espacio abierto nunca colmado. Incluso en la vida eterna<sup>183</sup>.

Otro aspecto importante del pensamiento de este teólogo es el hecho de que admite el concepto de gracia creada: para él la gracia se identifica con los efectos del amor gratuito de Dios en la criatura, efectos que Gelabert caracteriza del modo siguiente:

- a) Mediante la gracia creada, Dios hace al hombre participe de la naturaleza divina<sup>184</sup>. El concepto teológico de gracia creada indica que el amor de Dios transforma a la criatura acercándola a Él. En esta relación, aquella no es

---

<sup>181</sup> Gelabert, 2002, 107.

<sup>182</sup> Gelabert, 2002, 108.

<sup>183</sup> Gelabert, 2002, 109.

<sup>184</sup> Gelabert, 2002, 96.

anulada, sino potenciada, para lo cual la relación ha de mantenerse, es decir, la divinidad y la criatura han de darse la una a la otra. Pero el ser humano no hace esto por iniciativa propia. Es Dios quien le hace capaz de amarle, es decir, de responderle con amor.

- b) Mediante la gracia, la criatura alcanza su grado máximo de humanización<sup>185</sup>. Esto puede parecer contradictorio con lo que se acaba de decir. Si Dios nos hace partícipes de su naturaleza a través de la gracia, ¿no implica eso un alejamiento de nuestra humanidad? Gelabert responde lo siguiente:

No puede haber oposición entre lo que el hombre es y lo que Dios le hace ser, pues Dios precisamente le hace ser lo que es. Desde este punto de vista, la voluntad de Dios coincide con los mejores deseos del ser humano: lo que Dios quiere es que el hombre sea feliz<sup>186</sup>.

- c) Por último, Gelabert señala que la gracia puede ser experimentada. Es cierto que la gran mayoría de nosotros no llega a tener una experiencia directa de Dios, pero el ser humano sí puede saber que está en gracia, pues «advierde que su gozo se encuentra en Dios y menosprecia los placeres del mundo, y porque no tiene conciencia de haber cometido pecado mortal»<sup>187</sup>.

- d) Dios en este mundo nunca se experimenta como una cosa. Nunca lo encontramos delimitado. Dios no es una realidad más excelente junto a otras realidades. Gelabert reflexiona acerca del riesgo de que la gracia sea malentendida como «una cosa más excelente junto a otras cosas que lo son menos»<sup>188</sup>. El amor de Dios no es una «cosa» que pueda delimitarse y separarse, sino sentido, fin y motor; misterio que penetra otras realidades. En consecuencia,

las realidades, personas o cosas penetradas por el amor de Dios son el necesario soporte de la gracia, y el lugar donde el hombre descubre la cercanía divina. Pero, puesto que a Dios sólo se le encuentra y experimenta a

---

<sup>185</sup> Gelabert, 2002, 98.

<sup>186</sup> Gelabert, 2002, 98.

<sup>187</sup> Gelabert, 2002, 102.

<sup>188</sup> Gelabert, 2002, 103.

través de mediaciones, puede uno quedarse en las mediaciones, sin encontrar al que en ellas se manifiesta<sup>189</sup>.

En suma, la experiencia de Dios y de su gracia sólo se da en estructuras finitas. Más que experimentar a Dios, nos experimentamos a nosotros mismos en nuestra relación con Dios. De ahí la dificultad de distinguir clara y distintamente lo que en esta relación procede de Dios y lo que es propio de la naturaleza humana. Por eso, la experiencia de Dios es paradójica, ambigua y puede prestarse a diversas interpretaciones.

Otro autor que ha reflexionado ampliamente sobre la gratuidad es Manuel Reus. Este autor se ha preocupado de desarrollar la idea teológica de gratuidad y de identificar las distorsiones que pueden afectar a nuestra comprensión de la gracia divina:

Nuestra fe y nuestra experiencia de Dios se encuentran constantemente sacudidas, limitadas, bloqueadas por múltiples condicionamientos religiosos, históricos, culturales, sociales y psicológicos, que no siempre nos permiten experimentar lo primigenio y principal de nuestra relación gratuita y agradecida con Dios. Reducir la experiencia de Dios a unos contenidos religiosos, unas exigencias morales, una identidad eclesial, entorpecen y dificultan la experiencia cristiana de fe<sup>190</sup>.

Una de estas distorsiones humanas de la fe es, según Reus, la excesiva moralización, que ha supuesto un serio obstáculo para la vivencia del don de Dios como gratuidad. Esto ha tenido varias consecuencias, entre las que destaca el voluntarismo, la carencia de una mística encarnada y, sobre todo, la tendencia a anteponer las exigencias éticas y morales a la vivencia novedosa, alegre del amor gratuito y desbordante de Dios.

Según Reus, hay otros elementos que suponen la deformación de la vivencia de la gracia:

1. La existencia de estructuras religiosas que encierran y limitan la fe. Las religiones organizadas son ambivalentes: han sido vehículo de manipulaciones del hecho religioso, pero también han posibilitado la experiencia de Dios.

---

<sup>189</sup> Gelabert, 2002, 101-102.

<sup>190</sup> Manuel Reus Canals, La experiencia cristiana o la justificación por la fe. En: F. J. Vitoria Cormenzana y M. Reus, *Experiencia y gratuidad. La fe cristiana*. (Madrid: PPC, 2010), 131.

2. La eclesiastización excesiva del cristianismo, que ha llevado en algunas etapas a la adopción de posturas demasiado defensivas y militantes. Esto ha tenido como consecuencia una experiencia de la fe «más identificada con la pertenencia eclesial que con la vivencia de la novedad del Dios cristiano»<sup>191</sup>.
3. La conversión de la fe en una noción meramente teórica, de forma que se insiste en «la búsqueda de una verdad que nos aparte del relativismo y el nihilismo»<sup>192</sup>. Según Reus, el Catecismo es una de las manifestaciones de esta distorsión de la fe, pues «quiere hacer frente al fenómeno de construirse un cristianismo a la carta»<sup>193</sup>.
4. La estatización de la fe: aunque la belleza aporta hondura y equilibrio a la vida de fe, su seducción «siempre supone el riesgo de alienarse de la realidad, de pretender ocultar lo banal de la existencia, lo prosaico y lo cotidiano, de apartarse y rechazar la realidad conflictiva, llena de desamor e injusticia»<sup>194</sup>.
5. La subjetivización de la fe, es decir, la deformación de la vivencia del cristianismo, que deviene una fe diseñada a nuestra medida para hacernos sentir mejores personas. Este es el origen del auge de los libros de autoayuda, que son tomados como obras espirituales.
6. La fe en una noción habitual de Dios: Reus hace también referencia a la confusión entre el Dios del Evangelio y las concepciones construidas por las religiones y las corrientes filosóficas. Estas construcciones culturales, puramente intelectuales, fueron descartadas por la Modernidad. Ello ha tenido como consecuencia que muchos teólogos católicos hayan considerado que el Dios del cristianismo es un ente mitológico concebido por el ser humano<sup>195</sup>.
7. La incapacidad de la Modernidad para abrirse a la Revelación, un acontecimiento no controlable. Ello es resultado de «la tendencia a proyectar

---

<sup>191</sup> Reus, 2010, 141.

<sup>192</sup> Reus, 2010, 143.

<sup>193</sup> Reus, 2010, 143.

<sup>194</sup> Reus, 2010, 144.

<sup>195</sup> Reus, 2010, 145.

en lo religioso nuestros deseos, nuestras capacidades, nuestros proyectos»<sup>196</sup>. Como resultado, se desarrollan formas adulteradas de espiritualidad que, por su naturaleza, no pueden abrirse a la Encarnación, acontecimiento que hemos recibido gratuitamente.

Según Reus, todas estas distorsiones interpretan erróneamente el núcleo de la experiencia cristiana, que consiste en «el don gratuito de Dios, su autodonación, exceso de amor y generosidad, de bondad y misericordia»<sup>197</sup>. Por su parte, el ser humano tiene la libertad de acoger y recibir este acercamiento gratuito de Dios al ser humano. Es decir, la libertad humana se encuentra con la divina, por la cual Dios se ofrece a Sí mismo.

Así pues, este Dios de la gratuidad es un Dios «que se deja negar o rechazar, que no se nos impone, que es susceptible de ser rechazado o de ser acogido desde el acontecimiento de Jesucristo»<sup>198</sup>. Sobre este fundamento «se construyen las acciones, las obras, las formas plurales de ser cristiano, que adoptan los sujetos humanos, dentro del entramado de la historia y del contexto social»<sup>199</sup>.

Por último, cabe reseñar una de las obras de Vicente Borragán, al igual que Reus, este teólogo español defiende que nuestra comprensión del amor de Dios como don gratuito ha sido distorsionada. Sin embargo, este autor pone el énfasis en las corrientes teológicas de largo alcance que han afectado a la evolución de la Iglesia. La primera de ellas es el *pelagianismo*, que a principios del siglo IV sostenía que la gracia es algo que el ser humano puede conquistar por medio de sus obras. En lugar del don de la presencia de Dios en nosotros, la gracia sería una conquista por parte del ser humano. Esto suponía que Cristo quedaba reducido a un mero papel de ejemplaridad y la gracia se convertía en algo irrelevante<sup>200</sup>.

Esta minusvaloración de la gracia ha reaparecido muchas veces en la vida de la Iglesia. A veces lo ha hecho de forma mitigada, en forma de corrientes que defienden

---

<sup>196</sup> Reus, 2010, 146.

<sup>197</sup> Reus, 2010, 117.

<sup>198</sup> Reus, 2010, 117.

<sup>199</sup> Reus, 2010, 117.

<sup>200</sup> Vicente Borragán Mata, *De la gratuidad a la alabanza. La atracción irresistible de la vida cristiana*. (Madrid: Editorial San Pablo, 2018), 39-41.

que la salvación se debe a la estrecha colaboración entre la gracia de Dios y las obras del ser humano, pero en definitiva, sosteniendo que la iniciativa está en la mera voluntad humana, como sostenía el pelagianismo. Es el llamado *semipelagianismo*<sup>201</sup>. Sin embargo, esta teología suscita varios interrogantes que quedan sin respuesta:

Pero en ese caso, ¿qué parte tendría cada uno en todo ese asunto? ¿Quién sería el que labora y quién el que colabora? ¿Acaso sería Dios el que labora y el hombre el que colabora? O, por el contrario, ¿sería el hombre el que llevaría las riendas en el proceso de su perfección y de su salvación y Dios el que colaboraría en ello? Y dando un paso más, ¿cuál sería el porcentaje de la actividad de Dios y cuál el del hombre? ¿Trabajarían al cincuenta por ciento cada uno? ¿Hasta dónde podría llegar, en todo caso, la colaboración del hombre?<sup>202</sup>

Según Borragán, la colaboración del hombre con Dios en la producción de la gracia no es admisible, pues aquel tendría un cierto «derecho» a recibir gracia y a salvarse. Esto supondría que Dios está en deuda con el ser humano, ya que estaría obligado a remunerar de algún modo nuestros esfuerzos para hacernos agradables a los ojos de la divinidad. Esto cuestiona la gratuidad absoluta de la gracia, pues esta sería entonces una ganancia y un merecimiento del ser humano.

Añade el autor que, aunque en la actualidad el pelagianismo y el semipelagianismo no se defienden clara y explícitamente, están muy presentes en la Iglesia, tanto entre sacerdotes y religiosos como entre la mayoría de fieles. Esto es comprensible, pues es consecuencia de la tendencia humana a exigir premios por los «servicios prestados». Sin embargo, en esta posición teológica, la gracia pierde completamente su carácter gratuito y se deviene algo que se puede conseguir por medio de nuestros esfuerzos.

Borragán sostiene que los teólogos medievales contribuyeron a configurar una visión errónea de la gracia. Aunque eran conscientes de que la gracia es gratuita y nunca se debe al ser humano, su interpretación de la Sagrada Escritura les llevó a la distinción entre gracia Creada y gracia *increada*. Aquella era una cualidad creada y estable que Dios concedía a los justos. No podía ser una sustancia, pues, de ser así, el ser humano se

---

<sup>201</sup> Borragán, 2018, 39-41.

<sup>202</sup> Borragán, 2018, 40.

convertiría en divino; entonces, tendría que ser algo que le afectara y le cambiara, pero sin hacer de él un sujeto distinto. Para el autor esta posición es teológicamente insatisfactoria:

Para los teólogos, esa gracia creada sería como un regalo que Dios ha hecho al hombre. Pero si eso fuera así, la gracia comenzaría a tener una vida propia y así se convertiría en una especie de capital que el hombre podría aumentar con sus buenas obras, o disminuir o perder con su pecado. Eso es lo que ha dado origen a una manera de vivir la vida cristiana basada en la práctica de las virtudes y en el esfuerzo humano para conseguir esa gracia y, por medio de ella, la vida eterna<sup>203</sup>.

Sin embargo, esta es una interpretación errónea de la gracia, pues ésta, en lugar de la acción de Dios en el ser humano, sería algo que hay que ganar y comprar al precio de las buenas obras y de la práctica de las virtudes. De este modo, la gracia quedó escindida de sus raíces naturales, ya que «no puede ser concebida como *algo creado*, como un *hábito* o como una *cualidad*, sino como una *presencia*, es decir, como una relación *intensamente personal* de Dios con el hombre»<sup>204</sup>.

Borragán defiende que, si existe la gracia creada, ha de contemplarse siempre en conexión con la gracia *increada*, entendida como la autodonación de Dios al ser humano. Por tanto, el cristiano no vive de la gracia generada por sus obras, sino de la presencia gratuita de Dios en él. Este es, para el autor, el núcleo de la vida cristiana. En ella, «no es el hombre el que avanza hacia Dios cargado de obras y de méritos, sino Dios el que viene hacia él cargado de gracia y de vida»<sup>205</sup>. El autor formula esta idea del modo siguiente:

La gracia no es algo, sino Alguien; no un objeto, sino un Sujeto; no algo creado, sino el Creador; no un regalo, sino él mismo regalado; no un pequeño capital que nos ha encomendado para que nosotros lo hagamos producir y así consigamos la santidad y la vida eterna, sino el banco entero; no una cualidad, ni un hábito, ni un accidente, sino Dios mismo en nosotros; no una ayuda desde fuera, sino una presencia desde dentro; no un auxilio, sino el Auxiliador; no una medicina, sino el Médico<sup>206</sup>.

En definitiva, para Borragán la gracia es Dios mismo viviendo y habitando en

---

<sup>203</sup>Borragán, 2018, 42.

<sup>204</sup>Borragán, 2018, 43; cursivas del autor.

<sup>205</sup>Borragán, 2018, 45.

<sup>206</sup> Borragán, 2018, 46.

nosotros. Como consecuencia de ello, no se la puede describir en los términos abstractos propios de la filosofía, sino como una relación intensamente vital y personal, como un contacto vivo de un Tú con nuestro yo. Esto implica la primacía absoluta de la gratuidad sobre la ley, que, al llevarnos por el camino de las obras y de la práctica de las virtudes, hace inevitable la pérdida de la gratuidad divina. En cambio, esta conduce a otro camino. Si Dios es un don gratuito que se entrega a sí mismo, por nuestra parte no cabe otra respuesta que la gratitud, una gratitud que se materializa en la oración de alabanza.

Esa es la razón por la que Borragán dedica el último capítulo del libro a la alabanza<sup>207</sup>. Como se ha dicho, esta no es otra cosa que la respuesta del ser humano a la gratuidad divina: «Si vivimos de gracia en cada momento, debería brotar una alabanza de nuestros labios hacia el Señor, que nos ha regalado su amor»<sup>208</sup>. La alabanza es «el eco que produce la presencia de Dios en nuestra vida»<sup>209</sup>. Es el aspecto más visible y evidente de una vida que se vive en la gratuidad.

En consecuencia, la relación entre gratuidad divina y alabanza tiene un carácter inquebrantable:

Por eso, no hay alabanza que no proceda de la gratuidad, pero tampoco puede haber gratuidad que no se manifieste en alabanzas. Una alabanza que no procediera de la gratuidad se convertiría en una palabrería absurda, pero si la gratuidad no se expresara en alabanzas se convertiría en una idea sin contenido real. Por eso, ni gratuidad sin alabanza, ni alabanza sin gratuidad<sup>210</sup>.

Ahora bien, ¿qué se entiende por alabar? Para responder a esta pregunta, Borragán parte de la gran diversidad de palabras que se usan en la Biblia para designar esta acción. En una lengua como la hebrea, habitualmente muy pobre a nivel léxico, esto resulta sorprendente. Dentro de esta riqueza, pueden acotarse tres acepciones: reconocimiento de la grandeza de Dios, que designaremos loa a Dios, acción de gracias y bendición. Cada una cuenta con sus correspondientes verbos: loar (o alabar), dar gracias y bendecir.

---

<sup>207</sup> Borragán, 2018, 136-260.

<sup>208</sup> Borragán, 2018, 135.

<sup>209</sup> Borragán, 2018, 136.

<sup>210</sup> Borragán, 2018, 139.

En relación con la primera acepción, loar a Dios es básicamente reconocer sus atributos divinos: belleza, grandeza, majestad, santidad, etc. Señala Borragán que no solo se trata de una alabanza hecha desde nuestra interioridad, sino algo que se manifiesta públicamente. En esta primera acepción, la alabanza lleva a que se cree una corriente entre Dios y los que le alaban, de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. Esta corriente no debería interrumpirse en ningún momento, pues «si Dios no cesa nunca de hacer bien al hombre, el hombre no debería cesar nunca de alabarle y de bendecirle»<sup>211</sup>.

Respecto a la acción de gracias, Borragán señala que, en la historia de la salvación, la realidad primera es la acción e iniciativa de Dios. Él ha salido al encuentro del ser humano y se ha dado a sí mismo. Cuando aquel toma conciencia de esta generosidad ilimitada, surge de forma espontánea el impulso de dar las gracias por ella. Por tanto, puede decirse que la acción de gracias es una resonancia de la acción de Dios en el ser humano, a través de la cual este manifiesta exteriormente el agradecimiento que experimenta en lo más profundo de su ser<sup>212</sup>.

En cuanto a la acepción asociada a las palabras «bendición» y «bendecir», Borragán señala que en el lenguaje bíblico se usan para hacer referencia a dos acciones complementarias: Dios colmando al ser humano con sus dones y el ser humano reconociéndole como digno de toda adoración y homenaje. Se establece así una comunión íntima entre Dios y los suyos; Él, que se derrama en gracia y en amor, y el ser humano, que se vuelca en la acción de gracias<sup>213</sup>.

Borragán añade que los tres verbos tienen el aspecto de una proclamación pública, es decir, de un «anuncio que se hace ante una asamblea, a la que se comunica algo que Dios ha hecho, que está haciendo o que está por hacer»<sup>214</sup>. De este modo, la gloria que Dios manifiesta en sus acciones regresa hacia él en forma de reconocimiento de su grandeza, acción de gracias y bendiciones, como modos diversos por los que la criatura tributa homenaje a su Creador.

---

<sup>211</sup> Borragán, 2018, 145.

<sup>212</sup> Borragán, 2018, 146

<sup>213</sup> Borragán, 2018, 146.

<sup>214</sup> Borragán, 2018, 143.

Por otra parte, el autor distingue tres tipos de alabanza a partir de los textos bíblicos: aclamación, regocijo y jubileo. En la Antigüedad, la aclamación era una fórmula breve de alabanza o de felicitación en la que se hacía una exclamación y al mismo tiempo se levantaba la mano derecha. Se hacía con ocasión de diversos hechos extraordinarios, como un triunfo militar, una representación teatral, una actuación extraordinaria en el circo o la elección del nuevo emperador. En la tradición hebrea se convirtió en un gesto litúrgico; durante la época del destierro del pueblo de Israel en Babilonia, la aclamación comenzó a ser utilizada como un rito especial dentro del culto en el templo. Con ella, Israel celebraba a Yahvé con grandes gritos, como salvador de su pueblo y como Señor de todos los pueblos de la tierra.

Pero la aclamación no es una práctica del pasado que ya no tenga vigencia. Antes bien, Borragán defiende que es imprescindible en la vida cristiana. En la liturgia ya existen fórmulas de este tipo, tales como amén (así es, así sea), aleluya (alabad al Señor), gloria a Dios, alabado seas, etc. Sin embargo, es necesario, según el autor, que las celebraciones litúrgicas dejen lugar para la creatividad y la manifestación espontánea de la alabanza. La aclamación y los vítores deberían ser normales en los cultos, en los cuales serían «un grito de victoria en honor del Señor que ha vencido a la muerte y que está presente en medio de nosotros»<sup>215</sup>. De este modo, se evitaría el riesgo de que la aclamación se hiciera de cualquier manera, como si fuera un mero formulismo y no nos afectara en lo más mínimo. Por otra parte, Borragán<sup>216</sup> plantea que la aclamación también debería formar parte de la vida cotidiana del cristiano, como una forma de contrarrestar cualquier tipo de tristeza o desánimo. También ahí puede experimentarse con fuerza su poder liberador.

La segunda variante de la alabanza es el regocijo o exultación. Es la expresión de una alegría desbordante, incontenible y, sobre todo, compartida. Borragán es partidario de que también esté presente en la vida del cristiano, aun cuando a muchos esto pueda parecerles inconveniente o ruidoso:

¿Quién ha dicho que eso no es serio? Si un día vamos a aclamar al Señor con el coro de los ángeles y de los redimidos por toda la eternidad, ¿por qué no comenzar ya desde ahora? Los gritos de júbilo y de aclamación no son más que la manifestación

---

<sup>215</sup> Borragán, 2018, 186.

<sup>216</sup> Borragán, 2018, 186.

externa del gozo incontenible que se siente en el alma. Pero ese júbilo es contagioso. El hombre quiere que todos se regocijen con él: necesita oír los gritos de júbilo de la creación entera y los cantos de los ángeles aclamando al Señor<sup>217</sup>.

Sin embargo, llega un momento en el que el ser humano es incapaz de expresar con palabras lo que siente en lo más profundo de su ser. El lenguaje humano agota sus posibilidades de expresión y se vuelve incapaz de traducir la experiencia íntima de Dios. Entonces surge la necesidad de una lengua nueva que venza las limitaciones del lenguaje ordinario. Los autores latinos la designaron con el nombre de *iubilatio*, palabra que Borragán traduce como jubileo<sup>218</sup>.

En el marco de la vivencia de la gratuidad del amor divino, la *iubilatio* tiene un especial sentido, pues es el modo en que el ser humano, limitado y finito, expresa lo inefable y lo infinito que es Dios. Sin embargo, la *iubilatio* no es exclusiva de la vida religiosa. Borragán señala que, en la siega o la vendimia, la alegría por la abundancia y el gozo por la fecundidad de la tierra llevan en ocasiones a un canto que ya no utiliza las palabras<sup>219</sup>.

Según Borragán, en la tradición cristiana la palabra *iubilatio* ha sido entendida de diversas maneras; para los Padres de la Iglesia y los escritores cristianos medievales designaba una cierta forma de alegría espiritual interior que, al no poder expresarse ni tampoco contenerse, se exteriorizaba en cantos y en sonidos inarticulados. Puesto que es imposible decir lo que se siente y tampoco se puede callar lo que se lleva dentro, no queda otra salida que la *iubilatio*, como vía de expresión de lo que el corazón experimenta<sup>220</sup>.

Otro aspecto de la alabanza que enfatiza Borragán es su carácter expansivo más allá del sujeto individual. Quien alaba necesita oír otras voces junto a la suya. El autor compara la alabanza con una espiral. En los textos bíblicos se la muestra como un *crescendo* continuo, que avanza, como por círculos concéntricos: del individuo al grupo; del grupo al pueblo; del pueblo elegido a todos los pueblos; de todos los pueblos a los cielos y la Eternidad. Es como un torbellino que va envolviendo y arrastrando todo

---

<sup>217</sup> Borragán, 2018, 189.

<sup>218</sup> Borragán, 2018, 190.

<sup>219</sup> Borragán, 2018, 192.

<sup>220</sup> Borragán, 2018, 191.

lo que encuentra a su paso, que saca de su inercia las cosas y las pone en un movimiento incesante<sup>221</sup>.

En consecuencia, la alabanza desplaza al hombre del centro de la escena, lo reduce a sus dimensiones reales de criatura frente al Creador y le proyecta hacia el Infinito. Alabar es así «dejarse deslumbrar por la grandeza de ese Dios que tiene todos los encantos imaginables como para fascinarnos por entero. La alabanza es como un anticipo de la eternidad»<sup>222</sup>.

Esto significa que la alabanza no tiene como límite el universo creado:

Allá en el cielo existe también un coro celestial, formado por los ángeles y los arcángeles, los querubines y los serafines, los tronos, las dominaciones y las potestades, que ven continuamente el rostro del Señor. Ellos son los encargados de la liturgia del cielo, los que aseguran, por los siglos sin término, la alabanza al Dios de los dioses y Señor de los señores. No necesitan que nadie les diga lo que tienen que hacer, porque alabar es su ocupación. Pero el hombre, en un acto de osadía sin límites, se cuela como de rondón en el mismo cielo para invitar a todos sus habitantes a que alaben al Señor<sup>223</sup>.

Otro aspecto relevante de la alabanza tratado por Borragán es el hecho de que involucra a la totalidad de las capacidades y facultades del ser humano:

De eso se trata únicamente: de alabar al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas y energías que el hombre posee. Poco importa que el corazón sea grande o pequeño, que la inteligencia sea pobre y que las fuerzas sean escasas. Lo único que importa es alabar al Señor con la totalidad de nuestro ser, con todo lo que somos y tenemos, en todo momento y en todas las circunstancias de nuestra vida. No podemos alabar a Dios ahora sí y después no, un rato sí y otro no, o alabarle solo con la mitad de nuestro ser dejando fuera la otra mitad. La totalidad exige todo lo que somos y tenemos, mucho o poco, pero todo<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> Borragán, 2018, 151-152.

<sup>222</sup> Borragán, 2018, 154.

<sup>223</sup> Borragán, 2018, 164.

<sup>224</sup> Borragán, 2018, 171-172.

Esto tiene otra consecuencia: la alabanza no tiene un principio y un fin, no es algo agotado y limitado. Antes bien, «cuando el ser entero del hombre ha entrado en la alabanza, ya no conoce el reposo»<sup>225</sup>. Es la llamada alabanza de gloria:

Por una cierta ósmosis o identificación con el Señor a quien se alaba, el alma deja progresivamente de hacer actos de alabanza, para convertirse toda entera en alabanza, es decir, para ser alabanza. ¿Cómo expresarlo? Es como si su ser entero se hubiera transformado y divinizado, y como si estuviera peregustando ya el cielo en la tierra. Esa es su vocación más íntima, la llamada más profunda que Dios hace a su corazón. Se trata de ser sencillamente una pura alabanza de su gloria. Todo lo demás desaparece como por encanto. Solo queda en el alma esa ansia infinita e insaciable de alabar al Señor por siempre jamás y de aprender ese oficio o esa profesión que vamos a ejercer durante toda la eternidad<sup>226</sup>.

De este modo, quien alaba comienza a presentir que la alabanza, comenzada en la vida terrenal, «deberá tener su prolongación eterna en el cielo»<sup>227</sup>:

¿Qué sucederá cuando nos encontremos cara a cara con el Dios vivo y con Jesús, el Señor? ¿Qué será entonces la alabanza cuando ya no esté condicionada por la fe, sino satisfecha por la visión? ¿Qué haremos, en qué nos ocuparemos, cuál será nuestra profesión por toda la eternidad? [...] Ninguna criatura se inhibe de la alabanza, ninguna permanece muda. Todas cantan a una sola voz y alaban con todas sus fuerzas al que vive por los siglos. La alabanza es su oficio y profesión por toda la eternidad.

## 2.4. Conclusiones

Una parte de la reflexión teológica contemporánea ha desarrollado el concepto de gratuidad: Dios se da a sí mismo y se compromete totalmente; la iniciativa siempre es suya, sin que pueda hablarse de un movimiento espiritual del ser humano hacia Dios. No se trata de una reflexión monolítica. Así, para Gelabert, desde el entendimiento del amor gratuito de Dios es posible borrar la distinción entre gracia creada y gracia *increada*, pues ambas son facetas de la gratuidad del amor divino. En cambio, Borragán defiende que el concepto de gracia creada resultaría innecesario, pues el cristiano no vive de la gracia que genera con sus obras, sino de la presencia de Dios en él.

---

<sup>225</sup> Borragán, 2018, 227.

<sup>226</sup> Borragán, 2018, 227-228.

<sup>227</sup> Borragán, 2018, 235.

A pesar de estas diferencias, puede identificarse un núcleo de significado en el concepto de gratuidad, tal como lo entiende la teología contemporánea: no es el ser humano el que avanza hacia Dios cargado de obras y de méritos, sino Dios el que viene hacia nosotros cargado de sus dones, unos dones que en realidad no merecemos.

Este énfasis en la primacía de la iniciativa divina está también presente en las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*. Como se mostrará en el capítulo 6, este es el tema principal de estas intercalaciones que tanto abundan en la autobiografía teresiana. Gracias al concepto de gratuidad es posible identificar su alcance teológico real, un alcance teológico que, a su vez, es imprescindible para entender su condición mistagógica.

## CAPÍTULO 3. LA MISTAGOGÍA, INICIACIÓN AL MISTERIO DE DIOS

### 3.1. Introducción

Los dos primeros capítulos de la presente investigación han aportado conceptos fundamentales para la interpretación del *Libro de la Vida* en general y de sus oraciones de alabanza en particular. El capítulo 1 se ha internado en la teoría contemporánea de la autobiografía y en la compleja cuestión del relato de conversión. En el capítulo 2 se ha realizado un recorrido por el concepto de gratuidad: es la clave que nos permite interpretar las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* desde una perspectiva teológica. Pero aún no nos hemos adentrado en el concepto más relevante para esta investigación: el de mistagogía. Este concepto es la piedra angular de la presente tesis doctoral, que defiende que las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* no solo tienen un contenido teológico; además tienen una función mistagógica: a través de ellas la Santa busca poner a los lectores ante el Misterio e inducirlos a entrar en Él.

Sin embargo, esta no es la única manifestación de la mistagogía. Pues aunque la mistagogía tenga un núcleo de sentido, ha adoptado formas diversas. Esta riqueza de matices es resultado de la larga historia de esta práctica en el seno de la Iglesia católica. Por ello se ha optado por hacer caer el peso de la exposición en ejemplos representativos de cada variante. De este modo se evita una exposición de carácter abstracto, poco adecuada para un tema como la mistagogía, que es ante todo una práctica que ha tomado diversas configuraciones según el contexto y la tradición.

Por otra parte, somos conscientes de que nuestra exposición, al limitarse a las formas de mistagogía generadas en el catolicismo, deja fuera las tradiciones de otras religiones. Hay dos razones para ello: la presente investigación se centra en el *Libro de la Vida*, por lo que debe ser inserta en la tradición a la que pertenece; y, no menos importante, se ha preferido evitar que el presente capítulo sea excesivamente extenso.

### 3.2. El concepto de mistagogía

En su sentido más consolidado y difundido, la mistagogía es «una estructura pedagógico-religiosa que consiste en una iniciación al Misterio»<sup>228</sup>. Supone romper con la vida anterior, así como «pruebas y ritos iniciáticos que desembocan en un nuevo nacimiento»<sup>229</sup>. En la mayoría de las tradiciones religiosas, este proceso se realiza con la ayuda de un maestro o acompañante espiritual<sup>230</sup>. Al final del proceso, el neófito accede a una existencia totalmente diferente a la que vivía anteriormente.

Según Codina, en la historia de las religiones se encuentran diferentes formas de mistagogía, pero hay una serie de constantes que aparecen de forma recurrente<sup>231</sup>:

1. La separación del mundo que le es familiar al iniciado. Ello supone una experiencia de soledad y segregación.
2. Una introducción a lo que Codina llama «mitos de origen», es decir, los misterios espirituales fundantes.
3. Un conjunto de ritos y pruebas que constituyen el núcleo de la iniciación; suponen una «muerte iniciática, un descenso a los infiernos, una vuelta a los orígenes primordiales, una tabula rasa, el punto cero de la existencia y el cosmos»<sup>232</sup>.
4. El nacimiento a una existencia nueva, el retorno al mundo como un nuevo ser, como si se volviera a nacer.

Según Codina, estos elementos estaban presentes en el catecumenado de los primeros siglos del cristianismo; con la participación de maestros espirituales (obispo, presbíteros y diáconos) y la participación de toda la comunidad cristiana<sup>233</sup>:

---

<sup>228</sup> Victor Codina, *La mistagogía ignaciana. Revista iberoamericana de teología V (9) (2009)*, 7.

<sup>229</sup> Codina, 2009, 7.

<sup>230</sup> Codina, 2009, 9.

<sup>231</sup> Codina, 2009, 9.

<sup>232</sup> Codina, 2009, 9.

<sup>233</sup> Codina, 2009, 9-10.

1. Había una ruptura con la vida anterior, pues el iniciado dejaba oficios anteriores y situaciones de vida no acordes con la fe y la moral cristianas.
2. El segundo paso era la iniciación en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, misterio espiritual y acontecimiento fundante del cristianismo. En esta fase se explicaba también el Credo y el Padre Nuestro.
3. El tercer paso era la muerte iniciática. Es la iniciación a la vida cristiana que, tanto entonces como ahora, tiene como componentes esenciales los sacramentos del bautismo y la eucaristía y la efusión del Espíritu.

Así pues, todo el proceso de iniciación al cristianismo era mistagógico, de acuerdo con la interpretación de Codina. Pero existía también una mistagogía más específica, orientada a educar a los nuevos cristianos en el significado de los signos presentes en los sacramentos y las celebraciones cristianas. Este sentido específico de la mistagogía está presente en las siguientes palabras de Cirilo de Jerusalén (mediados del siglo IV): «Sólo percibíais las palabras desde fuera. Oíais mencionar la esperanza pero no entendíais nada de ella. Oíais la Escritura pero no comprendíais su profundidad»<sup>234</sup>. En las *Catequesis mistagógicas*, el prelado de Jerusalén transmite una predicación que comienza hablando de la grandeza e importancia de la gracia, continúa inculcando los artículos del Credo y, finalmente, despliega los argumentos propiamente mistagógicos en las catequesis sobre el Espíritu Santo, que se da al cristiano a través del bautismo, la confirmación y la Eucaristía<sup>235</sup>. Es decir, es una predicación vinculada a los sacramentos que los catecúmenos acaban de recibir. En definitiva, la iniciación a la vida cristiana mediante el catecumenado tenía también un importante componente pedagógico que implicaba una elaboración teológica.

Estas consideraciones nos sitúan ante la polisemia actual del concepto de mistagogía. Como se ha visto, para Cirilo de Jerusalén se trataba de la pedagogía teológica de los sacramentos y los ritos de iniciación a la vida cristiana. Posteriormente, ha sido muy frecuente su uso para hacer referencia a la pedagogía teológica de los sacramentos y de la liturgia, con independencia de si se dirigen a catecúmenos o no.

---

<sup>234</sup> Cirilo de Jerusalén, *Catequesis 6* (cit. en Waaijman, 2011, 914).

<sup>235</sup> Tomás Álvarez Fernández, *T. Mística y mistagogía. Teresianum*, 52 (2001/1-2), 736.

Este sentido más extenso puede encontrarse, por ejemplo, en Waaijman cuando dice que «en la liturgia misma también hay momentos mistagógicos: así por ejemplo, la homilía clarifica el sentido espiritual de la lectura del Evangelio que se ha proclamado»<sup>236</sup>.

Sin embargo, de este significado litúrgico y catequético, la palabra mistagogía ha pasado a significar la introducción de una persona, su acompañamiento, en el camino hacia la experiencia de Dios como Misterio santo, por medio de la toma de conciencia de la imagen que ese Misterio ha dejado de sí mismo en el corazón de todos los humanos, en cuanto constitutivamente abiertos a Él y a la donación de su Palabra y de su gracia<sup>237</sup>.

Este es el sentido que se ha ido extendiendo y el más usado en la teología contemporánea: la mistagogía como proceso de iniciación al Misterio. Sin embargo, no estamos exactamente ante dos acepciones de una misma palabra. El sentido original nos revela un aspecto muy importante de la mistagogía cristiana como proceso de iniciación. En él se combinaba la mencionada iniciación guiada por maestros espirituales con la pedagogía teológica de aquello que se está experimentando.

En consecuencia, estamos ante dos facetas de un mismo fenómeno: la experiencia espiritual tiene una importancia fundamental, pues en ella interviene la divinidad, pero no se renuncia a la elaboración y transmisión de contenidos teológicos. Un cristiano no ha alcanzado la plenitud de su iniciación si no asimila el significado teológico de los sacramentos y ritos que forman parte de la vida espiritual que se ha comenzado.

Esta idea está presente en la teología espiritual contemporánea. El mistagogo es alguien que tiene experiencia directa de los contenidos de la fe, lo cual «lo prepara de modo especial para testificar en términos fuertes el misterio cristiano, y para transmitirlo a los otros»<sup>238</sup>. Pero, al mismo tiempo, la mistagogía implica también la elaboración teológica desde esa experiencia. Álvarez insiste en que para inducir la experiencia de la vida en Cristo se precisa no solo de la experiencia, sino también de la

---

<sup>236</sup> Waaijman, 2011, 912.

<sup>237</sup> Juan Martín Velasco, *El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología. Teología y catequesis 132 (2015)*, 40.

<sup>238</sup> Álvarez, 2001, 739.

fe y de la reflexión teológica a partir de ella. De este modo, la mistagogía tiene dos planos complementarios: «por un lado la reflexión del teólogo en cuanto tal, y por otro la experiencia del místico. Los dos planos son complementarios y coexistentes»<sup>239</sup>.

Estas consideraciones de Álvarez tienen el valor de ahuyentar el error de creer que la mistagogía es comunicación directa e inmediata de la experiencia del Misterio, sin que en el camino se atienda a la elaboración teológica. Como tendremos ocasión de exponer, santa Teresa nunca perdió esto de vista, lo cual es patente en el *Libro de la Vida*.

Es preciso señalar también que para algunos autores la mistagogía no se identifica con un proceso estructurado y guiado de iniciación al Misterio. Es también frecuente entender la mistagogía como el uso de un tipo especial de comunicación espiritual: aquella palabra capaz de invitar a quien la recibe a introducirse en el Misterio cristiano. Así por ejemplo, Álvarez define la mistagogía como «iniciación en el contenido místico/mistérico de la vida cristiana»<sup>240</sup>. Consiste en hablar del misterio cristiano, pero no de forma informativa, sino con un fin preciso: mover a otra persona hacia la experiencia del Misterio. Así pues, hay alguien que ha experimentado el Misterio, pero pretende comunicarlo a otra persona o personas, de forma que se sientan interpelados e impulsados a vivir esa misma experiencia.

Señala Álvarez que, de hecho, la mistagogía así entendida ya está presente en los Evangelios<sup>241</sup>. La palabra de Jesús es una palabra que con frecuencia puede considerarse mistagógica. En primer lugar, cuando habla con el Padre, en especial ante los discípulos. Ellos conocen de qué modo vive Jesús su filiación, pues le escuchan dirigirse al Padre repetidamente. Cuando Jesús les habla del Padre, también están escuchando una palabra mistagógica. En ambas situaciones, Jesús no solo habla del Padre, sino que también «invita a sus discípulos a entrar en esa filiación»<sup>242</sup>. Además, los Evangelios nos transmiten el impacto que produce en quien escucha la enseñanza de Jesús: «los oyentes quedaban atónitos, porque hablaba con potestad» (Mc 1, 22). En definitiva, era una palabra que interpelaba al oyente e incluso lo transformaba.

---

<sup>239</sup> Álvarez, 2001, 739.

<sup>240</sup> Álvarez, 2001, 735.

<sup>241</sup> Álvarez, 2001, 737-738.

<sup>242</sup> Álvarez, 2001, 737-738.

Así pues, los Evangelios transmiten un esquema mistagógico completo<sup>243</sup>: Jesús tiene una experiencia desbordante del misterio de Dios; a ello se añade que busca en todo momento comunicar dicha experiencia a todos sus oyentes, sean buenos o malos, con el fin de atraerlos y moverlos hacia el Misterio. Muchos de los que recibieron sus palabras se sintieron movidos y alcanzados, de forma que su vida cambió para siempre. En palabras de Álvarez,

Como Hijo de Dios hecho hombre, Jesús no sólo tiene la experiencia «filial» del Padre, sino que ha venido para comunicarla, de suerte que sus discípulos puedan clamar con Él: «Padre nuestro». Lo digan y lo experimenten. Hasta el punto de que esa experiencia del Padre en la palabra filial del Hijo vertebró toda la vida del discípulo: en su relación con Dios, con los hermanos y consigo mismo<sup>244</sup>.

Así pues, la mistagogía es también palabra capaz de interpelar a alguien para que se introduzca ante la experiencia del Misterio cristiano.

Vemos pues que la palabra «mistagogía» es rica en sentidos y matices. En síntesis, puede decirse que en ella están implicados tres significados: un proceso estructurado y guiado de iniciación espiritual; la pedagogía teológica sobre alguna faceta de la vida cristiana; y una forma de comunicación capaz de interpelar al oyente o al lector para que se introduzca en el misterio de Dios.

¿Significa esto que existen tres acepciones de mistagogía? No hay nada que se oponga a eso, pues, como se ha expuesto, en la práctica la palabra se usa con los tres significados. Sin embargo, a la hora de plantear una metodología de análisis e interpretación relativa a textos de contenido mistagógico o tradiciones mistagógicas específicas, no debe perderse de vista que, en el fondo se trata de tres formas de entender la iniciación al Misterio. Los tres significados tienen este fondo común. Puede decirse que son registros distintos de la mistagogía, que en cada caso de estudio será necesario identificar y caracterizar. Por tanto, no son formas necesariamente incompatibles entre sí. Será labor del investigador determinar hasta qué punto un texto o una tradición combinan más de un registro mistagógico.

---

<sup>243</sup> Álvarez, 2001, 738.

<sup>244</sup> Álvarez, 2001, 736.

### 3.3. La mistagogía como pedagogía teológica de los sacramentos y la liturgia

La mistagogía, como pedagogía teológica, tiene la función de introducir a los fieles en el Misterio divino a través de la experiencia litúrgica y sacramental. Si bien, sabemos que no se trata solo de transmitir conocimientos sobre los sacramentos, sino de acompañar a los creyentes en una comprensión vivencial, experiencial, consciente y progresiva de su significado. Por lo que, en este sentido podríamos decir que, la mistagogía busca que cada cristiano descubra, desde la fe, la acción transformadora de Dios en su vida. Esto es, por tanto, lo que vamos a intentar desglosar a continuación.

#### 3.3.1. Orígenes y sentido de las catequesis mistagógicas

Durante los primeros siglos de la Iglesia, el catecumenado era un proceso de carácter eclesial y comunitario, en el que los catecúmenos eran apadrinados por un miembro de la comunidad cristiana, actuando en su nombre<sup>245</sup>. La existencia de un proceso de estas características obedecía a la necesidad de que los nuevos miembros de la Iglesia se incorporaran a ella libres de las influencias heréticas o paganas<sup>246</sup>.

La culminación del catecumenado era la recepción del bautismo, la crismación (antecedente de la confirmación) y la Eucaristía<sup>247</sup>, es decir, los sacramentos de iniciación cristiana. En el curso de esta recepción, los catecúmenos recibían una predicación, a través de la cual se les explicaba el sentido de los sacramentos que estaban recibiendo y de los ritos y gestos que los acompañan. Por tanto, se procuraba que los nuevos cristianos tuvieran una comprensión profunda de los sacramentos de iniciación y de su liturgia<sup>248</sup>, para lo que utilizaron «el mismo método que ellos utilizaban para interpretar las Escrituras»<sup>249</sup>.

Hasta nosotros ha llegado el testimonio escrito de algunas de estas homilías, elaboradas por algunos de los más importantes padres de la Iglesia, como Ambrosio de

---

<sup>245</sup> Roberto Peña, *Liturgia de iniciación cristiana y catequesis mistagógica de San Ambrosio de Milán. CuadMon 103 (1992), 421-435.*

<sup>246</sup> Peña, 1992, 421-435.

<sup>247</sup> Goffredo Boselli, *El sentido espiritual de la liturgia.* (Brcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2019, 13-17.

<sup>248</sup> Boselli, 2019, 13-17.

<sup>249</sup> Boselli, 2019,

Milán, Cirilo de Jerusalén o Juan Crisóstomo. A través de ellas, se introducía a los catecúmenos en la comprensión del sentido del bautismo y de la Eucaristía y, más en general, de los principales elementos de la liturgia cristiana<sup>250</sup>. Uno de ellos, Cirilo de Jerusalén, las llamó «catequesis mistagógicas»<sup>251</sup>. Se hacían antes, durante y después de que los catecúmenos recibieran los sacramentos de iniciación cristiana<sup>252</sup>.

A modo de ejemplo, nos detendremos con cierto detalle en dos obras: las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén (ca. 315-386) y dos escritos de Ambrosio de Milán (ca. 340-397) que recogen su predicación mistagógica dirigida a los catecúmenos: *De los sacramentos* y *De los misterios*.

### **3.3.2. Dos ejemplos**

A lo largo de la historia, la Iglesia ha desarrollado diversas formas de catequesis mistagógica para guiar a los fieles en la profundización del Misterio cristiano. Entre los testimonios más relevantes, observamos que se encuentran las catequesis mistagógicas de los Padres de la Iglesia, quienes, a través de sus enseñanzas y su testimonio de vida, ofrecieron una interpretación espiritual y teológica de los ritos sacramentales, entre otras muchas tareas apostólicas. A continuación, presentaremos dos ejemplos paradigmáticos: Cirilo de Jerusalén y Ambrosio de Milán.

#### **3.3.2.1. Las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén**

San Cirilo fue obispo de Jerusalén, si bien tuvo que partir al exilio en más de una ocasión, debido a intrigas instigadas en su contra por parte de los arrianos. Según Paulin<sup>253</sup>, fue un obispo conciliador y práctico, centrado sobre todo en la labor pastoral y poco interesado en las polémicas doctrinales de su época. Tuvo una especial capacidad para instruir a los catecúmenos, pues impartía una enseñanza clara y directa<sup>254</sup>.

---

<sup>250</sup> Boselli, 2019, 13-17.

<sup>251</sup> Boselli, 2019, 16.

<sup>252</sup> Boselli, 2019, 13-17.

<sup>253</sup> Antoine Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem Catéchète*. (Paris: Les Editions du Cerf, 1959), 42-43.

<sup>254</sup> Miguel Ángel Keller. *La iniciación cristiana. Bautismo-confirmación*. (Bogotá: CELAM, 1995), 32; 35-36.

En Jerusalén y particularmente en el Siglo IV, el catecumenado se componía de las siguientes etapas<sup>255</sup>:

1. Durante tres años se desarrollaba el catecumenado anterior al bautismo. En esta etapa recibían instrucción sobre las exigencias de la vida cristiana y los fundamentos de la fe. Ello se acompañaba de varios ritos: la signación, el ofrecimiento del pan salado y el pan exorcizado.
2. La segunda etapa se desarrollaba durante la cuaresma. Los futuros cristianos recibían explicaciones de la Escritura, así como del Padre Nuestro y el Credo. También había ritos propios de la cuaresma, tales como exorcismos, escrutinios, ayunos y bendiciones.
3. Finalmente, se desarrollaba el catecumenado post-bautismal a lo largo de la Semana de Pascua. Es en este marco en el que Cirilo pronunció las catequesis mistagógicas que han llegado hasta nosotros, que pueden situarse en torno a 348-350. Estas se dirigían a los recién bautizados, que recibían una explicación de los tres sacramentos de iniciación y de sus ritos.

En cuanto al auditorio que tuvieron estas predicaciones, Arias interpreta que debió haber estado formado tanto por personas del pueblo como por personas instruidas. Su predicación sigue un estilo claro y directo y, por otra parte, en sus escritos manifiesta su interés en ser entendido por quienes no saben leer y no tienen una especial instrucción. Pero, al mismo tiempo, menciona los estudios que pueden servir para profundizar en algunos temas de la fe. Por tanto, se puede decir que el auditorio de Cirilo era más bien heterogéneo en cuanto a su nivel educativo. Arias también interpreta que lo más probable es que Cirilo pronunciara sus catequesis mistagógicas en griego<sup>256</sup>.

La primera catequesis de Cirilo se pronuncia en el primer día de la semana de Pascua. En ella, comienza enunciando el carácter mistagógico de su catequesis:

Por otra parte, también os habéis hecho capaces de los misterios celestiales, una vez habéis sido considerados dignos del divino bautismo que da la vida. Y puesto

---

<sup>255</sup> Keller, 1995, 35-36.

<sup>256</sup> Virgilio Arias Salazar, *El cuerpo en la mistagogía de Cirilo de Jerusalén*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016), 25.

que ahora hay que preparar una mesa de enseñanzas más perfectas, procedamos ya con toda diligencia a instruiros sobre estas cosas, para que conozcáis la significación que tuvo para vosotros lo sucedido en la tarde aquella del bautismo<sup>257</sup>.

La primera explicación que aparece en esta catequesis trata de las renunciaciones que los neófitos han realizado una vez que se encuentran dentro de la Iglesia, en el atrio. Mirando hacia Occidente, lugar de las tinieblas, el candidato al bautismo pronuncia la fórmula de renuncia general a Satanás: «Renuncio a Satanás y a todas sus obras y a toda su pompa y a todo su culto». Para explicar el sentido profundo de este gesto, Cirilo utiliza el método tipológico y narra la liberación del pueblo hebreo de su esclavitud en Egipto:

Conviene que vosotros sepáis que esta figura está representada en la historia del Antiguo Testamento. Cuando Faraón, el más empedernido y cruel de los tiranos, estaba oprimiendo al pueblo libre y bien nacido de los hebreos, Dios envió a Moisés para arrancarlos de la pésima esclavitud de los egipcios. Se untaron las jambas con la sangre del cordero, para que el exterminador pasara por alto las casas que tenían la marca de sangre; y el pueblo hebreo fue liberado de modo extraordinario<sup>258</sup>.

Por tanto, la liberación de los judíos de la esclavitud en Egipto es el tipo de la liberación del pecado que trae a Jesucristo. Además, las aguas del bautismo actualizan de manera simbólica el paso por el Mar Rojo.

Cirilo considera que la parte de la fórmula «y a todas sus obras» implica un fuerte compromiso, por lo que, si se rompe, la persona será juzgada. Al comentar «y a todas sus pompas», Cirilo hace referencia a espectáculos y entretenimientos del mundo pagano que aún tenían gran fuerza: el teatro, las carreras de caballos en el circo y los bailes. Pero también son pompa de Satanás «las cosas que se ofrecen en honor de los ídolos en sus fiestas, sea carne, pan, u otra cosa parecida contaminada por la invocación de los infames demonios impuros»<sup>259</sup>.

Al comentar la parte final de la fórmula («y a todo su culto»), el autor vuelve al método tipológico. Cirilo considera que el culto de Satanás comprende un amplio

---

<sup>257</sup> Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*. (Madrid: Ciudad Nueva, 2006), *Mistagógica* I, 2, 452.

<sup>258</sup> Cirilo de Jerusalén, *Mistagógica* I,2, 452-453.

<sup>259</sup> Cirilo de Jerusalén, *Mistagógica* I,7, 456.

conjunto de prácticas de la cultura pagana: «Son culto del diablo el augurio u ornitomancia, la adivinación, los presagios o amuletos o inscripciones en placas de metal, magias u otras malas artes, y cuanto se puede calificar como tal»<sup>260</sup>.

Una vez pronunciadas las cuatro fórmulas de renuncia a Satanás, el catecúmeno gira su cuerpo hacia el Oriente, la región de la luz y pronuncia la fórmula: «creo en el Padre, y en el Hijo y en el Espíritu Santo, y en un único bautismo de conversión»<sup>261</sup> Pero Cirilo llama a permanecer vigilantes, apoyándose en varios pasajes del Antiguo y el Nuevo Testamento:

Fortalecido con estos argumentos, estate vigilante. Porque nuestro adversario el diablo, según se leyó hace poco, como un león rugiente, ronda buscando a quién devorar. Y en los tiempos pasados, la muerte -poderosa- devoraba; pero con el santo lavatorio de la regeneración, Dios arrancó toda lágrima de cualquier rostro. Una vez te has despojado del hombre viejo, ya no derramarás más lágrimas, sino que estarás de fiesta al haberte revestido de Jesucristo, que es traje de salvación<sup>262</sup>.

La segunda catequesis mistagógica está dedicada al sacramento del bautismo y a los ritos que se desarrollan en él. El sacramento comenzaba con el despojo de la túnica, seguía la unción prebautismal y culminaba en las inmersiones y salidas del agua. Cada uno de estos gestos tiene un rico y complejo significado simbólico que Cirilo explica apoyándose continuamente en las Escrituras. Al despojarse de la túnica, el nuevo cristiano imita a Jesucristo en la cruz, pero también deja atrás simbólicamente el hombre viejo. En la unción prebautismal se rocía el cuerpo entero con óleo exorcizado, de la cabeza a los pies<sup>263</sup>. El óleo es símbolo de la «participación del óleo de Cristo»<sup>264</sup> y tiene la capacidad de quemar los vestigios de los pecados y de hacer huir a «todas las fuerzas invisibles del demonio»<sup>265</sup>. Así pues, el óleo sobre el cuerpo desnudo simboliza la nueva configuración con Cristo del neófito, gracias a la cual tendrá la posibilidad de vencer al demonio<sup>266</sup>.

---

<sup>260</sup> *Mistagógica* I,8, 457.

<sup>261</sup> *Mistagógica* I, 9, 458.

<sup>262</sup> *Mistagógica* I,10, 457-458.

<sup>263</sup> *Mistagógica* II,3, 462.

<sup>264</sup> *Mistagógica* II,3, 462.

<sup>265</sup> *Mistagógica* II,3, 462.

<sup>266</sup> *Mistagógica* II,3, 462.

En cuanto a las inmersiones y salidas del agua, Cirilo muestra que son símbolo de la sepultura de Cristo y su resurrección, para lo cual vuelve a apoyarse en la Escritura:

Y en el mismo instante moristeis y volvisteis a nacer; y aquel agua de salvación fue para vosotros sepultura y seno materno. Se podría adaptar a vuestro caso lo que dijo Salomón con otro motivo, puesto que dijo: Tiempo de nacer y tiempo de morir; aunque para vosotros, al revés: tiempo de morir y tiempo de nacer. En un tiempo único se realizaron ambas cosas; coincidiendo con la muerte, ocurrió vuestro nacimiento<sup>267</sup>.

En esta fase final del sacramento, el neófito se entra en la piscina bautismal, donde permanece en pie. Entonces se le pregunta al neófito si cree en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; cada vez que responde afirmativamente, se le sumerge en el agua. Cirilo explica así el sentido de este rito:

Y confesasteis la fe que salva, y os sumergisteis por tres veces en el agua, y volvisteis a salir; dando a entender allí de forma simbólica los tres días en que Cristo estuvo sepultado. Pues así como nuestro Salvador pasó tres días y tres noches en el seno de la tierra, de igual modo vosotros en la primera salida imitabais el primer día que Cristo estuvo enterrado, y con la inmersión, la noche. Y lo mismo que el que se mueve en la noche, no ve, mientras que quien camina de día se mueve en la luz, así durante la inmersión no veáis nada, como en la noche, mientras que al salir os encontrabais como a la luz del día. Y en el mismo instante moristeis y volvisteis a nacer; y aquel agua de salvación fue para vosotros sepultura y seno materno<sup>268</sup>.

Por tanto, Cirilo explica que las tres inmersiones y emersiones simbolizan el «paso de las tinieblas a la luz, de la noche al día y, sobre todo, de la muerte a la vida»<sup>269</sup>. El agua es para el bautizado una sepultura, pero también un seno materno madre que nos da una vida nueva. Al salir de la piscina bautismal, los neófitos se convierten en hijos de Dios e hijos de la Iglesia. Así pues, Cirilo da a los neófitos una explicación mistagógica sobre los efectos espirituales del sacramento bautismo; les muestra que los gestos particulares del sacramento no tienen solo un valor simbólico, sino también efectos reales.

---

<sup>267</sup> *Mistagógica* II,4, 463.

<sup>268</sup> *Mistagógica* II,4, 463.

<sup>269</sup> Arias, 2016, 45.

Por otra parte, se establece un paralelismo entre el bautismo y, la crucifixión y resurrección de Jesucristo:

¡Qué cosa tan extraña y maravillosa! En realidad no hemos muerto, ni fuimos realmente sepultados, ni hemos resucitado estando crucificados de veras; pero aunque la imitación ha sido en imagen, la salvación es de verdad. Cristo es el que fue crucificado de verdad, y sepultado de verdad, y resucitó realmente; y todas estas cosas se nos han dado por gracia, para que, participando de sus padecimientos por imitación, obtengamos realmente la salvación. ¡Inmenso amor al hombre! Cristo sufrió el dolor al ser clavados sus manos y sus pies inocentes; y por la comunicación de su sufrimiento, a mí, que ni he sufrido ni he soportado los trabajos, se me regala la salvación<sup>270</sup>.

En definitiva, el bautizado no ha vivido la pasión y resurrección de Cristo, pero sí las experimenta simbólicamente, gracias a lo cual participa de la gracia de la salvación. Cirilo explica a los bautizados que el bautismo es una réplica de la Pasión de Cristo, una participación a modo de imitación de sus sufrimientos reales. Asimismo, insiste en que los gestos que se hacen en el bautismo buscan que el neófito reviva simbólicamente los sufrimientos de Cristo, con el fin de que la experiencia de salvación se opere realmente en la vida de cada bautizado:

Porque en Cristo la muerte se produjo realmente, ya que el alma se separó realmente de su cuerpo; y también fue real la sepultura, ya que su cuerpo santo fue envuelto en una sábana limpia, y todo en Él sucedió realmente. En vosotros, sin embargo, la muerte y los padecimientos son una semejanza; aunque la salvación no es semejanza sino realidad<sup>271</sup>.

La tercera catequesis mistagógica está dedicada a la crismación, cuya finalidad era la infusión del Espíritu Santo. Cirilo comienza explicando el significado del sacramento, extendiéndose en la explicación de las diversas unciones realizadas sobre diferentes partes del cuerpo (frente, oídos, nariz y pecho). La primera se hace para que el bautizado se sienta liberado de la vergüenza de Adán, el hombre que pecó por primera vez; la segunda, para abrirse a la escucha de los Evangelios y así recibir los

---

<sup>270</sup> *Mistagógica II*, 5, 463-464.

<sup>271</sup> *Mistagógica II*, 7, 465.

misterios divinos; la tercera, para que el nuevo cristiano pueda ser del «buen olor de Cristo» (2 Cor 2,15), es decir, aquellos que se salvan<sup>272</sup>.

La unción en la que Cirilo se extiende más es la del pecho, gesto que reviste al bautizado de una coraza gracias a la cual podrá resistir las influencias adversas. El apoyo en la Escritura es abundante:

A continuación en el pecho, para que, revestidos de la coraza de la justicia, estéis firmes contra las asechanzas del diablo. Igual que Cristo venció al adversario después del bautismo y la irrupción del Espíritu Santo, vosotros también, después del sagrado bautismo y del crisma místico, revestidos de la armadura completa del Espíritu Santo, podéis estar firmes contra el poder enemigo y vencerlo, diciendo: Todo lo puedo en Cristo que me conforta<sup>273</sup>.

Para reforzar su explicación, Cirilo expone ejemplos tomados del Antiguo Testamento, volviendo a utilizar el método tipológico: la unción de Aarón, hermano de Moisés, como sumo sacerdote y la de Salomón como rey son ambas figuras de la crismación:

Habéis de saber que en el antiguo Testamento se encuentra el símbolo de este crisma. Cuando Moisés comunicó a su hermano el mandato de Dios, que lo instituiría sumo sacerdote, después de lavarlo con agua, lo ungió; y fue llamado cristo, evidentemente por el crisma, que era prefigurativo. Lo mismo hizo el sumo sacerdote al promover como rey a Salomón: una vez que lo hubo lavado en el paraje de Guijón, lo ungió. Y estas cosas a ellos les sucedían como en figura; a vosotros no en figura, sino en realidad<sup>274</sup>.

Por último, Cirilo exhorta a los neófitos a conservar sin mancha el don recibido: «custodiadlo sin tacha»<sup>275</sup>, pues es «salvaguardia espiritual del cuerpo y salud del alma»<sup>276</sup>. De nuevo, el gesto no es un mero rito que transmite un significado simbólico, sino que tiene efectos reales: en este caso, la protección espiritual del cuerpo y del alma. La crismación perfecciona la gracia recibida en el bautismo, pues asegura «la fuerza

---

<sup>272</sup> *Mistagógica* III,4, 470-471.

<sup>273</sup> *Mistagógica* III,4, 471.

<sup>274</sup> *Mistagógica* III, 6, 471-472.

<sup>275</sup> *Mistagógica* III, 7, 472.

<sup>276</sup> *Mistagógica* III, 7, 472.

para actuar en el Cuerpo místico, que es la Iglesia, y colaborar en su desarrollo en el mundo»<sup>277</sup>.

La cuarta y quinta catequesis mistagógicas de san Cirilo están dedicadas al sacramento de la Eucaristía. En la cuarta, Cirilo explica la institución de la Eucaristía. No se trata aquí de explicar el significado y alcance de gestos concretos, sino de explicar el sentido general del sacramento, lo que hace a través del cuerpo y la sangre de Cristo:

Por esa razón, plenamente convencidos, recibámoslo como cuerpo y sangre de Cristo. Porque en forma de pan se te da el cuerpo, y en forma de vino se te da la sangre, (para que al tomar el cuerpo y la sangre de Cristo te hagas concorpóreo y consanguíneo suyo. Así es como vinimos a ser portadores de Cristo, al repartirse su cuerpo y su sangre por nuestros miembros. De este modo, según el apóstol Pedro, venimos a ser partícipes de la naturaleza divina<sup>278</sup>.

En IV,8 cambia el tono de la catequesis y aparece la interpretación de un rito que se realiza en la crismación: la vestidura de las túnicas blancas posterior a la unción con el crisma: en el siglo IV era habitual que los nuevos cristianos portaran sus túnicas blancas durante la semana de Pascua<sup>279</sup>. Cirilo explica a los neófitos que estas vestiduras blancas simbolizan las buenas obras a las que están llamados los nuevos cristianos:

Pero al despojarte del vestido viejo y revestirte del que es espiritualmente blanco, es necesario que estés siempre vestido de blanco. De ningún modo queremos decir que debes vestir siempre ropa blanca, sino que es preciso que estés revestido de lo que es realmente blanco y brillante y espiritual, para que digas como el bienaventurado Isaías: *Mi alma se alegra en mi Dios, porque me ha vestido con ropaje de salvación, y me ha envuelto con manto de júbilo*<sup>280</sup>.

Al final de la primera catequesis sobre la Eucaristía, Cirilo vuelve sobre la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo, a pesar de las apariencias físicas y sensoriales:

---

<sup>277</sup> Carmelo García del Valle, *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre*. (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001), 201.

<sup>278</sup> *Mistagógica IV,3*, 475-476.

<sup>279</sup> Mario Righetti, *Historia de la Liturgia II*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956), 708.

<sup>280</sup> *Mistagógica IV, 8*, 478.

Con esta enseñanza estás firmemente convencido de que lo que parece pan - aunque el gusto lo sienta así-, no es pan sino el cuerpo de Cristo; y lo que parece vino -aunque el gusto lo determine así-, no es vino sino la sangre de Cristo. El salmista David había hablado antiguamente de esto, como del pan, que da fuerza al corazón del hombre, y el aceite que alegra su rostro. Así pues, fortalece en la fe tu corazón cuando comas este pan, que da alimento espiritual y alegra el rostro de tu alma. Quiera Dios que tú -con el rostro descubierto en una conciencia pura y viendo como en un espejo la gloria del Señor- camines de Gloria en gloria. En Cristo Jesús, Señor nuestro, para quien es el honor y el poder y la gloria por los siglos de los siglos. Amén<sup>281</sup>.

Es decir, Cirilo no se limita a apelar a la fe de los neófitos, sino que les explica los efectos concretos de los sacramentos: el corazón del hombre se fortalece por la eucaristía y el rostro se pone alegre. ¿Qué quiere transmitir Cirilo con eso? Que la Eucaristía tiene efectos tangibles, tanto en el interior como en el modo en que somos vistos por los demás: el rostro se convierte en espejo de Cristo. Por tanto, la Eucaristía no tiene solo un efecto en el interior del cristiano, sino que irradia alrededor de él.

La participación del bautizado en la divinidad de Cristo es posible porque los sacramentos tienen un efecto espiritual y real que trasciende lo simbólico. La Eucaristía transforma nuestro propio cuerpo, pues lo transforma en cuerpo de Cristo: «No juzgues del hecho por lo que te dicte el gusto, sino que, después de ser considerado digno del cuerpo y sangre de Cristo, estate plenamente convencido desde la fe, sin dudar»<sup>282</sup>. En palabras de García del Valle, los cristianos reciben una «gracia nueva y superior: ser concorpóreos y consanguíneos de Cristo, como fruto de la comunión de su Cuerpo y de su Sangre»<sup>283</sup>.

La quinta y última catequesis mistagógica consiste en una explicación de los ritos del sacramento de la Eucaristía. Tras leer un pasaje de la primera carta de San Pedro, Cirilo empieza a explicar dos ritos preparatorios que preceden a la comunión: el momento en el que el diácono lava las manos del presbítero u obispo y el saludo entre los participantes de la celebración:

---

<sup>281</sup> *Mistagógica* IV,9, 478-479.

<sup>282</sup> *Mistagógica* 4, 6, 476-477.

<sup>283</sup> García del Valle, 2001, 204.

Habéis visto al diácono que ofrecía agua para lavarse altar de Dios. De ningún modo lo hacía por suciedad corporal; no es eso. Ni siquiera en el momento de entrar en la iglesia teníamos suciedad corporal. Pero lavarse las manos es símbolo de que necesitáis estar limpios de todo pecado y de toda falta. Y puesto que las manos son símbolo de la acción, está claro que al lavarlas damos a entender la pureza e inocencia de las obras. ¿No has escuchado al bienaventurado David, que nos sirve de guía en esto mismo y dice: Lavo mis manos con toda inocencia, y ando alrededor de tu altar, Señor? Por tanto, lavarse las manos es símbolo de estar limpios de pecado<sup>284</sup>.

En esta mistagogía, Cirilo explica con detalle el sentido del gesto ritual: las manos son el símbolo de las acciones humanas; por tanto, lavarlas transmite el significado simbólico de purificación de tales acciones. El rito no se refiere solo al presbítero u obispo, sino que muestra a los fieles que deben acercarse a la comunión libres de pecado. De nuevo, se citan pasajes del Antiguo Testamento como prefiguración que refuerza la explicación.

El segundo rito explicado por Cirilo es el saludo entre los participantes de la celebración. Se trata de un saludo de reconciliación que borra el rencor y el resentimiento:

Después clama el diácono: «Acogeos unos a otros, y saludémonos mutuamente». No pienses que este beso es como el que acostumbran a darse los amigos comunes cuando se encuentran en la plaza pública. Este beso no es así. Une las almas entre sí, y les hace olvidar todo resentimiento. El beso, pues, es señal de que los espíritus están unidos y que rechazan todo resentimiento<sup>285</sup>.

A continuación, Cirilo explica las aclamaciones del celebrante antes del canto del Santo<sup>286</sup>. Tras hacer la mistagogía de este último<sup>287</sup>, continúa haciendo lo mismo con la invocación a Dios para que envíe su Espíritu sobre los dones que se van a transformar en el cuerpo y la sangre de Cristo<sup>288</sup> y sobre las oraciones que siguen<sup>289</sup>. Después de esto, Cirilo explica cada fórmula del Padre Nuestro de manera sucinta<sup>290</sup>.

---

<sup>284</sup> *Mistagógica V*, 2, 480-481.

<sup>285</sup> *Mistagógica V*, 3, 481-482.

<sup>286</sup> *Mistagógica V*, 4-5, 482-483.

<sup>287</sup> *Mistagógica V*, 6, 483-484.

<sup>288</sup> *Mistagógica V*, 7, 484.

<sup>289</sup> *Mistagógica V*, 8-10, 485-486.

<sup>290</sup> *Mistagógica V*, 11-18, 486-490.

La última parte de la Catequesis se dedica a explicar la comunión propiamente dicha. En esta parte Cirilo explica con detalle el sentido de la comunión del cuerpo de Cristo:

Al acercarte no vayas con las palmas de las manos extendidas, ni con los dedos separados, sino haz con la mano izquierda un trono, puesto debajo de la derecha, como que está a punto de recibir al Rey; y recibe el cuerpo de Cristo en el hueco de la mano, diciendo amén. Después de santificar tus ojos al sentir el contacto del cuerpo santo, recíbelo seguro con cuidado de no perder nada del mismo. Pues si se te cayera algo, está claro que es como si hubieras sufrido la pérdida de un miembro tuyo. Y dime: Si alguien te diera unas virutas de oro, ¿no las guardarías con todo esmero, decidido a no perder nada de ellas y tener que soportar la pérdida? ¿Y no habrá que poner mucho más empeño en que no se te caiga ni una migaja, que es más valiosa que el oro y las piedras preciosas?<sup>291</sup>

Como puede apreciarse, Cirilo explica el sentido de cada gesto: el neófito construye con sus propias manos un receptáculo para acoger el cuerpo de Cristo. El nuevo cristiano se convierte en un trono, en un portador de Cristo. A continuación, Cirilo invita a mirar el cuerpo de Cristo contemplando cómo Cristo se hace alimento para el cristiano. Además, el neófito debe tener un especial cuidado con el cuerpo de Cristo. Cirilo utiliza la metáfora de las limaduras de oro o las piedras preciosas que han de guardarse celosamente para no perder ni siquiera una partícula.

Después de la comunión del cuerpo de Cristo el neófito se aproxima al cáliz:

Después que has participado del cuerpo de Cristo, acércate también al cáliz de la sangre; no extiendas las manos sino, inclinado y en actitud de adoración y veneración, di el amén, y santifícate tomando también la sangre de Cristo. Cuando aún tienes tus labios húmedos, acariciándolos suavemente, santifica los ojos, y la frente, y los otros sentidos. Luego, mientras esperas la plegaria de bendición, da gracias a Dios que te consideró digno de tan grandes misterios<sup>292</sup>.

Cirilo no explica este rito con detalle, pero contamos con lo que ha dicho en la catequesis anterior. En ella ha puesto de manifiesto que la Eucaristía no es un mero rito simbólico, sino un sacramento transforma nuestro propio cuerpo en cuerpo de Cristo. La

---

<sup>291</sup> *Mistagógica* V, 21, 491.

<sup>292</sup> *Mistagógica* V, 22, 491-492.

sangre tiene un efecto santificador en todo lo que el cristiano percibe con sus sentidos. En palabras de Arias:

La sangre de Cristo no solamente santifica; también anima el cuerpo para hacerlo actuar. De tal manera se confirma que se toma la sangre de Cristo para actuar con Él. Desde ese momento los sentidos, las vidas de estos sujetos van a estar atravesadas por la vida de Cristo que está esparcida, extendida en la vida del hombre. En otras palabras, la vida de Cristo se hace vida con y por la vida del hombre. Más aún, el gesto de tomar el vino de la humedad de los labios remite también a considerar esa Palabra hecha carne, que se vuelve sangre humana. Con este gesto se confirma, una vez más, cómo el neófito se convierte en un portador de Cristo y su vida está llamada a ser como la del mismo Cristo<sup>293</sup>.

En definitiva, las cinco *Catequesis Mistagógicas* de Cirilo de Jerusalén explican a los neófitos el sentido del Bautismo, la Crismación y la Eucaristía. Su principal interés no es solo explicar el sentido de un conjunto de ritos. Lo realmente importante es su insistencia en transmitir que los ritos son en sí mismo acción y expresión del misterio de Cristo. Es en este sentido en el que son textos claramente mistagógicos. Cirilo busca en todo momento que los neófitos sean conscientes del misterio que están viviendo y en el que se están introduciendo a través de los tres sacramentos de iniciación.

### 3.3.2.2. Ambrosio de Milán

Las catequesis mistagógicas del obispo Ambrosio de Milán están plasmadas en tres escritos: la *Explicación del Símbolo* (*Explanatio symboli ad initiandos*) (ca. 391); *Sobre los Sacramentos* (*De Sacramentis*), compuesto por seis homilías relativas a los sacramentos de iniciación cristiana; y *Sobre los Misterios* (*De Mysteriis*), reelaboración de homilías precedentes que data de en torno al año 391<sup>294</sup>. Basaremos nuestra exposición en la segunda y la tercera de las obras citadas<sup>295</sup>.

En *Sobre los Misterios*, Ambrosio explica el sentido y alcance de su predicación sobre los sacramentos, de forma que queda patente su carácter mistagógico:

---

<sup>293</sup> Arias, 2016, 54.

<sup>294</sup> Peña, 1992, 418.

<sup>295</sup> Seguimos la traducción de Peña, 1992, el cual utiliza, con algunas variantes la de J.A. Ansaldo: *San Ambrosio. La iniciación cristiana*. (Madrid: Rialp, 1977).

Ahora ha llegado el momento de tratar acerca de los misterios y manifestar la razón última de los sacramentos; porque, si hubiésemos explicado esto antes del bautismo a los que todavía no estaban iniciados, hubiera parecido una traición más que una transmisión. Además penetra más en los principiantes la luz de los misterios por sí sola que si está acompañada por una explicación prematura<sup>296</sup>.

En Milán, la unción prebautismal precedía a la renuncia a Satanás. El fin de dicha unción era el mismo que en Jerusalén: quemar los vestigios de los pecados y de hacer huir «a todas las potencias invisibles del Maligno»<sup>297</sup>. El óleo sobre el cuerpo desnudo simboliza la nueva configuración con Cristo del neófito, gracias a la cual tendrá la posibilidad de vencer al demonio<sup>298</sup>. En Oriente se solía ungir todo el cuerpo, mientras que en Occidente solo se hacía con el pecho y la espalda<sup>299</sup>. Ambrosio explica así el significado del rito:

Fuiste ungido como atleta de Cristo, como quien tiene que luchar en la lucha de este mundo; hiciste la profesión de ser un luchador. El que lucha, posee una esperanza: donde hay lucha, allí hay corona (cf. 1Co 9,24-25). Lucharás en el siglo, pero serás coronado por Cristo, y serás coronado por el combate del siglo. Pues aunque el premio esté en el cielo, sin embargo, hay que hacer méritos para ese premio, aquí en la tierra<sup>300</sup>.

A este rito seguía la renuncia a Satanás. Como en Jerusalén, el catecúmeno pronunciaba la fórmula ritual mirando hacia Occidente, región de las tinieblas. A continuación, el neófito se giraba hacia Oriente y hacía profesión de fe en Cristo<sup>301</sup>. Para explicar el rito, Ambrosio utiliza una metáfora basada en la vida cotidiana:

Cuando te pregunté: ¿Renuncias a Satanás y a sus obras?, ¿qué respondiste?: Renuncio. Lo mismo cuando te pregunté: ¿Renuncias a este siglo y a sus vanidades?, ¿qué respondiste?: Renuncio. Recuerda, pues, tus palabras y que nunca se te pierda lo que certifica tu promesa. Si dieras un recibo a un hombre, quedarías comprometido al recibir su dinero; en efecto, quedas obligado, y si te resistes, el acreedor te persigue. Y si protestas, cuando vayas al juez, serás refutado por tu propia palabra<sup>302</sup>.

---

<sup>296</sup> *Sobre los Misterios*, I, 2.

<sup>297</sup> *Sobre los Misterios*, II, 3.

<sup>298</sup> García del Valle, 2001, 196.

<sup>299</sup> Peña, 1992, 425.

<sup>300</sup> *De los sacramentos*, I, II, 4. (cit.en Peña, 1992, 425).

<sup>301</sup> Peña, 1992, 425-426.

<sup>302</sup> *De los sacramentos*, I, II, 5 (cit.en Peña, 1992, 426).

Tras la renuncia a Satanás y la profesión de fe en Cristo, los catecúmenos se acercaban a la piscina bautismal. Ambrosio subraya en este momento que el poder santificador del agua procede de la gracia de Dios:

Viste el agua, pero no toda agua puede sanar, sino solamente la que tiene la gracia de Cristo. Una cosa es la materia, y otra la santificación; una cosa es la acción y otra la eficacia. La acción es del agua; la eficacia, del Espíritu Santo. El agua no sana si el Espíritu Santo no baja y la santifica<sup>303</sup>.

Es significativo que Ambrosio se dirija directamente al catecúmeno y apele a su experiencia («viste el agua»). Como iremos mostrando, Ambrosio procura utilizar un tono cercano al oyente de su predicación mistagógica.

Al igual que en Jerusalén, el rito bautismal consistía en tres inmersiones sucesivas. Antes de cada una, el catecúmeno respondía a sendas preguntas sobre la profesión de fe trinitaria. De este modo, el neófito confesaba su fe católica. En *De los Misterios*, Ambrosio explica el sentido del rito de este modo:

Bajaste al agua, por tanto, recuerda qué respondiste: Creo en el Padre, creo en el Hijo, creo en el Espíritu Santo. No has dicho: creo en un dios mayor, en otro menor, y en otro último; sino que con tu misma palabra te comprometes a creer en el Hijo tanto como en el Padre, a creer en el Espíritu Santo tanto como en el Hijo; con la sola excepción que afirmas que tu fe es en la Cruz, la cual es solamente del Señor Jesucristo<sup>304</sup>.

Ambrosio explica el simbolismo de la inmersión en unos términos similares a los de Cirilo de Jerusalén. Ambos autores interpretan el bautismo como una participación real en la pasión y resurrección de Cristo, es decir, en su misterio pascual. En *De los sacramentos* pueden leerse dos textos mistagógicos que ratifican esto. Mediante el bautismo, el neófito participa en la pasión y sepultura de Cristo:

Pues cuando eres sumergido, recibes la semejanza de la muerte y de la sepultura; recibes el sacramento de la Cruz, porque Cristo estuvo pendiente de la Cruz y su cuerpo fue crucificado con clavos. Luego tú eres crucificado con Él, te adhieres a Cristo, te adhieres a los clavos de Nuestro Señor Jesucristo para que el diablo no te

---

<sup>303</sup> *De los sacramentos*, I, V, 15 (cit. en Peña, 1992, 427).

<sup>304</sup> *De los misterios*, V, 28 (cit. en Peña, 1992, 428).

pueda arrancar de allí. Que los clavos de Cristo te tengan atado cuando la debilidad de la condición humana te quiera alejar<sup>305</sup>.

Pero el bautismo también es una participación en la resurrección:

¿Qué es la resurrección sino el paso de la muerte a la vida? Así pues, también en el bautismo, ya que allí hay una representación de la muerte, no hay duda de que, en la inmersión y en la salida del agua, se simboliza la resurrección. Por consiguiente, según la interpretación del Apóstol (cf. Rm 6,3-11), así como la resurrección de Cristo fue una regeneración, así también es una regeneración esta resurrección de la fuente<sup>306</sup>.

Después de recibir el bautismo, los neófitos recibían la unción postbautismal por el obispo. Es la crismación, que ha sido considerada lo que más adelante se llamó el sacramento de la confirmación<sup>307</sup>.

En *De los misterios*, Ambrosio hace una explicación mistagógica con grandes similitudes a las que hacía Cirilo, privilegiando la explicación del simbolismo de los gestos y apoyándose en la Escritura:

¿Comprendes por qué se hace esto? Porque los ojos del sabio están en su cabeza (Qo 2,14). De ahí que el perfume descienda hacia la barba, esto es, la gracia de la juventud; y de ahí que descienda hacia la barba de Aarón para que seas estirpe elegida, sacerdotal y preciosa. En efecto, todos somos ungidos por la gracia espiritual para el Reino de Dios y para el sacerdocio<sup>308</sup>.

Al igual que en Jerusalén, los neófitos recibían las vestiduras blancas después de la unción postbaustimal. Ambrosio se extiende ampliamente en la explicación del simbolismo del color blanco, para lo cual recurre a varios pasajes bíblicos:

Recibiste después la vestidura blanca, como indicio de que habías dejado todo vestigio de iniquidad; te revestiste con el casto manto de la inocencia, del cual habla el profeta: *Rocíame con el hisopo y quedaré limpio, lávame y quedaré más blanco que la nieve* (Sal 50,9). El que se bautiza queda limpio según la ley y según el Evangelio: según la ley, porque Moisés rociaba con sangre del cordero con un manojito de hisopo

---

<sup>305</sup> *De los sacramentos*, II, VII, 23 (cit. en Peña, 1992, 429).

<sup>306</sup> *De los sacramentos*, III, I, 2 (cit. en Peña, 1992, 429).

<sup>307</sup> Peña, 1992, 432-433.

<sup>308</sup> *De los misterios*, VI, 30 (cit. en Peña, 1992, 430).

(Ex 12,22); y según el Evangelio, porque los vestidos de Cristo eran blancos como la nieve cuando mostró la gloria de su resurrección (Mt 17,2)<sup>309</sup>.

Una vez hechos los ritos bautismales, los neófitos de Milán ya podían participar por vez primera en el sacramento de la Eucaristía. Acerca de este, cabe destacar dos textos mistagógicos. En primer lugar, el recordatorio del significado espiritual de los sacramentos de iniciación cristiana:

Fuiste; te lavaste; te acercaste al altar; empezaste a ver lo que antes no veías: mediante la fuente del Señor, y mediante la predicación de la pasión del Señor fueron abiertos tus ojos; tú, que antes estabas cegado en tu corazón, empezaste a ver la luz de los sacramentos. Así pues, hermanos queridísimos, hemos llegado hasta el altar, hasta las cosas más fructíferas<sup>310</sup>.

En el siguiente texto, centrado también en la Eucaristía, Ambrosio recurre claramente al método tipológico. En algunos de los salmos ya está prefigurado el sacramento:

Has venido al altar, has recibido el cuerpo de Cristo. Oye de nuevo qué sacramento has recibido. Oye lo que dice el santo David. Él, en su espíritu, ya veía estos misterios y se alegraba y decía que nada le faltaba ¿Por qué? Porque quien recibe el Cuerpo de Cristo no tendrá hambre nunca jamás<sup>311</sup>.

Ambos fragmentos sintetizan el estilo mistagógico de Ambrosio. Al igual que Cirilo, Ambrosio hace referencia a la experiencia del neófito y a continuación desvela su significado espiritual profundo. Como Cirilo de Jerusalén, se apoya con frecuencia en la Escritura. Sin embargo, Ambrosio utiliza un estilo más directo y cercano, con un uso recurrente de ejemplos de la vida cotidiana que resulten cercanos al auditorio. Puede decirse que estamos ante dos estilos de catequesis mistagógica: Cirilo intenta que acercar a los neófitos el significado teológico de los sacramentos y de su liturgia. Ambrosio, en cambio, utiliza un tono casi conversacional, de forma que lo teológico es «traducido» a la experiencia cotidiana del oyente.

---

<sup>309</sup> *De los misterios*, VII, 34 (cit. en Peña, 1992, 432).

<sup>310</sup> *De los Sacramentos*, III, II, 15 (cit. en Peña, 1992, 434).

<sup>311</sup> *De los Sacramentos*, V, III, 12 (cit. en Peña, 1992, 435).

### **3.4. La mistagogía como acompañamiento espiritual**

Comencemos este apartado señalando que la mistagogía no solo es un medio para comprender los sacramentos, sino también un camino de crecimiento espiritual guiado. Por lo que, en este sentido, el acompañamiento mistagógico ayuda al creyente a descubrir y profundizar en la presencia de Dios en su vida. De ahí que, a lo largo de la historia de la Iglesia, esta dimensión haya sido clave en la formación espiritual de los cristianos, desde el catecumenado hasta las grandes tradiciones monásticas y místicas.

#### **3.4.1. Componentes del acompañamiento espiritual**

En el acompañamiento espiritual, una persona experimentada o acompañante guía a otra, el acompañado, en su proceso de iniciación al Misterio cristiano. Por tanto, conviene comenzar haciendo referencia a dicho Misterio. En palabras de Martín Velasco,

Toda posible mistagogía tiene su condición de posibilidad en la Presencia originante, en el corazón del ser humano, [...] del Misterio santo en el que «vivimos, nos movemos y existimos». Sin esa Presencia el sujeto no podría siquiera sospechar la existencia de la realidad absolutamente trascendente en la inmanencia más íntima del propio sujeto ni sería capaz de acoger cualquier noticia de la misma que le viniera de fuera<sup>312</sup>.

Es decir, la mistagogía implica una Presencia que trasciende tanto al acompañante como al acompañado. Éste la busca y aquel le orienta, pero sin imponerle nada propio. Su labor es guiarlo para que llegue al final del camino. Ahora bien ¿en qué consiste la Presencia que busca el acompañado? Según Martín Velasco, es una Presencia diferente a cualquier otra<sup>313</sup>:

1. No es una presencia dada, que se añade a la existencia y subjetividad de quien lo busca. Antes bien, le precede y le ha llamado a la existencia. Es decir, es una Presencia originante o fundante.

---

<sup>312</sup> Martín, 2015, 43.

<sup>313</sup> Martín, 2015, 43.

2. No puede captarse como un objeto más de la realidad: «es, además, Presencia inobjetiva y, por tanto, no captable por el hombre como lo son el resto de las realidades mundanas»<sup>314</sup>.
3. Es una presencia elusiva; cuando el ser humano toma conciencia de ella, lo hace bajo la forma de una ausencia que se extraña y se padece. Es algo no captable, que se nos anuncia «como ser fundamentado y originado por ella, y orientado hacia ella, como la meta de su existir»<sup>315</sup>.

A pesar de ser presencia inobjetiva y elusiva, esta Presencia es la que hace posible cualquier experiencia y conocimiento de Dios por el ser humano. Cuando esta experiencia tiene lugar, se opera una «radical transformación y profundización del ser humano y de todas las dimensiones que lo constituyen»<sup>316</sup>. Pero en el cristianismo la Presencia divina tiene una importantísima peculiaridad que lo diferencia de otras tradiciones religiosas: el Misterio no solo está presente en nosotros mismos, sino que se nos ha revelado a través de Jesucristo, encarnación del misterio de Dios como amor gratuito y universal<sup>317</sup>.

Desde este punto de partida, en el cristianismo, el arte del acompañamiento espiritual consiste en ayudar a alguien a desprenderse de sí mismo para hacerle capaz de acoger la realidad divina, en tanto que esta se le revela progresivamente. En otras palabras, se trata de ayudar a una persona a liberarse de los obstáculos que le impiden entregarse a Dios por completo. Además, hay un acompañante y un acompañado, pero el auténtico acompañante en el acompañamiento es Dios actuando en el alma. Lo que realmente importa es la transformación que Dios opera en el acompañado<sup>318</sup>.

Ello requiere de un proceso pautado, compuesto por varias fases. El primer paso es que el acompañado se constituya en alguien capaz de desarrollar la relación a la que es llamado por la Presencia de Dios. Es necesaria una persona que «haya profundizado suficientemente su experiencia para poder llegar a ese «más profundo centro del alma»

---

<sup>314</sup> Martín Velasco, 2015, 43.

<sup>315</sup> Martín Velasco, 2015, 43.

<sup>316</sup> Martín Velasco, 2015, 44.

<sup>317</sup> Martín Velasco, 2015, 44.

en el que tiene lugar el encuentro personal con Dios». En otras palabras, es necesario que el acompañado sea consciente de la Presencia de Dios en él<sup>319</sup>.

Una vez cumplido este requisito, el proceso mistagógico «impone al sujeto la realización de una serie de pasos que hagan efectivas las disposiciones adoptadas»<sup>320</sup>, para lo cual cuenta con la ayuda y la orientación del acompañante, desde su propia experiencia y la de otros mistagogos de la tradición cristiana.

El primer paso es adoptar una determinación inquebrantable. Los mistagogos más importantes insisten en este punto. Así, san Ignacio dice que «mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad [...] ofreciéndole al Señor todo su querer y libertad»<sup>321</sup>. Santa Teresa también hacía mucho énfasis en esto. Para el acompañado es de primera importancia tener

muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, sucediera lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino u no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo, como muchas veces acaece con decirnos<sup>322</sup>.

El segundo paso en este camino es la toma de decisiones sobre la forma de vida que se ha tenido hasta entonces, de forma que sea posible mantener las determinaciones adoptadas y no cejar en ellas<sup>323</sup>.

Estos pasos «constituyen el inicio de una verdadera aventura espiritual que va a exigir moverse por terrenos no familiares, en los que se corren riesgos, porque pueden surgir peligros que ni siquiera sospecha el sujeto que se deja iniciar»<sup>324</sup>. Añade Martín Velasco que «el camino iniciado introduce en la doble aventura de la exploración de las profundidades del propio ser humano y en las insondables profundidades de Dios, que guardan estrecha relación entre sí»<sup>325</sup>.

---

<sup>318</sup> Waaijman, 2011, 928.

<sup>319</sup> Martín Velasco, 2015, 48-49.

<sup>320</sup> Martín Velasco, 2015, 48.

<sup>321</sup> *Ejercicios espirituales*, 5 (cit. en Martín, 2015, 50).

<sup>322</sup> Camino de Perfección, V, 21, 2 (cit. en Martín, 2015, 50).

<sup>323</sup> Martín Velasco, 2015, 50-51.

<sup>324</sup> Martín Velasco, 2015, 50.

<sup>325</sup> Martín Velasco, 2015, 50.

Por eso, para recorrerlo con garantías, es indispensable la ayuda del mistagogo o acompañante espiritual. Se forma así una relación de acompañamiento. Para el acompañado o iniciado, es una peregrinación difícil y ardua. La función básica del mistagogo es facilitar el camino espiritual y remover los obstáculos que lo dificultan y los peligros que lo acechan.

¿Cuáles son esos peligros? En primer lugar, es posible que, en el inicio del camino, el acompañado sea asaltado por experiencias místicas y crisis espirituales; algunas podrían provenir del mismo Dios, pero otras pueden tener origen en el propio yo. Como el neófito no es capaz de discernir tal cuestión, necesita de alguien que sí sea capaz de hacer discernimiento de espíritus, es decir, de identificar las mociones del alma «que, al no ser provocadas por algo exterior o interior a la persona, pueden considerarse con seguridad una comunicación que procede de Dios y que revela su actuación»<sup>326</sup>. Esto ya lo señalaba san Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*:

Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad<sup>327</sup>.

Así pues, la ayuda de alguien versado es también necesaria a la hora de discernir los distintos espíritus. Una vez que se es consciente de las mociones del corazón y se ha dialogado sobre ellas, pueden ser discernidas: ¿Son ilusorias? ¿Conducen a exageraciones e ilusiones? Hausherr sostiene que esta es la labor que realmente define el acompañamiento espiritual:

El acompañamiento es simplemente la puesta en práctica del discernimiento de espíritus. La necesidad de este don confiere al acompañamiento espiritual el mérito de ser la ciencia de las ciencias y el arte de las artes<sup>328</sup>.

Otro obstáculo que dificulta el proceso es el egoísmo y egocentrismo de los seres humanos. El ego tiende a desarrollar estrategias que le pongan siempre en el lugar central, incluso cuando se trata de la relación con Dios. Este egocentrismo necesita de la

---

<sup>326</sup> Martín Velasco, 2015, 50.

<sup>327</sup> Cit. en Waaijman, 2011, 929.

<sup>328</sup> Cit. en Waaijman, 2011, 929.

mirada del acompañante; se necesita la palabra y el oído atento del otro para romper este sitio del yo<sup>329</sup>.

Otro riesgo es que el iniciado sea seducido por la riqueza de su interioridad y sufra un miedo que lo impida arriesgarse a seguir adelante. Se trata de lo que se ha descrito como una «caída en el ‘espíritu reflejo’ que le atrapa en esos indefinidos repliegues que contiene la propia interioridad, y le priva de la libertad indispensable para progresar»<sup>330</sup>.

Este es un tema muy antiguo en la literatura espiritual. Al describir sus comienzos, san Agustín dice de sí mismo: «yo no amaba todavía y yo amaba amar; buscaba lo que podría amar amando amar». También se refiere a esto Guillermo de Saint Thierry cuando escribe:

Mirándome replegado sobre mí mismo, me convertí en una penosa y agotadora pregunta sobre mí mismo. Y, sin embargo, Señor, estoy seguro, por tu gracia, de tener el deseo de desearte y el amor de amarte con todo mi corazón y toda mi alma. Bajo tu acción he llegado a ese punto de desear desearte y de amar amarte. Pero aun amando eso, no sé lo que amo. Porque ¿qué es amar y desear? Tal vez es a mí, amante, a quien amo, mientras que es en el Señor donde mi alma es [...] amable para mí. ¿Y qué diremos del deseo? Si digo: deseo ser deseante, ya estaría deseando; pero deseo desearte en cuanto no te poseo; ¿o bien, deseo desear, más que desear poseerte?<sup>331</sup>

Otro obstáculo en el camino espiritual, que también necesita de la orientación del acompañante, es la tendencia de la mayoría de los seres humanos a esconder los sentimientos y emociones más profundos. Esto dificulta el avance en el itinerario espiritual que se ha emprendido. Como señala Waaijman, «expresarme ante alguien que me escucha detenidamente rompe la dinámica que domina mi vida: la inquebrantable tendencia a convertirme en el centro de todo»<sup>332</sup>.

Para que el camino espiritual sea fructífero, es indispensable que la relación entre acompañante y acompañado se desarrolle en un clima de confianza mutua en el

---

<sup>329</sup> Waaijman, 2011, 929-930.

<sup>330</sup> Martín Velasco, 2015, 52.

<sup>331</sup> Cit. en Martín Velasco, 2015, 52.

<sup>332</sup> Waaijman, 2011, 931.

que pueda florecer la franqueza y la apertura<sup>333</sup>. Sin embargo, más allá de esta relación interpersonal, lo realmente crucial es la relación de acompañante y acompañado con la Realidad divina. Para alcanzar una imagen más clara de su relación con Dios, el acompañado se coloca en presencia de una persona que ejerce como maestro y guía. Éste, que mantiene una relación con la realidad divina, se abre a escuchar al acompañado, con el fin de que alcance una intuición más clara de su camino espiritual.

Desde esa perspectiva, se comprende la relevancia mistagógica que se da a la lectura de la Escritura, el silencio, la oración o la liturgia. Estos ejercicios mantienen activo y clarifican el vínculo personal con la divinidad y pueden incorporarse al diálogo con el acompañante: así por ejemplo, los diálogos pueden comenzar y terminar con una oración o la lectura de pasajes de la Escritura. Todas ellas son formas que permiten modelar lo que realmente actúa en el acompañamiento espiritual: la Realidad divina operando en la vida del acompañado<sup>334</sup>.

Además, el acompañante ha de ser capaz de percibir la acción de Dios en la vida del acompañado. En este marco se desarrolla una «santa escucha» por parte del acompañante. Este no se limita a escuchar al acompañado, sino también lo que Dios quiere de él<sup>335</sup>.

En consecuencia, tanto el acompañante como el acompañado están involucrados en la realidad divina. Ahora bien, cabe preguntarse si para cada uno se trata de la misma realidad. Cabe decir que acompañante y acompañado asumen que están compartiendo la misma realidad. A este respecto, Barry señala lo siguiente:

La visión más nítida que se deriva del diálogo sobre las experiencias de Dios tanto en el director como en el dirigido convierte a las sesiones de dirección espiritual en un momento para saborear la dimensión religiosa de la existencia. Dichas sesiones son, de hecho, *suelo sagrado*<sup>336</sup>.

Así pues, en el encuentro entre acompañante y acompañado, se unen dos historias vitales; pero, sobre todo, comparten una misma realidad, la Realidad divina

---

<sup>333</sup> Waaijman, 2011, 913.

<sup>334</sup> Waaijman, 2011, 924.

<sup>335</sup> Waaijman, 2011, 925.

<sup>336</sup> Cit. en Waaijman, 2011, 924.

que los envuelve a ambos. El acompañante debe guiar al acompañado para que sea consciente de que hay un Intermediario, Alguien distinto a ellos que se hace presente en la relación entre ambos<sup>337</sup>.

Por otra parte, es también cierto que, en el marco del acompañamiento espiritual, la acción divina afecta al acompañado en diversos planos: en sus pautas vitales y de lenguaje, pero también en su voluntad, pues le quita la iniciativa. Además, según Waaijman:

El encuentro con Dios toca el corazón, despierta facultades ocultas, abre, saca de sí, recoge, sana la fragilidad, revela aspectos escondidos, desafía al crecimiento, enseña a vivir en momentos de dolor y conduce a una nueva vida. La acción de Dios en el acompañado inevitablemente, al menos en un principio, genera una reacción intrapsíquica: ¿Dónde estoy? ¿Qué me está ocurriendo? ¿Hacia dónde se dirige esto? ¿Sigo siendo yo mismo?<sup>338</sup>

Por otra parte, la experiencia provoca una asimetría en su relación con el discípulo. Pero esta asimetría no destruye la igualdad y la reciprocidad. Martin Buber lo expresó del modo siguiente:

El maestro ayuda a los discípulos a encontrarse a ellos mismos, y en momentos de dificultad los discípulos ayudan al maestro a encontrarse a sí mismo. El maestro prende el alma de los discípulos; ahora estos le rodean y le iluminan. El discípulo pregunta y por su modo de preguntar, sin darse cuenta, enciende en la mente del maestro una respuesta que no habría aparecido sin esa pregunta<sup>339</sup>.

En definitiva, el acompañamiento espiritual es una relación entre dos personas en la que el acompañado entra de forma voluntaria con el fin de abrirse a la experiencia de Dios. Se introduce en esa relación «con su potencial de crecimiento, ambivalencias, apegos y posibilidades de huida»<sup>340</sup> y alejándose de su lugar habitual y de su vida anterior. Este proceso de búsqueda requiere discernimiento y compromiso, pero, en realidad, es Dios mismo quien guía la búsqueda, en la que el acompañante, en su orientación hacia la realidad divina, se hace disponible como instrumento mediador. En su presencia, con la mayor discreción, también intervienen sus propias experiencias

---

<sup>337</sup> Waaijman, 2011, 924-925.

<sup>338</sup> Waaijman, 2011, 926.

<sup>339</sup> Cit. en Waaijman, 2011, 933.

<sup>340</sup> Waaijman, 2011, 934.

relacionadas con la búsqueda de Dios. En este sentido, son especialmente importantes los momentos contemplativos, porque para el acompañado proporcionan directrices en lo relativo al discernimiento, la escucha, la expresión y la confrontación<sup>341</sup>.

### **3.4.2. El camino hacia el libro de acompañamiento espiritual**

El acompañamiento espiritual es un hecho humano universal. Todas las religiones expresan la necesidad del mismo de alguna manera. En las comunidades cristianas de los dos primeros siglos, los maestros espirituales solían ser los obispos, que iniciaban y acompañaban en la fe a aquellos que se convertían. Su gran preocupación se dirigía a preparar para el bautismo a los catecúmenos y a su seguimiento durante los pasos iniciales en la vida cristiana<sup>342</sup>.

En los siglos III-IV surge la vida monástica. Es entonces cuando se comenzó a practicar en la Iglesia un acompañamiento estructurado y formal: un cristiano experimentado acompaña y guía a otro que quiere crecer en el seguimiento de Cristo y en su vida de fe. En este contexto, comienza a perfilarse la figura del director espiritual en el marco de las reglas monásticas. En esta época, los primeros acompañados eran en su mayoría monjes que eran dirigidos por otros monjes más experimentados o por el abad de la comunidad. Esto ocurría en comunidades monásticas masculinas y femeninas<sup>343</sup>.

Con el desarrollo del monacato occidental, la dirección espiritual adquiere un perfil más técnico y sapiencial, sobre todo con las *Instituciones y Colaciones* de Juan Casiano (ca. 360-435). En las primeras expone las obligaciones del monje y los vicios contra los que debe prevenirse; en las segundas trata de diversos aspectos de la vida monacal, bajo la forma de diálogos con monjes afamados de épocas anteriores; también elogia la vida eremítica y sostiene que el ascetismo es el mejor camino para vencer al pecado. La dirección espiritual se hace menos carismática que en sus inicios y se convierte en algo más sapiencial y técnico. La Regla de San Benito está muy influida por Juan Casiano; muestra una especial preocupación por el cuidado y formación de los

---

<sup>341</sup> Waaijman, 2011, 934.

<sup>342</sup> J. Boesse, La mística del cristianesimo primitivo, en L. Borriello, dir., *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente*. (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1977) 305-306.

<sup>343</sup> Benedetto Calati. *Storia della spiritualità: la spiritualità del Medioevo*. (Roma: Borla, 1988), 92.

monjes. La dirección espiritual corría a cargo del abad, en un marco monacal regido por normas y reglas estrictas, que resultaban muy útiles para la toma de decisiones en el contexto de una vida espiritual muy exigente basada en el trabajo, la oración y la ascesis<sup>344</sup>.

Por otra parte, el monacato occidental no fue una realidad homogénea. En Irlanda, aislada del continente, se desarrolló una corriente monástica con caracteres específicos a finales del siglo VI e inicios del VII. Su figura más conocida fue San Columbanus. La regla que seguían daba gran importancia a los ayunos prolongados, las penitencias y, sobre todo, la obediencia<sup>345</sup>.

En el siglo XII se desarrolla un nuevo estilo de dirección espiritual en el marco del monacato occidental. En la tradición cisterciense, el acompañamiento espiritual se caracteriza más por la amistad que por el cumplimiento estricto del voto de obediencia. Para Elredo de Rievaulx (1110-1167), el acompañamiento espiritual es una relación entre iguales, en la que acompañante y acompañado van discerniendo juntos y llegan a un entendimiento en el Espíritu. Otra figura importante en la evolución del acompañamiento espiritual es Bernardo de Claraval (1090-1153). También entendía la dirección espiritual como una relación personal, pero integrando la dimensión jerárquica<sup>346</sup>.

En el siglo XIII, las órdenes mendicantes impulsaron una concepción de la vida monástica basada en la pobreza colectiva y el apostolado más que en la huida del mundo. Gracias a ellas, entre los laicos se extiende el interés por la dirección espiritual, en general entre los miembros de hermandades u órdenes terceras. Son muchos los religiosos que se dedican a la confesión y el acompañamiento espiritual de los fieles<sup>347</sup>.

Otro hito en la extensión de la dirección espiritual fue la *devotio moderna*, surgida a finales del siglo XIV. Para seguir esta espiritualidad que aspiraba a la imitación de Cristo, muchos laicos buscaron la ayuda de directores espirituales. La

---

<sup>344</sup> Baldomero Jiménez Duque, *La dirección espiritual*. (Barcelona: Juan Flors, 1962), 14.

<sup>345</sup> Ermanno Ancilli, *Mistagogia e Direzione Spirituale*. (Roma: Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, 1985), 12-14.

<sup>346</sup> Giuseppe Como, *Modelos de dirección espiritual. Tredimensioni 10 (2013)*, 2; José María Moliner, *Historia de la espiritualidad*. (Burgos: Monte Carmelo, 1972), 118.

<sup>347</sup> Ancilli, 1985, 25-27.

*devotio moderna* influyó en san Ignacio de Loyola y, a través de él, en la espiritualidad de los siglos posteriores<sup>348</sup>.

En los siglos XV y XVI, continuó el aumento del interés por la dirección espiritual. La imprenta favoreció la difusión de libros de esta temática, en los que se proponen métodos y caminos de vida espiritual. Sin salir de España, cabe citar el *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500), escrito por García de Cisneros, abad de Montserrat. Proponía el método de meditación de la oración mental, subdividido en las vías purgativa, iluminativa y unitiva. Posteriormente, tuvieron gran influencia los franciscanos Bernardino de Laredo (1482-1540) y Francisco de Osuna (1492-1540). Ambos propusieron la oración de recogimiento como vía de unión con Dios<sup>349</sup>.

La reforma católica, llamada tradicionalmente Contrarreforma, implicó el desarrollo de nuevos métodos de dirección espiritual. Los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio fueron un hito fundamental en este proceso. El director espiritual o mistagogo, tal como lo concibe san Ignacio, debe saber moverse entre la cercanía con el ejercitante al que dirige, aconseja y sostiene, y la distancia que le permite reconocer la acción de Dios y no ponerle obstáculos. Esta forma de dirección espiritual se consolidó en los seminarios contrarreformistas como pauta para la formación del clero<sup>350</sup>.

En la primera mitad del siglo XVI existieron otros maestros espirituales muy respetados. En España, los tres que ejercieron más influencia fueron Juan de Ávila (1500-1569), el franciscano Pedro de Alcántara (1499-1562) y el dominico Fray Luis de Granada (1504-1588). Eran predicadores y también se dedicaron a la dirección espiritual, tanto de laicos como del clero. Los tres tenían gran capacidad oratoria, pero también escribieron libros espirituales<sup>351</sup>.

A modo de ejemplo, nos detendremos con cierto detalle en dos obras de las que sí puede afirmarse esto con claridad: los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola y *Castillo interior* o *Moradas*, de santa Teresa de Jesús. El primero se dirige al

---

<sup>348</sup> Ancilli, 1985, 27-28.

<sup>349</sup> Amando Cantó Martínez, *El acompañamiento espiritual según San Juan de la Cruz en la noche oscura*. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2017), 28-31.

<sup>350</sup> Como, 2013, 2-3.

<sup>351</sup> Cantó, 2017, 28-31.

acompañante. El segundo en cambio es un texto dirigido a las monjas del Carmelo descalzo. Por tanto, está dirigido al acompañado.

### **3.4.3. Dos ejemplos de mistagogía como acompañamiento espiritual**

A lo largo de la historia del cristianismo y, con respecto a la dinámica de la mistagogía, podemos decir que diversas tradiciones espirituales han desarrollado sus métodos específicos de mistagogía como acompañamiento en la vida de fe. Dos ejemplos representativos de dicha metodología mistagógica son los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola y el *Castillo interior* de santa Teresa de Jesús. Es comúnmente aceptado que, ambas propuestas ofrecen un itinerario de crecimiento espiritual que ayuda al creyente tanto a profundizar en su relación con respecto a Dios, como a discernir su voluntad.

#### **3.4.3.1. Los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola**

Según Codina, los *Ejercicios espirituales* son un libro para ser practicado, no para ser leído. Están dirigidos al acompañante espiritual, el cual transmitirá al acompañado lo que considere más conveniente para su avance en la experiencia de Dios. A su vez, el acompañado hará suyos los ejercicios a medida que los practique<sup>352</sup>.

Existen indicios claros de que el libro propone un proceso mistagógico. Uno de ellos, según Codina, es la advertencia de que el acompañado no debe conocer en qué consiste el paso siguiente. Sin embargo, lo más importante, según el autor citado, es el hecho de que la obra contiene las constantes formales y la estructura de los procesos mistagógicos<sup>353</sup>.

El primer paso de los *Ejercicios* es la admisión a realizarlos. No todo aspirante es susceptible de ser aceptado, sino que hay que discernir su aptitud. Una vez admitido, el ejercitante se aleja del lugar donde vive habitualmente, como símbolo de que se empieza algo completamente nuevo y se ha roto con la vida anterior. En la primera semana, el primer paso del proceso mistagógico es el descenso a los propios infiernos; el acompañado se siente pecador, pero al mismo tiempo se siente salvado por la

---

<sup>352</sup> Codina, 2009, 21.

<sup>353</sup> Codina, 2009, 20-26.

misericordia del Crucificado, con el que se entabla un coloquio de gratitud, misericordia y entrega hacia el futuro. Es lo que en los libros espirituales anteriores se llamó la vía purgativa<sup>354</sup>.

Entre la primera semana y las posteriores hay un hito importante en este proceso mistagógico. Se trata de la elección: el acompañado muere al interés propio y renace en el amor, en algo nuevo que el Espíritu está engendrando en nuestro interior. No es extraño que, en este momento, el ejercitante se sienta agitado y turbado. Es más, debe estar así, y, de hecho, se dice al acompañante que, si el ejercitante no se encuentra en tal estado, investigue si está realizando bien su labor de guía espiritual<sup>355</sup>. Esto muestra también de forma fehaciente que «los Ejercicios no son un simple retiro espiritual que ayude a la devoción; son una mistagogía»<sup>356</sup>.

La preparación para la elección se expone en la «jornada ignaciana». Se comienza por la meditación de las dos banderas. Se propone al acompañado con el fin no ser engañados y hacer la buena elección: «frente a la codicia de riquezas, vano honor del mundo y soberbia, Cristo Nuestro Señor nos presenta su programa de pobreza espiritual e incluso real, deseo de oprobios y menosprecios, y de humildad»<sup>357</sup>. De este modo, Jesús revela la entrega amorosa y el vaciamiento humilde como Misterio último del Padre. Además, se propone la meditación de tres grupos de hombres, que tienen disposiciones diferentes ante una opción posible. Para conocer cuál es su disposición real a la elección, el acompañado debe mirarse en ellos como si estuviera ante un espejo. También se apela a los sentimientos más profundos a través de la meditación sobre tres maneras de humildad, para despertar la identificación con Cristo tenido por loco y pobre<sup>358</sup>. Dicho de otro modo, se propone al acompañado la «locura evangélica, necedad para el mundo, pero sabiduría de Dios»<sup>359</sup>.

Es en este contexto donde hay que situar las reglas del discernimiento de espíritus. El objetivo es que el acompañado elija su modo de vida. Para hacerla correctamente, la elección ha de ser impulsada por la consolación; debe ser fruto del

---

<sup>354</sup> Codina, 2009, 16-17.

<sup>355</sup> Codina, 2009, 19.

<sup>356</sup> Codina, 2009, 19.

<sup>357</sup> Codina, 2009, 19.

<sup>358</sup> Codina, 2009, 19.

<sup>359</sup> Codina, 2009, 19.

Espíritu; debe producir alegría y paz profunda, así como aumento de fe, esperanza y caridad<sup>360</sup>.

Pero, en realidad, quien elige es el Señor. Es Él quien pone en nuestro interior lo que hemos de elegir. Por tanto, se trata de que el acompañado descubra la voluntad de Dios para él. Además, la elección tiene un importante sentido espiritual: es el paso que hace pasar de contemplar y seguir a Jesús a identificarse con Él, pues «por la elección hemos sido introducidos al misterio más profundo del Señor, a la vida en Cristo»<sup>361</sup>.

En las semanas segunda, tercera y cuarta, el acompañado contempla la vida de Jesús desde la encarnación hasta la ascensión. Suponen la iniciación en los mitos de origen, típica de la mistagogía<sup>362</sup>. El acompañado debe dejarse moldear por Jesús de Nazaret, encarnación del Verbo divino que nos abre al Padre en el Espíritu. No hay estudio y exégesis de las Escrituras, sino una experiencia espiritual que parte de aquellas. Los *Ejercicios espirituales* dicen significativamente que «no el mucho saber harta y satisface al alma sino el sentir y gustar de las cosas internamente»<sup>363</sup>. Ello indica claramente que se trata de una auténtica mistagogía en forma de iniciación a la experiencia fundante del cristianismo. Además, la Anotación decimoquinta recuerda al acompañante que deje que «el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza»<sup>364</sup>. Es decir, el acompañante no debe interferir, sino ayudar al acompañado.

Esta contemplación de la vida de Cristo tiene una orientación distinta de la propuesta por la *devotio moderna*. Lo importante no es la imitación, sino llegar al seguimiento a través de un conocimiento interno y profundo. Es la respuesta del pecador agradecido tras ser perdonado por la misericordia divina. Es también la vida en Cristo, es decir, «es transfiguración del mismo ser, poder participar por medio de la fe en el Misterio trinitario del Padre y el Espíritu por el Hijo encarnado»<sup>365</sup>.

---

<sup>360</sup> Codina, 2009, 20.

<sup>361</sup> Codina, 2009, 20.

<sup>362</sup> Codina, 2009, 9.

<sup>363</sup> *Ejercicios Espirituales*, 2. Cit. en Codina, 2009, 17.

<sup>364</sup> *Ejercicios Espirituales*, 15. Cit. en Codina, 2009, 17.

<sup>365</sup> Codina, 2009, 18.

Por otra parte, el desarrollo de esta contemplación de la vida de Cristo tiene varias fases. En la segunda semana se sigue la vía iluminativa<sup>366</sup>. En la tercera se contempla la pasión y en la cuarta la resurrección. Codina interpreta que en estos casos se sigue la vía unitiva<sup>367</sup>. Estas dos semanas desembocan en una petición de identificarse con el misterio de la cruz y la resurrección. El acompañado no alcanza esto de forma voluntaria, sino que es una gracia que hay que pedir<sup>368</sup>.

Al final de los *Ejercicios espirituales* se propone la «contemplación para alcanzar amor». El acompañado ha roto con el mundo del pecado, pues ha vivido el proceso mistagógico completo. Tiene la facilidad de encontrar a Dios en todas las cosas y en todo momento, pues ha vivido el proceso de iniciación en Cristo muerto y resucitado que lleva de la purificación del corazón y la configuración con Cristo al compromiso con el Reino. El acompañante ha sido iniciado en el Misterio «que nos abre el camino al Padre y nos derrama su Espíritu»<sup>369</sup>. Al final de los *Ejercicios* aparece un Dios que está deseando darse gratuitamente en cuanto se le abre la puerta; un Dios que habita en todas las criaturas y es la fuente de toda bondad humana.

### **3.4.3.2. Castillo interior o Moradas**

*Castillo interior o Moradas* propone un itinerario espiritual compuesto por siete etapas o moradas. Las tres primeras son de carácter ascético, la cuarta es una transición a las tres últimas moradas, que ya son de índole propiamente mística.

La primera morada ocupa los dos primeros capítulos. En ella se plantea el sentido de la vida humana a la luz de Dios. Santa Teresa invita al ser humano a entrar en su Castillo interior a través de la oración (1M 1,7). El concepto teológico de esta primera morada es que «Dios se manifiesta dándose. No se da porque el hombre sea bueno, sino porque Él es bueno»<sup>370</sup>. Es decir, Dios es bondad infinita y nos da sus dones

---

<sup>366</sup> Codina, 2009, 18

<sup>367</sup> Codina, 2009, 18.

<sup>368</sup> Codina, 2009, 18.

<sup>369</sup> Codina, 2009, 21.

<sup>370</sup> Maximiliano Herráiz García, *Introducción al Castillo Interior*. (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001), 47.

gratuitamente. Al mismo tiempo, el ser humano tiene la capacidad de relacionarse con Dios: «No solo está hecho a imagen de Dios, sino que es capaz de contenerlo»<sup>371</sup>.

En cada fase, santa Teresa da consejos mistagógicos que sirvan para iniciarse y avanzar en la vida espiritual. En esta primera morada se debe practicar la oración vocal, tanto las más conocidas como en formas de palabras que salgan del corazón. La oración debe ir de la mano de las virtudes, en especial la de la humildad. Asimismo, santa Teresa pide al iniciado discernir las tentaciones del demonio, pues buscan apartarnos de Dios y del camino espiritual.

En cuanto a las segundas, a estas moradas les dedica un solo capítulo. Santa Teresa invita a perseverar en el camino espiritual, recordando sus propias luchas y dudas. Puesto que somos pecadores, la vida cristiana no es fácil, sino que se parece más a una batalla: «Mística pero hija de su siglo, Teresa no entiende la vida cristiana como idilio sino como tarea batallera»<sup>372</sup>. A pesar de la condición pecadora del ser humano, «Dios está presente aún en el pecado del hombre, el verdadero amador sana, espera y pide amor y compañía por parte de la persona»<sup>373</sup>.

El paso mistagógico que se propone en esta morada es que el acompañado no solo ore, sino que comience a reflexionar y meditar sobre la vida, pasión y resurrección de Jesucristo. Nace entonces el deseo de servir a Dios, pero la persona debe conformarse aún con hacer lo que esté a su alcance. Finalmente, se invita al iniciado a reflexionar sobre qué ha hecho Dios en su vida y sobre cómo le quiere llevar al cielo.

Las terceras moradas tienen dos capítulos. Tras pasar por la agitación y la lucha, el iniciado experimentará cierta tranquilidad espiritual, pero debe ser consciente de que aún no ha llegado a tener una experiencia profunda de Dios. En este momento se le plantea la prueba del amor, que tiene dos objetivos: «evidenciar la precariedad de nuestros esfuerzos ascéticos; y pasarnos a otro ritmo de andadura espiritual»<sup>374</sup>. Por

---

<sup>371</sup> Tomás Álvarez Fernández, *Comentarios al Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús*. (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2011), 20.

<sup>372</sup> Álvarez, 2011, 39.

<sup>373</sup> Vicente de la Torre Andueza, *Cómo iniciar en la experiencia de Dios*. (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 57.

<sup>374</sup> Álvarez, 2011, 62.

ello, la autora dice « ¡Pruébanos tú, Señor, que sabes las verdades para que nos conozcamos!»<sup>375</sup>. Es decir, hay que pedir que Él tome las riendas de nuestra alma.

Las cuartas moradas, que contienen tres capítulos, son una etapa de transición entre la vida ascética y la vida mística. El protagonismo aquí ya no corresponde al esfuerzo del iniciado por llegar a Dios, sino a Su deseo de alcanzar al acompañado. Este, el acompañado, ya no se resiste a recibir las gracias y los dones de Dios. En términos teológicos, ahora es la gracia la que actúa directamente en la persona.

Santa Teresa recomienda también disponerse a recibir la gracia y no abandonarla. También recomienda vivir en esta morada la virtud de la humildad. Además, como en estas cuartas moradas nos encontramos en las puertas de la vida mística, santa Teresa alerta sobre los daños que puede infligir el demonio.

Las quintas moradas se extienden a lo largo de cuatro capítulos. Es el principio de la unión espiritual de Dios con el ser humano, que culmina en las séptimas moradas. A partir de esta morada, Dios se convierte en el protagonista absoluto. Según Herráiz, esta unión consiste en la transformación del hombre en Cristo: «Cristo es la casa que el hombre edifica en el proceso espiritual. En nuestra vida»<sup>376</sup>. La persona se ha rendido a Dios. En palabras de santa Teresa, «quiere que, sin que ella entienda cómo, salga de allí sellada con su sello»<sup>377</sup>.

En las quintas moradas, la persona llega a la oración de unión, en la cual es Dios quien lleva la iniciativa. Pero, por más que queramos llegar a la unión con Dios, será Él quien nos lleve a entrar en el centro de nuestra alma, el lugar donde Dios habita. Señala Teresa que, en esta fase, el amor no entiende cómo ama ni qué es lo que ama; la persona se siente como si hubiera muerto al mundo para vivir más en Dios:

entiendo yo es la bodega a donde nos quiere meter el Señor cuando quiere y como quiere; mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar. Su majestad nos ha de meter y entrar Él en el centro de nuestra alma y para mostrar sus maravillas mejor<sup>378</sup>.

---

<sup>375</sup> 3M 1,7

<sup>376</sup> Herráiz, 2001, 99.

<sup>377</sup> 5M 4,12.

<sup>378</sup> 5M 1,12.

En estas moradas místicas, santa Teresa utiliza el símbolo nupcial para comunicar la unión que está acaeciendo entre la persona y Dios. Nos propone la contemplación del poema del Cantar de los Cantares sobre el amor entre el Amado y la amada<sup>379</sup>.

Sin embargo, el uso de este texto bíblico no significa que la persona haya llegado al desposorio espiritual. Este tiene lugar en la séptima morada. En ellas, santa Teresa enseña también que la persona que llegue a este estado debe estar dispuesta en todo momento para el servicio de nuestro Señor. También insiste en la necesidad de estar siempre vigilantes, pues se puede perder todo lo ganado: «Yo os digo, hijas, que he conocido personas muy encumbradas, y llegar a este estado y con la gran sutileza y ardid del demonio, tornarlas a ganar para sí; porque debe juntarse todo el infierno para ello»<sup>380</sup>.

Por último, para santa Teresa la persona que llega a esta morada tiene el desafío de demostrar el amor recibido de Dios incluso en las obras más cotidianas y en las tareas más rutinarias. Asimismo, nos aconseja identificarnos siempre con Cristo, renunciando a sus propios gustos y cargando con las culpas ajenas. En sus palabras, «el amor jamás esta ocioso»<sup>381</sup>.

Las sextas moradas están compuestas por once capítulos. En ellos, Teresa explica las gracias diversas que el ser humano puede recibir de Dios en esta etapa de la vida espiritual: heridas de amor, arrobamientos, éxtasis, levitaciones, visiones intelectuales e imaginarias, noche oscura, etc.

En estas moradas, la persona ha logrado vencer a su yo. En consecuencia, su voluntad está unida a la de Dios, lo cual le permite ser beneficiaria de gracias sobrenaturales muy diversas. Son los fenómenos místicos, en los que Dios obra de forma insospechada. Sin embargo, para la mistagoga que es santa Teresa, estos fenómenos místicos no son indispensables para alcanzar a la perfección cristiana, sino

---

<sup>379</sup> Ct 2, 4; 3,2.

<sup>380</sup> 5M 4,6.

<sup>381</sup> 5M 4,10.

que también pueden llegar a la unión con Dios aquellas personas que van madurando y creciendo en las virtudes con la asistencia de la gracia de Dios.

En las sextas moradas, santa Teresa hace también pedagogía teológica: la experiencia de Dios permite al ser humano descubrir a un Dios que, desbordante de amor, quiere unirse con el ser humano y entregarle sus dones gratuitos. Al mismo tiempo, nos muestra el camino para acoger la gracia de Dios: este no es otro que la Humanidad de Jesucristo, que permite realizar el desposorio entre la persona y Dios Trinidad.

En estas moradas, la persona vive de Dios y en Dios, participa de la vida divina. Es un Dios que no se contiene y actúa cuando y como quiere en el interior del ser humano. Según Herráiz, es «un conocimiento entrañable, un conocimiento por vía de amor. Por eso purifica, quita y arranca del hombre cuanto dificulta esa fiesta de luz y amor a la que Dios, más que invitar parece que empuja al hombre»<sup>382</sup>.

Pero este carácter incontenible de Dios no hace innecesario e irrelevante el esfuerzo de la persona, pues Dios quiere llevarla cada vez más lejos. De este modo, en las sextas moradas la persona experimenta de nuevo la prueba, la purificación, las rupturas y la toma de nuevas decisiones. En esta etapa, la persona «saca ganancia de las adversidades, está en combate espiritual pero, en su abandono total, se descubre inválida de amor. Crece la conciencia de pecado pero descubre las riquezas que gratuitamente recibe de su Amado»<sup>383</sup>.

Asimismo, santa Teresa considera que la práctica de las virtudes es el auténtico termómetro de la santidad de vida en estas moradas, por encima de los fenómenos sobrenaturales. Llega a decir que «lleva Dios por este camino a las más flacas»<sup>384</sup>, a lo que añade:

Y así no hay en esto por qué aprobar y condenar, sino mirar a las virtudes, y a quién con más mortificación y humildad y limpieza de conciencia sirviere a nuestro

---

<sup>382</sup> Herráiz, 2001, 105.

<sup>383</sup> De la Torre, 2004. 125.

<sup>384</sup> 6M 8,10.

Señor, que esa será la más santa, aunque la certidumbre poco se puede saber acá, hasta que el verdadero Juez dé a cada uno lo que merece<sup>385</sup>.

Asimismo, en las sextas moradas, la persona pasa por la noche oscura de purificación de la que hablan muchos otros místicos, previa a la unión plena con Dios. Además, santa Teresa recomienda que quien ha llegado a esta fase de la vida espiritual no ofenda a Dios en nada. Para ello es aconsejable llevar una vida en soledad que permita ver más a Dios; además, la persona debe tener cuidado con la sobreabundancia de afectividad propia de estas moradas.

Las séptimas moradas ocupan cuatro capítulos. El iniciado ha llegado al centro del alma, el lugar donde habita el mismo Dios; entonces se realiza el matrimonio espiritual. Finalmente, la voluntad de la persona y la voluntad de Dios se fusionan en una sola. Como resultado de ello, la persona recupera la imagen y semejanza de Dios que había perdido a causa del pecado.

Para explicar este estado, Teresa utiliza la metáfora del agua de lluvia que, después de unirse con el agua de los arroyos y desembocar en los mares, no se sabe qué agua es. Así pues, se llega a la plena revelación de Dios Trinidad en la persona. Álvarez señala que es la morada donde la persona comprende todo aquello que ha conocido por ciencia<sup>386</sup>.

En estas moradas, la persona toma conciencia de estar habitada por la Trinidad. Las tres personas, «están en lo interior de la persona, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía»<sup>387</sup>. Acerca de esto, Antonio Mas Arrondo interpreta la experiencia que el iniciado tiene de cada Persona: «El Hijo le da el padecer con contento, Dios Padre la caridad, y el Espíritu Santo el sentir esta caridad porque enamora la voluntad y mueve el alma con unos deseos que la encienden en fuego»<sup>388</sup>.

---

<sup>385</sup> 6M 8,10.

<sup>386</sup> Álvarez, 2011, 199.

<sup>387</sup> 7M 1,7.

<sup>388</sup> Antonio Mas Arrondo, *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*. (Santander: Sal Terrae, 2009), 251.

Santa Teresa enseña en estas moradas que esta unión tiene cinco efectos que permiten comprobar si en verdad la persona ha llegado a la unión con Dios: el olvido de sí mismo; un gran deseo de padecer; un gozo interior grande cuando padecen persecución; un gran desasimiento de todo; el deseo de estar siempre ocupadas o solas; y la desaparición del miedo al demonio y a la muerte.

En cuanto al matrimonio espiritual, santa Teresa enseña que éste se realiza para que nazcan siempre obras en beneficio del prójimo y del mundo. Esto es posible porque la persona ha muerto para el pecado y vive ahora en el Espíritu. También nos dice santa Teresa que la experiencia mística no termina en las séptimas moradas, sino que prosigue y, en realidad, es infinita: «las cosas del alma y la historia con Dios no tienen término»<sup>389</sup>.

Por otra parte, en las séptimas moradas santa Teresa comunica la necesidad de andar siempre por el camino de la oración. Sin ella no hay vida espiritual posible:

Esto quiero yo, mis hermanas, que procuremos alcanzar y no para gozar, sino para tener estas fuerzas para servir, deseemos y nos ocupemos en la oración; no queramos ir por camino no andado, que nos perderemos al mejor tiempo; y sería bien nuevo pensar tener estas mercedes de Dios por otro que el que Él fue y han ido todos sus santos; no nos pase por pensamiento<sup>390</sup>.

Añade santa Teresa que en las séptimas moradas se opera una íntima unión entre oración y acción. Ambas se han hecho inseparables e indistinguibles. Sin embargo, el iniciado podrá recurrir a los tipos de oración que ha practicado en las etapas anteriores, incluso a la oración vocal, aun estando en las séptimas moradas. Sin embargo, lo específico de esta morada es que, sea cual sea la oración, ha de ir acompañada con obras. Las hermanas de Lázaro, Marta y María, sirven de analogía a santa Teresa para comunicar el estado de armonía entre contemplación y acción: «creedme, que Marta y María han de andar juntas para hospedar al Señor y tenerle siempre consigo y no le hacer mal hospedaje no le dando de comer»<sup>391</sup>. Al llegar a este estado, la persona también se asemeja a las mujeres que vieron a Jesús tras la Resurrección: no pueden

---

<sup>389</sup> 7M 1,1.

<sup>390</sup> 7M 4,12.

<sup>391</sup> 7M 4,14.

quedarse quietas y han de comunicar lo que han visto. Del mismo modo, el encuentro con Dios Trinidad provoca que la persona sea llamada a la acción.

Sin embargo, la persona no debe perder nunca de vista que no ha llegado a la perfección moral, pues el pecado y las tentaciones nos acompañan hasta la muerte, aunque hayamos alcanzado las séptimas moradas. Incluso en estados muy avanzados de la vida espiritual, seguimos estando marcados por nuestra condición pecadora. Por esa razón, la persona en esta morada debe continuar viviendo la virtud de la humildad, sabiendo siempre que mientras más cerca de Dios se esté, más se debe cultivar y practicar. Por último, Teresa aconseja que, para discernir el estado de la vida espiritual de una persona, los mejores criterios son siempre el amor a Dios y el grado de transformación que ha alcanzado.

### **3.5. La mistagogía como invitación al Misterio**

La mistagogía abarca una dinámica que no solo introduce a la persona en el Misterio, sino que también la invita a una transformación profunda de la propia existencia. Es decir, no se trata únicamente de conocer las verdades sobre Dios, sino también de experimentar su presencia viva, de modo que la persona entera se sienta interpelada y atraída hacia Él. Por lo que, esta dimensión de la mistagogía se ve reflejada en las diversas obras espirituales que, a través del testimonio personal y la oración, pueden conducir al lector hacia una relación más íntima con Dios.

#### **3.5.1. Introducción**

Como ya se expuso en 2.2, Álvarez hizo notar que los evangelios son un ejemplo claro de mistagogía entendida como invitación al Misterio. Los discípulos son testigos de cómo Jesús habla con el Padre y, además, Jesús les habla de Él. Es decir, son testigos de una experiencia de su maestro, ante la cual no pueden permanecer impasibles. Dicho de otro modo, los discípulos no son meros espectadores de una situación a la que son ajenos, sino que, antes bien, son testigos de algo que le mueve y les conmueve (Jesús hablando con el Padre) o escuchan un testimonio de primera mano que tiene el mismo efecto (Jesús hablándoles del Padre).

¿Por qué ocurre esto? Por dos razones: cuando Jesús ora al Padre en presencia de sus discípulos, esa oración no es ajena a ellos, sino que los pone ante su filiación divina; es decir, los pone ante el Padre, los mueve hacia Él. Es una oración que les afecta de forma irremediable. Cuando Jesús les habla del Padre ocurre lo mismo: no les habla de *su* Padre, sino de *nuestro* Padre. En ambos casos, puede hablarse de invitación y de interpelación. Los discípulos escuchan una palabra que les afecta y les toca directamente.

El relato de conversión es un género en el que esta modalidad de mistagogía es también posible, a pesar de la distancia que supone el texto escrito que se interpone entre el autor y el lector. Para que esto ocurra, la autobiografía en cuestión ha de tener una característica adicional: que el lector se sienta concernido y movido por lo que está leyendo. Para ello el autobiógrafo debe hacer lo mismo que Jesús en los pasajes evangélicos antes reseñados: dirigirse a Dios y hablar de Él al lector, en ambos de casos de forma personal. Al hacer esto, consigue que el lector se convierta también en un testigo interpelado, tal como les ocurría a los discípulos cuando veían a Jesús orar al Padre o hablarles de Él. Y tal como sucede en la autobiografía de Teresa, como veremos más adelante.

### **3.5.2. Un ejemplo: las *Confesiones* de san Agustín**

Las *Confesiones* de san Agustín constituyen un buen ejemplo de uso de la mistagogía como invitación al Misterio y la vida espiritual. A este respecto, la caracterización que de ella hace Encuentra tiene especial interés, pues permite preguntarse por la condición mistagógica de esta influyente autobiografía espiritual:

La ofrenda de su confesión consiste en hacer de las Confesiones un instrumento por medio del cual fluya la Palabra divina y llame a toda persona que las lea a dejar de dar la espalda a Dios —signo de la soberbia humana— y «volverse» (lat. *convertere*) hacia Él<sup>392</sup>.

En consecuencia, el objetivo de san Agustín no es otro que mover a la conversión a quienes viven de espaldas a Dios. Ahora bien: ¿es esto suficiente para considerarla una obra de carácter mistagógico? Recordemos que, para que pueda

---

<sup>392</sup> Encuentra, 2010, 41.

hablarse de mistagogía en el sentido de poner a alguien ante el Misterio e invitarlo a entrar en Él, es necesario que también estén presentes otros dos elementos: la oración, que supone hablar a Dios involucrando al lector; y hablar de Dios al lector de forma que este lo perciba como ‘una realidad’ que le afecta existencialmente. Bien sabido es que, las *Confesiones* de san Agustín influyeron, más directamente o indirectamente, en la conversión de numerosos santos y santas. Entre ellos, se encuentra nuestra autora.

¿Están presentes estos elementos en las *Confesiones* de san Agustín? Encuentra señala que la oración tiene una presencia relevante en la obra:

Las numerosas plegarias y la forma dialogada —generalmente con Dios, a veces con su alma— que caracterizan la obra hacen que el lector se identifique, al leer en voz alta, con la primera persona que emplea el autor. Así es como Agustín por medio de estas *Confesiones* extrae para Dios la ofrenda, la confesión y — si es posible también— la conversión de los lectores. Al mismo tiempo, presentándose como modelo a imitar, Agustín es como una lámpara iluminada, un lucero que ilumina a otros el camino hacia la luz eterna y verdadera, un mediador del Mediador que se presenta a la humanidad como Camino, Verdad y Vida (Juan 14,6). Palabra divina y *exemplum* aparecen, pues, como claves de la construcción literaria de las *Confesiones*<sup>393</sup>.

Para ilustrar esta apreciación, cabe citar algunos ejemplos. Las oraciones presentes en la obra giran en torno a algunos temas dominantes:

1. El alma no reposa hasta que descansa en Dios: «porque nos has hecho para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en ti»<sup>394</sup>. También hay oraciones más extensas:

Porque Tú eres la luz permanente [...]. Y en todas estas cosas que recorro mientras te consulto no encuentro un lugar seguro para mi alma excepto en ti, en donde puedan ser recogidas todas mis dispersiones y donde nada que proceda de ti se retire de mí. Y a veces me sumerges dentro de un sentimiento muy poco común hasta alcanzar una inefable dulzura<sup>395</sup>.

---

<sup>393</sup> Encuentra, 2010, 41-42.

<sup>394</sup> *Confesiones* I, 1, 1. (ed. Encuentra, 2010, 116). Todas las citas de la obra proceden de la edición de Encuentra, 2010.

<sup>395</sup> *Confesiones* X, 40, 65 (ed. Encuentra, 2010, 534-535). Algunas ediciones traducen este verso de la siguiente manera: «una no sé qué dulcedumbre interior». Verso que nos recuerda a aquella expresión de lo inefable del *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz «un no sé qué que queda balbuciendo».

2. Otras oraciones tienen un carácter de celebración por haber visto la luz y haber salido de las tinieblas del error y el pecado; es decir, el tema de estas oraciones es la *metanoia*, expresada de forma lírica. Así ocurre en una de las oraciones más conocidas de las *Confesiones*:

Me llamaste, y me gritaste, y deshiciste mi sordera.  
Irradiaste, brillaste y pusiste en fuga mi ceguera.  
Te probé, y sufro hambre y sed.  
Me tocaste y me inflamé por alcanzar tu paz<sup>396</sup>.

En otros casos, el mismo tema aparece en oraciones de corte más reflexivo:

entré de tu mano en lo más profundo de mi ser, y fui capaz, porque Tú te convertiste en mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma —sea cual sea éste—, por encima de ese mismo ojo de mi alma, por encima de mi mente, una luz inmutable [...] Y no se hallaba así sobre mi mente, como el aceite sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra, sino más arriba, porque fue ella la que me hizo. Y yo me hallaba más abajo, por haber sido creado por ella. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad<sup>397</sup>.

3. Otro tema muy presente en la obra es la presencia de Dios en el alma aunque no seamos capaces de reconocerlo: «Tú, en cambio, estabas más dentro de mí que mi más profunda interioridad y por encima de lo más alto a lo que podía yo llegar»<sup>398</sup>; «así pues, desde el momento en que te aprendí, permaneces en mi memoria y justo allí te encuentro cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti»<sup>399</sup>.

En consecuencia, puede decirse que las *Confesiones* sí son una obra de carácter mistagógico, que trasciende la intención exhortativa propia del género protréptico. Al intercalar numerosas oraciones en la obra, san Agustín no está solo exhortando a la conversión, sino que va más allá: pone al lector ante el misterio de Dios y lo invita a entrar en Él. Esta interpretación queda reforzada a través de otra apreciación de Encuentra, que muestra que toda la obra es en sí misma una ofrenda y una extensa alabanza:

---

<sup>396</sup> *Confesiones* X, 27, 38 (ed. Encuentra, 2010, 507-508).

<sup>397</sup> *Confesiones* VII 10,16 (ed. Encuentra, 2010, 357-358).

<sup>398</sup> *Confesiones* III, 6, 11 (ed. Encuentra, 2010, 198).

<sup>399</sup> *Confesiones* X, 24, 35); (ed. Encuentra, 2010, 505).

La noción de *confessio* como acción de gracias y alabanza tiene raíces bíblicas y es fruto de la expresión lírica contenida en los Salmos. Esta noción es, sin lugar a dudas, la que describe y más se ajusta a estas *Confesiones*. Por otra parte, la alabanza se convierte en sacrificio y ofrenda. Ante los lectores se ofrenda el sacrificio de la alabanza que representa la vida y la conciencia de Agustín que, por usar sus mismas metáforas, tras haber estado durante mucho tiempo extraviado en la *región de desemejanza* y apresado en el visco maniqueo cual hijo pródigo, retornó a luz, se hizo *vaso para la ofrenda* y se aplicó a irradiar la Verdad, a ser lucero del lucero<sup>400</sup>.

Esto se manifiesta en el registro lingüístico propio de la obra: San Agustín busca en todo momento canalizar y transmitir la palabra divina:

Y al igual que Agustín reconoce que Dios ha hablado a la humanidad por distintas bocas —sería el caso de Moisés, David, Pablo o los profetas— así también esa misma Palabra es la que refleja el espejo de las *Confesiones*, que desde la primera línea saben a Biblia, especialmente a salmo, haciendo suya la recomendación de I Pedro 4, 11 de que «si uno habla, que sea como palabras de Dios», medio por el que el Espíritu llama a la creación para que retorne al Creador. Efectivamente Agustín habla con las palabras de Dios. Se presenta como su portavoz, su *praedicator*, intermediario por medio del que ha de resonar físicamente la Palabra y su llamada<sup>401</sup>.

Es el propio san Agustín quien manifiesta esta intención. Así por ejemplo, en XII, 16, 23 hace suya la invocación del Salmo 21,1 para dirigirse a los lectores reacios: «Dios mío, sigue hablando a través de mí». La aspiración de san Agustín es convertirse en un salterio tañido por Dios, siguiendo la metáfora de su amigo y corresponsal Paulino de Nola<sup>402</sup>. A su vez, «quien quiera que lea las *Confesiones* puede convertir también su corazón y su boca en salterio místico»<sup>403</sup>. Sin duda, esto refuerza nuestra interpretación sobre la condición mistagógica de las *Confesiones*.

Tiene interés destacar que en la misma obra aparecen diversas situaciones en las que una persona se convierte en portadora de la palabra divina: es el caso de las palabras de Vindiciano sobre la afición de Agustín por la astrología (IV 3, 6); el de la cantinela infantil «toma, lee» que san Agustín escucha en el huerto de Milán (VIII 12, 29), o el

---

<sup>400</sup> Encuentra, 2010, 24.

<sup>401</sup> Encuentra, 2010, 49.

<sup>402</sup> Encuentra, 2010, 49-50.

<sup>403</sup> Encuentra, 2010, 50.

pasaje de Mateo 19,21, que Antonio el eremita escuchó casualmente al entrar a una iglesia, hecho que desencadena su conversión. En todos estos casos «hubo un predicador (*praedicator*), y la única diferencia que mantienen con las *Confesiones* radica en el carácter voluntario y oblativo de la predicación de Agustín en ellas»<sup>404</sup>.

Ello explica el hecho de que san Agustín incluya con tanta frecuencia pasajes de la Escritura, o simplemente palabras o expresiones de la misma:

Si tal es la voluntad de Agustín, el referente textual ha de ser necesariamente la Escritura. Las páginas de las *Confesiones* no sólo están transidas de innumerables alusiones y préstamos bíblicos, sino impregnadas también de su vocabulario y su estilo. En cuanto al modo de citar, oscila este entre la cita literal y la alusión sutil. A menudo las citas se aglomeran e imbrican formando verdaderos «nidos de citas», en torno a versículos, diríase, maestros que articulan las tramas principales<sup>405</sup>.

Las citas bíblicas más presentes en la obra son, según Encuentra, las siguientes<sup>406</sup>:

- Mateo 7,7: «Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá»;
- Mateo 11,25: «escondiste todo esto a los sabios y lo revelaste a los pequeños».
- Juan 14,6: «Dijo Jesús: yo soy el camino, y la Verdad, y la vida; nadie llega al Padre si no es por mediación mía»;
- Efesios 5,8: «fuisteis alguna vez tinieblas, ahora en cambio sois luz en el Señor»
- Romanos 1,21, «porque habiendo conocido a Dios no lo glorificaron como Dios o le dieron gracias, sino que se desvanecieron sus cavilaciones y se cubrió de tinieblas su necio corazón».
- Romanos 10,14: « ¿Cómo, pues, van a invocar a aquel en quien no han creído? ¿O de qué manera creerán en aquel a quien no han escuchado? ¿Cómo lo oirán también sin que nadie lo predique?»;

---

<sup>404</sup> Encuentra, 2010, 50.

<sup>405</sup> Encuentra, 2010, 50-51.

<sup>406</sup> Encuentra, 2010, 51.

- Santiago 5,6: «Habéis condenado, habéis asesinado al inocente, el cual no os ofrece Resistencia».
- Pedro 5,5: «Dios se opone a los soberbios; a los humildes, en cambio, da su gracia», que, según señala Encuentra, se dispone estratégicamente en el centro de los trece libros (VII 9, 13)<sup>407</sup>.

Sin duda, esto contribuye aún más a reforzar la condición mistagógica de las *Confesiones*. Tal condición alcanza su máxima expresión en aquellas oraciones que combinan el texto agustiniano con las expresiones bíblicas. Este es el caso de la tercera oración que abre la obra:

¿Quién me concederá hallar sosiego en ti?  
 ¿Quién me concederá que vengas a mi corazón y lo embriagues  
 para que olvide mis males y abrace a mi único bien, a ti?  
 ¿Qué eres para mí? Apiádate de mí para que hable.

¿Qué soy yo para ti, para que Tú me ordenes que te ame,  
 y te enfades si no lo hago y me amenaces con grandes desgracias?  
 ¿Es desgracia pequeña no amarte? ¡Ay de mí!  
 Por medio de tus actos de misericordia dime,  
 Señor Dios mío, qué eres para mí.

Di a mi alma: «*soy tu salvación*»<sup>408</sup>;  
 dilo de modo que lo oiga.  
 He aquí ante ti los oídos de mi corazón, Señor:  
 ábrelos y di a mi alma: «*soy tu salvación*»<sup>409</sup>.  
 Echaré a correr en pos de estas palabras, y te abrazaré.  
 No quieras esconder de mí tu rostro  
 muera yo para no morir, para verlo<sup>410</sup>.

Lo mismo ocurre en la cuarta, en la que se incluye también una cita de los Salmos:

Angosta es la casa de mi alma para que vengas a ella:  
 que sea ensanchada por ti.

<sup>407</sup> Encuentra, 2010, 51.

<sup>408</sup> Salmos 34,3.

<sup>409</sup> Salmos 34,3.

<sup>410</sup> Confesiones I, 1, 6 (ed. Encuentra, 121).

Está en ruinas: reconstrúyela.  
Tiene cosas que ofenderían a tus ojos,  
lo confieso y lo sé, pero ¿quién la limpiará?

¿O a quién otro sino a ti gritaré:  
«*purifícame de mis faltas ocultas*  
*y libera a tu siervo de las ajenas*»<sup>411</sup>?

Creo y por ello también hablo, Señor; lo sabes.  
¿Es que no te he expuesto, para desgracia mía, mis faltas, Dios mío,  
y has disipado Tú la impiedad de mi corazón?

### 3.6. Conclusiones

Durante los primeros siglos de la Iglesia se practicó la mistagogía entendida como pedagogía de los sacramentos y la liturgia dirigida a los neófitos en el marco de la iniciación Cristiana. Son las catequesis mistagógicas que, por ejemplo, practicaron en el siglo IV Cirilo de Jerusalén y Ambrosio de Milán.

En la teología contemporánea se tiende a usarlo para designar la relación entre dos personas en la que una de ellas se deja acompañar por otra de forma voluntaria con el fin de abrirse a la experiencia de Dios. Sin embargo, ha sido frecuente que esa iniciación se opere a través de un libro espiritual. Los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola son un ejemplo elocuente de ello. Son un libro espiritual, pero al mismo tiempo está concebido para que el mistagogo guíe al neófito. Otro ejemplo de gran interés es el teresiano *Castillo interior* o *Moradas*: en este escrito, la Santa propone un itinerario espiritual que va de la ascética a la mística. El acompañante es ella misma, que actúa a modo de mistagoga a través de un libro; por otra parte, el acompañado se convierte en el lector, que ha de ir recorriendo las etapas que se le proponen.

Las acepciones del concepto no terminan aquí; la iniciación puede ser más breve pero no por ello menos significativa: también es mistagógica toda palabra por la cual una persona pone a otra ante el Misterio y lo induce a entrar en Él. Es lo que hacía, por

---

<sup>411</sup> Salmos 18, 13-14.

ejemplo, Jesucristo cuando, hablaba al Padre delante de sus discípulos o les hablaba de Él. Esta forma de entender y practicar la mistagogía también está presente en la literatura espiritual cristiana. Así, las *Confesiones* de Agustín de Hipona buscan llamar a los lectores a la conversión. En ello tiene un papel muy relevante las numerosas oraciones que se intercalan en la obra. Son oraciones con una clara intención mistagógica, que pretenden situar al lector ante Dios para que se convierta. Ante esto surge la pregunta: ¿puede decirse lo mismo de las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*? Responder esta pregunta es el objetivo de la segunda parte de la presente tesis doctoral.

**SEGUNDA PARTE. LA MISTAGOGÍA COMO INVITACIÓN  
AL MISTERIO: LAS ORACIONES DE ALABANZA DEL *LIBRO DE  
LA VIDA***



## **CAPÍTULO 4. EL *LIBRO DE LA VIDA*: CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO Y GÉNESIS DE LA OBRA.**

### **4.1. Introducción**

La segunda parte está dedicada al análisis empírico del *Libro de la Vida* y de las oraciones de alabanza de la autobiografía teresiana, siempre desde las bases conceptuales asentadas en la primera parte. Sin embargo, no puede obviarse que la autobiografía teresiana surge en un contexto histórico determinado; tampoco puede soslayarse que en esta obra tuvo una influencia considerable la propia formación de santa Teresa. Esto no es algo privativo de la autobiografía teresiana: cualquier obra de este género lleva la marca de las lecturas y experiencias de su autor, aunque sería erróneo darles una importancia sobredimensionada.

Por tanto, es necesario dedicar un capítulo al contexto histórico-religioso y a la formación de santa Teresa. Se trata de un paso preliminar a los análisis empíricos que forman el núcleo de esta segunda parte, con el fin de que tales análisis queden adecuadamente contextualizados.

### **4.2. Contexto histórico-espiritual: la reforma de la Iglesia en España**

Antes de delinear un panorama general de las corrientes espirituales y lecturas que influyeron en santa Teresa, es preciso tomar en consideración un hecho histórico que ayuda a entender y situar en un contexto amplio su acción reformadora y fundadora. Nos referimos a la reforma de la Iglesia en España, realizada por el Cardenal Cisneros a partir de 1494 pero impulsada por los Reyes Católicos. Esta reforma supuso que España se anticipara en medio siglo a muchos de los criterios y directrices adoptados en el Concilio de Trento (1545-1562). Supuso el triunfo de la observancia frente al conventualismo, es decir, del retorno a las reglas y constituciones originales frente al mantenimiento de una situación de relajación del espíritu y de las reglas fundacionales<sup>412</sup>.

---

<sup>412</sup> Para la redacción de este apartado se han utilizado sobre todo: José García Oro, Conventualismo y observancia, en Ricardo García-Villoslada, dir, *Historia de la Iglesia en España, Vol 3, tomo 1 (La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI)*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980), 211-350.

Ahora bien ¿cuáles son los orígenes de este proceso? Como en el resto de Europa, a lo largo del siglo XIV la vida monástica europea entró en un proceso de relajación disciplinar. Hay que tener en cuenta que existían tres tipos de vida religiosa:

1. Los monasterios, que se caracterizaban por su riqueza. Muchos de ellos ejercían señorío sobre poblaciones y personas, a lo que se añadía su influencia en la vida religiosa y cultural. Fueron adquiriendo una creciente autonomía económica y funcional que terminaba anulando la vida espiritual y la acción cultural de la comunidad monástica. Especialmente grave fue el deterioro de los monasterios benedictinos durante los siglos XIV y XV. Ello fue consecuencia de la práctica de la encomienda eclesiástica. Bajo este régimen, el abad era un eclesiástico o un seglar que tenía un monasterio *in commendam*. Esto significaba que percibía los ingresos personalmente. Si se trataba de un religioso, podía además ejercer cierta jurisdicción, si bien no tenía autoridad sobre la disciplina interna del monasterio.
2. Las órdenes de canónigos regulares. Las colegiatas y prioratos de canónigos regulares experimentaron una progresiva secularización que en numerosas ocasiones terminó anulando o poniendo fin a la vida comunitaria.
3. Las órdenes mendicantes. Las órdenes mendicantes también se vieron afectadas por esta situación de crisis general. Estaban vinculadas estrechamente a la vida de las ciudades a través de su actividad religiosa, asistencial y cultural. El deterioro afectó a franciscanos y dominicos, pero también a carmelitas y agustinos, así como a las comunidades femeninas. Todas estas órdenes tenían una presencia significativa en las ciudades españolas; fueron afectadas por problemas disciplinares (venalidad, rebeldía, arbitrariedad en el gobierno), así como por el olvido creciente de la respectiva regla (actividades mercantiles, prácticas de propiedad privada, etc.).

Esta situación generó una ola de descontento creciente, a partir de la cual se generó y se desarrolló el movimiento de las reformas u observancias, que buscaba la recuperación de los ideales primigenios y de la vida comunitaria. El despliegue de estos movimientos tuvo lugar en el siglo XV, a través de dos fenómenos principales: el

surgimiento de grupos de vocación eremítica y la formación de grupos que buscaban la reforma de las órdenes existentes. Estos eran conocidos como observantes o reformados y, en general, fueron apoyados por los superiores generales, lo que muestra una voluntad de reforma de la situación existente.

Tales grupos pretendían la recuperación del espíritu primigenio de la orden y se caracterizaban por el radicalismo y el rigor al aplicar la regla propia. En muchas ocasiones presionaban para conseguir un estatuto jurídico propio. Frente a ellos, los llamados conventuales o claustrales permanecían aferrados al régimen existente en cada orden. Ambas posiciones podían evolucionar de forma divergente, pudiendo desencadenarse una lucha que podía culminar en el triunfo de los observantes.

En el caso de los reinos de la Corona de Castilla y Aragón, este movimiento tuvo el apoyo del poder político. En época de Juan I, este rey castellano ya tuvo un vivo interés por la corrección de las irregularidades y abusos que afectaban a la vida religiosa, por lo que intentó una reforma de la vida eclesiástica. En época de los Reyes Católicos, el movimiento observante contó con la simpatía y el apoyo de los monarcas, que lo respaldaron y lo convirtieron en política de Estado encomendada a Francisco Ximénez de Cisneros, más conocido como el Cardenal Cisneros, En 1494, éste hizo obligatoria la reforma de la vida religiosa.

Esta reforma no fue un fenómeno exclusivamente español, sino, que afectó a toda la Europa a finales de la Edad Media. Sin embargo, sí es cierto que en España alcanzó una intensidad y un impulso superior, debido al citado apoyo de los Reyes Católicos. De este modo, a principios del siglo XVI, la vida religiosa en sus diferentes manifestaciones (monasterios, canónigos regulares y órdenes mendicantes) había cambiado radicalmente, hasta el punto de que García Oro considera que hubo una «reforma española con pretensiones y personalidad propias»<sup>413</sup>.

Por tanto, santa Teresa pertenece a una larga estirpe de reformadores de la vida religiosa, que buscaron desde el siglo XV la recuperación del espíritu primigenio de las órdenes religiosas y la superación de la relajación en el seguimiento de las reglas

---

<sup>413</sup> García Oro, 1980, 234.

respectivas. Se le puede considerar una observante en un contexto en el que la reforma de la vida religiosa ya estaba alcanzando a toda la Europa católica a raíz del Concilio de Trento. Pero en España, este impulso reformador ya había arraigado tiempo atrás, por lo que la Santa tenía modelos que podían servir como inspiración.

### **4.3. Formación y fuentes de santa Teresa**

La formación de santa Teresa estuvo marcada por un entorno familiar que favoreció el acceso a la lectura (a pesar de ser mujer en el siglo XVI), así como por un contexto espiritual en el que circulaban nuevas las corrientes de interioridad. Sus lecturas, tanto las de libros piadosos como las de las obras espirituales influyentes, fueron moldeando progresivamente su camino religioso y su propia comprensión de la oración.

#### **4.3.1. Las lecturas de santa Teresa: una visión panorámica**

Teresa de Cepeda y Ahumada nació y creció en una familia de hidalgos y mercaderes. En la Castilla del siglo XVI, eso significaba la posibilidad de acceder a la cultura. Por otra parte, la mayoría de las mujeres no sabía leer. Su madre, en cambio, sí había aprendido y era muy aficionada a los libros. En este marco, santa Teresa se inició en la lectura en su infancia. Leía oraciones en voz alta y también libros de caballería, como ella misma cuenta en el *Libro de la Vida*<sup>414</sup>, la mayoría de las veces a escondidas de su padre<sup>415</sup>.

En su autobiografía dice también que «gustaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación»<sup>416</sup>. Las vidas de santos despertaron su vocación religiosa, junto con los escritos de san Gregorio Magno sobre Job<sup>417</sup>; las *Epístolas* de san Jerónimo la hacen decidirse por la vida religiosa en clausura<sup>418</sup>. Pero hay una lectura de especial influencia: el *Tercer Abecedario Espiritual*, de Francisco de Osuna, que la inició en la

---

<sup>414</sup> V 2,1.

<sup>415</sup> V 2,1.

<sup>416</sup> V 4,8.

<sup>417</sup> V 5,8.

<sup>418</sup> V 3,7.

oración de recogimiento<sup>419</sup>. También leyó *Subida al Monte Sion*, de Bernardino de Laredo<sup>420</sup>; en esta obra descubre la oración de unión, que implica «no pensar nada»<sup>421</sup>. Otro libro de gran importancia para ella fueron las *Confesiones* de san Agustín, que le ayudaron a descubrir la Humanidad de Cristo<sup>422</sup>.

En el monasterio de La Encarnación y más adelante, durante su vida de carmelita descalza (1562-1582), se nutría de una amplia variedad de textos espirituales y teológicos. En sus escritos cita expresamente los siguientes: *Arte de servir a Dios*, del franciscano Fray Alonso de Madrid, que da consejos para los grados iniciales de la vida espiritual<sup>423</sup>; *Vita Christi*, de Ludolfo de Sajonia, conocido como «el Cartujano»<sup>424</sup> y las *Collationes*, de Juan Casiano<sup>425</sup>. También cita santa Teresa los libros sobre la oración de san Pedro de Alcántara<sup>426</sup> y Fray Luis de Granada<sup>427</sup>. Por otra parte, en las *Constituciones* ordena a sus monjas leer la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, y el *Oratorio de religiosos* de Antonio de Guevara<sup>428</sup>.

Álvarez señala que otra información de gran influencia en la formación de santa Teresa fueron las Constituciones y la Regla de la Orden del Carmen<sup>429</sup>. Sobre esta última, Álvarez afirma que «entre las lecturas de T[eresa], ningún otro texto, a excepción de la Biblia, ejerció sobre ella influencia tan profunda y determinante»<sup>430</sup>.

Además, santa Teresa también tenía acceso a la Escritura, si bien de forma fragmentaria, pues ella no dominaba el latín, por lo que no tenía acceso directo a la *Vulgata* de san Jerónimo. Sin embargo, tenía acceso a partes de la Escritura por varias vías: las citas incluidas en los libros devocionales y los libros espirituales que leía; las epístolas de san Pablo publicadas en lengua romance, antes de que fueran prohibidas por el inquisidor Fernando de Valdés; y las citas que podría memorizar después de

---

<sup>419</sup> V 4,7.

<sup>420</sup> V 23,12.

<sup>421</sup> V 23,12.

<sup>422</sup> V 9,7.

<sup>423</sup> V 12,2.

<sup>424</sup> V 38,9.

<sup>425</sup> V 19,3.

<sup>426</sup> 4M 3,4.

<sup>427</sup> F 28,41.

<sup>428</sup> Constituciones 1,3.

<sup>429</sup> Tomás Álvarez Fernández, «Regla del Carmen». En: *Diccionario Teresiano*. (Burgos: Monte Carmelo, 2022j), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=R>

<sup>430</sup> Álvarez, 2022j, s.p.

escucharlas en los sermones de los predicadores<sup>431</sup>. En palabras de Crespo, «la Palabra había forjado en Teresa fortalezas internas que incorpora con textos, personaje y símbolos bíblicos a los que recurre con creatividad y buen criterio»<sup>432</sup>.

En 1559 se publicó el Índice de los libros prohibidos del inquisidor general Fernando de Valdés. Según Álvarez, ello implicaba la prohibición de los textos bíblicos en romance, por lo que en dicha biblioteca se habría obligado a deshacerse de traducciones de libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. También debió haber una merma de obras espirituales importantes, como el *Audi Filia* de san Juan de Ávila, el *Catecismo* de Carranza, las obras de Fray Luis de Granada, las de san Francisco de Borja, así como las versiones en romance del *Flos Sanctorum* y las *Vitae Patrum*<sup>433</sup>.

Así pues, santa Teresa fue una lectora ávida y tuvo acceso a una rica diversidad de libros espirituales y religiosos. Sin duda, la Escritura tuvo una honda influencia en ella, pero como se ha dicho, el acceso a ella era fragmentario para una monja que no leía el latín. Por ello, la mayor parte de los libros que leyó fueron los de género espiritual escritos en romance o traducidos del latín. De la rica variedad de libros de este género que leyó cabe destacar una obra y una corriente espiritual: la primera es *Confesiones*, de san Agustín; la segunda es la corriente espiritual conocida como Recogimiento, de gran influencia en la mística española del siglo XVI. Ambas merecen un análisis más detenido.

#### **4.3.2. El Recogimiento y otras corrientes espirituales**

A partir de 1470 se desarrolló en España una espiritualidad que buscaba sacar la perfección cristiana de los conventos y abrirla a todos los cristianos. Se caracterizó principalmente por hacer énfasis en la experiencia frente a la abstracción de la teología escolástica y por centrarse en la persona de Cristo.

---

<sup>431</sup> Tomás Álvarez Fernández, «Biblia». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández. (Burgos: Monte Carmelo, 2022l), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=L>

<sup>432</sup> Crespo, 2015b, 37.

<sup>433</sup> Tomás Álvarez Fernández, «Índice de Libros Prohibidos». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández (Burgos: Monte Carmelo, 2022m), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=I>

La difusión de la imprenta propició la publicación de libros que dieron a conocer esta espiritualidad. Un antecedente importante fue el *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500), de García de Cisneros, abad benedictino de Montserrat y primo del ya citado Cardenal Cisneros. Este escrito dejó una profunda huella en la espiritualidad española del siglo XVI. Así, fue una lectura de gran importancia para san Ignacio de Loyola durante el periodo que pasó en Montserrat al inicio de su conversión; además, fue una influencia relevante en los primeros borradores de los *Ejercicios espirituales* que san Ignacio redactó en la cueva de Manresa<sup>434</sup>.

En su libro, García de Cisneros propuso un método que reutilizaba los fines de la *devotio moderna* con el fin de erradicar de los cristianos el temor servil a Dios. Ello habría de conseguirse por la vía del amor. A través de la imitación amorosa de Cristo se podía alcanzar la unión con Dios. El autor postulaba una serie de ejercicios a realizar cada día de la semana; mediante ellos, el ejercitante podía avanzar en las vías ascética, purgativa e iluminativa, que se identificaban con la fe, la esperanza y la caridad, las tres virtudes teologales. Este proceso conducía al ejercitante a la unión con Dios según el amor seráfico<sup>435</sup>.

*Arte para servir a Dios*, de fray Alonso de Madrid, fue otra obra de gran influencia en la espiritualidad que se abrió paso en el siglo XVI. Fue «la primera gran síntesis que integraba en el modelo monástico la espiritualidad afectiva que agrupaba las intuiciones de la *devotio moderna*»<sup>436</sup>. Alonso de Madrid elaboró una reflexión teórica y ética que pretendía aplicar a la oración «un sistema de reglas extraídas de la experiencia, susceptibles de ser enseñadas y aprendidas»<sup>437</sup>. El acto de orar, informado por el Espíritu Santo, debía ser configurado con la experiencia del orante. En esta teología espiritual, naturaleza y gracia no son excluyentes, sino que la segunda perfecciona a la primera<sup>438</sup>.

Tras este libro comenzó una eclosión de todo tipo de libros espirituales, entre los

---

<sup>434</sup> Armando Pego Puigbó, La tensión moderna entre la cultura y la espiritualidad. ¿Del siglo XVI al siglo XXI? en Jesús.R. Folgado García, dir. *La llegada de Carlos I a España. Los inicios de un nuevo Imperio*. (Toledo: Instituto teológico San Ildefonso, 2018), 81-83.

<sup>435</sup> Pego, 2018, 82.

<sup>436</sup> Pego, 2018,82.

<sup>437</sup> Pego, 2018, 82.

<sup>438</sup> Pego, 2018, 84.

que destacaron los de Francisco de Osuna, san Juan de Ávila o fray Luis de Granada. Este último se expresa en términos muy similares a los de Alonso de Madrid:

ningún oficio hay, por bajo que sea, que no tenga necesidad de reglas y avisos para hacerse bien hecho. Cuánto más el mayor de los oficios, que es saber server y agradar a Dios, y conquistar el reino del cielo, y prevalecer contra las fuerzas y engaños del enemigo<sup>439</sup>.

Según Pego, estos escritores espirituales intentaron «una equilibrada –y divulgadora- síntesis entre el humanismo, el monasticismo y la escolástica»<sup>440</sup>. Para el autor citado, es en ellos, más que en un erasmismo sobredimensionado, «donde es preciso bucear para comprender las razones de los profundos cambios sociales y culturales producidos en el ámbito religioso de la primera mitad del siglo XVI»<sup>441</sup>. Una muestra elocuente de la influencia que tuvieron es que la mayoría de sus libros se incluyeron en el Índice de libros prohibidos de 1559. Este no solo prohibió los libros de Erasmo y de autores afines al protestantismo, sino también los de Alonso de Madrid, fray Luis de Granada, san Juan de Ávila y san Francisco de Borja.

En un pasaje del *Libro de la Vida*, la Santa hace referencia al *Tercer Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, que encontró en casa de Pedro de Ortigosa, su tío, estando convaleciente de su segunda enfermedad:

Cuando iba, me dio aquel tío mío que tengo dicho que estaba en el camino, un libro: llámase Tercer Abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento; y puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho), no sabía cómo proceder en oración ni cómo recogerme, y así holgueme mucho con él y determineme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas<sup>442</sup>.

Aunque la Santa desarrolló su propia espiritualidad, es indudable que los recogidos fueron una influencia relevante en los inicios de su camino espiritual, por lo que procede prestarles cierta atención. Según Melquíades Andrés<sup>443</sup>, los orígenes de esta corriente espiritual se remontan al siglo XIII, cuando el cartujo francés Hugo de Balma se planteó si el alma puede moverse a Dios sin conocimiento preveniente o

---

<sup>439</sup> Cit. en Pego, 2018, 84-85.

<sup>440</sup> Pego, 2018, 83.

<sup>441</sup> Pego, 2018, 83.

<sup>442</sup> V 4,7.

concomitante. La respuesta era afirmativa, de modo que, «lo más característico del Recogimiento será el amor sin conocimiento anteverniente o concomitante»<sup>444</sup>.

Según Melquíades Andrés<sup>445</sup>, las claves de esta corriente espiritual pueden sintetizarse como sigue:

1. Para llegar a la unión con Dios hay que partir del conocimiento de sí, pues ahí está el origen a la humildad, gracias a la cual nos desprendemos de nuestra miseria y nos llenamos de Dios; este conocimiento de sí nos lleva a una profundización en nuestro interior hasta encontrar a Dios dentro de nosotros.
2. Para los adeptos a la vía del Recogimiento era de primera importancia la meditación diaria de la Pasión de Cristo, hasta tal punto de que cualquier otra meditación podía reducirse a aquella. Esto tuvo una gran influencia en los libros espirituales, pero también en la multiplicación de abundantes imágenes de la Pasión del Señor.
3. El punto final de esta espiritualidad es la unión con Dios. Osuna la describe como la transformación del amante en el amado: ambos forman entonces un mismo espíritu a través del amor.

Entre los recogidos destacó Francisco de Osuna, autor al que se le puede considerar como el principal codificador de la espiritualidad del Recogimiento, a través del *Tercer Abecedario Espiritual*. Osuna fue «Comisario General de las Indias, predicador incansable y defensor del camino de la teología mística y de la espiritualidad afectiva»<sup>446</sup>. En su obra más conocida, el autor propone una pedagogía de cómo acceder al misterio de Dios a partir de tres etapas: enseñanza, experiencia y transmisión. Osuna afirma que esta «vía del corazón» es un «tesoro del alma» que sirve para formar maestros (IIIAbc 6,5).

En esta pedagogía, Dios es el objeto del recogimiento; para ello se propone un

---

<sup>443</sup> Melquíades Andrés Martín, *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976a.

<sup>444</sup> Andrés, 1976a, 783.

<sup>445</sup> Andrés, 1976a, 88 ss.

<sup>446</sup> Crespo, 2015b, 23.

triple movimiento interior: «llegarse a sí», «entrar en sí» y, finalmente, «subir sobre sí». Osuna distingue tres maneras de silencio: el silencio de las cosas sensibles y exteriores; el silencio o quietud del alma; y el silencio en Dios<sup>447</sup>.

Por otra parte, el camino espiritual que propone Osuna tiene dos medios para someterse a la voluntad de Dios: disciplina; ascesis para situarse en la verdad, para lo cual se debe llegar al vaciamiento de sí mismo<sup>448</sup>; vigilancia interna<sup>449</sup>, así como «guarda del corazón» y vaciamiento de «todo lo criado»<sup>450</sup>. También postula el vaciamiento del orden de la fantasía<sup>451</sup>, de las «vagueaciones»<sup>452</sup> y de los sentidos<sup>453</sup>.

En este camino espiritual el sujeto se recoge activamente, pero en todo lo demás es Dios quien actúa. Una vez que se ha apartado de las distracciones, el alma se halla más dispuesta para que el entendimiento y la voluntad se orienten hacia la verdad más excelente y digna. En definitiva, la vía del recogimiento es un ejercicio de oración que se orienta a la unión con Dios en humildad y pobreza<sup>454</sup>.

Osuna distingue tres modos de orar: la oración vocal suscita el amor y purifica la memoria; la oración de pensamiento y de corazón lleva a la purificación del entendimiento; mediante la oración de recogimiento se llega a la purificación de la voluntad; finalmente, el recogimiento conduce a la última fase, la oración de quietud<sup>455</sup>.

Además, Osuna destaca aspectos de la oración que más tarde serán retomados por santa Teresa mediante la adopción de una perspectiva mucho más cercana y personal<sup>456</sup>: el método no es lo realmente relevante; lo que de verdad importa es estar recogido para que el orante se dé con docilidad al Señor; el recogimiento permite crecer en la virtud y en la vida espiritual eliminando las apetencias que nos dominan y la dispersión propia del mundo de los sentidos<sup>457</sup>.

---

<sup>447</sup> Crespo, 2015b, 23.

<sup>448</sup> Crespo, 2015b, 24.

<sup>449</sup> Crespo, 2015b, 24.

<sup>450</sup> III Abc 4,5; cit. en Crespo, 2015b, 24.

<sup>451</sup> Crespo, 2015b, 24.

<sup>452</sup> III Abc 4,1; cit. en Crespo, 2015b, 24.

<sup>453</sup> cit. en Crespo, 2015b, 24.

<sup>454</sup> cit. en Crespo, 2015b, 24.

<sup>455</sup> Crespo, 2015b, 24.

<sup>456</sup> Crespo, 2015b, 24.

<sup>457</sup> Crespo, 2015b, 24-25.

Otro elemento presente en Osuna es que el camino espiritual no se hace solo, sino que es necesario un grupo o comunidad que dé «buena compañía»<sup>458</sup>. También es necesario un maestro o acompañante espiritual. Sin embargo, este apoyo comunitario no es eficaz si no hay buena disposición para responder a las gracias recibidas<sup>459</sup>.

Como puede apreciarse, lo que Osuna propone es un camino de iniciación a la vida espiritual. El autor deja también claro que Dios respeta la libertad del ser humano y le pide su consentimiento para transformarlo<sup>460</sup>. Según Crespo, santa Teresa quedó marcada por la vía espiritual propuesta por el Recogimiento y las directrices espirituales de Francisco de Osuna<sup>461</sup>. Pero ella no se limitó a ser discípula del autor del *Tercer Abecedario*, sino que hubo una ruptura sustancial<sup>462</sup>. Mientras que Osuna no supera el neoplatonismo, la genialidad de la Santa residiría en que, «aun estando bajo la influencia del neoplatonismo, en el tema de la humanidad de Jesucristo lo supera en consonancia con la experiencia bíblica»<sup>463</sup>. Crespo valora también que santa Teresa supone que la espiritualidad del recogimiento tenga continuidad y llegue a los siglos XVII y XVIII, si bien en ella este camino espiritual adopta un tono más relacional y afectivo<sup>464</sup>.

Por su parte, Melquíades Andrés también estableció relaciones entre santa Teresa y la mística de los recogidos. Señala que la Santa era buena conocedora de esta corriente espiritual; además, este autor analiza textos teresianos que compara con textos de Osuna para demostrar su influencia, lo que es compatible con el hecho de que ella desarrollara una espiritualidad propia, rica y original. En sus palabras:

Santa Teresa, cuya terminología y encuadramiento resulta imposible de comprender a fondo sin los esquemas y coordenadas de la mística del Recogimiento, se aparta a veces del modo de hablar de Osuna y Laredo, se siente ahogada por algunas fórmulas menos espontáneas y claras de los mismos y describe su experiencia de modo inmediato y directo<sup>465</sup>.

---

<sup>458</sup> III Abc 15,59; cit. en Crespo, 2015b, 25.

<sup>459</sup> Crespo, 2015b, 25.

<sup>460</sup> Crespo, 2015b, 25.

<sup>461</sup> Crespo, 2015b, 25.

<sup>462</sup> Crespo, 2015b, 25.

<sup>463</sup> Crespo, 2015b, 25.

<sup>464</sup> Crespo, 2015b, 25.

<sup>465</sup> Andrés, 1976a, 49.

Crespo hace una valoración similar: santa Teresa se aparta de las fórmulas de los recogidos que puedan resultar menos espontáneas y utiliza un lenguaje mucho más cercano y directo<sup>466</sup>. Una de las diferencias más importantes entre ambas formas de espiritualidad está en lo que Ros llama el «carisma mistagógico de santa Teresa»<sup>467</sup>: la capacidad para comunicar su experiencia espiritual y, aún más importante, atraer a otros hacia el Misterio. Como señala este autor, esto queda patente al comparar dos textos de Osuna y de la santa abulense<sup>468</sup>. En el Tercer Abecedario, el primero dice lo siguiente:

Un don es dar Dios la gracia, y otro don es darla [Dios] a conocer; el que no tiene sino el primer don, con que le conviene callar y gozar, y el que tuviere lo uno y lo otro, aún se debe mucho templar en el hablar; porque con un ímpetu que no todas las veces es del espíritu bueno, le acontecerá decir lo que, después de bien mirar en ello, le pesa gravemente de lo haber dicho. Más vale en tal caso le pese por haber callado que por haber hablado, pues lo primero tiene remedio y lo segundo no<sup>469</sup>.

Por su parte, santa Teresa dice lo siguiente, en un texto cuya similitud con el anterior es solo aparente: «Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es»<sup>470</sup>.

Según señala Ros<sup>471</sup>, «en términos teológicos, esto quiere decir que santa Teresa es consciente de la necesidad de comunicar la experiencia espiritual», pues ella tiene el «carisma de la comunicación, el carisma de la mistagogía». En ello reside una de las principales diferencias entre santa Teresa y el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna.

El cuadro de las corrientes espirituales presentes en España durante la primera mitad del siglo XVI no estaría completo sin una breve referencia a los alumbrados y al erasmismo. No hay constancia de que ni una ni otra ejerciera influencia en santa Teresa o en otros autores representativos de la espiritualidad del Carmelo descalzo, pero ambas forman parte relevante del contexto histórico-religioso en el que se formó la Santa. Así

---

<sup>466</sup> Crespo, 2015b, 25.

<sup>467</sup> Ros, 2007, 419.

<sup>468</sup> Ros, 2007, 422-424.

<sup>469</sup> IIIAbc, 3,2; cit. en Ros, 2007, 423.

<sup>470</sup> V 17,5.

<sup>471</sup> Ros, 2007, 423.

pues, haremos una breve reseña de ambas y de su influencia en la España de la primera mitad del siglo XVI.

Según Tuñón, la doctrina de los alumbrados tenía tres características básicas: apenas hacían afirmaciones dogmáticas; negaban cualquier elemento mediador o sacramental entre Dios y el hombre; y postulaban que quienes alcanzaban el estado de perfección mediante la oración de quietud entraban en un estado de impecabilidad, estaban libres de pecado. Además, daban primacía a la vida secular, en especial al matrimonio, frente a la vida monástica, considerado tradicionalmente el estado de perfección cristiana superior. Esto último tuvo una alta repercusión en la imagen social de esta corriente, pues se les atribuía lo que se consideraban desviaciones morales relacionadas con la sexualidad<sup>472</sup>.

Así pues, se trataba de una corriente con una personalidad definida, a pesar de su rechazo a la elaboración doctrinal. Por otra parte, este movimiento tuvo una alta repercusión, no solo por su difusión, sino por el hecho de que la acusación de «alumbrado» se hizo muy frecuente y de hecho se convirtió en un arma arrojadiza. De este modo, esta acusación afectó a personas relevantes de la época, como san Ignacio de Loyola, san Juan de Ávila, Bartolomé de Carranza o san Juan de la Cruz<sup>473</sup>. Tampoco se vio libre de esta acusación santa Teresa. Ante la Inquisición de Sevilla fue acusada de «doctrina nueva, supersticiosa, de embustes y semejante a la de los alumbrados de Extremadura»<sup>474</sup>, si bien el proceso fue finalmente sobreseído, posiblemente a cambio de imponerle a la Santa una nueva relación de su espíritu, plasmada en las Relaciones 4 y 5<sup>475</sup>.

En cuanto al erasmismo, es bien sabido que las obras de Erasmo de Rotterdam tuvieron una difusión muy elevada en toda Europa y que lo que ahora es España no fue una excepción. En la primera década del reinado de Carlos I, su influencia social en

---

<sup>472</sup> Tuñón, s.f., 47-48.

<sup>473</sup> Juan José Tuñón Escalada, *Espiritualidad e Inquisición en Asturias en el siglo XVIII. El proceso del obispo José Fernández de Toro*. (Valladolid: Universidad de Valladolid, s.f), 47-48.

<sup>474</sup> Cit. en Tomás Álvarez Fernández, «Inquisición». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, (Burgos: Monte Carmelo, 2022k), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=I>

<sup>475</sup> Álvarez, 2022k, s.p.

España alcanzó su punto más alto, pero el movimiento entró pronto en decadencia. Según Melquíades Andrés, en ello influyeron varios factores:

La hispanización de la corte imperial, la lejanía y muerte del autor, los procesos inquisitoriales a erasmistas conspicuos (a partir de 1530), la profunda renovación de la teología en Salamanca, Valladolid y Alcalá; el triunfo de la mística del recogimiento y de la oración mental metódica, la fuerza de la ascesis tradicional, la inclinación hacia el protestantismo, real o creída, de algunos erasmistas; la falta de un centro que conservase vivo el rescoldo erasmiano y lo purificase de adherencias disonantes; pero, sobre todo, la fuerza interna de la reforma española, anterior a la de Erasmo y en conjunto incomparablemente más profunda y trascendente<sup>476</sup>.

### 4.3.3. El influjo de San Agustín

Según Cámara, existe una larga tradición de estudios sobre la influencia de san Agustín en santa Teresa. Ya a finales del siglo XIX se escribió una monografía titulada *Analogías entre San Agustín y Santa Teresa*. Se centró en la interpretación y la identificación de las semejanzas y diferencias entre ambos en dos planos: los escritos y la experiencia personal. Desde entonces, son muchos los que han hecho análisis que comparan las espiritualidades respectivas mediante la confrontación de sus textos. La mayoría utiliza una metodología de corte filológico, pero también han aparecido otros de índole más filosófica<sup>477</sup>.

En cualquier caso, Cámara señala que se ha documentado que santa Teresa leyó las *Confesiones* en una edición en castellano impresa en Salamanca en el año 1554. No es descartable que además hubiera leído los apócrifos agustinianos *Soliloquios* y *Meditaciones*<sup>478</sup>. Ahora bien, las citas de san Agustín que pueden encontrarse en los escritos de santa Teresa ascienden apenas a una decena. Esto podría interpretarse como indicio de una débil influencia de san Agustín en la santa abulense<sup>479</sup>. Sin embargo, según Cámara, hay argumentos para interpretar este hecho en un sentido contrario<sup>480</sup>:

---

<sup>476</sup> Melquíades Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*. (Madrid, Biblioteca de Autores Cisitianos, 1976), 291.

<sup>477</sup> María Luisa de la Cámara, La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515-1582), *Criticón*, 111-112, 2011, 2-4.

<sup>478</sup> Cámara, 2011, 4.

<sup>479</sup> Cámara, 2011, 4.

<sup>480</sup> Cámara, 2011, 3-9.

1. Los escritos teresianos tendrían un fin más práctico que especulativo, orientado a promover una renovación espiritual que incluye la reforma de la orden carmelita.
2. En las obras de santa Teresa son poco abundantes las referencias a otros maestros espirituales. Por tanto, el hecho de que haya apenas una decena de citas agustinianas constituye un síntoma de la gran relevancia que el santo tenía para ella.
3. La mayor parte de los estudiosos acepta el peso espiritual y literario de san Agustín, especialmente, en la «segunda conversión» de santa Teresa de Jesús.
4. Por último, cabe añadir otro argumento por nuestra parte: los adjetivos y expresiones que usa para referirse al santo, especialmente expresivas en el *Libro de la Vida*; en el capítulo 9 se declara «muy aficionada» a su lectura y lo califica de «glorioso»:

En este tiempo me dieron las Confesiones de San Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las había visto. Yo soy muy aficionada a San Agustín, porque el monasterio adonde estuve seglar era de su Orden y también por haber sido pecador, que en los santos que después de serlo el Señor tornó a Sí hallaba yo mucho consuelo, pareciéndome en ellos había de hallar ayuda... Como comencé a leer las Confesiones, pareceme me veía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón. Estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas y entre mí mesma con gran aflicción y fatiga<sup>481</sup>.

Este párrafo revela la importancia que san Agustín tuvo en la biografía espiritual de santa Teresa.

Tras la muerte de su madre, siendo aún adolescente, Teresa ingresó como seglar en el Convento de Nuestra Señora de Gracia de Ávila, dirigido por las Madres Agustinas. Así pues, es presumible que la joven recibiera allí una formación general coherente con la espiritualidad del Padre de la Iglesia: fiel al legado de Cristo al tiempo

---

<sup>481</sup> V 9,7.

que convencida de la necesaria cooperación de la razón con la fe (según el lema: *crede ut intelligas, intellige ut credas*)<sup>482</sup>. Según Cámara, durante su primera juventud tuvo lugar la impregnación difusa pero profunda de su experiencia religiosa en un agustinismo básico que le permite corregir, orientar y trascender sus lecturas anteriores de filósofos estoicos<sup>483</sup>.

Es por ello, por lo que, más tarde, hacia los cincuenta años, la herencia de san Agustín habría aportado en ella elementos nuevos, que supondrían un cambio de rumbo en la vida de santa Teresa, en plena búsqueda de una espiritualidad más comprometida y auténtica<sup>484</sup>. En ese contexto, habría leído las *Confesiones*, que tuvieron un hondo efecto en ella, como ella misma declara en el capítulo 9 del *Libro de la Vida*<sup>485</sup>.

En el capítulo 13 del *Libro de la Vida*, la Santa vuelve a citar a San Agustín, pero ya no se trata del impacto inmediato que le produjo la lectura de las *Confesiones*. Por vez primera, muestra que ha interiorizado algunas de sus ideas:

Otro tiempo traía yo delante muchas veces lo que dice san Pablo, que todo se puede en Dios. En mí bien entendía no podía nada. Esto me aprovechó mucho y lo que dice San Agustín: «Dame, Señor, lo que me mandas y manda lo que quisieres»<sup>486</sup>.

A partir de ahí, todas las citas tienen una misma tónica: acude a san Agustín en el curso de la exposición de su doctrina espiritual. Santa Teresa no se preocupa por hacer citas de una gran precisión académica, sino por apoyar sus ideas con la autoridad que para ella tiene el santo en materias de teología espiritual. Así por ejemplo: «En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los conventos, ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí»<sup>487</sup>.

Esa misma tónica se observa en el siguiente fragmento de *Camino de Perfección*, compuesto probablemente entre 1562 y 1567<sup>488</sup>:

Ya sabéis que Dios está en todas partes. Pues claro está que adonde está el rey,

---

<sup>482</sup> Cámara, 2011, 7.

<sup>483</sup> Cámara, 2011, 7.

<sup>484</sup> Cámara, 2011, 7.

<sup>485</sup> V 9,7-9.

<sup>486</sup> V 133.

<sup>487</sup> V 40,6

<sup>488</sup> Seguimos en esta recopilación de citas a Cámara, 2011, 4-5. Sin embargo, excepto los de las cartas, los textos de las citas proceden de la edición de las obras completas de Tomás Álvarez.

allí dicen está la corte. En fin, que adonde está Dios, es el cielo. Sin duda lo podéis creer que adonde está Su Majestad está toda la gloria. Pues mirad que dice San Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo<sup>489</sup>.

En *Moradas*, obra compuesta hacia 1577, encontramos dos citas. La primera está en 4M 3,3:

Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora, porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho que en las criaturas, como dice San Agustín que le halló, después de haberle buscado en muchas partes), es gran ayuda cuando Dios hace esta merced. Y no penséis que es por el entendimiento adquirido procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí.[...] mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor. Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga, cuando se retiran hacia sí, y debíalo de entender bien quien lo escribió.

En cuanto a la segunda, es la siguiente:

Verdad es que a quien mete ya el Señor en la séptima morada, es muy pocas veces, o casi nunca, las que ha menester hacer esta diligencia, por la razón que en ella diré, si se me acordare; mas es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía. Así que, cuando no hay encendido el fuego que queda dicho en la voluntad ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos; que esto quiere Su Majestad, como lo hacía la Esposa en los Cantares, y que preguntemos a las criaturas quién las hizo -como dice San Agustín, creo, en sus Meditaciones o Confesiones<sup>490</sup>.

De esta misma época es esta cita, contenida en la Carta 174,13: «Ya creo he respondido al quedar después como si no hubiese pasado nada. No sé si lo dice así san Agustín: que pasa el espíritu de Dios sin dejar señal, como la saeta que no la deja en el aire»<sup>491</sup>.

En la Carta 283 (1579) aparece otra cita en la que, como en casos anteriores, no se preocupa de citar literalmente:

Y en este caso me han de hacer caridad, vuestra reverencia y todas, de no salir de lo que yo ahora les diré, y crean que es, a mi parecer, lo que conviene, y alaben

---

<sup>489</sup> *Camino de perfección* 28, 2.

<sup>490</sup> 6M 7,9.

<sup>491</sup> Cit. en Cámara, 2011, 5.

mucho al Señor que no permitió el demonio tentase tan reciamente a ninguna de ellas, que como dice San Agustín, que pensemos hiciéramos cosas peores<sup>492</sup>.

En las *Meditaciones sobre los Cantares*, también conocida como *Conceptos del amor de Dios*, obra compuesta en 1577-1578, la Santa sí recurre a san Agustín de forma literal:

¿Qué no se puede emprender por Vos, teniéndoos tan junto? ¿Qué hay que agradecerme, Señor? Que culparme, muy mucho por lo que no os sirvo. Y así os suplico con San Agustín, con toda determinación, que «me deis lo que mandareis, y mandadme lo que quisieréis»; no volveré las espaldas jamás, con vuestro favor y ayuda<sup>493</sup>.

En otros casos, el tema de la cita es la gratuidad del amor divino, como ocurre en *Exclamaciones del Amor de Dios*, texto compuesto hacia 1579:

¡Oh, que no tengo ninguna razón, porque siempre he visto en mi Dios harto mayores y más crecidas muestras de amor de lo que yo he sabido pedir ni desear! Si no me quejo de lo mucho que vuestra benignidad me ha sufrido, no tengo de qué. Pues ¿qué podrá pedir una cosa tan miserable como yo? Que me deis, Dios mío, qué os dé con San Agustín para pagar algo de lo mucho que os debo; que os acordéis que soy vuestra hechura y que conozca yo quién es mi Criador para que le ame<sup>494</sup>.

Según Cámara, estas citas y alusiones giran en torno a los siguientes tópicos agustinianos: la presencia de Dios en el alma; la gratuidad del amor divino; la ayuda sobrenatural; y el necesario reconocimiento de nuestra condición pecadora. Para la estudiosa citada, las obras del obispo de Hipona habrían proporcionado algunos de los motivos más representativos de una tradición que veía la vida espiritual como un permanente diálogo interior entre el alma y Dios<sup>495</sup>.

Por ello, la presencia de temas agustinianos no se limita a las referencias explícitas. Según Cámara, hay que atender también a la presencia de cuatro temas de teología espiritual propios del agustinismo: la gracia; la importancia fundamental de la

---

<sup>492</sup> Cit. en Cámara, 2011, 5.

<sup>493</sup> *Conceptos del amor de Dios* 4,9.

<sup>494</sup> *Exclamaciones*, 5,2.

<sup>495</sup> Cámara, 2011, 5-6.

verdad en la fe; y el primado del amor de Dios, que nos amó primero<sup>496</sup>. Veamos esto con detalle:

1. En primer lugar, el tema de la gracia divina y su carácter inexcusable: aparece en *Confesiones* X, 6. Santa Teresa, por su parte, lo convierte en el tema central de *Moradas* VI, 7, 9.
2. La importancia de la verdad, tanto en la fe como en la práctica auténtica: en el *Libro de la Vida* hay diversas referencias: 1,1; 16,7; 31,14; 40,2; también las hay en *Moradas*: 6M 10,6; 7M 2, 10. En el primero de estos fragmentos se lee lo siguiente:

No digo sólo que no digamos mentira, que en eso, gloria a Dios, ya veo que traéis gran cuenta en estas casas con no decirla por ninguna cosa; sino que andemos en verdad delante de Dios y de las gentes de cuantas maneras pudiéremos, en especial no queriendo nos tengan por mejores de lo que somos, y en nuestras obras dando a Dios lo que es suyo y a nosotras lo que es nuestro, y procurando sacar en todo la verdad, y así tendremos en poco este mundo, que es todo mentira y falsedad, y como tal no es durable.

Según Cámara, este texto se hace eco de una conocida doctrina agustiniana transmitida en los siguientes textos del obispo de Hipona: Sentencias 323 («Nadie de suyo es otra cosa que mentira y pecado»); Sentencias 326 («Cristo es la verdad hasta el extremo de que todo en Él es verdadero»); Sentencias 352 («La fe consiste en creer lo que no ves y la verdad en ver lo que creíste»); y Sentencias 376 («no pertenece a la verdad porque oye su voz, sino que oye su voz porque pertenece a la verdad, o sea porque de la verdad ha recibido ese don»)<sup>497</sup>.

3. El primado del amor de Dios, que nos amó primero. Tanto en san Agustín como en santa Teresa, el amor de Dios está muy por encima de los demás y sin él nosotros no podríamos amar: « ¡Oh Jesús y Señor mío! ¡qué nos vale aquí

---

<sup>496</sup> Cámara, 2011, 6.

<sup>497</sup> Cit. en Cámara, 2011, 6.

vuestro amor!, porque éste tiene al nuestro tan atado que no deja libertad para amar en aquel punto a otra cosa sino a Vos» (V 14,2).

Este motivo también está presente en las Sentencias atribuidas a san Agustín y recopiladas por Próspero Aquitano; es el tema de varias de ellas, como la 370 («Don es enteramente de Dios el amarle. Él, que nos amó sin ser amado, lo concedió para ser amado») y la 377 («Pues quien no puede vivir por sí, muere amándose a sí mismo. Mas cuando se ama a aquel por quien se vive, no amándose a sí mismo, se ama más»)<sup>498</sup>.

4. Por último, santa Teresa recuerda que nada puede hacerse sin la gracia divina, pues es ella la que despierta la fe en el ser humano; pero sin obras la fe es algo muerto y vacío:

En fin, hermanas mías, con lo que concluyo es, que no hagamos torres sin fundamento, que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen; y como hagamos lo que pudiéremos, hará Su Majestad que vayamos pudiendo cada día más y más<sup>499</sup>.

Según Cámara, es esta una afirmación concomitante con la Sentencia 224 de San Agustín: «Sólo son obras buenas las que se cumplen mediante la fe y la caridad, porque separadas la una de la otra, no producen ningún fruto»<sup>500</sup>.

Cámara señala también un paralelismo claro en relación con el avance en la vida espiritual a través de la oración:

Una de las aportaciones más genuinas de la carmelita es la vía de la oración mental que vertebra todos los avances del espíritu humano por el camino de perfección. Pues bien, existe un innegable paralelismo entre los tres tiempos en que se articula el progreso del alma según santa Teresa: recogimiento, contemplación y unión y los tópicos agustinianos de interiorización, iluminación y amor respectivamente<sup>501</sup>.

Estos paralelismos sugieren una influencia de san Agustín en santa Teresa, pero no es menos cierto que el primero opera como un referente que expresa teológicamente

---

<sup>498</sup> Cit. en Cámara, 2011, 6.

<sup>499</sup> 4M 4,15.

<sup>500</sup> Cit. en Cámara, 2011, 6.

<sup>501</sup> Cámara, 2011, 7.

las experiencias espirituales que ella misma ha tenido. Dicho de otro modo, es un teólogo espiritual que da forma doctrinal a la vivencia y trayectoria espiritual de santa Teresa.

Por último, cabe señalar que, para Cámara, las obras y las doctrinas teológicas de san Agustín habrían tenido una utilidad adicional para santa Teresa. Ante las acusaciones de heterodoxia:

El agustinismo pudo haber proporcionado a la monja carmelita una segura protección frente a cuantos dudaban de su ortodoxia. La autoridad de San Agustín sería para ella como una muralla que preserva la integridad de una vida espiritual exigente, sin que resulte contaminada por los excesos quietistas de los alumbrados o por la inactividad de luteranos y calvinistas<sup>502</sup>.

#### 4.4. Génesis de la obra

La primera edición impresa del *Libro de la Vida* apareció en Salamanca en 1588. El responsable de ella fue fray Luis de León, quien lo editó por vez primera encabezando *Los libros de la Madre Teresa de Jesús*<sup>503</sup>, si bien el título completo era más extenso, como era habitual en la época: *Los libros de la madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla, en Salamanca, por Guillermo Foquel*<sup>504</sup>. Esta edición incluía tres de sus principales composiciones literarias: el *Libro de la Vida*; *Camino de perfección* (que había disfrutado, en solitario, de tres ediciones anteriores) y *Castillo interior*, también llamado *Moradas*.

Esta autobiografía espiritual tuvo dos redacciones, cuyas motivaciones fueron diferentes<sup>505</sup>. Al final del autógrafo de la segunda redacción puede leerse lo siguiente:

---

<sup>502</sup> Cámara, 2011, 8.

<sup>503</sup> Tomás Álvarez Fernández, *Vida, Libro de la*, en *Diccionario Teresiano*, dir. Tomás Álvarez Fernández. (Burgos: Monte Carmelo, 2022b), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=V>

<sup>504</sup> Fidel Sebastián Mediavilla, «Presentación», en *Libro de la Vida*, ed. Fidel Sebastián Mediavilla (Madrid: Real Academia Española), 2014a, IX.

<sup>505</sup> Seguimos en esta exposición a: Tomás Álvarez Fernández, «Nota histórica», en *Santa Teresa de Jesús. Libro de la Vida. Autógrafo de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Vitrina 26)*, ed. Tomás Álvarez Fernández (Madrid-Burgos: Patrimonio Nacional y Editorial Monte Carmelo, 1999), anexo a vol. 2. Tomás Álvarez Fernández, «El autógrafo del Libro de la Vida», en *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, comp. Francisco Javier

«Acabóse este libro en junio, año de 1562». Según Álvarez, esto se refiere a la primera redacción<sup>506</sup>. Este texto se ha perdido. Es probable que constara de dos partes: una primera en la que relataría su juventud y una segunda en la que narraría sus experiencias místicas<sup>507</sup>.

El contexto en el que se escribió esta primera versión fue el palacio toledano de doña Luisa de la Cerda, amiga de la Santa. Si bien, no está claro si la escribió por decisión propia o por mandato de sus confesores. En cualquier caso, lo habría hecho apremiada por la necesidad de discernimiento de las experiencias místicas que tiene de forma creciente. Si nos atenemos a la interpretación de Álvarez, observaremos que aparece en esta etapa una combinación de dos elementos: las gracias místicas «la fuerzan a escribir para entenderse»<sup>508</sup>, es decir, siente la necesidad de expresar y comunicar sus vivencias. Pero, al mismo tiempo, recibe la gracia de «superar la mordaza de la inefabilidad mística»<sup>509</sup>, sin lo cual no habría podido comunicar lo vivido.

En el caso de la segunda redacción, sí que existe constancia de quiénes le instaron a escribirla. Son dos personas con perfiles y motivaciones distintas. Uno es Francisco de Soto y Salazar, inquisidor y luego obispo de Salamanca. Según Álvarez, santa Teresa acudió a él para pedirle ayuda en el discernimiento de sus gracias místicas. En 1562 o 1563, después de la fundación de San José de Ávila, Soto sugirió la redacción de una autobiografía y que, una vez terminada, la enviara a san Juan de Ávila, para que él hiciera discernimiento sobre sus experiencias. Así lo cuenta ella misma finales de 1575 o principios de 1576:

«Habrá como trece años, poco más o menos, después de fundado San José de Ávila [...], fue allí el Obispo que es ahora de Salamanca, que era inquisidor [...], que se llama Soto; [...] y djóle también, como la vio tan fatigada, que lo escribiese todo y

---

Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño (Ávila y Burgos: Universidad de la Mística (CITeS) y Editorial Monte Carmelo, 2010b), 35-51. Tomás Álvarez Fernández, «El libro de la vida y sus dos redacciones», en *Santa Teresa en 100 fichas*. (Burgos: Monte Carmelo, 2022i), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/ficha/el-libro-de-la-vida-y-sus-dos-redacciones/>

<sup>506</sup> Álvarez Fernández, 2022i, s.p.

<sup>507</sup> Álvarez Fernández, 2022i, s.p.

<sup>508</sup> Álvarez Fernández, 2022i, s.p.

<sup>509</sup> Álvarez Fernández, 2022i, s.p.

toda su vida, sin dejar nada, al Maestro Ávila [...] y que con lo que [éste] le escribiese se sosegase»<sup>510</sup>.

La otra persona que indujo a la segunda redacción fue García de Toledo, un dominico a quien conoció en 1562 en el palacio de Luisa de la Cerda. Ambos trabaron amistad. Según Álvarez, existió una empatía mística entre ambos<sup>511</sup>. Por tanto, puede decirse que fue un interlocutor espiritual de la Santa, hasta el punto de que algunos capítulos están escritos a modo de carta dirigida a él.

Esta segunda redacción se escribió en la celda de San José de Ávila. Según relata ella misma, la hizo a saltos, «a pocos a pocos»<sup>512</sup>, robando tiempo a sus labores diarias. Es probable que lo hiciera durante 1565, una vez que el nuevo Carmelo había superado las desavenencias con el Concejo de Ávila<sup>513</sup>.

Apenas terminado, el manuscrito pasa a manos García de Toledo y posteriormente a las de Domingo Báñez; éste no lo juzga publicable y amenaza con destruirlo. En 1568, la Santa lo entrega a Luisa de la Cerda, para que se lo lleve a Montilla, donde vive san Juan de Ávila. En septiembre de ese año, aquel ya lo ha leído y el autógrafo está de vuelta en San José de Ávila. En febrero de 1575, la Inquisición requiere el autógrafo, por lo que el obispo de Ávila se ve obligado a entregarlo al tribunal de Valladolid, de donde pasa al supremo de Madrid. En mayo de este año, Báñez lo examina por encargo de los inquisidores y emite voto favorable, firmado el 7 de julio de 1575. Pero el autógrafo teresiano permaneció en poder en la Inquisición, concretamente en manos del Cardenal Quiroga, Supremo Inquisidor. Después de muerta la Santa, Ana de Jesús lo recuperó en 1586 y lo puso en manos de fray Luis de León, que lo editó dos años después en Salamanca<sup>514</sup>.

El *Libro de la Vida* no es el único escrito en el que santa Teresa da cuenta de sus experiencias místicas. Ella redactó también una serie de «cuentas de conciencia» en las que daba a conocer a sucesivos consejeros sus experiencias místicas, para que pudieran

---

<sup>510</sup> R 4,6.

<sup>511</sup> Tomás Álvarez Fernández, «¿Por qué el anonimato? ¿Vida es un libro secreto?», en *Santa Teresa en 100 fichas*, escrito por Tomás Álvarez Fernández (Burgos: Monte Carmelo, 2022e), s.p.

<sup>512</sup> V 14,8.

<sup>513</sup> V 36,32.

<sup>514</sup> Álvarez, 2022e, s.p.

dictaminar sobre ellas. La primera que se conserva es la que hizo, al parecer, para el padre Pedro Ibáñez a finales de 1560. La segunda es de casi dos años después, al mismo padre. La tercera y la cuarta, ya desde San José, en 1562, estaban destinadas a García de Toledo su confesor de entonces<sup>515</sup>.

Según el padre Tomás Álvarez, cuando santa Teresa escribió el libro «está haciendo la travesía de la fase más incandescente de su vida mística: misteriosamente herida, acosada por deseos impetuosos, convencida de que la intensidad de sus experiencias está a punto de romperle la tela de la vida»<sup>516</sup>. Ello explicaría la exaltación e incandescencia de ciertas páginas, en las que, como ella dice, «sale de términos» (16,6) e intenta llevar al lector a la zona de la trascendencia<sup>517</sup>, así como el patetismo de ciertos pasajes y la alternancia entre narración dirigida al lector y oraciones. Por otra parte, la narración de santa Teresa incluye un largo tratado doctrinal sobre la oración, que ocupa casi una cuarta parte del libro y que pone de manifiesto la intención didáctica y teológica de la narración. A este respecto, el padre Tomás Álvarez califica la obra como de «teología narrativa»<sup>518</sup>.

#### 4.5. Conclusiones

Como toda obra de alcance universal, el *Libro de la Vida* trasciende su marco histórico y geográfico. Sin embargo, esta obra tuvo unos cimientos sobre los cuales santa Teresa edificó su autobiografía espiritual. En ellos cabe distinguir dos niveles:

- a) En primer lugar, hay que atender a un proceso histórico de largo alcance: la reforma de la vida religiosa en España, pues, como señaló en su momento el historiador Melquíades Andrés, tal reforma fue el fundamento de la mística española<sup>519</sup>. Este proceso histórico tomó impulso antes del nacimiento de la Santa y definió el clima espiritual y eclesial en el que se desarrolló su biografía. En consecuencia, aunque la reforma del Carmelo se inscribe en los horizontes

---

<sup>515</sup> Sebastián Mediavilla, 2014b, 415.

<sup>516</sup> Álvarez, 2022b, s.p.

<sup>517</sup> Álvarez, 2022b, s.p.

<sup>518</sup> Álvarez, 2022b, s.p.

<sup>519</sup> Melquíades Andrés Martín. *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976), 349.

abiertos por el Concilio de Trento, también hay que comprenderla en este contexto espiritual de apertura y receptividad a la reforma de la vida religiosa que caracterizó a la España del siglo XVI.

- b) En segundo lugar, cabe relacionar el *Libro de la Vida* con la formación y fuentes de santa Teresa. Ella no tenía formación académica formal, lo que hace que, en ocasiones, se considere a sí misma una mujer iletrada. Pero la realidad desmiente esta percepción de sí misma. Tenía un amplio bagaje cultural, muy superior a lo que era habitual en una monja de su época: tuvo acceso a numerosos libros en la biblioteca familiar y en la biblioteca del abulense convento de la Encarnación. En el *Libro de la Vida*, da cuenta de cómo en su infancia se aficionó a los libros y que esta inclinación le duró toda la vida. Esta formación estuvo compuesta por lecturas tanto literarias como espirituales; en esta última tuvieron especial dos referentes: las *Confesiones* de San Agustín y los autores de la corriente espiritual del Recogimiento.

Por otra parte, en el caso de santa Teresa no es aplicable la apreciación de Melquíades Andrés de que la reforma de la vida religiosa fue el cimiento de la mística española. Si nos atenemos a la trayectoria de la Santa, tal como se nos narra en el *Libro de la Vida*, se aprecia que el proceso fue el inverso: la experiencia mística fue la que le dio el impulso para emprender la reforma del Carmelo. Pero este impulso reformador se nutrió también de un amplio elenco de lecturas espirituales, así como de determinadas corrientes que alcanzaron un gran auge en la primera mitad del siglo XVI.



## CAPÍTULO 5. EL *LIBRO DE LA VIDA*, RELATO DE CONVERSIÓN

### 5.1. Introducción

En el capítulo 1 se concluyó que el relato de conversión, en tanto que subgénero de la autobiografía, se caracteriza por los siguientes rasgos:

1. Es una mediación entre la trayectoria biográfica y la acción de Dios en una persona. Se orienta a descubrir y comunicar la influencia de Dios en la vida de una persona, haciendo énfasis en la conversión y en la hierofanía que conlleva.
2. En un relato de conversión, este acontecimiento se convierte en el filtro del que el autor se sirve para discriminar entre lo relevante y lo secundario. Dicho de otro modo, la vida pasada se ve como un itinerario en el que, aunque no lo sepamos, Dios actúa hasta llegar a la conversión y entrar en un nuevo horizonte espiritual.
3. Un relato de conversión implica una variante de lo que Lejeune denomina «pacto autobiográfico». Para que dicho pacto funcione en el caso de un relato de conversión, donde interviene la esfera de la divinidad y lo sagrado, se hace necesario que autor y lector compartan el horizonte de la fe cristiana o, al menos, que el lector tenga un cierto nivel de inquietud espiritual. Sin este elemento, el contrato de lectura que supone toda autobiografía dejaría de estar vigente.

Estas conclusiones teóricas permiten internarse en el análisis e interpretación del *Libro de la Vida* con el fin de responder a las siguientes preguntas: ¿en qué medida la autobiografía teresiana se ajusta a este molde genérico? ¿En qué medida lo modifica y lo adapta a sus necesidades? La respuesta a estas preguntas servirá para caracterizar adecuadamente esta obra, en tanto que contexto en el que se intercalan las oraciones de alabanza que se estudian en la presente investigación.

## 5.2. Estructura y contenidos de la obra

El *Libro de la Vida* consta de 40 capítulos, un prólogo y un epílogo. No hay división formal en partes y cualquier propuesta en este sentido constituye necesariamente una interpretación de sus contenidos y del modo en que se suceden. La Santa comienza suministrando datos biográficos sobre su familia y las etapas iniciales de su vida para mostrarnos cómo fue su vida en una etapa inicial. A continuación se elevará al plano místico, para así regresar después a las consecuencias de las gracias místicas en la vida terrenal: que no será otra cosa sino la puesta en marcha de su misión de fundadora y reformadora del Carmelo.

Uno de los principales conocedores de la vida y obra de santa Teresa de Jesús fue el padre Tomás Álvarez, que dividió la obra (el *Libro de la Vida*) en cuatro partes<sup>520</sup>. La primera sería un relato de la ascesis de la Santa, entre los capítulos 1 al 22. Por nuestra parte, consideramos que es procedente la subdivisión de este bloque inicial en otros dos, debido a la acusada diferencia entre ambos: pues nótese que hasta el capítulo 10 los contenidos son de carácter más bien autobiográfico, mientras que entre el 11 y el 22 se extiende el tratado doctrinal sobre la oración y desaparecen los datos autobiográficos.

En líneas generales, suscribimos la división del padre Tomás Álvarez, pero introduciendo la mencionada subdivisión dentro del bloque inicial, de forma que la obra, sin tener en cuenta el prólogo y el epílogo, quedaría estructurada en las siguientes cinco partes que veremos a continuación.

La primera parte (1-10) está dominada por el relato autobiográfico. Entre los capítulos 1 a 9 santa Teresa narra su vida dentro de su familia de origen hasta su definitiva conversión, pasando por los avatares de adolescencia y juventud, enfermedades y crisis de vida religiosa. El capítulo 10 sirve de enlace con el bloque siguiente. En estos capítulos, santa Teresa narra su infancia, adolescencia y juventud, así como los inicios de su vida religiosa, siempre dentro de los parámetros de una

---

<sup>520</sup> Álvarez, 2021g, s.p.

autobiografía espiritual. En su infancia concibe con su hermano el ingenuo proyecto de ir a «tierra de moros» para buscar el martirio<sup>521</sup> .

El teresianista Maximiliano Herráiz<sup>522</sup> interpreta que en esta etapa, ella ora sin saber qué es oración, como si una fuerza interior se le impusiera. La vida se le adelanta; echa a andar por el camino de la oración antes de que le llegue la palabra. Pues según Herráiz, la palabra vendrá después iluminando su propia experiencia. Más todavía: será palabra para ella porque hay una experiencia previa que la palabra explica.

En el capítulo 9 adviene su conversión, que narra así:

Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado, y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojóme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle<sup>523</sup>.

Es una experiencia de congoja y arrepentimiento por sus pecados, en la que comprende que no debe confiar más en sus propias fuerzas. Es el Señor quien debe fortalecerla. Solo entonces podrá estar en condiciones de avanzar espiritualmente.

La oración es uno de los temas principales de esta primera parte. Es aquí donde observamos cómo santa Teresa refiere que se decide a seguir lo que podría denominarse un entrenamiento sistemático en la oración, a través del *Tercer abecedario*, del franciscano Francisco de Osuna. Pues este libro aumentará su hambre y su sed de oración. En el capítulo cuarto, se explica de este modo la respuesta existencial que ella da: «Determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas»<sup>524</sup>.

---

<sup>521</sup> V 1,4.

<sup>522</sup> Herráiz, 2014, 18. Maximiliano Herráiz García, *La oración, historia de amistad*. (Madrid: Editorial de Espiritualidad 2014).

<sup>523</sup> V 9,2.

<sup>524</sup> V 4,7.

Esta expresión, «todas mis fuerzas», nos da una clave importante para entender esta etapa: su actitud podría calificarse de semipelagiana, debido a la dinámica voluntarista en la que ella entra. Teresa hace un continuo esfuerzo por acercarse a Dios y hablar con Él, y así lo subraya ella en el momento en el que está plasmando por escrito su experiencia vital. Recordemos que ahora, cuando lo está escribiendo tiene cincuenta años, y ya ha pasado por todas esas etapas anteriores que ella describe en su relato. Pero precisamente aquello que se está narrando en esta parte de su exposición, es aquello que ha configurado, para bien o para mal, la etapa presente de su vida. Por ello, en dicho capítulo de su autobiografía, Teresa narra cómo ella se afana en alcanzar por su propio esfuerzo aquello que, en realidad, es un don gratuito de Dios, inaccesible por simples méritos humanos y recibido únicamente por gracia. Es decir, si ahora se encuentra en una etapa de su vida espiritual en la que experimenta, como dirá más adelante, que el don precede a la exigencia; en consecuencia, nos tendrá que relatar previamente cómo era su vida cuando todo lo vivía al revés, es decir: cuando para ella la exigencia personal precedía al don. Por ello, esta actitud no podía sino desembocar en una crisis. Como señala el padre Álvarez<sup>525</sup>, su empeño choca con una doble dificultad, que lentamente va creciendo hasta hacérsele insoportable:

- En primer lugar, por la propia incapacidad discursiva: se considera inhábil para representarse las cosas, incapaz de imaginar, incapaz de razonar ante Dios, impotente para meditar.
- En segundo lugar, constata la absoluta insubordinación del propio pensamiento: no la sigue; anula su «determinación»; va y viene, ante ella y Dios, sin que pueda controlarlo.

Herráiz<sup>526</sup>, por su parte, añade otro elemento: la incoherencia entre oración y vida. Ella practica la oración, pero no la vive ni se entrega completamente a ella, sino que se encuentra dividida entre la oración y el mundo. Añade este autor otros dos

---

<sup>525</sup> Tomás Álvarez Fernández, T. *La oración, camino a Dios. El pensamiento de Santa Teresa. Ephemerides Carmeliticae*, 21 (1970) 115-168.

<sup>526</sup> Herráiz, 2014, 22.

factores que explicarían esta crisis: la falta de maestros y vivir en un ambiente comunitario que no le favorece<sup>527</sup>.

En cuanto a la segunda parte del relato autobiográfico (11-22), cabe señalar que se trata, como ya hemos indicado anteriormente de un tratado doctrinal sobre la oración, en el que la Santa va exponiendo los distintos grados de la misma. Aquí se nos suministran las claves para entender la narración de sus experiencias místicas, entre ellas el símil del huerto del alma y las cuatro maneras de regarlo. No entramos más, por ahora en esta parte, pues hablaremos de ella más adelante.

En la tercera parte (23-31) se narra el inicio y el avance en la vida mística, a la que llama «vida nueva»<sup>528</sup>. Santa Teresa narra sus primeras experiencias (capítulo 23), la purificación del corazón en el primer éxtasis (capítulo 24), el encuentro con la Humanidad de Cristo, las heridas de amor y transverberación (capítulo 29) y la profunda humildad y desasimiento al que llega su alma (capítulos 30 y 31).

Cabe destacar los siguientes hitos en relación con sus experiencias místicas: a finales de la década de los 50, en medio de la política antilibrería de la Inquisición<sup>529</sup>, santa Teresa vive la experiencia envolvente de la divinidad: descubre a Cristo como «libro vivo» que «deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar»<sup>530</sup>. También refiere como recibe las primeras gracias trinitarias:

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. Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta amistad y amor que no se sufre escribir<sup>531</sup>.

La cuarta parte (32-36) narra el inicio de la labor fundadora. Según el padre Tomás Álvarez, inicialmente estaba previsto que la obra terminara aquí, de ahí la especie de epílogo al final del capítulo 36. El relato de la fundación de San José no

---

<sup>527</sup> Herráiz, 2014, 25-27.

<sup>528</sup> V 23,1.

<sup>529</sup> García, 2015, 424.

<sup>530</sup> V 26,6.

<sup>531</sup> V 27,9.

supone la interrupción de la dimensión espiritual. En realidad, no hay solución de continuidad entre la vida mística y la vida activa; de hecho, santa Teresa se preocupa de dejar bien claro que el inicio de su labor fundadora es también una merced divina.

En estas páginas se ponen de manifiesto las consecuencias prácticas del «saber místico»<sup>532</sup>. Sus experiencias impregnan de un nuevo valor y sentido a su existencia, añadiendo un elemento de validación de sus experiencias místicas. La labor fundadora es la consecuencia natural y la continuación de su vida mística. A estas páginas le son aplicables las siguientes palabras de Sancho Fermín:

Me atrevería a decir incluso que el «saber místico» encuentra aquí su estatuto peculiar (su razonabilidad): es frutivo, es decir, tiene una dimensión práctica y transformadora de la persona y de su modo de vivir y de colocarse frente al mundo. Es la gran diferencia del saber místico frente a las otras vías de conocimiento, que generalmente no afectan de una manera tan evidente y contundente la vida de la persona<sup>533</sup>.

Finalmente, la quinta parte (37-40) está dedicada a los episodios místicos recientes: quienes le mandaron escribir la obra, le animan a completar el relato con una serie de episodios místicos de su mundo interior, en la etapa que está viviendo en el momento de la redacción de la obra.

Lo más relevante de la quinta parte, dedicada a las experiencias místicas recientes, es que santa Teresa refiere haber experimentado a Dios como la Verdad:

No vi nada, mas entendí el gran bien que hay en no hacer caso de cosas que no sea para llegarnos más a Dios, y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí, es darme el Señor a entender que es la misma Verdad. Todo lo que he dicho entendí hablándome algunas veces, y otras sin hablarme, con más claridad algunas cosas que las que por palabra se me decían. Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado. Paréceme que en ninguna manera me pudiera imprimir así, ni tan claramente se me diera a entender la vanidad de este mundo. Esta verdad que digo se me dio a entender, es en sí misma verdad, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor, y todas

---

<sup>532</sup> Sancho Fermín, 2014, 119.

<sup>533</sup> Sancho Fermín, 2014, 127.

las demás grandezas de esta grandeza, aunque esto va dicho oscuro para la claridad con que a mí el Señor quiso se me diese a entender<sup>534</sup>.

### 5.3. Estado de la cuestión

El debate sobre las conversiones de santa Teresa ha dado lugar a diversas interpretaciones a lo largo de la historia. Si por una parte, mientras algunos autores sostienen que hubo un único momento de conversión decisiva; por otra parte, otros autores defienden un proceso gradual con múltiples hitos espirituales. Si bien, más recientemente, se han abierto nuevas perspectivas que vinculan su itinerario con la experiencia pascual y cristológica; mostrando así una respuesta más teológica.

#### 5.3.1. El debate sobre las conversiones teresianas

En 1982, Martín del Blanco señalaba que «sobre la conversión teresiana se ha escrito mucho, todavía no están los teresianistas de acuerdo en las siguientes cosas: en fijar cuántas fueron las conversiones teresianas; en determinar cuál fue la definitiva; en datar la tercera y definitiva conversión»<sup>535</sup>. Sobre este punto hay dos posturas principales: algunos autores defienden que hubo una sola conversión. Es el caso de Álvarez<sup>536</sup> y Herráiz<sup>537</sup>. Otros autores, en cambio, defienden que hubo varias conversiones. Así por ejemplo, de Pablo señala que «en la vida de santa Teresa se dan algunas actitudes religiosas que pueden ser consideradas auténticas conversiones»<sup>538</sup>. Este autor enumera cinco, de las cuales la del capítulo 9 del *Libro de la Vida* sería la cuarta. También defienden esta postura Efrén y Steggink: «La historia ha calificado este acontecimiento como *la conversión* de santa Teresa. Palabra inexacta. En realidad, como decimos en otra parte, significaba tan sólo el último eslabón de una serie de conversiones o conatos precedentes»<sup>539</sup>.

---

<sup>534</sup> V 40,4.

<sup>535</sup> Mauricio Martín del Blanco, M. *Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús, Teresianum 33 (1982), 361-409.*

<sup>536</sup> Tomás Álvarez Fernández, Conversión, en *Diccionario Teresiano*. (Burgos: Monte Carmelo, 2022c), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=C>

<sup>537</sup> Maximiliano Herráiz García, *Oración teresiana, experiencia y doctrina. Revista de Espiritualidad Ignaciana, 87 (342) 2015, 39-48.*

<sup>538</sup> Daniel de Pablo Maroto, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973), 39.

<sup>539</sup> Efrén de la Madre de Dios, E. y Otger Steggink, *Santa Teresa y su tiempo. I: Doña Teresa de Ahumada*. (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982), 328-329.

Este argumento se encuentra especialmente recogido y desarrollado por Castro en *Ser cristiano según santa Teresa*<sup>540</sup>. El autor dedica el primer capítulo a la conversión de santa Teresa en sus diferentes libros<sup>541</sup>. La mayor parte del mismo está dedicado al *Libro de la Vida*<sup>542</sup>. El autor señala lo que considera diversas conversiones teresianas:

1. La primera aparecería en el capítulo 2,8 y sería una conversión a la gracia:

En esto me daba el Señor gracia, en dar contento adondequiera que estuviese, y así era muy querida. Y puesto que yo estaba entonces ya enemiguísima de ser monja, holgábame de ver tan buenas monjas, que lo eran mucho las de aquella casa, y de gran honestidad y religión y recatamiento<sup>543</sup>.

2. La segunda es la conversión a la vida religiosa. Como señala Castro, santa Teresa declara en 3,6 que en un principio ella era «enemiguísima de ser monja». Sin embargo, «en Santa María de Gracia, en contacto con aquella religiosa envidiable, María de Briceño, fue recuperando con creces la ilusión infantil, hasta llegar a comprender que el estado religioso era su propia vocación»<sup>544</sup>

3. la tercera conversión sería a la oración. Castro la sitúa en 7,17:

Este padre dominico, que era muy bueno y temeroso de Dios, me hizo harto provecho; porque me confesé con él, y tomó a hacer bien a mi alma con cuidado y hacerme entender la perdición que traía. Hacíame comulgar de quince a quince días. Y poco a poco, comenzándole a tratar, tratéle de mi oración. Díjome que no la dejase, que en ninguna manera me podía hacer sino provecho. Comencé a tornar a ella, aunque no a quitarme de las ocasiones, y nunca más la dejé.

4. La cuarta, siempre según Castro, es la más conocida: es la que aparece en el capítulo 9, 1,

Pues ya andaba mi alma cansada y, aunque quería, no le dejaban descansar las ruines costumbres que tenía. Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una

---

<sup>540</sup> Secundino Castro, *Ser cristiano según Santa Teresa. Teología y espiritualidad*. (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981).

<sup>541</sup> Castro, 1981, 21-56.

<sup>542</sup> Castro, 1981, 26-53.

<sup>543</sup> V 2,8

<sup>544</sup> Castro 1981, 49.

imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle.

5. Finalmente, Castro sostiene que hubo una quinta conversión, la total y definitiva. De las cuatro, es la única que puede considerarse una hierofanía: según nos relata la Santa, Cristo en persona le promete que ya no gustaría de la conversación de los hombres, sino de los ángeles:

Habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo, comencé el himno, y estándole diciendo, vínome un arrebatamiento tan súbito que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar, porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. Entendí estas palabras: Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles. A mí me hizo mucho espanto, porque el movimiento del ánima fue grande, y muy en el espíritu se me dijeron estas palabras, y así me hizo temor, aunque por otra parte gran consuelo, que en quitándoseme el temor que –a mi parecer- causó la novedad, me quedó<sup>545</sup>.

Castro interpreta que estas conversiones múltiples del *Libro de la Vida* son una manifestación de la necesidad permanente de la conversión que los profetas y los autores bíblicos predicaban continuamente. Teresa se sentiría identificada con san Pablo, especialmente con su conocida afirmación de que «no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere». Por lo que, la experiencia del pecado, entendido como insubordinación a los designios divinos, le habría llevado a volverse hacia Dios y a «convertirse» una y otra vez<sup>546</sup>.

Sin embargo, cabe preguntarse por la pertinencia del término «conversión» por parte de este autor. Es evidente que santa Teresa narra una lucha espiritual que tiene episodios dramáticos. La Santa se debate entre dar la espalda a Dios y volverse hacia Él. Esto dota al relato de un dramatismo peculiar. La cuestión que esto suscita, en definitiva

---

<sup>545</sup> V 24,5.

<sup>546</sup> Castro, 1981, 50-53.

es si el *Libro de la Vida* sigue las pautas del relato de conversión tal como lo hemos caracterizado anteriormente. Si se admite que hay varias conversiones en el *Libro de la Vida*, habría que interpretar la obra como una ruptura con los rasgos propios del subgénero; o incluso, plantearse si estamos realmente ante un relato de conversión.

Pero sigamos con la interpretación que hace Castro del *Libro de la Vida*. Señala este autor que sus conversiones la llevaron a una situación espiritual irreversible. Constata que Dios ha obrado en ella una transformación radical que ha doblegado su soberbia. En este contexto, el autor habla de conversión, en singular:

En adelante, le será imposible comprenderse fuera del ámbito de la gracia y de la fuerza impetuosa de Dios, que se proyectará sobre ella incontenible. En este sentido, la conversión fue como un bautismo de Cristo y una unción de la gracia que la impregnó hasta la médula de los huesos y las fibras más recónditas y celosas del corazón<sup>547</sup>.

Castro también destaca la importancia de la oración en este itinerario. Todas sus vivencias religiosas y, por consiguiente, también su conversión se han ido efectuando dentro de ese ámbito. Los impulsos que le llevan una y otra vez a volverse hacia Dios son incomprensibles sin ella.

Por otra parte, también recibió una influencia importante de algunas de sus lecturas, en especial de las *Confesiones* de San Agustín. Este libro vino a consumar el golpe inicial provocado por la contemplación de la imagen llagada de Jesucristo. A través de ese pasaje lírico de Agustín alcanzaban a santa Teresa las voces de Pablo que le exhortaban a dejarse guiar por las fuerzas del Espíritu y a abandonar para siempre los impulsos de la carne<sup>548</sup>.

Es decir, santa Teresa se reconoce en san Pablo, como antes se ha dicho, pero también en san Agustín. Sin embargo, el relato de este último puede adscribirse plenamente al relato de conversión que sigue las pautas de la autobiografía. El hecho de que las *Confesiones* sean mencionadas en el *Libro de la Vida* nos indica que ejerció una

---

<sup>547</sup> Castro, 1981, 53.

<sup>548</sup> Castro, 1981, 52.

profunda influencia en ella; no solo espiritual, sino también literaria, en la medida en que le proporcionaba el molde genérico en el que insertar su propia experiencia vital y espiritual.

Además de la conversión o conversiones del *Libro de la Vida*, Castro analiza también esta misma cuestión en otras obras teresianas. Haremos una breve reseña de estos análisis, pues de ellos pueden extraerse ideas de interés para el análisis e interpretación de la autobiografía de la Santa como relato de conversión.

*Camino de perfección* se dirige primeramente a las religiosas del convento de San José de Ávila, y posteriormente a todas las carmelitas descalzas. En esta obra, santa Teresa pretende exponer dos cuestiones fundamentales para ella: en qué consiste la esencia de la santidad y cuál es la esencia de la vida carmelitana. Pero la forma que adopta lleva a Castro a considerar que la obra es un manual de oración dirigido a sus religiosas.

Sin embargo, la cuestión de la oración no se aborda hasta el capítulo 24. Según ella misma, «antes que diga de lo interior, que es de la oración, diré algunas cosas que son necesarias tener las que pretenden tener oración y tan necesarias que, sin ser muy contemplativas, podrán estar muy adelante en el servicio del Señor»<sup>549</sup>.

Estas cosas, que considera previas al diálogo con Dios, constituyen en realidad otras tantas conversiones. El alma ha de pasar por una serie de cambios que la llevan a una auténtica vida de oración, núcleo de la vida cristiana. Para llegar a ella, son necesarias tres cosas: caridad, desasimiento y humildad: «La una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; otra, verdadera humildad que, aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas»<sup>550</sup>. Castro considera que ello requiere de sendas conversiones previas al diálogo con Dios, las cuales tienen su origen en la reflexión o meditación<sup>551</sup>.

---

<sup>549</sup> V 5,3.

<sup>550</sup> *Camino de perfección*, 4,4.

<sup>551</sup> Castro, 1981, 53-55.

¿Es pertinente el uso del término «conversión» en este contexto? Parece evidente que Castro lo usa para designar cualquier progreso en la vida espiritual. Por tanto, permanece abierta la cuestión de en qué sentido el *Libro de la Vida* está configurado como relato de conversión con formato de autobiografía. Para que pueda hablarse de tal cosa, es preciso que exista la estructura tripartita ya expuesta: antecedentes → hierofanía → consecuencias. Entonces, la cuestión a clarificar será cómo esta estructura se cumple en el *Libro de la Vida*.

Finalmente, Castro dedica algunas páginas al libro de las *Moradas*. Señala este autor que esta obra ocupa entre las obras teresianas un lugar prominente, pues «cuando santa Teresa redacta esta obra cumbre ha llegado ya a los estadios más sublimes de la vida espiritual»<sup>552</sup>.

La obra está dividida en siete secciones, que corresponden a otros tantos aspectos y grados de la vida espiritual. Bajo este punto de vista se pueden distinguir en *Moradas* hasta siete conversiones, correspondientes a cada uno de esos estadios, que, como señala santa Teresa, suponen cada uno de los mismos una penetración más profunda e intensa que su precedente en el misterio insondable de Cristo y de Dios. *Moradas* viene a ser, desde esta consideración, un camino ascensional o, mejor, si se prefiere seguir la simbología teresiana, una inmersión cada vez más profunda en el castillo del «yo» humano, en cuya estancia más secreta e íntima -el centro del alma- se halla Jesucristo<sup>553</sup>.

Castro considera que *Moradas* es

una síntesis de *Vida* -pura experiencia personal- y de *Camino* -doctrina fundamental para ser verdadero religioso-, pero sublime, en cuanto que describe más rica y primorosamente los elementos integrantes de la vida cristiana, yendo aún más allá que las obras precedentes, ya que santa Teresa había recibido nuevas luces acerca del misterio de la santificación del hombre<sup>554</sup>.

Dicho de otro modo, *Moradas* es una sistematización de su experiencia espiritual. Para Castro (1981), la cuestión de la conversión es central en la obra, pues el camino ascensional que supone la santificación requiere de varias conversiones. De este

---

<sup>552</sup> Castro, 1981, 55.

<sup>553</sup> Castro, 1981, 55.

<sup>554</sup> Castro, 1981, 56.

modo, el proceso se inicia en ese momento en que el creyente ha logrado romper las cadenas del pecado grave. En esta etapa se halla en gracia, en amistad con Dios, pero sumamente debilitado.

Así pues, esta obra gira en torno a la descripción del ascenso espiritual, entendido como una marcha o inmersión que el alma debe recorrer, a través de diversos estadios, hasta alcanzar la meta. Cada etapa implica una nueva conversión, más intensa que la precedente.

De estos análisis de Castro se desprende que, para este autor, la conversión es un tema central en los escritos de santa Teresa. En ellos, la vida espiritual se convierte en una verdadera metamorfosis:

La imagen del gusano de seda, utilizada con gusto por ella para expresar esta realidad, explica con gran precisión cuanto acontece en el proceso cristiano. Al igual que el gusano llega a convertirse en una linda mariposa, así el creyente después de continuas conversiones se hace un ser espiritual, lleno de vida y de claridad: otro Cristo<sup>555</sup>.

### 5.3.2. Interpretaciones en clave pascual

En 2011 se celebró el I Congreso Internacional Teresiano, dedicado monográficamente al *Libro de la Vida*. En él hicieron dos aportaciones que suponían la apertura de una nueva línea de interpretación sobre el itinerario espiritual que se relata en el *Libro de la Vida*. Se trata de las comunicaciones de Álvarez-Suárez<sup>556</sup> y Castro<sup>557</sup> que interpretan la autobiografía teresiana en clave pascual y cristológica.

Inspirándose en el camino mistagógico que seguía el cristiano en la Iglesia de los primeros siglos (ver *supra*, 3.2.2), Álvarez-Suárez identifica tres fases del itinerario

---

<sup>555</sup> Castro, 1981, 56.

<sup>556</sup> Aniano Álvarez-Suárez, Dimensión mistagógica del 'Libro de la Vida' de santa Teresa de Jesús. Una lectura posible, en Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño, dirs., *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*. (Burgos-Ávila: Monte Carmelo-CITeS-Universidad de la Mística, 2011), 423-454.

<sup>557</sup> Secundino Castro, Un Dios que se revela progresivamente. Lectura bíblica. La autobiografía teresiana o el proceso bíblico de Dios en miniatura, en Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño, dirs., *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Burgos-Ávila: Monte Carmelo- CITEs-Universidad de la Mística, 2011, 455-503.

espiritual teresiano: la prepascual, la pascual y la postpascual. La primera se extiende del capítulo 1 al 10. En ellos narra su búsqueda espiritual y su apertura a la trascendencia. Esta exploración le lleva a encontrar en su juventud la sabiduría de los Padres y de los maestros espirituales de la España del siglo XVI.

La fase pascual se compone de dos tramos, según Álvarez-Suárez: la iniciación (capítulos 11-22) y la celebración de la vida en Cristo (capítulos 23-31). En esta fase, que el autor denomina postpascual, Cristo sale al encuentro de la Santa y se hace presente de formas diversas, suscitando varias experiencias místicas: la revelación de la humanidad de Cristo (capítulo 22), su presencia junto a ella (V 26; 27,2), la contemplación de la belleza de su rostro (V 28,3) y la contemplación del cuerpo glorioso de Cristo resucitado (V 29,2; 37,4-6).

En cuanto a la aportación de Castro, sigue la misma clave pascual y cristológica, pero adoptando una perspectiva bíblica, que se justifica por ser la misma que adopta santa Teresa en su autobiografía. Según Castro, el *Libro de la Vida* comienza como la narración de un éxodo desde su infancia y sus búsquedas de juventud hasta el esplendor del Monte Carmelo. Pero, cuando apenas había comenzado a gustar de los frutos y el embrujo del Monte, una enfermedad la obliga a hacer un viaje en busca de curación. Entonces descubre la oración como camino hacia Dios<sup>558</sup>.

Al final de la enfermedad, que la deja parálitica durante tres años, la Santa descubre la espiritualidad del Nuevo Testamento, si bien todavía no ha entrado en la «economía de Jesús». Es decir, todavía no se ha convertido por completo a Jesucristo. Cuando ocurre esto en el capítulo 9, descubre dos cosas: que confiar en sus fuerzas es lo que ha dificultado su avance espiritual; y que la gratuidad es la esencia del Evangelio: ella debe confiar en los dones de Jesucristo, no en solamente sí misma<sup>559</sup>.

A partir de su conversión, Jesús se va haciendo cada vez más presente en ella. Pero cuando busca discernimiento espiritual hablando otras personas, estas no aciertan con la naturaleza de sus experiencias, Entonces Dios mismo le dice: «Ya no quiero que

---

<sup>558</sup> V 4,7-8.

<sup>559</sup> Castro, 2011, 455-503.

tengas conversación con hombres, sino con ángeles»<sup>560</sup>. A partir de ahí, Cristo entra en ella, que se introduce de lleno en la nueva alianza. Es entonces cuando empieza su experiencia de la gratuidad del amor divino, al cual se entrega sin reservas. Pero Teresa contempla a Jesucristo como resucitado, al igual que los evangelistas al redactar el evangelio: «Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado»<sup>561</sup>. Según Castro, las experiencias de los capítulos 27-29 corresponden a la experiencia que tuvieron los Apóstoles de la pasión, muerte y resurrección del Señor<sup>562</sup>.

En cuanto a los capítulos 37-40, Castro considera que corresponderían a la experiencia de la comunidad primitiva tras Pentecostés, cuando, gracias al Espíritu, los Apóstoles profundizan en su conocimiento de Cristo. En esta última etapa, santa Teresa tiene acceso a las realidades escatológicas del Nuevo Testamento: la Iglesia, la muerte, la resurrección, el cielo, el purgatorio, las experiencias de María, etc. Además, santa Teresa se abre a la parusía y suspira por la vuelta de Cristo a la tierra<sup>563</sup>.

#### **5.4. El *Libro de la Vida*, relato de conversión**

El *Libro de la Vida* de santa Teresa no es solo una autobiografía, sino que además representa el testimonio de una transformación interior impulsada por la gracia. En sus páginas, podemos observar cómo la Santa narra el proceso por el cual Dios la fue conduciendo desde una vida marcada por la lucha y la tibieza hasta la plena entrega a Dios en la oración y la experiencia mística.

##### **5.4.1. Análisis de detalle**

El análisis del *Libro de la Vida* nos va a permitir descubrir cómo santa Teresa estructura su relato en torno a la dinámica de la acción de Dios en su alma, en su existencia. Pues a través de sus escritos, ella nos muestra tanto sus caídas como los momentos decisivos de su propia conversión, destacando el papel central de la oración en su itinerario espiritual.

---

<sup>560</sup> V 24,5.

<sup>561</sup> V 29,4.

<sup>562</sup> Castro, 2011, 455-503.

<sup>563</sup> Castro, 2011, 455-503.

Cuando Teresa escribe *Vida* (el que nos ha llegado a nosotros: 1565), su autobiografía espiritual o existencial, tiene 50 años, ya ha conocido tanto a Dios como a sí misma en profundidad: ha pasado por el matrimonio espiritual, conoce la inhabitación trinitaria (entonces llamada gracia increada), tiene una visión más sana (o sanada por la misma gracia) de la gracia increada. Desde la perspectiva de la antropología teológica y según el relato autobiográfico, se puede deducir que, cuando ella está escribiendo el *Libro de la Vida*, vive en contacto con las raíces de la gracia (gracia increada); y por tanto, ya no vive sólo desde las ramas o accidentes de la gracia (gracia creada) como era común en la piedad popular, y no tan popular, del aquel entonces. ¿Qué queremos decir con esto? Respondamos a la pregunta intentando acercarnos más a la experiencia de nuestra redactora.

Para ello, es preciso no perder de vista un aspecto importante en orden a poder acercarnos de manera más precisa al relato. En el momento en que Teresa escribe el capítulo 1 de su autobiografía espiritual, ha pasado ya por el capítulo 40 y por el epílogo. Tengamos en cuenta que no estamos delante de un «diario», como es el caso de *Historia de un Alma*, de Teresa de Lisieux, sino ante una «autobiografía». La perspectiva, el propósito y la estructura tanto de un diario como de una autobiografía son totalmente distintos. Por mencionar un ejemplo, en cuanto a la perspectiva, mientras que el diario se escribe en el momento presente, es decir, cada día se van registrando los hechos, los pensamientos y las emociones tal como ocurren en ese preciso instante; la autobiografía por su parte, se escribe más bien en retrospectiva, es decir, con una visión global y más bien reflexiva del pasado. Esto nos ayuda a entender que nuestra autora nos está contando su pasado (más lejano o más cercano en el tiempo) con la visión que le está proporcionando su presente. De ahí que, no nos cuente lo que sucedió en el capítulo dos, por ejemplo, tal como ella lo vivió en su momento; sino como ella lo comprende ahora, después de más de treinta años.

Por lo que, teniendo en cuenta que esta visión de la vida en perspectiva, propia de cualquier persona, ha condicionado la redacción de la obra, principalmente de los relatos anteriores a su conversión (punto de inflexión); habrá que leer el texto teniendo en cuenta la perspectiva del presente, lógicamente. Los momentos clave de su vida, que los teresianistas han descrito como «momentos de conversión», y que suponen un antes y un después en la manera en la que una persona se sitúa ante el mundo y ante la propia

vida (y el creyente ante la divinidad), no han sido obviados por ella, pues han marcado un antes y un después en su pequeña historia de salvación.

Dicho de otra manera, si en el presente ella ha descubierto la gratuidad, no será de extrañar que los episodios anteriores a su conversión estén seleccionados y narrados según la perspectiva actual. Es decir, hay que tener en cuenta que todo lo que ella relate, desde los inicios hasta su conversión (o conversiones), lo narrará porque es importante para entender su situación actual. Por tanto, no se tratará de meras anécdotas infanto-juveniles, sino de situaciones existenciales que han desembocado en lo actual; cuando no, la situación actual ha venido propiciada o moldeada por su configuración existencial anterior.

Estos breves autorretratos de su infancia, adolescencia y juventud deben de ser piezas clave que configuren y ayuden a entender a la Teresa del post-epílogo, es decir, a la Teresa actual. De ahí que, ella cuente todo con esa frescura, pues necesita revivirlo desde una óptica ya más pascual, para poder contarlo. Sin descontar que, el hecho de narrarlo, pueda convertirse en una herramienta sanación interior.

#### **5.4.1.1. La primera parte**

Como es sabido, santa Teresa escribe el *Libro de la Vida* cerca de los cincuenta años. Desde esa atalaya, comprende su trayectoria como una obra de Dios, que pacientemente la ha ido atrayendo hacia sí e introduciéndola en la vida de la gracia. Por ello, desde el principio se refiere a «las mercedes que el Señor [le] ha hecho», que contrastan con sus «grandes pecados y ruin vida»<sup>564</sup>. Aunque Dios le había dado abundantes «gracias de naturaleza», es decir, talentos y capacidades, confiesa que de todas comenzó «a ayudar para ofenderle»<sup>565</sup>; es decir, las utilizaba para pecar. Fue así «perdiendo las mercedes que el Señor le había hecho»<sup>566</sup>.

---

<sup>564</sup> V Intr. 1.

<sup>565</sup> V 1,8.

<sup>566</sup> V 7, título.

Dado que una exposición exhaustiva los primeros capítulos de *El Libro de la Vida* excedería los límites del presente apartado, intentaremos centrarnos únicamente en algunos capítulos significativos que permiten ilustrar el proceso de transformación interior de Teresa de Jesús. En este sentido, en el capítulo 2 nos encontramos con una Teresa que se lamenta de haber sido «aficionada a libros de caballerías», para escaquearse de sus obligaciones y «para no pensar en grandes trabajos que tenía». Sin embargo, ella misma era consciente de que en aquel momento «parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio».

No menos interesante será el dato que la autora nos ofrece en el capítulo 3, sobre el encuentro que tuvo con su tío, Pedro Sánchez de Cepeda. Éste le ofrece a Teresa unos libros espirituales en lengua romance y, aunque Teresa «no era amiga de ellos, mostraba que sí». Seguidamente la Santa reconoce su vanidad: «Porque en esto de dar contento a otros he tenido extremo, aunque a mí me hiciese pesar; [...] y en mí ha sido gran falta, porque iba muchas veces muy sin discreción». Sin embargo, la opinión actual de Teresa con respecto a este hermano de su padre, la describe muy positiva, ya que «aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado. Y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle». Del mismo modo, su opinión sobre los libros espirituales fue tan favorable que llegó a sufrir cuando más adelante, como veremos, le fueron restringidos. Con todo, el dato más interesante para la antropología teológica y el tema de la presente tesis pensamos que podría ser el de María Briceño.

Al final del capítulo segundo del *Libro de la Vida*, según la común división de los capítulos, Teresa va a mencionar a «una monja» con la que convivió «un año y medio» siendo seglar en el convento de Santa María de Gracia (Ávila). Teresa se reserva el nombre, posiblemente por discreción, pero sabemos que se trata de María Briceño<sup>567</sup>, religiosa agustina de dicho convento abulense, donde entró con 16 años y cuando coincide con Teresa, la religiosa tiene unos 33 años. María Briceño está a cargo de la educación de las niñas internas que reciben en la casa y Teresa es una adolescente de unos aproximadamente 16 años, que está interna en este convento como seglar durante un tiempo, tras la muerte de su madre.

---

<sup>567</sup> Aparece así recogido por Tomás Álvarez en la nota al pie de la edición que manejamos.

Al comienzo del capítulo tercero, Teresa expresa que comienza a «a gustar de la buena y santa conversación de esta monja, holgábame de oírla cuán bien hablaba de Dios, porque era muy discreta y santa». Sabemos que discreción y santidad son dos virtudes que Teresa valora positivamente y que también adolece poseer. A continuación, nuestra autora presenta el testimonio vocacional de la religiosa: «Comenzóme a contar cómo ella había venido a ser monja por sólo leer lo que dice el evangelio: Muchos son los llamados y pocos los escogidos. Decíame el premio que daba el Señor a los que todo lo dejan por él».

Para narrar su vocación, Teresa necesita nada menos que de cuarenta capítulos; sin embargo, María Briceño se sirve de una simple cita de Mateo para resumir su llamada a la vida religiosa. No podemos entrar aquí en detalles sobre si se trata de una ironía de Teresa, o si realmente la respuesta sintética por parte de María Briceño se debía a que «era ‘muy discreta’ y santa». Lo importante para nuestro estudio es que la Santa subraye aquí dos elementos propios de una etapa anterior a su experiencia de la gratuidad, como puedan ser: la selección («muchos son los llamados y pocos los elegidos») y el premio («que daba el Señor a los que lo dejan todo por Él»).

Seguidamente Teresa expresa cómo «comenzó esta buena compañía a desterrar las costumbres que había hecho la mala» y, más importante todavía si cabe, escuchamos por primera vez un planteamiento vocacional serio al leer «y a tornar a poner en mi pensamiento deseos de las cosas eternas y a quitar algo la gran enemistad que tenía con ser monja».

De la lectura de este fragmento, en su amplio contexto, podríamos inferir que fue a través del encuentro con Briceño, uno de los modos por los cuales se serviría el Padre para llamar al Teresa al seguimiento de Cristo, llamando a la puerta de su corazón con el fuego purificador de su Espíritu. Quizá también, se podría colegir que la Santa haya querido subrayar el momento en el que ella comenzará una nueva etapa de su vida protagonizada por un marcado voluntarismo y que desembocará, obviamente, tras una fuerte crisis de escrúpulos, en la célebre conversión del capítulo 9. A nuestro parecer, consideramos que la valoración más coherente y contextualizada será una visión integral de ambas. Pues justo a continuación, tras su salida de este convento, Teresa comienza a considerar favorablemente la vida religiosa, aunque descarta la posibilidad de ingresar

en las agustinas debido a la severidad de su regla, inclinándose en su lugar por una opción que le resultara menos rigurosa.

Como podemos observar, la tensión entre el deseo de vivir con mayor libertad y la exigencia de una fidelidad absoluta a la norma marcará su trayectoria espiritual en los capítulos siguientes, mostrándose en ocasiones como una especie de apego legalista que, paradójicamente, podía servir tanto para justificar el cumplimiento estricto de una norma, como para hallar excusas que suavicen la disciplina o justifiquen la exención de su cumplimiento. Por esta razón, nos inclinamos a pensar, sin descartar otras opiniones, que ella está señalando el inicio de una etapa antropológica clave, marcada por un voluntarismo que tuvo un impacto significativo en su propia vida espiritual. También serán el miedo a equivocarse y a condenarse, incluso «más me parece me movía un temor servil que amor», cualidades que le acompañen durante el periplo de dicha etapa. Estos rasgos serán transformados progresivamente a medida que avance en una experiencia y comprensión más profundas de la gracia, y su relación con el mérito, alejada de una visión superficial o meramente instrumental de la misma.

En esta etapa, la más importante de estas «mercedes» es la toma del hábito religioso: «Cómo la ayudó el Señor para forzarse a sí misma para tomar hábito»<sup>568</sup>. Ella manifiesta el sentimiento de la «gran dignidad»<sup>569</sup> que el Señor le había hecho con esta profesión religiosa, que tiene lugar en 1537, pero también se lamenta de que no estuvo a la altura del hábito: «casi veinte años que usé mal de esta merced»<sup>570</sup>. Sin embargo, la misericordia divina siempre ha estado presente y no la ha abandonado:

Muchas veces me templa el sentimiento de mis grandes culpas el contento que me da que se entienda la muchedumbre de vuestras misericordias. ¿En quién, Señor, pueden así resplandecer como en mí, que tanto he oscurecido con mis malas obras las grandes mercedes que me comenzasteis a hacer?<sup>571</sup>

---

<sup>568</sup> V 4, título.

<sup>569</sup> V 4,3.

<sup>570</sup> V 4,3.

<sup>571</sup> V 4,3-4.

#### 5.4.1.2. ¿Conversión o conversiones?

En el capítulo 9 se opera un punto de inflexión: se narran varios episodios a través de los cuales «comenzó el Señor a despertar su alma y darla luz en tan grandes tinieblas»<sup>572</sup>. El primer episodio ocurre ante la imagen de un Cristo crucificado:

Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle<sup>573</sup>.

Esta experiencia ha sido considerada como un episodio de conversión por diversos autores. Sin duda, puede interpretarse como tal, pero también es cierto que, sin salir del capítulo 9, aparece otro episodio de características similares, protagonizado por las *Confesiones* de san Agustín:

Como comencé a leer las Confesiones, paréceme me veía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón. Estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas, y entre mí misma con gran aflicción y fatiga<sup>574</sup>.

El agustino José Luis Cancelo<sup>575</sup> interpreta que, en este episodio, santa Teresa se vio a sí misma como si estuviera ante un espejo: percibió la batalla que estaba llevando a cabo: luchaba por entregarse totalmente a Dios, pero, al igual que san Agustín, esta entrega se veía constantemente aplazada: «la situación espiritualmente anímica de Agustín y Teresa es la misma. En los dos se da el llanto por la falta de decisión para ser verdaderamente libres. La razón y el motivo también es idéntico: la lejanía de Dios»<sup>576</sup>.

---

<sup>572</sup> V 9, título.

<sup>573</sup> V 9,1.

<sup>574</sup> V 9,8.

<sup>575</sup> José Luis Cancelo García, *El agustinismo de Santa Teresa (1515-1582)*, en Francisco Javier. Sancho Fermín, Rómulo Cuartas Londoño, y Jerzy Nawojowski, (dirs.). *Teresa de Jesús: Patrimonio de la Humanidad. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*. (Burgos: Grupo Editorial Fonte-Monte Carmelo-Universidad de la Mística, 2016), vol. 2, pp. 123-157.

<sup>576</sup> Cancelo, 2016, 123-157.

Es preciso tener también en cuenta que la intensidad del alejamiento de Dios es diferente en ambos casos: la santa abulense nunca ha dejado de ser cristiana y, según Cancelo, su conversión es fruto de su crecimiento en la oración mental, el amor a Dios, la diligencia en la evitación de pecados veniales y en el desapego de las criaturas. Cancelo también reconoce que, en el caso de santa Teresa, puede hablarse de dos elementos o señales que provocan la conversión: el Cristo crucificado y la lectura de las *Confesiones*.

Sin embargo, en el *Libro de la Vida*, estos episodios de conversión, siendo hitos de gran relevancia, no generan en sí mismos una división tajante en dos partes. También hay que tener en cuenta lo narrado en el capítulo 10, en el que santa Teresa llega al descubrimiento de la presencia divina a través de una gracia mística, que le revela el sentido de la presencia de Dios en todas las cosas y en ella misma.

Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí y yo toda engolfada en Él<sup>577</sup>.

Más adelante, en el capítulo 18, la Santa relata que

Acaecióme a mí una ignorancia al principio, que no sabía que estaba Dios en todas las cosas. Y como me parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de creer que estaba allí no podía, por parecerme casi claro había entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba sólo por gracia. Yo no lo podía creer; porque, como digo, parecíame estar presente, y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden del glorioso Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló harto<sup>578</sup>.

Los capítulos 9 y 10 suponen pues un corte respecto a los anteriores, así como la entrada en la economía de la gracia. Sin embargo, el corte no se define a partir de un episodio, sino de dos grupos de episodios: los narrados en el capítulo 9 y los que aparecen en el capítulo 10. Los primeros son episodios de arrepentimiento, mientras que la experiencia de la presencia de Dios puede considerarse claramente una hierofanía. Si se consideran en su conjunto, estamos ante una vivencia pascual de muerte y

---

<sup>577</sup> V 10,1.

<sup>578</sup> V 18,15.

resurrección espiritual: en el capítulo 9 deja atrás su antigua vida en medio de lágrimas y en el 10 Dios se hace presente. Estos dos capítulos cumplen la función del momento ontológico de los relatos de conversión. Sin embargo, el hecho de que haya una separación temporal entre el arrepentimiento y la hierofanía les da un perfil pascual mucho más nítido.

Por otra parte, estos capítulos cumplen una importante función estructural dentro del relato autobiográfico, como ya hemos apuntado anteriormente. Son la culminación de todo lo narrado hasta entonces y el filtro de las vivencias y experiencias que santa Teresa ha tenido hasta entonces. Por ejemplo, en los primeros capítulos del *Libro de la Vida*, la Santa se refiere a sus padres, si bien, no lo hace como una mera evocación biográfica, sino con una intención discursiva orientada hacia el propósito de su relato. En este sentido, presenta a su padre como un hombre virtuoso y subraya su influencia en su formación intelectual a través de la lectura de textos edificantes. Cabe destacar que se conserva el inventario bibliográfico elaborado por su progenitor, en el que figuran obras patristicas de autores como san Jerónimo, san Gregorio Magno y san Agustín, entre otros.

Algo similar ocurre con las referencias a María Briceño, la monja agustina que la inició en el voluntarismo, y de la que ya hemos tratado anteriormente en detalle. Antes de contarnos que ha descubierto la presencia de Dios en ella (la gratuidad de la gracia), primero tiene que contar que se inició en el voluntarismo, lo que desde la antropología teológica se podría describir como una mezcla de *pelagianismo* y *semipelagianismo*. Con seguridad, María Briceño haría muchas más acciones destacables, y su discernimiento vocacional pudo ser más extenso, o no; pero santa Teresa se limita a poner en su boca un versículo del evangelio de san Mateo que tiene una función precisa: anticipar la futura experiencia de conversión:

Comenzóme a contar cómo ella había venido a ser monja por sólo leer lo que dice el evangelio: Muchos son los llamados y pocos los escogidos. Decíame el premio que daba el Señor a los que todo lo dejan por Él<sup>579</sup>.

---

<sup>579</sup> V 3,1.

### 5.4.1.3. El tratado de oración

En lugar de proseguir el relato de su autobiografía, la Santa dedica los capítulos 11-22 al tratado de oración. Por tanto, la narración autobiográfica se interrumpe y nos internamos en una parte de la obra que opera como un texto autónomo. ¿Por qué aparece justo después del capítulo 10? Una razón puede estar en que de este modo se refuerza la división de su autobiografía en dos bloques bien diferenciados. Es decir, una vez llegado al punto en que se ha iniciado su vida nueva, santa Teresa dedica 12 capítulos a mostrar de forma estructurada cómo llegar a ese punto. Es un texto con entidad propia que, sin embargo, se inserta en el mismo corazón de su autobiografía.

Sin duda, el tratado de oración se encuadra en la mistagogía en tanto que camino de iniciación al misterio de Dios guiado por un maestro, es decir, alguien que ya ha transitado ese mismo camino espiritual.

Recordemos la caracterización de dicho camino que hace Álvarez<sup>580</sup>:

Grado 1º: oración ascética (11-13), que puede ser simple meditación de la Palabra o de los misterios del Señor; se desarrolla en forma de atención amorosa y callada (13,22).

Grado 2º: consiste en el ingreso esporádico en la oración mística (14-15). Santa Teresa la llama oración de quietud. Es un reposo pasivo y amoroso de la voluntad, fascinada por el misterio divino. Sin embargo, tiene un carácter intermitente.

Grado 3º (16-17): Santa Teresa lo llama sueño de potencias, y es el resultado de una intensa infusión de amor en la voluntad, en el que Dios permite que los sentidos y las demás facultades humanas «entiendan y gocen de lo mucho que obra allí» (17,4).

---

<sup>580</sup> Tomás Álvarez Fernández, Grados de oración. En: *Diccionario Teresiano*. (Burgos: Monte Carmelo, 2022d), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=G>

Grado 4º: consiste en una unión mística (18,3) que unifica toda la actividad de la mente y la une a Dios. Se expresa en fenómenos como el éxtasis, el «vuelo de espíritu» (17-21), los ímpetus amorosos incontenibles y las heridas de amor. En esta etapa, «la acción de Dios moviliza y desata dinamismos, activa fuerzas interiores del hombre desconocidas y dormidas hasta entonces, que no puede por sí mismo actuar»<sup>581</sup>.

Finalmente una adviene un estado que la santa no acierta a explicar:

La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque -como digo- no se entiende. ¡Yo no acabo de entender esto!<sup>582</sup>

Santa Teresa no olvida, por otra parte, señalar los efectos que produce en el alma las mercedes espirituales que ha recibido; y que Herráiz<sup>583</sup> los clasifica en dos tipos: teologales y morales. Entre las primeras, la más importante es la certeza absoluta, incommovible de que Dios está presente en el interior del hombre: «Sólo podré decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer»<sup>584</sup>.

Por otra parte, santa Teresa se preocupa por formular criterios de discernimiento entre lo místico y lo enfermizo o lo estrambótico. Así, por ejemplo, al referirse a las hablas místicas, da criterios para distinguirlas de fenómenos patológicos y paranormales. Por su parte, el capítulo 22 está íntegramente dedicado a argumentar la importancia de la Humanidad de Cristo en las altas fases de vida espiritual. Como podremos observar, santa Teresa se muestra muy interesada en garantizarse a sí misma y al lector la autenticidad y calidad de lo narrado.

---

<sup>581</sup> Herráiz, 2014, 92-93.

<sup>582</sup> V 18,14.

<sup>583</sup> Herráiz, 2014, 94-95.

<sup>584</sup> V 18,14.

#### 5.4.1.4. Una vida nueva

Al reanudar el relato de su autobiografía tras el paréntesis de los grados de oración, santa Teresa nos dice lo siguiente: «Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí»<sup>585</sup>.

Este pasaje tiene especial importancia, pues confirma que santa Teresa adopta el molde del relato de conversión en su autobiografía, con la correspondiente división en un antes y un después del episodio o, en este caso, episodios de conversión. De este modo, hemos visto que hasta el capítulo 9, su vida ha estado dominada por su voluntad y su subjetividad, así como por la tensión entre el trato con el mundo y el trato con Dios. Pero, al dejar de apoyarse en sus propias fuerzas, ha empezado una nueva etapa. Como se ha dicho anteriormente, el corte entre ambas etapas no es un momento bien definido, sino lo que podría denominarse un «periodo de conversión», que comienza en el episodio del Cristo crucificado y termina con la experiencia de la presencia de Dios en el alma narrada en el capítulo 10.

Este «periodo de conversión» introduce a santa Teresa en una vida nueva que consiste en «la participación en el misterio pascual de Jesucristo»<sup>586</sup>. Este es el sentido profundo de la conversión en el *Libro de la Vida*. No es solo una *metanoia*, sino que va más allá: el alma es incorporada a la vida de Cristo Resucitado, en la cual se injerta. Él es la puerta y fuente a través de la cual ella llega a un conocimiento espiritual cada vez más elevado y profundo.

Este itinerario<sup>587</sup> es complejo y sus principales jalones son los siguientes:

1. Cristo le revela que su Humanidad es la puerta de entrada para todas las mercedes espirituales:

Y veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo

---

<sup>585</sup> V 23,1.

<sup>586</sup> Ciro García Fernández, Gracia santificante, en *Diccionario Teresiano*. (Burgos: Monte Carmelo, 2022), s.p. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=G>

<sup>587</sup> García, 2022, s.p.

Su Majestad se deleita. Muy muy muchas veces lo he visto por experiencia. Háme lo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos<sup>588</sup>.

## 2. Cristo se revela como «libro vivo», fuente de todo conocimiento espiritual:

Cuando se quitaron muchos libros de romance<sup>589</sup>, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; 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 ha bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros; Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades<sup>590</sup>.

3. Santa Teresa entra en un «deleite cristopático»<sup>591</sup> que tiene varios episodios. En estos textos relata diversas experiencias relacionadas con la Humanidad de Cristo, entre ellas la visión de Cristo resucitado:

Un día de san Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó, y hacíase me harto de mal, porque no se puede decir que no sea deshacerse; mas lo mejor que supe, ya lo dije, y así no hay para qué tornarlo a decir aquí. Sólo digo que, cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la Humanidad de Jesucristo<sup>592</sup>.

4. En el capítulo 27 aparece por vez primera la experiencia de la Trinidad: la presencia de la Trinidad por dentro, en el castillo del alma:

Se ve el alma en un punto tan 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. Quédase tan espantada, que basta una merced de éstas para trocar toda un alma y hacerla no amar cosa, sino a quien ve

---

<sup>588</sup> V 22,6.

<sup>589</sup> Se refiere a las consecuencias de la política inquisitorial antilibraria (año 1559).

<sup>590</sup> V 26, 5.

<sup>591</sup> Miguel Ángel Díez, Gozo/s, en *Diccionario Teresiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2022., s.p.

<sup>592</sup> V 28,3.

que, sin trabajo ninguno suyo, la hace capaz de tan grandes bienes y le comunica secretos y trata con ella con tanta amistad y amor, que no se sufre escribir<sup>593</sup>

5. Al final de la obra, santa Teresa narra la experiencia de la connaturalidad entre el sentido último de la Sagrada Escritura, escondido a la inteligencia humana y la Humanidad de Cristo:

Estando una vez en oración [...] se me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdades; no sé yo decir cómo, porque no vi nada. Dijéronme, sin ver quién, más bien entendí ser la misma Verdad: No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará una tilde de ella [...] Esto que entendí es darme el Señor a entender que es la misma Verdad. Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor, y todas las demás grandezas de esta grandeza<sup>594</sup>

Estas experiencias no son las únicas de carácter místico. Hay que tener en cuenta también las relatadas en el tratado de oración. Sin embargo, sí son los hitos espirituales más significativos de la «vida nueva» a la que santa Teresa se convierte. El alma de santa Teresa nace de nuevo y experimenta las palabras de san Pablo («Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí»: Gál 2,20) al proclamar «Que no vivo yo ya, sino que Vos, Criador mío, vivís en mí»<sup>595</sup>.

#### **5.4.2. Interpretación de conjunto**

Según Ciro García<sup>596</sup>, el *Libro de la Vida* sería la historia de la acción de la gracia en ella, que la vive como amor divino gratuito al cual se va a abriendo sin reservas ni condiciones. En el capítulo 6 profundizaremos en esta cuestión. Lo relevante ahora es que el autor citado considera que la autobiografía teresiana se divide en las siguientes etapas:

---

<sup>593</sup> V 27,9.

<sup>594</sup> V 40,1-4.

<sup>595</sup> V 6,9.

<sup>596</sup> García, 2022, s.p.

1. Acción salvadora de Dios que la aleja del pecado y la atrae hacia Sí.
2. Descubrimiento de la presencia divina en el alma.
3. Transformación por la gracia y vida nueva en Cristo.
4. Crecimiento en la nueva vida de la gracia<sup>597</sup>.

Por nuestra parte, consideramos que esta secuencia puede perfeccionarse partiendo de nuestros análisis:

1. Acción salvadora de Dios que la aleja del pecado y la atrae hacia Sí.
2. Periodo de conversión (capítulos 9 y 10).
3. Crecimiento en la vida nueva a través de la Humanidad de Cristo (capítulos 23 al 40).

Por tanto, estamos ante la estructura básica de un relato de conversión; dentro de él se inserta un camino de iniciación a la vida espiritual, el llamado tratado de oración (capítulos 11 al 22). Además, en lugar de un episodio de conversión, encontramos un periodo de conversión, formado por episodios de arrepentimiento y otros de entrada en una vida nueva, por lo que dicho periodo adquiere un perfil pascual.

Por otra parte, hay otros elementos que permiten afirmar que en el *Libro de la Vida* puede encontrarse un rasgo típico de la autobiografía: el pacto autobiográfico. Pero en este caso no es un acuerdo implícito entre autor y lector. Antes bien, santa Teresa hace explícito el pacto con sus narratarios, formado por un restringido círculo de destinatarios de su autobiografía. Este pacto queda expresado en el capítulo 16:

Este concierto querría hiciésemos los cinco que al presente nos amamos en Cristo, que como otros en estos tiempos se juntaban en secreto para contra Su Majestad y ordenar maldades y herejías, procurásemos juntarnos alguna vez para desengañar unos a otros, y decir en lo que podríamos enmendarnos y contentar más a Dios; que no hay quien tan bien se conozca a sí como conocen los que nos miran, si es con amor y cuidado de aprovecharnos<sup>598</sup>.

---

<sup>597</sup> García, 2022, s.p.

<sup>598</sup> V 16,7.

Este pacto puede formularse en los términos siguientes: mi experiencia es esta que cuento y doy fe de ella, pero es a todos nosotros (narradora y narratarios, es decir, el restringido círculo de lectores letrados) a quienes corresponde discernir la verdad de lo relatado. Por tanto, la autobiografía teresiana se desarrolla en unos términos muy diferentes a los de la autobiografía moderna. En lugar de dar por hecho la veracidad del relato autobiográfico, la deja en suspenso y en manos de los lectores para que ellos decidan.

En otro aspecto, el *Libro de la Vida* sigue una pauta típica de la autobiografía en general y del relato de conversión en particular: el hecho de que la narración tiene un sentido prefijado, que opera a modo de filtro. Ello ocurre porque, en la autobiografía teresiana, el estatuto del narrador es muy complejo: usando los términos anteriormente mencionados por Genette, es autodiegético, en la medida en que relata su propia vida; si bien, es de igual forma homodiegético, pues también relata la acción de Dios en su vida.

## 5.5. Conclusiones

El *Libro de la Vida* es un relato de conversión, en la medida en que en él Teresa opera una mediación entre su trayectoria biográfica y la acción de Dios en su vida. Se orienta a descubrir y comunicar la influencia de Dios en la vida de la santa abulense, haciendo énfasis en la conversión y en la hierofanía que conlleva. Por otra parte, la conversión es el filtro del que la autora se sirve para discriminar entre lo relevante y lo secundario.

Sin embargo, nuestra obra de estudio tiene rasgos peculiares que permiten afirmar que santa Teresa ha adaptado y modificado el molde genérico del relato de conversión:

- a) No hay un momento de conversión, sino lo que hemos denominado un proceso de conversión. Por tanto, el *Libro de la Vida* modifica el molde genérico del relato de conversión en lo que respecta al momento ontológico que es propio de este tipo de obras espirituales. Puede decirse que ella procede de forma análoga a san Agustín en las *Confesiones*: en esta autobiografía espiritual, el obispo de Hipona toma elementos del género protréptico, pero lo transforma radicalmente.

b) En cuanto al pacto autobiográfico, recordemos que se hace necesario que, para que dicho pacto funcione, autor y lector compartan el horizonte de la fe cristiana o, al menos, que el lector tenga un cierto nivel de inquietud espiritual. Sin este elemento, el contrato de lectura que supone toda autobiografía deja de estar vigente. En el caso del *Libro de la Vida*, santa Teresa reformula el pacto en los términos siguientes: mi experiencia es esta que cuento y doy fe de ella, pero es a todos nosotros (la autora y el restringido círculo de lectores del manuscrito) a quien corresponde discernir la verdad de lo relatado. Pero, si se trata de experiencias espirituales, ¿es una cuestión solo de discernimiento intelectual? Creemos que no, que santa Teresa no se conforma con establecer un pacto autobiográfico, en el sentido que da a este concepto la teoría contemporánea de la autobiografía. En realidad, su posición es más audaz: si el lector quiere estar seguro de que lo relatado es verdad, ha de internarse en el Misterio, y experimentar la gratuidad del amor divino.

Esto nos sitúa ante la hipótesis central de la presente investigación: las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* introducen en la autobiografía teresiana una importante dimensión mistagógica, orientada a atraer a los lectores hacia el Misterio e inducirles a profundizar en Él. Esta sería una de las principales razones que explica el peso de las oraciones de alabanza en su autobiografía. Sin embargo, este aspecto de nuestra hipótesis también ha de ser verificado en los dos capítulos que siguen.



## **CAPÍTULO 6. LA MISTAGOGÍA COMO INVITACIÓN AL MISTERIO: LA ORACIÓN DE ALABANZA EN EL *LIBRO DE LA VIDA***

### **6.1. Introducción**

Una vez estudiado el *Libro de la Vida* en tanto que relato de conversión, ha llegado el momento de verificar la hipótesis principal de la presente investigación: las oraciones de alabanza de la autobiografía teresiana introducen al narratario en la importante dimensión mistagógica, orientada a atraer a los lectores hacia el Misterio e inducirles a profundizar en Él.

Para ello seguiremos en primer lugar una aproximación sistemática. Dicha aproximación consistirá en estudiar las oraciones de alabanza como corpus textual con entidad propia y que reúne dos características que autorizan a tratarlas de forma unitaria: tienen un determinado contenido interpretable desde conceptos teológicos y, además, utilizan ciertos recursos retóricos y lingüísticos con el fin de influir positivamente en el lector. Seguidamente, se mostrará que las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* tienen un tema teológico central: el Dios de la gratuidad. Pero no puede perderse de vista que, como hacía el mismo Jesucristo, santa Teresa habla de este Dios al lector y habla con Él delante del lector. Ello requiere el uso de un elenco de recursos que sirven para atraerlo e invitarlo a conocer profundamente a ese Dios de la gratuidad. En el contexto de la autobiografía teresiana, la fusión de ambos aspectos configura el alcance mistagógico de estas oraciones de alabanza.

El presente capítulo 6 se orienta a desarrollar esta cuestión de la forma más completa posible. Al igual que en el capítulo 5, se comienza por el estado de la cuestión: son diversos los autores que han detectado que las obras de santa Teresa tienen un importante componente mistagógico. Sin embargo, tan importante como eso es reconocer e interpretar adecuadamente dos elementos del *Libro de la Vida*: el hecho de que el propósito declarado es alabar a Dios; y el hecho de que la Santa incluya referencias a grupos de personas que no forman parte del restringido auditorio al que se dirige. Estos dos hechos adquieren su sentido desde lo que hemos denominado

«triángulo mistagógico»: en el *Libro de la Vida*, santa Teresa se sitúa como mediadora entre el lector y la divinidad. Su objetivo no es solo dar noticia de su vida, sino poner al lector ante Dios. Cuando ella declara en el prólogo que su propósito principal es dar alabanza a Dios, tal afirmación ha de entenderse en este sentido.

Una vez asentada la importancia central de las oraciones de alabanza en la autobiografía teresiana, se pasa al estudio sistemático antes referido: en 6.2 se interpreta teológicamente el conjunto de estas oraciones: son un retrato del Dios de la gratuidad, a través del cual la santa define sus obras y sus atributos. Parte de su experiencia, pero con el propósito de transmitir una verdad teológica a la que ella ha tenido acceso gracias a su experiencia. Con carácter previo a esta sistematización, se hace un recorrido panorámico por la presencia de esta visión de la gratuidad divina en el conjunto de la obra de la Santa. De esta forma, queda claro que su visión y su experiencia se mantuvo a lo largo de toda su biografía. Finalmente, el apartado 6.5 se dedica a la dimensión lingüística y retórica de las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*.

## **6.2. Estado de la cuestión**

El estudio de la mistagogía en las obras de santa Teresa nos ha permitido profundizar en la dimensión teológica y pedagógica de su magisterio espiritual. Es preciso señalar que diversos autores han destacado cómo su experiencia mística y sus escritos ofrecen al lector una auténtica catequesis sobre la vida de fe, ya sea mostrando el camino de la unión con Dios a través de la oración, ya sea a través de la vivencia sacramental. Empecemos nuestro estudio del presente capítulo, adentrándonos en ello.

### **6.2.1. La dimensión mistagógica de las obras de santa Teresa**

Comenzamos nuestro estado de la cuestión por aquellas aportaciones que han conectado los escritos teresianos con la mistagogía entendida como pedagogía teológica o catequesis de los sacramentos y la liturgia. En 2011 se celebró el I Congreso Internacional Teresiano, dedicado monográficamente al *Libro de la Vida*. En él hicieron dos aportaciones que suponían la apertura de una nueva línea de interpretación sobre el itinerario espiritual que se relata en el *Libro de la Vida*. Se trata de las comunicaciones

de Álvarez-Suárez<sup>599</sup> y Castro<sup>600</sup> que interpretan la autobiografía teresiana en clave pascual y cristológica.

Inspirándose en el camino mistagógico que seguía el cristiano en la Iglesia de los primeros siglos (ver *supra*, 3.2.2), Álvarez-Suárez identifica tres fases del itinerario espiritual teresiano: la prepascual, la pascual y la postpascual. La primera se extiende del capítulo 1 al 10. En ellos narra su búsqueda espiritual y su apertura a la trascendencia. Esta exploración le lleva a encontrar en su juventud la sabiduría de los Padres y de los maestros espirituales de la España del siglo XVI.

En cuanto a la fase pascual, se compone de dos tramos, según Álvarez-Suárez: la iniciación (capítulos 11-22) y la celebración de la vida en Cristo (capítulos 23-31). En esta última, la postpascual, Cristo sale al encuentro de la Santa y se hace presente de formas diversas, suscitando varias experiencias místicas: la revelación de la humanidad de Cristo (capítulo 22), su presencia junto a ella (V 26; 27,2), la contemplación de la belleza de su rostro (V 28,3) y la contemplación del cuerpo glorioso de Cristo resucitado (V 29,2; 37,4-6).

Por su parte, Castro<sup>601</sup> también interpreta el *Libro de la Vida* en clave pascual, pero adoptando una perspectiva bíblica, que se justifica por ser la misma que adopta santa Teresa en su autobiografía. Según Castro, el *Libro de la Vida* comienza como la narración de un éxodo desde su infancia y sus búsquedas de juventud hasta el esplendor del Monte Carmelo.

A partir de su conversión, Jesús se va haciendo cada vez más presente en ella. Pero cuando busca discernimiento espiritual hablando con otras personas, estas no aciertan con la naturaleza de sus experiencias. Entonces Dios mismo le dice: «Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles»<sup>602</sup>. A partir de ahí, Cristo entra en ella, que entra de lleno en la nueva alianza. Es entonces cuando empieza su experiencia de la gratuidad del amor divino, al cual se entrega sin reservas.

---

<sup>599</sup> Álvarez Suárez, 2011, 423-454.

<sup>600</sup> Castro, 2011, 455-503.

<sup>601</sup> Castro, 2011.

<sup>602</sup> V 24,5.

En cuanto a los capítulos 37-40, Castro considera que corresponderían a la experiencia de la comunidad primitiva tras Pentecostés, cuando, gracias al Espíritu, los Apóstoles profundizan en su conocimiento de Cristo. En esta última etapa, santa Teresa tiene acceso a las realidades escatológicas del Nuevo Testamento: la Iglesia, la muerte, la resurrección, el cielo, el purgatorio, las experiencias de María, etc. Además, santa Teresa se abre a la parusía y suspira por la vuelta de Cristo a la tierra.

### **6.2.1.2. La mistagogía como acompañamiento espiritual**

Pasemos a la mistagogía entendida como acompañamiento espiritual. La mayoría de las interpretaciones que hace Ros en su artículo «El carisma mistagógico de santa Teresa»<sup>603</sup> hacen referencia a esta faceta de la mistagogía. Según este autor, *Camino de perfección* puede considerarse un «manual mistagógico»:

Aunque la preocupación mistagógica está presente en todos los escritos teresianos, es en *Camino de Perfección* donde realmente se propuso ejercer ese magisterio de inducción a la experiencia, a sabiendas de que no era fácil encontrar maestros que lo hicieran de forma eficaz, y que los libros tampoco ayudaban mucho, ya que la mayoría de ellos se limitaban a decir lo que nosotros podemos hacer en la oración, pero no decían lo que el Señor hace en ella<sup>604</sup>.

Es esto lo que quiso poner al alcance de las monjas de San José, su primera fundación. En palabras de Ros, en esta obra «Teresa induce a sus hermanas a vivir el ideal contemplativo con realismo y con sentido eclesial»<sup>605</sup>.

Sin embargo, el uso de la palabra «inducción» ha de entenderse en el sentido que realmente tiene en la obra: santa Teresa continúa la senda iniciada en el tratado de oración del *Libro de la Vida*: proponer un itinerario espiritual. Por eso Ros usa la expresión «manual mistagógico». Como expone este autor, entre los capítulos 1 y 15, santa Teresa adopta un enfoque eminentemente práctico, que «se mete entre los pucheros de este grupo humano»<sup>606</sup>. Es decir, la Santa adapta su mensaje a la vida cotidiana de la primera comunidad del Carmelo reformado. Entre los capítulos 16 y 26,

---

<sup>603</sup> Ros, 2007, 419.

<sup>604</sup> Ros, 2007, 435.

<sup>605</sup> Ros, 2007, 435.

<sup>606</sup> Ros, 2007, 436.

se centra en la oración en sentido estricto, en especial en las formas de recogimiento y quietud. Por tanto, hasta el capítulo 26 de *Camino de perfección*, santa Teresa ejerce de directora espiritual de las monjas de San José, comenzando por los aspectos más relacionados de la vida cotidiana y terminando en grados elevados de oración.

En cuanto a *Castillo interior* o *Moradas*, Ros considera este escrito como «uno de los primeros y más originales ensayos de teología espiritual de la época moderna»<sup>607</sup>. Como en el resto de los escritos teresianos, la preocupación genérica por la comunicación y, por tanto, por la mistagogía es esencial, pero de esta obra puede decirse lo mismo que de *Camino de Perfección*: se trata de un itinerario espiritual para las monjas carmelitas descalzas, si bien con la preocupación por que sea un texto aprovechable para un público más amplio. Por tanto, seguimos en el ámbito de la mistagogía como acompañamiento o dirección espiritual, pero, como señala Ros<sup>608</sup>, se dedica mucho más espacio a la fase mística de la vida espiritual, lo que ella llama «cosas sobrenaturales».

Santa Teresa escribió a lo largo de su vida un gran número de cartas, de las que se han conservado en torno a 500<sup>609</sup>. Ros considera que esta producción epistolar constituye otra manifestación del estilo mistagógico teresiano, regido por el principio de que «no se apriete el natural», es decir, que la dirección o acompañamiento espiritual se adapte a las condiciones y características de cada persona<sup>610</sup>. Esta «consigna de la suavidad»<sup>611</sup> se manifiesta especialmente en los consejos que da a maestros de novicias y prioras.

Así pues, las apreciaciones de Ros permiten identificar y caracterizar la perspectiva mistagógica que santa Teresa adopta en *Camino de perfección* y *Castillo interior* o *Moradas*. Ambos escritos son ejemplo de la mistagogía como propuesta de un camino espiritual y repertorio de consejos sobre cómo seguirlo. En definitiva, santa Teresa ejerce de directora espiritual de las monjas carmelitas descalzas, pero sirviéndose del lenguaje escrito, que le permite llegar a una audiencia mayor que el ejercicio

---

<sup>607</sup> Ros, 2007, 438-439.

<sup>608</sup> Ros, 2007, 440.

<sup>609</sup> Ros, 2007, 441.

<sup>610</sup> Ros, 2007, 442.

<sup>611</sup> Ros, 2007, 442.

tradicional del acompañamiento espiritual, basado en la relación personal y directa entre acompañante y acompañado.

Crespo de los Bueis ha estudiado de forma monográfica y sistemática la «pedagogía teológica» del *Castillo interior* o *Moradas*<sup>612</sup>. A partir de su tesis doctoral<sup>613</sup>, el autor publicó varios artículos en el número 294 de la *Revista de Espiritualidad*<sup>614</sup>. En ellos se hace un análisis e interpretación del itinerario mistagógico que santa Teresa elabora y propone en *Moradas* desde una óptica interdisciplinar que integra aportaciones de la teología, la antropología y la historia. El autor adopta una óptica interdisciplinar que integra aportaciones de la teología, la antropología y la historia.

El argumento básico del autor es que *Castillo interior* elabora y transmite una pedagogía de transformación de la persona, fundamentada en la semejanza de la criatura respecto de su Creador y en la imagen de Jesucristo como Verbo encarnado, que se configura como la mediación mistagógica por excelencia y la epifanía de Dios<sup>615</sup>.

### **6.2.1.3. La mistagogía como atracción hacia el Misterio**

Según Álvarez, en algunos textos evangélicos, Jesús habla del Padre a los discípulos y habla con el Padre delante de ellos. Para el autor esto es un ejemplo de mistagogía en la que les invita a entrar en la filiación con el Padre, al cual en realidad no conocen:

Lo importante en esos textos de Jesús -los citados y otros numerosos- consiste en cómo Él entremezcla su información sobre el Padre con la invitación/incitación a entrar en la espiral del sentido filial: experimentar la paternidad de Dios, cuán bueno es este Padre celestial que hace nacer el sol sobre buenos y malos<sup>616</sup>.

En este contexto, Álvarez usa el verbo «entremezclar». ¿Qué quiere decir con esto? Interpretamos que el autor pretende significar que en las palabras de Jesús hay dos

---

<sup>612</sup> Crespo, 2014.

<sup>613</sup> Crespo 2014.

<sup>614</sup> Crespo, 2015b, 13-38. Crespo, 2015c, 39-66. Crespo, 2015d 67-90. Crespo, 2015e, 91-121. Crespo, 2015f, 123-146.

<sup>615</sup> Crespo, 2014.

<sup>616</sup> Álvarez, 2001, 737.

dimensiones que operan de forma conjunta: un contenido teológico preciso y los recursos retóricos a través de los cuales realiza la invitación. Puede decirse que en eso consiste la mistagogía como forma de atracción a un lector u oyente hacia el Misterio.

Por otra parte, en la entrada «Mistagogía» del *Diccionario teresiano*, Álvarez expone varios recursos que, en los escritos de santa Teresa, consiguen establecer una comunión empática con el lector:

- a) La narración de la propia experiencia de Dios, como en el siguiente pasaje del capítulo 9 del *Libro de la Vida*, que relata su conversión:

Pues ya andaba mi alma cansada y, aunque quería, no le dejaban descansar las ruines costumbres que tenía. Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle<sup>617</sup>.

- b) La inserción de oraciones largas, como ocurre en la segunda parte de *Camino de perfección*:

Sea hecha tu voluntad; y como es hecha en el cielo, así se haga en la tierra». Bien hicisteis, nuestro buen Maestro, de pedir la petición pasada para que podamos cumplir lo que dais por nosotros; porque, cierto, Señor, si así no fuera, imposible me parece. 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. Es gran cosa lo que ofrecéis<sup>618</sup>.

---

<sup>617</sup> V 9,1.

<sup>618</sup> *Camino de perfección* 32,2.

Por nuestra parte, consideramos que cabe añadir lo que podría denominarse «soliloquios». Son oraciones en las que la Santa dialoga con Dios, pero sin incluir alabanzas. Un ejemplo es el siguiente, que procede del capítulo 2 del *Libro de la Vida*:

¡Oh Dios mío! ¡Qué daño hace en el mundo tener esto en poco y pensar que ha de haber cosa secreta que sea contra Vos! Tengo por cierto que se excusarían grandes males si entendiésemos que no está el negocio en guardarnos de los hombres, sino en no nos guardar de descontentaros a Vos<sup>619</sup>.

Sin embargo, el recurso más importante son las oraciones que se intercalan en los diversos escritos de la Santa. En palabras de Álvarez:

Generalmente los momentos más fuertes de empatía mistagógica son las exclamaciones y oraciones con que ella interrumpe el relato o la exposición, para iniciar el movimiento elevador hacia Dios, hacia Cristo o la Trinidad, no sólo en presencia del lector sino atrayéndolo a esa órbita de misterio. Por eso, las breves oraciones tantas veces intercaladas en el texto teresiano son como válvulas de escape para la conexión entre Dios y el lector transmite la vivencia realista de Teresa misma<sup>620</sup>.

Álvarez se refiere a las oraciones de alabanza que con tanta frecuencia aparecen, por ejemplo, en el *Libro de la Vida*. Sin embargo, más allá de esta abundancia, el planteamiento de este autor permite afirmar que hay dos cuestiones clave en relación con las oraciones de alabanza teresianas:

1. En primer lugar, la oración de alabanza sirve para hacer un retrato de la gratuidad divina. Forman el retrato de un Dios que se da a sí mismo sin límites. La oración de alabanza permite trazar este retrato y comunicarlo de forma efectiva, de manera que se establece la empatía mistagógica de la que habla Álvarez, a través de la cual se atrae al lector a la órbita del Misterio. Esto tiene un significado adicional: las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* y, en general, de todos los escritos teresianos contienen una teología de la gratuidad. Esta teología no contradice la teología tradicional de la gracia, pero sí supone la adopción de una perspectiva diferente, menos abstracta y mucho más personal y relacional.

---

<sup>619</sup> V 2,7.

<sup>620</sup> Álvarez, 2022e, s.p.

2. En segundo lugar, pero no menos importante, santa Teresa utiliza recursos de intensificación que permiten implicar al lector y lo invitan a iniciarse en el Misterio. Dicho de otro modo, la oración de alabanza tiene unas características lingüísticas bien definidas, que la hacen especialmente idónea para implicar al lector u oyente.

### **6.2.2. Un estudio monográfico sobre la oración de alabanza en santa Teresa**

En 2004, la religiosa teresiana Gemma Bel publicó un libro titulado *Santa Teresa de Jesús. La oración de alabanza*<sup>621</sup>. Según nuestras noticias, es el único estudio monográfico sobre el tema hasta hoy. Por tanto, procede reseñarlo e interpretarlo con cierto detenimiento. En primer lugar, conviene precisar el sentido y alcance de la obra. Aparentemente, no es un estudio de carácter académico, sino un ensayo interpretativo que también ofrece una perspectiva personal de la experiencia que supone leer y estudiar las oraciones de alabanza de la Santa. Sin embargo, esta apariencia es engañosa, pues la autora ofrece una clasificación que supone de hecho una aproximación sistemática al tema. Según Bel, las oraciones de alabanza teresianas pueden clasificarse según las razones por las que santa Teresa alaba a Dios, a saber: la misericordia de Dios; la presencia y acción de Dios en su vida; y la admiración, que puede dirigirse hacia lo que Dios es, o hacia cómo se muestra Dios/Jesús en el Evangelio.

Sin embargo, la autora hace otra aportación: un análisis e interpretación de las referencias de la Santa al deseo y la necesidad de alabanza. Comenzaremos por esta cuestión, puesto que es la que aparece en primer lugar. Bel hace una interpretación sobre la alabanza como actitud que revela el nivel de madurez espiritual alcanzado por santa Teresa. En general, el deseo y necesidad de la alabanza a Dios surge ante alguna merced recibida y consiste con frecuencia en congratularnos de nosotros mismos y creer que hemos sido elegidos por Dios. Pero, en el caso de santa Teresa, este deseo y necesidad surge tras recorrer «un profundo camino espiritual basado en la verdad, plagado de dificultades y de lucha»<sup>622</sup>. La autora interpreta que este difícil camino la ha

---

<sup>621</sup> Gemma Bel, *Santa Teresa de Jesús. La oración de alabanza*. (Barcelona: Ediciones STJ, 2004).

hecho llegar a un grado elevado de madurez espiritual, que la lleva a reconocer su impotencia, limitación y debilidad, así como a entonar la alabanza a Dios:

No importa ya a Teresa su profunda debilidad, no le importa sacar a la luz sus continuas infidelidades, si esto tiene que ayudar a ver mejor la absoluta bondad de un Dios que la ha transformado, como a una mariposa que sale de un gusano, llevándola a lo más interior de sí misma, donde el Señor se deja encontrar y tiene sus deleites<sup>623</sup>.

Pasemos al núcleo de la aportación de Bel: las razones para alabar a Dios. La autora constata que, en el *Libro de la Vida*, las oraciones interrumpen continuamente el texto para dejar constancia de que no ha sido ella, sino Dios, quien ha propiciado la «increíble historia que nos hace llegar»<sup>624</sup>. En ellas, la Santa advierte que su vida, en principio destinada a la mediocridad «ha roto los moldes de la época»<sup>625</sup>. Por eso interrumpe con frecuencia la narración para dirigirse a aquel que, sacándola de lo poco que era, la llevó hacia Él. Ella se percató de que Dios «ha sacado luz de las sombras de muerte que la habían acompañado en su juventud»<sup>626</sup>. Desde el horizonte de su madurez tiene «suficiente lucidez para entender quién ha sido, y quién ha hecho de ella lo que es»<sup>627</sup>, por lo que, lo mejor es «cantar las misericordias de este Dios provocador y libérrimo, que la ha traído a la cumbre desde el abismo»<sup>628</sup>.

Bel también es consciente de que la gratuidad es la pauta de conducta de Dios, y que ello está presente en las oraciones del *Libro de la Vida*, aunque no use de forma explícita este concepto teológico. Por otra parte, la autora se pregunta si el contraste continuo entre sus pecados y defectos y la grandeza de Dios es una mera figura retórica, a lo que responde que «un poco de las dos cosas»<sup>629</sup>. Bel se detiene especialmente en el final de V 7,18-19 («Con grandes regalos castigabais mis delitos»):

La desigualdad entre el hombre y Dios queda patente en esta expresión; se trata, no tanto de una desigualdad de poder, sino de capacidad de perdón. Dios es capaz de interpretar los actos de los humanos de manera diferente a lo que dictan

---

<sup>622</sup> Bel, 2004, 28.

<sup>623</sup> Bel, 2004, 28.

<sup>624</sup> Bel, 2004, 14.

<sup>625</sup> Bel, 2004, 14.

<sup>626</sup> Bel, 2004, 15.

<sup>627</sup> Bel, 2004, 15.

<sup>628</sup> Bel, 2004, 15.

<sup>629</sup> Bel, 2004, 34-35.

nuestra lógica y nuestras leyes. El perdón y la gracia, más que la ley, parecen ser su pauta de conducta, y no tiene problema en devolver un acto con su contrario<sup>630</sup>.

Así pues, para la autora lo más relevante del fragmento no es tanto el perdón y la misericordia divina, sino la relación que se desarrolla entre Él y la criatura: mientras que el primero da largueza, el segundo solo es capaz de dar infidelidad. Pero finalmente esa infidelidad es derrotada<sup>631</sup>, tras un largo juego entre fragilidad humana y santidad divina, que, según Bel, santa Teresa nos muestra como un motor de crecimiento espiritual<sup>632</sup>.

Pero la autora no desatiende los aspectos retóricos y literarios, aunque su propósito principal no sea profundizar en esta cuestión. Bel interpreta que el mencionado juego dialéctico no tiene también una función narrativa:

Tanta infidelidad era necesaria, porque ahora puede cantar las infinitas misericordias de Dios, tiene material de sobra, en resumen para llenar mil vidas proclamándolo. Y esto es lo que hace, anunciarlo a los cuatro vientos, expandir por la faz de la tierra la noticia de que el amor y la paciencia de Dios son infinitos<sup>633</sup>.

Así pues, queda claro que, según Bel, santa Teresa está sobre todo interesada en comunicar en todas direcciones la gratuidad y la inmensidad del amor divino. Pero una cosa es el afán de comunicar y otra conseguirlo realmente. En otro pasaje, la autora plantea una interpretación que, a pesar de su carácter tentativo, apunta claramente en la dirección que se defiende en la presente investigación: el carácter mistagógico del *Libro de la Vida*:

Sea como sea, me parece claro que Santa Teresa juega, al menos, con el lector. Hace poco alguien me comentó que no puede considerarse literatura lo que hizo esta mujer. Lo decía, sin duda, por su estilo descuidado y sus constantes desbarajustes lingüísticos. Pero, no obstante, sólo un literato enreda en sus escritos como lo hace ella. Al final, no sé si usa a Dios o lo hace conmigo, o nos envuelve a todos con la estrepitosa fuerza de sus metáforas para que acabemos embobados y perdidos en el mar tempestuoso de su sintaxis surrealista<sup>634</sup>.

---

<sup>630</sup> Bel, 2004, 35.

<sup>631</sup> Bel, 2004, 35.

<sup>632</sup> Bel, 2004, 40.

<sup>633</sup> Bel, 2004, 40.

<sup>634</sup> Bel, 2004, 36.

Bel no se refiere específicamente a las oraciones de alabanza, sino al conjunto de los escritos teresianos. Pero lo importante es el mensaje de fondo y su aplicabilidad al tema que nos ocupa: la Santa atrae y, por así decirlo, seduce al lector para llevarlo a un terreno que antes desconocía: la gratuidad divina. En definitiva: aunque no lo explicita, la autora considera que estamos ante escritos con un claro propósito mistagógico, especialmente en el caso de la autobiografía teresiana. No basta con querer transmitir la experiencia de la gratuidad, es necesario también conseguir que el lector quiera tener esa misma experiencia.

Según Bel, la segunda razón por la que santa Teresa alaba a Dios en la presencia y acción de Dios en su vida. Es un tema con cierta afinidad con el anterior, pero diferente. No se trata ahora de expresar el asombro por que Dios haya tenido tanta misericordia por alguien tan pecador como ella; la dialéctica entre creador y criatura desaparece para dar paso a la alabanza por las cosas que Dios ha hecho de ella, más allá del contraste entre su condición pecadora y la gratuidad y santidad de Dios. Santa Teresa «descubre la acción providencial de Dios, que le da luz, le tiende la mano, ablanda los corazones y conduce los pensamientos de los hombres»<sup>635</sup>.

En este capítulo V<sup>636</sup>, la autora señala en primer lugar el frecuente uso del verbo «regalar», que no hace referencia a gracias intelectuales, sino al ámbito de lo sensible y lo tangible:

Ella siente que Dios la regala. No sólo la conduce, la perdona, la eleva, sino algo más sensible, más físico, más gratuito, la regala. Y experimenta la respuesta físico-psíquica a esta acción de Dios, en forma de alegría y fortaleza para seguir el camino<sup>637</sup>.

Según Bel, las oraciones de alabanza sirven también para reflexionar sobre la cuestión de la libertad humana<sup>638</sup>: Dios permite que transitemos caminos tortuosos, pero nos hace llegar «a donde no queríamos [...] por donde no queríamos»<sup>639</sup>. Es decir, Dios «nos ha hecho libres por encima de todo, menos en sus corrientes subterráneas, donde

---

<sup>635</sup> Bel, 2004, 15.

<sup>636</sup> Bel, 2004, 43-52.

<sup>637</sup> Bel, 2004, 45.

<sup>638</sup> Bel, 2004, 46 ss.

<sup>639</sup> Bel, 2004, 47.

nos engaña para que hagamos lo que Él quiere»<sup>640</sup>. Al final, sin que nosotros lo pretendamos, salimos triunfantes con la gracia de Dios. Él nos hace libres, pero la gratuidad divina nos salva de las consecuencias de esa libertad y nos lleva a buen puerto.

Añade la autora que algunos textos teresianos<sup>641</sup> (capítulos 35 del *Libro de la Vida*, 35 de *Camino de perfección* y 13 de *Fundaciones*) son «un libro-alabanza por sí mismo, el lugar de re-lectura, interpretación, análisis, escrito para que se entiendan las maravillas de Dios en una vida»<sup>642</sup>. En ellos, la Santa da cuenta del enorme poder de Dios, que vence todas las dificultades terrenas «para que se acabe haciendo su escondida voluntad»<sup>643</sup>. Este poder explicaría los tres ingredientes con los que afronta su misión reformadora y fundadora: «a) confianza total en Dios, b) confianza total en sí misma, c) determinada determinación»<sup>644</sup>. Puesto que Dios, por así decirlo, se sale con la suya a pesar de las dificultades, ella se lanza a cualquier aventura con la seguridad total de que Dios la llevará a buen término. Bel señala que la Santa se atreve a pedir una recompensa a sus servicios, como hace en C 35,5, pero es un recurso retórico que se inscribe en el contexto de su experiencia del poder de Dios:

como ella se sabe colaboradora de Dios, como ha entendido su voluntad y, gracias a su tozudez, ha contribuido a que se hagan las cosas como ella entiende que a Él le gustaría, y como ha entendido qué grande es la misericordia de Dios, se atreve a proponerle, en Camino 35,5, una ¡recompensa por sus servicios!<sup>645</sup>

Sin embargo, santa Teresa tiene también una formulación propia sobre lo que en nuestro tiempo se llama gratuidad: partiendo de su experiencia, ella considera que Dios quiere establecer con nosotros una relación de amistad. Bel señala a este respecto el frecuente uso en las oraciones de alabanza de la palabra «amigo» y otras afines como «bondad» o «regalo». Para la autora, esto sitúa a santa Teresa en un papel de primer

---

<sup>640</sup> Bel, 2004, 47-48.

<sup>641</sup> Bel cita los siguientes: V 35,13 («¡Oh, Señor mío, cómo se os parece que sois poderoso! No es menester buscar razones para lo que Vós queréis, porque sobre toda razón natural hacéis las cosas tan posibles que dais a entender bien que no es menester más de amaros de veras y dejarlo todo por Vos, para que Vos, Señor mío, lo hagáis todo fácil»); C 35,5 («¡Oh, mi Dios. ¡quién pudiera importarnos mucho y haberos servido mucho para poderos pedir tan gran merced en pago de mis servicios, pues no dejáis ninguno sin paga!»); y F 13,7 («¡Válgame Dios, qué de cosas he visto en estos negocios, que parecían imposibles y cuán fácil ha sido a Su Majestad allanarlas!»).

<sup>642</sup> Bel, 2004, 48.

<sup>643</sup> Bel, 2004, 48.

<sup>644</sup> Bel, 2004, 48.

<sup>645</sup> Bel, 2004, 49.

orden de importancia en la historia de la espiritualidad. Ella no se limita a narrar su experiencia, sino que lleva a su culminación los caminos anteriores:

Ella ha gustado no sólo de la bondad de Dios en su Vida, sus «mercedes» y sus «regalos», sino que ha podido conocer a este Dios-Amigo, propiedad privada del cristianismo, que empezó a descubrir Moisés y que en ella adquiere una dimensión plena<sup>646</sup>.

Por último, Bel dedica dos capítulos, el VI y el VII, a la admiración como razón de santa Teresa para la oración de alabanza. Aquí se adscriben en aquellas que se concentran en la esencia de Dios vista desde la perspectiva teológica y filosófica de la criatura. Por tanto, santa Teresa «se olvida de sí y se pierde completamente en el Otro»<sup>647</sup>. Es por tanto una oración en la que desaparece ella como sujeto. Este grupo tiene otra peculiaridad: en los dos grupos anteriores, las oraciones de alabanza se concentran especialmente en su autobiografía; ahora, «la centralidad se desplaza levemente desde la Vida, donde aparecían fundamentalmente los textos en los que me he apoyado hasta ahora, hacia los otros escritos»<sup>648</sup>. Esta apreciación es importante, pues deja claro que el *Libro de la Vida* ocupa un lugar preeminente en relación con las oraciones de alabanza teresianas.

En el capítulo VI, Bel explora las oraciones que la Santa dedica a Dios como «Su Majestad», si bien se dirige a Él «como amigo, esposo y compañero de juegos»<sup>649</sup>. Bel denomina a esto «admiración por lo que Dios es» y se detiene en algunas oraciones de alabanza que definen especialmente bien los atributos de Dios que transmiten un retrato de la gratuidad divina:

1. Dios lo puede todo y nos hace partícipes de ese poder (V 36,10<sup>650</sup>)
2. Dios es sumo poder, suma bondad, la misma sabiduría no tiene principio ni fin y sus obras exceden a nuestra comprensión (C 22,6<sup>651</sup>)

---

<sup>646</sup> Bel, 2004, 51.

<sup>647</sup> Bel, 2004, 53.

<sup>648</sup> Bel, 2004, 53.

<sup>649</sup> Bel, 2004, 55.

<sup>650</sup> ¡Bendito sea Él que todo lo da y en cuyo poder se puede!

<sup>651</sup> ¡Oh Emperador nuestro, sumo poder, suma bondad, la misma sabiduría, sin principio, sin fin, sin haber término en vuestras obras: son infinitas sin poderse comprender, un piélago sin suelo de maravillas, una hermosura que tiene en sí todas las hermosuras, la misma fortaleza! ¡Oh, valgame Dios! ¡quién tuviera

3. Dios es Bondad y Largueza (V 18,3<sup>652</sup>)
4. Dios es Riqueza de los Pobres y Sustento de las Almas (V 38,1<sup>653</sup>)
5. Dios es divino y humano (F 31,47<sup>654</sup>)
6. Dios es Rey de la gloria, Señor de todos los reyes y Emperador, pero se allana a nuestra humilde condición (V 37,6<sup>655</sup>).
7. Dios ama a sus criaturas; emplea su poder absoluto en hacer obras grandes con los que le aman (6M 2, 3<sup>656</sup>; F 2,7<sup>657</sup>)

El capítulo VII se centra en la admiración por cómo se muestra Dios/Jesús en el Evangelio. Bel se concentra en dos grupos de textos: las oraciones incluidas en el comentario del Padrenuestro en *Camino de perfección*<sup>658</sup> y aquellos pasajes en los que la alabanza se dirige a la humanidad del Hijo. Bel enfatiza las diferencias temáticas y de tono entre ambos grupos: el primero se centra más en el Padre, el segundo en el Hijo; en el primero, algunas oraciones se dirigen al Padre en tono de reproche por permitir que el Hijo haya sufrido tanto por nosotros:

La actitud de alabanza o enfado para con ellos va cambiando según el contexto. La idea fundamental sería de riña al Padre por consentir la Encarnación, y alabanza al Hijo por la misma razón, sabiendo que el segundo va a sufrir todo por los hombres, mientras el primero va a ser el depositario final de la alabanza (p. 69).

---

aquí junta toda la elocuencia de los mortales, y sabiduría para saber bien dar a entender alguna de las muchas cosas que podemos considerar para conocer algo de quién es este Señor y bien nuestro!

<sup>652</sup> ¡Oh Señor mío, qué bueno sois.' ¡Bendito seáis para siempre !... ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras!

<sup>653</sup> ¡Oh Riqueza de los pobres, y qué admirablemente sabéis sustentar las almas y, sin que vean tan grandes riquezas, poco a poco se las vais mostrando!

<sup>654</sup> ¡Oh, verdadero Hombre y Dios, Esposo mío! ¿En poco se debe tener esta merced? Alabémosle, hermanas mías, y no nos cansemos de alabar a tan gran Rey y Señor, que nos tiene aparejado un reino que no tienefin por unos trabajillos envueltos en mil contentos, que se acabarán mañana. Sea por siempre bendito, amén, amén.

<sup>655</sup> ¡Oh Rey de la gloria y Señor de todos los reyes! ¡Cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! ¡Cómo no es menester terceros para Vos!... ¡Oh Señor mío! ¡Oh Rey mío! ¡Quién supiera ahora responder a la majestad que tenéis! Es imposible dejar de ver que sois gran Emperador en Vos mismo, que espanta mirar esta majestad; mas más espanta, Señor mío, mirar con ella vuestra humildad y el amor que mostráis a una como yo.

<sup>656</sup> ¡Oh mi poderoso Dios, qué grandes son vuestros secretos, y qué diferentes las cosas del espíritu a cuanto por acá se puede ver ni entender, pues con ninguna cosa se puede declarar ésta tan pequeña, para las muy grandes que obráis con las almas!

<sup>657</sup> ¡Oh grandeza de Dios! ¡Y cómo mostráis vuestro poder en dar osadla a una hormiga! ¡Y cómo, Señor mío, no queda por Vos el no hacer grandes obras los que os aman, sino por nuestra cobardía y pusilanimidad!

<sup>658</sup> Bel, 2009, 66-69.

Por esa razón, las oraciones de alabanza dirigidas al Hijo tienen un importante componente de piedad y compasión por las consecuencias de la Encarnación: no solo por sufrir la Pasión, sino por estar necesitado de la compañía humana; es el caso, por ejemplo, de C 26,6<sup>659</sup>. En esta oración santa Teresa no solo expresa admiración, sino también un compromiso radical; un compromiso que implica riesgo y peligro. Santa Teresa no solo alaba al Hijo desde la admiración, sino que también se entrega a Él, poniéndole por encima de sufrimientos y penalidades:

Pasar lo que pasó Jesús, elegir su misma vía, puede acarrear, como en tantos lugares predice Teresa, una vida de consecuencias impredecibles en el propio bienestar y seguridad. Hay herencias [...] que sería mejor no haber llegado a poseer, pero una vez conocidas, no se puede renunciar a ellas<sup>660</sup>.

¿En qué consiste la herencia de Jesucristo? En la «alabanza-admiración-reflexión»<sup>661</sup> de F 10,11<sup>662</sup> queda bien claro: solo cargando su cruz es posible llegar a su reino. Es la otra cara de la gratuidad, cuando la alabanza se dirige al Hijo: la gratuidad implica participar de la vida divina, incluyendo su misión redentora.

A modo de balance crítico, creemos que es preciso subrayar que la presente investigación no se limita a recoger las aportaciones de Gemma Bel, sino que más bien las amplía y las matiza en diversos sentidos. En primer lugar, observamos que mientras que Bel destaca la función testimonial y comunicativa de las oraciones de alabanza — subrayando su fuerza para proclamar la misericordia y grandeza divinas— esta tesis profundiza en su estructura mistagógica, demostrando que dichas oraciones no sólo proclaman, sino que buscan intencionalmente introducir al lector en la experiencia misma de la gratuidad divina, estableciendo un vínculo dinámico entre texto y receptor (como se expone con detalle en el capítulo 6.3 y siguientes).

---

<sup>659</sup> ¡Oh, Señor del mundo, verdadero Esposo mío! ¿Tan necesitado estáis, Señor mío y bien mío, que queréis admitir una pobre compañía como la mía, y veo en vuestro semblante que os habéis consolado conmigo? Si es así, Señor, que todo lo queréis para por mí, ¿qué es esto que yo paso por Vos? ¿De qué me quejo? juntos andemos, Señor, por donde pasareis, tengo de pasar.

<sup>660</sup> Bel, 2004, 70.

<sup>661</sup> Bel, 2004, 70.

<sup>662</sup> ¡Oh Hijo del Padre Eterno, Jesucristo, Señor nuestro, Rey verdadero de todo! ¿Qué dejasteis en el mundo? ¿Qué pudimos heredar de Vós vuestros descendientes? ¿Qué poseísteis, Señor mío, sino trabajo y dolores y deshonras, y aun no tuvisteis sino un madero en que pasar el trabajoso trago de la muerte? En fin, Dios mío, que los que quisiéremos ser vuestros hijos verdaderos y no renunciar la herencia, no nos conviene huir del padre. Vuestras armas son cinco llagas. ¡Ea, pues, hijas mías! Ésta de ser nuestra divisa, si hemos de heredar su reino; no con descansos, no con regalos, no con honras, no con riquezas se ha de ganar lo que Él compró con tanta sangre.

En segundo lugar, Bel sugiere, aunque de modo tentativo, el carácter literario y casi lúdico del estilo teresiano, apuntando a una estrategia de atracción del lector. Esta investigación consolida y sistematiza esa intuición dentro del marco teológico de la mistagogía, interpretando la alabanza no solo como testimonio ni como simple efecto retórico, sino como un vehículo privilegiado de iniciación espiritual.

Por último, aunque Bel reconoce la centralidad del Libro de la Vida, su análisis incluye de manera más global otras obras de santa Teresa; en cambio, esta tesis opta por una delimitación precisa del corpus y un estudio monográfico específico de las oraciones de alabanza en el *Libro de la Vida*, lo que nos permite una profundización más sistemática y una identificación más precisa de las claves mistagógicas presentes en esa obra concreta.

Por lo tanto, podríamos concluir que, la presente investigación no sólo dialoga estrechamente con la obra de Bel y reconoce su carácter pionero; sino que, además, aporta un marco más estructurado y sistemático sobre la dimensión mistagógica de la oración de alabanza teresiana, ampliando así el campo de estudio en esta área.

### **6.3. El triángulo mistagógico del *Libro de la Vida***

Hay dos características del *Libro de la Vida* que permiten percatarse de la importancia de las oraciones de alabanza en la obra. Por una parte, se encuentra el propósito doxológico de la obra, declarado por ella misma; y por otra parte, nos encontramos con el público al que ella hace referencia en algunos pasajes, lo que denota un claro interés por que su autobiografía tenga efectos espirituales en diversas personas. Estos elementos permiten identificar y caracterizar un triángulo mistagógico, que estaría formado por Dios, el público y ella misma, que ejerce como mediadora entre el segundo y el primero.

Comencemos por el propósito doxológico de la autobiografía teresiana. Según Álvarez<sup>663</sup>, todas las obras de santa Teresa tenían una intención subyacente: que su contenido fuera claramente doxológico; es decir, que fueran libros de alabanza a Dios y

---

<sup>663</sup> Álvarez, 2021b, s.p.

que la provocaran en cualquier lector. En el caso del *Libro de la Vida*, esto queda patente en el prólogo:

Sea bendito por siempre, que tanto me esperó, a quien con todo mi corazón suplico me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan (y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido) y que sea para gloria y alabanza suya y para quede aquí adelante, conociéndome ellos mejor, ayuden a mi flaqueza para que pueda servir algo de lo que debo al Señor, a quien siempre alaben todas las cosas<sup>664</sup>.

Es decir, santa Teresa se preocupa de dejar claro desde el prólogo que la obra no es solo la respuesta a un mandato de sus confesores, sino que la ha escrito también como acción de alabanza a Dios. En términos de mistagogía, esto significa que para santa Teresa, escribir su autobiografía tiene el propósito de mover a otros hacia Dios; pues la oración, en un contexto de autobiografía espiritual, tiene la capacidad de interpelar al lector. No es una oración individual, sino compartida: quien la hace está invitando al narratario a sumarse a ella.

En el propio cuerpo de la obra también queda claro el propósito doxológico. Así por ejemplo, en V 10,9 santa Teresa nos dice que «Bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto sino que sea alabado y engrandecido un poquito». En 40,23, ya en el final del libro, dice lo siguiente: «mas dichoso sería el trabajo si he acertado a decir algo *que sola una vez se alabe por ello el Señor*, que con esto me daría por pagada, aunque vuestra merced luego lo quemé» (la cursiva es nuestra). Al final de la obra esto queda aún más claro:

Plega [plazca] al Señor no haya en ello errado, teniendo intención y deseo de acertar y obedecer, y que por mí se alabase en algo el Señor, que es lo que ha muchos años que le suplico. Y como me faltan para esto las obras, heme atrevido a concertar esta mi desbaratada vida, aunque no gastando en ello más cuidado ni tiempo de lo que ha sido menester para escribirla, sino poniendo lo que ha pasado por mí con toda la llaneza y verdad que yo he podido<sup>665</sup>.

Esta centralidad del propósito doxológico se expresa en la gran abundancia de oraciones de alabanza que se intercalan a lo largo de la obra. Pero también explica el

---

<sup>664</sup> V Prólogo, 2.

<sup>665</sup> V 40,24.

empeño por comunicar sus experiencias místicas. Los maestros espirituales desaconsejaban hacer esto. Es el caso, por ejemplo, de san Juan de Ávila, que se expresaba así en 1538:

Lo que en su corazón pasa con Dios, cállelo con grande aviso, como debe callar la mujer casada lo que con su marido pasa en la cama... No descubrir su corazón es cosa que le ayudará para mucho sosiego<sup>666</sup>.

Santa Teresa adopta una actitud completamente distinta: en todo momento hace referencia a los dones místicos recibidos a pesar de la dificultad de tal empeño. Por definición, tales dones son inefables y no pueden encerrarse en el lenguaje humano. ¿Por qué entonces este empeño en comunicarlos? A la luz de lo que la Santa declara en el prólogo, esta comunicación por la palabra de los dones místicos no es un fin en sí misma, sino que da ocasión a la proclamación de la oración de alabanza. Esta actitud está en consonancia con la de san Pablo, autor muy querido y citado por la Santa, que, al instruir sobre la finalidad y ejercicio de los dones, indica que no son para provecho propio; sino que deben ser puestos al servicio de la comunidad para el crecimiento de la misma, y la edificación de la Iglesia desde la caridad<sup>667</sup>.

Por tanto, la oración de alabanza no es un complemento a la narración de los avatares de su vida espiritual, sino un retrato de la gratuidad divina. En el presente trabajo pretendemos mostrar otro aspecto de gran importancia de la oración de alabanza en el *Libro de la Vida*: a través de ellas se establece una comunicación mistagógica con el lector. Por esta vía, santa Teresa ejerce una de las posibilidades de la mistagogía como iniciación al Misterio: la de interpelar al interlocutor o al lector mediante palabras que lo atraen hacia Aquel.

Por otra parte, antes de estudiar la oración de alabanza en el *Libro de la Vida* en tanto que recurso mistagógico, es preciso entender cuáles son los destinatarios, que operan como narratarios. Según Álvarez<sup>668</sup>, los cinco destinatarios inmediatos son «los

---

<sup>666</sup> Cit. en Ros García, 2015, p. 326.

<sup>667</sup> Ef 4, 7-16.

<sup>668</sup> Álvarez, 2022f, s.p.

cinco que al presente nos amamos en Cristo»<sup>669</sup>. Uno de ellos es García de Toledo, pero el resto no son fáciles de identificar<sup>670</sup>.

Sin embargo, en el texto se encuentran indicios de que, en realidad, su horizonte es más amplio. En palabras de Ros, aunque en algunos pasajes manifiesta su desgana en escribir su autobiografía; «no puede disimular, sin embargo, que lo hace con actitud de verdadera escritora, con afán de comunicación»<sup>671</sup> y desde una «irrefrenable necesidad de comunicarse»<sup>672</sup>. En consecuencia, santa Teresa escribe en realidad para un público amplio, que desborda claramente a los destinatarios inmediatos del autógrafo. Ros identifica varios consejos y advertencias dirigidas a varios grupos de lectores:

1. Padres de familia a los que aconseja cómo educar a sus hijos:

Si yo hubiera de aconsejar, dijera a los padres que en esta edad tuviesen gran cuenta con las personas que tratan sus hijos, porque aquí está mucho mal, que se va nuestro natural antes a lo peor que a lo mejor<sup>673</sup>.

2. Personas que se inician en la vida espiritual, a quienes advierte contra los confesores sin criterio:

Esto [los confesores sin criterio] me hizo tanto daño que no es mucho lo diga aquí para aviso de otras [personas] de tan gran mal; que para delante de Dios bien veo no me es disculpa, que bastaban ser las cosas de su natural no buenas para que yo me guardara de ellas<sup>674</sup>.

3. Personas interesadas en el camino de oración que ella propone: «Esto no lo digo tanto por los que comienzan (aunque pongo tanto en ello, porque les importa mucho comenzar con esta libertad y determinación), sino por otros; que habrá muchos que lo ha que comenzaron y nunca acaban de acabar»<sup>675</sup>.

4. Letrados, es decir personas con formación académica, a los que llega a adoctrinar:

---

<sup>669</sup> V 16,7.

<sup>670</sup> Álvarez, 2022f, s.p.

<sup>671</sup> Ros, 2007, 429.

<sup>672</sup> Ros, 2007, 429.

<sup>673</sup> V 2,3.

<sup>674</sup> V 5,3.

<sup>675</sup> V 11,15.

Esto [la humildad en la oración] es bueno para los letrados que me lo mandan escribir; porque, por la bondad de Dios, todos llegan aquí, y podrá ser se les vaya el tiempo en aplicar Escrituras. Y aunque no les dejarán de aprovechar mucho las letras antes y después, aquí en estos ratos de oración poca necesidad hay de ellas, a mi parecer, si no es para entibiar la voluntad; porque el entendimiento está entonces, de verse cerca de la luz, con grandísima claridad, que aun yo, con ser la que soy, parezco otra<sup>676</sup>.

Es decir, la erudición no es de gran ayuda cuando se trata de avanzar en la oración y en la vida espiritual. El siguiente pasaje también tiene interés a este respecto:

Así que vuestra merced, señor, [García de Toledo] no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación; por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. Él le enseñará. Mirando su vida, es el mejor dechado. ¿Qué más queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones, como hacen los del mundo?<sup>677</sup>

5. Cualquier persona. En sus palabras, «almas flacas», es decir, pecadoras:

Escríbolo para consuelo de almas flacas, como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios. Aunque después de tan encumbradas, como es llegarlas el Señor aquí, caigan, no desmayen, si no se quieren perder del todo; que lágrimas todo lo ganan: un agua trae otra<sup>678</sup>.

Esta pretensión de escribir para un público amplio, que incluye tanto a religiosos como a laicos, supone una serie de retos mistagógicos: si realmente quiere transmitir con eficacia su mensaje espiritual, ha de utilizar un recurso que ponga al lector u oyente ante el Misterio de Dios, de forma que aquel se vea a impelido a introducirse en Él iniciándose en la vida espiritual. Ella se ha puesto a sí misma en la misma situación que Jesucristo en los Evangelios: cuando predicaba, se dirigía a personas muy diversas, que podían estar alejadas de la religión de Israel; incluso podía haber gentiles entre su audiencia.

---

<sup>676</sup> V 15,7.

<sup>677</sup> V 22,7.

<sup>678</sup> V 19,3.

Como señala Álvarez<sup>679</sup>, en la predicación de Jesucristo estaban presentes dos recursos mistagógicos: hablar al Padre delante de sus discípulos y hablarles del Padre. En el *Libro de la Vida*, santa Teresa hace lo mismo, pero sirviéndose de la oración de alabanza. Es la forma que la Santa tiene de dirigirse al Dios de la gratuidad, pero también es el modo que ella emplea para invitar a los lectores a conocer a fondo a ese Dios.

#### **6.4. Gracia y gratuidad en las obras de santa Teresa: una visión panorámica**

En el conjunto de la obra de santa Teresa, la gratuidad es un tema transversal que se manifiesta en la experiencia que nuestra autora tiene de Dios, en su enseñanza sobre la oración y en su comprensión del amor divino. A lo largo de todos y cada uno de sus escritos, ella transmite que la gracia no es algo que se conquiste por méritos propios, sino un don que Dios concede libremente a quien se abre a su acción. Veámoslo por partes.

##### **6.4.1. Un Dios de misericordia**

La gratuidad como experiencia y vivencia del amor infinito de Dios está muy presente en la obra de santa Teresa. A lo largo de toda su obra, aparece con diferentes matices e intenciones. En primer lugar, aparece como un Dios de misericordia. De hecho, le llama así en algunos pasajes: « ¡Oh Señor mío y Misericordia mía y Bien mío!»<sup>680</sup>. Es una idea que ya está presente en su autobiografía:

Fíe de la bondad de Dios, que es mayor que todos los males que podemos hacer, y no se acuerda de nuestra ingratitud, cuando nosotros, conociéndonos, queremos tornar a su amistad, ni de las mercedes que nos ha hecho para castigarnos por ellas... Acuérdense de sus palabras y miren lo que ha hecho conmigo, que primero me cansé de ofenderle, que Su Majestad dejó de perdonarme. Nunca se cansa de dar ni se pueden agotar sus misericordias; no nos cansemos nosotros de recibir<sup>681</sup>.

Para ella, la misericordia es una faceta de su experiencia de Dios. En todo momento, ella es consciente de que es la misericordia divina la que la ha salvado del

---

<sup>679</sup> Álvarez, 2001, 737.

<sup>680</sup> Conceptos 4,9.

<sup>681</sup> V 19,15.

pecado y la ha sanado. Esta es una de las razones por las que incluye tantas oraciones de alabanza a lo largo de sus obras, especialmente en el *Libro de la Vida*:

mientras mayor mal, más resplandece el gran bien de vuestras misericordias  
¡Y con cuánta razón las puedo yo para siempre cantar! Suplícoos yo, Dios mío, sea así  
y las cante yo sin fin, ya que habéis tenido por bien de hacerlas tan grandísimas  
conmigo, que espantan los que las ven y a mí me saca de mí muchas veces, para  
poderos mejor alabar a Vos<sup>682</sup>.

Esa es también la razón por la que santa Teresa hace numerosas referencias a la gratuidad del amor divino en tanto que experiencia de Dios. De hecho, en sus obras, la gratuidad es uno de los temas centrales de sus obras, si bien bajo diferentes perspectivas. En los siguientes apartados se desglosarán las diversas facetas de la visión y experiencia teresiana de la gratuidad.

#### **6.4.2. El amor de Dios**

Desde el conocimiento de la misericordia divina, santa Teresa enseña que este amor «no ha de ser fabricado en nuestra imaginación, sino probado por obras; y no penséis que ha menester nuestras obras, sino la determinación de nuestra voluntad»<sup>683</sup>. Estas obras, en las que se exterioriza el amor, se nutren del abandonar los apegos mundanos; son el fundamento «para tener la paz que tanto nos encomendó el Señor, interior y exteriormente»<sup>684</sup>. Esta paz procede de tres fuentes: «la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas»<sup>685</sup>. Por tanto, las obras en el amor son manifestaciones de la voluntad, el desasimiento y la humildad.

Por otra parte, la literatura teresiana tiene una constante: darnos a conocer el amor de Dios y el amor a Dios a través del gran don que le ha sido conferido para que «el alma vaya entendiendo qué cosa es este amor con regalo, esta quietud y recogimiento»<sup>686</sup>. Y describe sabiamente santa Teresa: «así parece es este amor suavísimo de nuestro Dios: se entra en el alma, y es con gran suavidad, y la contenta y

---

<sup>682</sup> V 14,10-11.

<sup>683</sup> 3M 1,7.

<sup>684</sup> CV 4,4.

<sup>685</sup> CV 4,4.

<sup>686</sup> V 15,4.

satisface y no puede entender cómo ni por dónde entra aquel bien»<sup>687</sup>. Es un amor que se recibe de Dios y se proyecta hacia Él y el prójimo:

Acá solas estas dos que nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo, es en lo que hemos de trabajar. Guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con Él»<sup>688</sup>. Y de la perfección en la conversión espiritual enseñaba a sus hermanas de religión: «la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectas»<sup>689</sup>.

### **6.4.3. Dios como dador: las acciones de Dios en la gratuidad**

Santa Teresa de Jesús interpreta justamente que la experiencia divina que está viviendo está siendo escrita por Dios, y esta comunicación de Dios y con Dios es una expresión de la benevolencia que acompaña a las acciones de Dios en la gratuidad, que hacen una fuerte convocatoria a la generosidad, humildad y solidaridad humana. Santa Teresa de Jesús comprende y nos enseña que los bienes de la gratuidad se hacen visibles ante el reconocimiento del que recibe, y a través del «trato de amistad» de quien otorga con quienes los reciben.

La cualidad de la gratuidad implica, entonces, dar y recibir de gracia. En la experiencia teresiana esta gratuidad se expresa en la revelación de la misericordia de Dios, del esposo compasivo y generoso, que por su don gratuito la hace merecedora de la misteriosa sabiduría y de la vida eterna en Cristo Jesús, como nos dice el Apóstol<sup>690</sup>. La gratuidad del amor de Dios se manifiesta como salvación ante la incapacidad humana obnubilada por la sensualidad de sus apetencias hacia las cosas y criaturas.

En Efesios 4, versículos 7 y 8, se revela que todos los seres humanos reciben dones porque a cada uno le fue dada esa gracia, y en la Carta de Santiago<sup>691</sup> se recoge que: «Toda buena dádiva y todo don perfecto desciende de lo alto, del Padre de las luces, en el cual no hay mudanza, ni sombra de variación».

---

<sup>687</sup> CAD 4, 2.

<sup>688</sup> 5M 3,7.

<sup>689</sup> 1M 2,17.

<sup>690</sup> Cfr. Rm 6, 23.

<sup>691</sup> Stg 1, 17.

Por estas palabras, comprendemos que Dios es el dador de todos los dones; así como dio sabiduría mística y literaria a santa Teresa de Jesús, y acompañó a san Francisco de Asís en su liberación, Dios como dador ha planeado impartir y repartir dones a la humanidad, para que sus fieles sirvan a la causa del amor sin pecado y para agradecerle con acciones misericordiosas hacia nuestros prójimos humanos.

Por estas razones, conviene reconocer que:

La gratuidad de su amor lo ilumina todo: el origen, el significado y el destino último del hombre y de su historia. Todo el hombre y sus facultades humanas, el cosmos, la tierra, los bienes espirituales y materiales, todo es gracia, profusión de la paternidad creadora de Dios. Todo es don<sup>692</sup>.

#### **6.4.4. La gratuidad en la gracia**

La palabra de Dios es fuente de gratuidad; en el núcleo del Evangelio habita la gracia a la que se confía santa Teresa de Jesús. Ella no busca entre categorías sino internándose en la hermenéutica del mensaje cristiano, en su propio itinerario de desasimiento, de vaciado de los significados del innatismo heredado, para asumir los aprendizajes que emanaban desde su experiencia vital.

En su tránsito hacia la verdadera conversión, tan primitiva como menos escolástica, Cristo Jesús le acompañó a desvelar una nueva etiología de la gratuidad en la gracia, construida desde el pensamiento intuitivo vivencial desde la observación y la acción literaria, hasta sentir la gratuidad del Evangelio en el mandato del Señor, como lo atestigua en el *Libro de la Vida*:

Habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo, comencé el himno, y estándole diciendo, vínome un arrebataimiento tan súbito que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar, porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. Entendí estas palabras: Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles<sup>693</sup>.

---

<sup>692</sup> Fray Michel Hubaut, *ofm. Francisco de Asís, testigo de la gratuidad de Dios. Selecciones de franciscanismo*, XV 43 (1975), s.p.

<sup>693</sup> V 24, 5.

Si bien la memoria cristiana ha registrado así este acontecimiento de conversión de santa Teresa de Jesús, no es menos cierto que, en su infinita gracia, Dios ofreció a su unigénito para hacer salvos a mujeres y hombres, moribundos del pecado, sin siquiera mediar alguna petición humana ni estar la humanidad revestida de dignidad para merecer la gracia. Este fue el más elevado acto de gratuidad en la gracia para esclarecer las mentes cegadas y revelar la gloria del evangelio que es Cristo Jesús<sup>694</sup>. Aquel arrobamiento de santa Teresa de Jesús, que en sus padecimientos mereció, fue dado a la humanidad en un acto de abundante misericordia, como ratifica el apóstol Pablo a los Efesios: «Porque por gracia sois salvos por la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios»<sup>695</sup>.

Esta es la gratuidad de la gracia: un acto de amor incondicional, gratuito, para salvar a los inconversos, porque «Tanto amó Dios al mundo que *le dio* a su Hijo único para que tenga vida y no perezca ninguno de los que creen en él»<sup>696</sup>. Una entrega desprendida de otra ganancia como lo es la liberación de la humanidad del destino reservado en la confusa muerte eterna; un regalo de gracia que demuestra que lo que realmente salva no deviene del poder humano ni de sus apetencias materiales, sino de la gratuidad asombrosa del amor de Dios<sup>697</sup>.

#### **6.4.5. El don de la gratuidad**

En el Evangelio vive la gracia que es ofrecida a la humanidad por Cristo Jesús como amor redentor y gratuito. Es inmanente al mensaje cristológico mostrar y enseñar los designios de la gratuidad del amor divino porque a ésta concierne una nueva relación entre el hombre entregado y la recepción de Dios, en la que se manifiesta la gracia creada al redimir y convertir al hombre en hijo fiel y seguidor de Dios, y al potenciar la biografía humana del hombre para hacerle merecedor de los dones divinos.

El don de la gratuidad divina no tiene pocas explicaciones ni categorías exactas de beneficiarios. Algunas miradas teológicas profundizan en elucidaciones de tipo extrínsecista e inmanentista para acercarnos al significado de la gracia; otras, en cambio,

---

<sup>694</sup> Cfr. 2Cor 2, 2.

<sup>695</sup> Ef. 2, 8.

<sup>696</sup> Jn 3, 16.

<sup>697</sup> Eduardo López Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003.

transversalizan estas visiones sobre la gracia con los tres estadios fundamentales de la imagen divina en el hombre que describe Santo Tomás: *imago creationis*, *imago recreationis*, *imago similitudinis*. A este respecto, conviene no perder de vista que

El hombre, por haber sido creado a imagen suya, es radicalmente *capax Dei*, pero esa «capacidad de Dios» se desarrolla en órdenes realmente distintos: natural y sobrenatural. La *imago creationis* es la semejanza «específica» impresa en el alma por razón de la creación, mientras que la *imago recreationis* supone una «nueva creación» -y por tanto una nueva semejanza- por la gracia<sup>698</sup>.

El don de la gratuidad se manifiesta reiteradamente en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, tanto al escrutar las posibilidades manifiestas que son dadas al hombre para perfeccionar su potencia moral por la gracia (*capax gratiae*) como en los hechos que describen la creación del mundo como obra gratuita y amorosa de Dios.

La creación es en sí misma don y gracia para el diálogo mediador con Dios que ha sido, en su misericordia, dada por el Creador como un don gratuito a la humanidad. Sin parecerle suficiente, en su infinita bondad, Dios también nos da su gracia santificadora, sanadora y salvadora de manera gratuita y amorosa: «Todos pecaron y todos recibieron gratuitamente de Dios la justificación»<sup>699</sup>. Y es su mandato que así como el hombre ha recibido gratuitamente dones, se avoque a la labor de dar gratis los dones recibidos al prójimo:

Según cada uno ha recibido un don especial, úselo sirviéndoos los unos a los otros como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios. El que habla, que hable conforme a las palabras de Dios; el que sirve, que lo haga por la fortaleza que Dios da, para que en todo Dios sea glorificado mediante Jesucristo, a quien pertenecen la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén<sup>700</sup>.

Nos dice santa Teresa de Jesús sobre la gratuidad y sus mercedes al prójimo: «Acá solas estas dos que nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo, es en lo que hemos de trabajar. Guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así

---

<sup>698</sup> Elisabeth Reinhardt, «El verbo-imagen y la asunción de la naturaleza humana, creada *ad imaginem dei*, en la doctrina de Santo Tomás de Aquino», en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre: III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, edición dirigida por Lucas F. Mateo Seco, Domingo Ramos Lissón, Luis Alonso, Marcelo Merino y José Manuel Zumaquero (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1982), 632.

<sup>699</sup> Rm 3, 24.

<sup>700</sup> 1Pe 4, 10-11.

estaremos unidos con Él»<sup>701</sup>. Y de la perfección en la conversión espiritual enseñaba a sus hermanas de religión: «la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectas»<sup>702</sup>.

En Cristo Jesús conocemos la gratuidad divina, y por sus enseñanzas y obras nos enseña que los dones de la gratuidad se deben al prójimo sin albergar expectativas de alicientes morales y de gratificación material, sino por inspiración en su entrega gratuita en la cruz y con similar voluntad espiritual como ha sido «el perdón hecho pan» en la Eucaristía<sup>703</sup>. Por estas consideraciones, Cristo Jesús es el lugar por excelencia para encontrarnos con la gratuidad de un Dios que, como dirá Juan: «nos amó hasta el extremo»<sup>704</sup>. Y, en otra ocasión, dice Pablo que no hay amor más grande que el de Dios que «nos amó siendo aún nosotros pecadores»<sup>705</sup>.

El don de la gratuidad en Dios trino, extensivo a la humanidad, es fundamental para la esencialidad cristiana y a él le acompaña, enseña santa Teresa de Jesús, el trato de amistad en la oración dialogante con quien sabemos nos ama. Ciertamente, en el trato de amistad con Dios, vamos comprendiendo que amar a Dios, es hacer su Voluntad. En efecto, el mismo Señor nos lo dice: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos»<sup>706</sup>; y cumplir sus mandamientos, guardar su Palabra, es cumplir su voluntad<sup>707</sup>.

Otra dimensión clave del don de la gratuidad es la comunicación entre Padre e hijos, la responsabilidad dada a éstos para desvelar y amar los misterios de Dios como lo hizo Cristo Jesús, entre la condición y la responsabilidad humana, al anunciarnos la gratuidad divina del Reino de Dios en el perdón y la salvación.

Así pues, los dones de la gracia divina dados a la humanidad deben diferenciarse entre aquellos otorgados para hacer el bien espiritual al prójimo (*gratiae gratis datae*,

---

<sup>701</sup> 5M 3, 7.

<sup>702</sup> 1M 2, 17.

<sup>703</sup> María Henar Yubero, *La gratuidad* (Madrid: Religiosas concepcionistas, 2008), 8. Recuperado de: [http://www.concepcionistas.com/sites/default/files/docs/comision\\_espiritualidad\\_gratuidad\\_octubre.pdf](http://www.concepcionistas.com/sites/default/files/docs/comision_espiritualidad_gratuidad_octubre.pdf)

<sup>704</sup> Jn 13, 1.

<sup>705</sup> Rm 5, 7-8.

<sup>706</sup> Jn 14, 15.

<sup>707</sup> Pedro Donoso Brant, *Santa Teresa de Jesús nos habla de Dios. Camino al V centenario del nacimiento de Teresa de Jesús*. (Burgos, Monte Carmelo, 2015), 55.

gracias dadas gratuitamente), y los provenientes de la gracia santificante, dados para la salvación del recipiente (*gratiae gratum facientes*).

En la literatura teresiana concurren ambas tipologías de dones cuando, en el relato de su experiencia mística, nos invita la Santa a conocer y comprometernos con los ofrecimientos de la gratuidad divina que por no merecerlos desvelan la misericordia del amor de Dios.

El mensaje teresiano, por su fuerza pedagógica y por su portento en la fe, tiene la gracia de salvar al prójimo sin compensación particular, ni recompensas sociales ni morales; su efecto salvador interiorizado en el creyente es de alianza para la salvación de quienes le reciben (*gratiae gratum facientes*).

#### **6.4.6. Conocimiento y sabiduría como dones gratuitos**

En santa Teresa, el conocimiento y la sabiduría vienen de la experiencia y esta solo es provista por la gracia de Dios. Esta es una convicción teresiana que no hace juicios sobre otros conocimientos transmitidos desde la Tradición eclesial, por las Sagradas Escrituras ni por las enseñanzas de eruditos conocedores de los misterios de Dios.

Es cierto que santa Teresa predica la convicción de que sin la experiencia no hay un conocimiento verdadero de Dios, porque el Señor es experiencia; sin embargo, respecto al conocimiento y sabiduría, nos dice santa Teresa: «Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas [...] Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo»<sup>708</sup>.

Es más, Dios le bendecía sin merecerlo con el don gratuito del conocimiento, dice santa Teresa, a través de la experiencia vivida y teopática que transfigura su amor por los otros y hacia Dios, y que convierte su oración, padecimiento divino y acción en mistagogía (más que en filosofía noética), para enseñarnos el camino que ha transitado y que recomienda transitar a todos los cristianos.

---

<sup>708</sup> V 12,6.

Es desde la gratuidad de los dones que otorga el Creador que santa Teresa asume el conocimiento y sabiduría que se resguarda en su mensaje. No son entidades que reflejan su comprensión de lo divino, sino dones gratuitos dados al hombre cuando Dios así quiere y dispone comunicarse y darse a entender. Santa Teresa lo expresa en el *Libro de la Vida*:

Una cosa puedo decir con verdad: que, aunque hablaba con muchas personas espirituales que querían darme a entender lo que el Señor me daba, para que se lo supiese decir, y es cierto que era tanta mi torpeza, que poco ni mucho me aprovechaba [...] Y sin querer ni pedirlo (que en esto no he sido nada curiosa -porque fuera virtud serlo- sino en otras vanidades), dármelo Dios en un punto a entender con toda claridad y para saberlo decir [...] Y así lo que el Señor no me ha enseñado no lo procuro, si no es lo que toca a mi conciencia<sup>709</sup>.

Como don gratuito del Señor, la sabiduría no se refiere, en sentido estricto, al conocimiento del mundo porque: «todo el saber natural y político del mundo antes es no saber que saber»<sup>710</sup>. En su lugar, nos dice san Juan de la Cruz que la sabiduría es bebida de altísimo saber que proviene sólo de Dios y por su voluntad:

Porque, así como la bebida se difunde y derrama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma, o por mejor decir, por el alma se transforma en Dios; según la cual transformación bebe el alma de su Dios, según la sustancia de ella y según sus potencias espirituales; porque según el entendimiento bebe Sabiduría y ciencia, y según la voluntad bebe amor suavísimo y según la memoria bebe recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria.<sup>711</sup>.

La sabiduría es el estar Dios en el alma comunicándose. Es un don otorgado por la oración continua y la persistente prédica de las virtudes, que en santa Teresa solo es posible por el camino de la experiencia, por la puesta en práctica del don concedido. Nos dice san Juan de la Cruz que la altísima sabiduría de Dios hace palidecer el conocimiento adquirido por medios humanos y que tal se convierte en un no saber delante del Señor: «no saber a Dios es como no saber, porque donde no se sabe Dios no se sabe nada»<sup>712</sup>.

---

<sup>709</sup> V 12,6.

<sup>710</sup> C 26,13.

<sup>711</sup> C 26,5.

<sup>712</sup> C 26,13.

En *Moradas*, santa Teresa nos hace entender que el Señor está presente iluminando cada morada para que el creyente, aunque este embebido en el conocimiento del mundo, aunque esté atrapado, como dice san Agustín, «...en las vanas esperanzas y engañosas locuras con que se fomentan los apetitos y codicias de los hombres»<sup>713</sup>, encuentre el lugar donde el Señor habita dentro de su alma:

Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites. Pues ¿qué tal os parece que será el aposento adonde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes se deleita?<sup>714</sup>

#### **6.4.7. La alabanza a los dones dados por Dios**

En no pocas ocasiones, santa Teresa tiene por tarea enseñarnos como Dios, en su Misericordia, derrama todas las gracias en la humanidad. En la narrativa teresiana, la experiencia del encuentro con el amor de Dios está bordada por su agradecimiento a los dones que gratuitamente, y sin creerse merecedora, ha recibido. De esta forma, santa Teresa alaba y agradece al Señor: «Plega a nuestro Señor, que, pues en ninguna cosa yo procuro provecho mío ni tengo por qué, sino su alabanza y gloria»<sup>715</sup>.

Pero con la prédica a sus hermanas ella también nos enseña que, ante la inmensa gratuidad amorosa de Dios, se hace pequeña cada alabanza y es necesario entender y practicar la respuesta gratuita ante los bienes que se reciben por virtud de la gratuidad del Señor.

Es necesario en la alabanza, y muy especialmente al agradecer los dones gratuitos que en su misericordia otorga el Señor, que no es este un tema de escasa confusión. Podemos alabar, desasistidos de la humildad y sin estar despojados de las afecciones por las cosas maravillosas del mundo, al hombre que ha recibido dones y no a los dones gratuitos recibidos. Sobre estas confusiones que dan paso a la soberbia, nos advierte continuamente santa Teresa, pero también lo hace con suma precisión san Agustín:

---

<sup>713</sup> *Confesiones*, VI,11,18.

<sup>714</sup> *1M*, 1.

<sup>715</sup> *F Pról.*, 4.

Cuando la alabanza es tal que ni con ella es alabado el pecador en los malos deseos de su alma, ni bendecido el inicuo, sino que es alabado el hombre por alguna gracia y don que Vos le concedisteis, y él se alegra más de ser alabado que de tener aquel don por el cual le alaban, se verifica que éste es alabado vituperándole Vos; y es mejor el otro que le alabó que éste que fue alabado, porque a aquél le agradó en el hombre el don de Dios, y a este otro le agradó más el don del hombre que el de Dios<sup>716</sup>.

Es oportuno, en este punto, hacer el ejercicio de discernir sobre dos prácticas de alabanza. La primera y más pura, es aquella con la que agradecemos a Dios por darnos la vida y colmarla con las bendiciones que emanan de su juicio y voluntad divina. Esta alabanza tendrá muchas formas de expresión seguramente. Santa Teresa enseña que la alabanza es también oración transformante; la alabanza es también acción por el amor a Dios, porque la oración lo es.

La alabanza a los dones dados por Dios se realiza por vías de la práctica de las virtudes, de la puesta en valor y por la puesta en acción del amor a los otros, de la humildad que no de la vanagloria. Y por el desasirse de las cosas deslumbrantes del mundo, las mismas cosas que encubren los misterios, las verdades y los significados que sólo pueden provenir de la altísima sabiduría de Dios.

La segunda práctica de la alabanza, es aquella que dirigimos no directamente a Dios sino hacia aquellas personas que son portadoras de dones porque han sido así beneficiadas por la gratuidad divina. Sin embargo, aquí es posible confundirnos y dedicar alabanzas al hombre que tiene y utiliza sus dones, pero no alabamos al don que ha sido dado por misericordia de Dios. A esto se refiere san Agustín, en las citas precedentes, y es algo que merece ser meditado y estudiado con gran dedicación y perspicacia.

Una respuesta que emerge desde la antropología teresiana es que no nos conocemos realmente, si no es porque intermedia la luz de Dios. Los dones dados por Dios no son para la alabanza entre hombres sino para los beneficios del amor al prójimo. Gozar de dones gratuitos del Creador debería significar, por sí mismo, una

---

<sup>716</sup> *Confesiones*, X, 36,59b.

continua alabanza en acción perpetua hacia el Dador, no hacia quien los ostenta o hacia quienes se benefician a su alrededor; ya que los dones son para el crecimiento y edificación de la comunidad cristiana<sup>717</sup>.

Hacemos nuestra la idea de que la cualidad de los dones es su gratuidad; es decir, se recibe de balde o de gracia los dones del Creador y siendo que recibimos por la acción gratuita y sin soberbia alguna, entonces gratuitamente y con humildad debemos dar gracias por el amor de Dios. La respuesta es hecha desde la oración de alabanza porque es la manera de dirigirnos a Dios por lo que Él es, no por lo que recibimos o necesitamos de Él, ya que si la oración de alabanza tuviese algún interés, por mínimo que fuese, esta dejaría de ser gratuita y se volvería interesada o debida.

Entonces, la alabanza, desde la doctrina y la experiencia teresiana, desde el pensamiento y la acción transformante teresiana, no es alabanza para el hombre para el don o los dones, sino alabanza para quien, en su divina humildad y ejemplar desasimiento, nos ha dado inigualables bendiciones y favores.

#### **6.4.8. La humildad y el desasimiento**

El acercamiento a la comprensión teresiana de la humildad y el desasimiento pasa por interpretar el camino de la oración. Con frecuencia intentamos explicar qué es la oración; no obstante, en santa Teresa cualquier elaboración doctrinal es precedida por la acción en y para la oración. Le interesa más la oración como concepto en acción, como práctica cotidiana continua y situación humana posible que como definición abstracta.

Este enfoque teresiano tiene sus fundamentos en diversos episodios bíblicos, en los que la actitud, las formas y los momentos de oración son aspectos centrales. Para santa Teresa, el Señor quiere ser importunado por la oración; no se trata exclusivamente de la oración en la contemplación y el recogimiento sino de la oración acompañando la vida cotidiana. Así lo explica Lucas al narrar dos de las parábolas con las que el Señor nos enseña acerca de la oración. En la parábola del hombre que, a medianoche,

---

<sup>717</sup> Ef 4, 12-15.

inoportunamente insiste en pedir tres panes a un amigo para satisfacer a un viajero que visitaba su casa, el mensaje del Señor es claro y preciso:

Os digo, que aunque no se levante a dárselos por ser su amigo, sin embargo por su importunidad se levantará y le dará todo lo que necesite. Y yo os digo: ‘Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá’<sup>718</sup>.

En la parábola del fariseo y el publicano, el Señor nos enseña sobre la humildad y el desasimiento en la oración:

El fariseo, puesto en pie, oraba consigo mismo de esta manera: Dios, te doy gracias porque no soy como los otros hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni aun como este publicano; ayuno dos veces a la semana, doy diezmos de todo lo que gano. Mas el publicano, estando lejos, no quería ni aun alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, diciendo: Dios, sé propicio a mí, pecador. Os digo que éste descendió a su casa justificado antes que el otro; porque cualquiera que se enaltece, será humillado; y el que se humilla será enaltecido<sup>719</sup>.

Por otra parte, en la tercera canción del Cántico Espiritual, «Buscando mis amores», san Juan de la Cruz nos recuerda la misma enseñanza: «para hallar a Dios de veras no basta sólo orar con el corazón y con la lengua, ni tampoco ayudarse de beneficios ajenos, sino que también, junto con eso, es menester obrar de su parte»<sup>720</sup>.

En el contexto de estas enseñanzas, santa Teresa predica a sus hermanas la oración como práctica de virtudes, como ejercicio continuado de voluntad insistente que tiene sus más grandes fortalezas en la humildad y el desasimiento de los que nos hablan las parábolas que describe Lucas. Santa Teresa enseña a sus hermanas que el camino de oración tiene tres cosas que son necesarias para servir al Señor: «La una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que, aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas»<sup>721</sup>.

Las enseñanzas teresianas desvelan que, aunque estemos entregados al Señor y envueltos en oración permanente en algún recinto sin tentaciones ni distracciones, es

---

<sup>718</sup> Lc 11, 8-10.

<sup>719</sup> Lc 18, 9-14.

<sup>720</sup> C 3, 2.

<sup>721</sup> CV 4, 4.

necesario desasirse de los apegos que sentimos por cosas del mundo, las grandes y las pequeñas. Este desasimiento significa poner todo nuestro interés y voluntad en apartarnos de nosotros mismos y de las cosas baladíes y en volvernos a Dios; en otras palabras, en darle todos nuestros pensamientos a lo que nunca se ha de acabar. Por estas razones, santa Teresa, al referirse al desasimiento y la humildad, enseña a sus hermanas:

Esta virtud y estotra me parece andan siempre juntas; son dos hermanas que no hay para qué apartarlas. No son éstos los deudos de que yo aviso se aparten, sino que los abracen, y las amen y nunca se vean sin ellas<sup>722</sup>.

Sobre la humildad y el desasimiento, santa Teresa, con claro tono mistagógico, desvela algunos misterios más:

Verdad es que estas virtudes tienen tal propiedad, que se esconden de quien las posee, de manera que nunca las ve ni acaba de creer que tiene ninguna, aunque se lo digan; más tiénelas en tanto, que siempre anda procurando tenerlas, y las va perfeccionando en sí más<sup>723</sup>.

Estas tres cosas, amor al prójimo, desasimiento y humildad, son para la mística abulense las claves del camino de la oración continuada y perseverante para relacionarnos con Dios. En consecuencia, desasimiento y humildad son elementos de la oración, por lo que esta no es un severo constructo filosófico-teológico. Antes al contrario, la oración es comunicación en acción, experiencia continua y cotidiana, diría santa Teresa a sus hermanas, cuya importancia está, como señala Martín Velasco, en que

la práctica de la oración es el quicio en torno al cual se articulan la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, la imagen que se hace de su Dios y la manera de entender y realizar su relación con Él<sup>724</sup>.

#### **6.4.9. La experiencia de Dios**

Santa Teresa despliega en sus obras una teología de la gratuidad divina; a lo largo del capítulo, se han ido mostrando diversas facetas de la misma. Pero hay un tema que, aunque ya ha aparecido, merece un tratamiento específico: en todo momento, la

---

<sup>722</sup> CV 10, 3.

<sup>723</sup> CV 10,4.

<sup>724</sup> Juan Martín Velasco, *Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios. Sinite. Revista de pedagogía religiosa*, 50 (151) (2009), 11.

Santa nos habla de Dios desde su experiencia directa, sin por ello renunciar a hacer y comunicar teología.

Ella misma se declara en posesión de una rica experiencia: «creo que hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas»<sup>725</sup>. Además, está convencida de que las mujeres están mejor dispuestas que los hombres para acumular esta experiencia: «que hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes», aunque se toma el cuidado de respaldar su afirmación con testimonios de autoridad:

y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara, y también lo he visto yo, que decía aprovechaban mucho más en este camino que los hombres, y daba de ello excelentes razones, que no hay por qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres<sup>726</sup>.

En el *Libro de la Vida* se puede encontrar una especial densidad de reflexiones acerca de que no hay conocimiento de Dios sin experiencia. Así por ejemplo: «hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas. Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto»<sup>727</sup>; o bien: «porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender»<sup>728</sup>.

Ahora bien ¿Qué es la experiencia para santa Teresa? Ros responde del modo siguiente a esta pregunta:

[La experiencia en santa Teresa] es un conocimiento directo, sabroso, en que se llega a saber algo no por noticia objetiva venida de fuera, sino por haberlo vivido o padecido en el propio ser. La experiencia no es experiencia por ser empírica, como se acostumbra a pensar desde el empirismo, sino que es o suele ser empírica por ser intuitiva, como un claro de conciencia en que se abre un espacio de visibilidad de algo que está cabe sí, de una realidad subyugante e incuestionable<sup>729</sup>.

Son numerosos los pasajes en los que deja claro que para ella la experiencia era un elemento determinante de su conocimiento de Dios: «no diré cosa que no la haya

---

<sup>725</sup> V 40,8.

<sup>726</sup> V 40,8.

<sup>727</sup> V 12,6.

<sup>728</sup> V 22,3.

<sup>729</sup> Ros, 2022, s.p.

experimentado mucho»<sup>730</sup>; «lo que dijere helo visto por experiencia»<sup>731</sup>; «esto visto por experiencia es otro negocio que sólo pensarlo o creerlo»<sup>732</sup>.

Esta experiencia directa supone también una certeza que hace que resulte indudable; sobre ella nos dice lo siguiente:

sí, que, sin verse, se imprime con una noticia tan clara 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, porque en esto algunas 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<sup>733</sup>.

A ello añade que queda una «certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer»<sup>734</sup>; es «una certidumbre que queda en el alma que sólo Dios la puede poner»<sup>735</sup>, y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios»<sup>736</sup>. Es decir, la certeza, lo que ella llama «certidumbre», es también un don del amor gratuito de Dios.

## 6.5. Gracia y gratuidad en el *Libro de la Vida*

En 1962, Tomás Álvarez publicó un extenso artículo dedicado a un tema tan amplio como la dimensión contemplativa de santa Teresa<sup>737</sup>. En él abordó la cuestión de la gracia en santa Teresa. El autor parte de la constatación de que en sus obras no se expone una doctrina sistemática de la gracia, sino que estamos ante una colección de datos «diseminados, inconexos, puros fragmentos tomados directamente de su vida interior»<sup>738</sup>. Sin embargo, ello no le impide identificar una serie de ejes temáticos que terminan configurando una teología de la gracia basada en la experiencia de la

---

<sup>730</sup> V 18,8; R 5,1.

<sup>731</sup> V 22,5; V 28,7.

<sup>732</sup> CV 6, 3.

<sup>733</sup> V 27,5.

<sup>734</sup> V 18,14.

<sup>735</sup> 5M 1,10.

<sup>736</sup> 5M 1,11.

<sup>737</sup> Tomás Álvarez Fernández, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962) 9-62.

<sup>738</sup> Álvarez, 1962, 50.

gratuidad<sup>739</sup>. Dichos ejes afectan al conjunto de su obra, pero aquí expondremos los que atañen directamente al *Libro de la Vida*:

### *1. La Humanidad de Cristo es la puerta y cauce de toda gracia.*

El capítulo 22 del *Libro de la Vida* está dedicado a esta verdad teológica, que, como todas, conoce por experiencia directa. Álvarez considera que es un capítulo desordenado, pero «de rectísimo hilo lógico y extraña densidad teológica»<sup>740</sup>. En efecto, se trata de un capítulo de tono doctrinal, en el que desarrolla una argumentación que, aunque prescinde de conceptos abstractos, es totalmente teológica. Su seguridad es tanta acerca de este punto que se dirige en estos términos a García de Toledo, su confesor:

Así que vuestra merced, señor, no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de contemplación; por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. Él le enseñará. Mirando su vida, es el mejor dechado. ¿Qué más queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones, como hacen los del mundo?<sup>741</sup>

### *2. Santa Teresa percibe vívidamente la realidad de la gracia interior.*

Como otras cuestiones teológicas, no encontraremos en el *Libro de la Vida* una doctrina teológica sobre la gracia interior, sino un conjunto de experiencias a través de las cuales accede a verdades teológicas. Según Álvarez, la Santa tiene una percepción diáfana de la gracia como realidad interior, que transforma el alma de raíz. Si nos ceñimos a la autobiografía, esto se manifiesta en las abundantes metáforas que en la autobiografía teresiana hacen referencia a la impronta que deja la gracia divina en el alma: la Verdad divina se representa «esculpida»<sup>742</sup>; la gracia interior imprime su sello en las potencias<sup>743</sup>; la gracia estampa en lo más hondo del alma la majestad y hermosura de Dios<sup>744</sup>.

---

<sup>739</sup> Álvarez, 1962, 50-57.

<sup>740</sup> Álvarez, 1962, 50.

<sup>741</sup> V 22,7.

<sup>742</sup> V 40,3.

<sup>743</sup> V 27,5; V 28,9.

<sup>744</sup> V 28,9; V 37,4.

Álvarez interpreta también que, en el *Libro de la Vida*, santa Teresa tiene una percepción de la infusión de la gracia como continuo influjo sobrenatural de Dios en el alma, que se hace particularmente intenso a partir de las primeras experiencias místicas. Es la comunicación de Dios con el alma a la que ella se refiere en el siguiente pasaje del *Libro de la Vida*:

Dásele ya un poco de noticia de los gustos de la Gloria [...] porque comienza Su Majestad a comunicarse a esta alma y quiere que sienta ella cómo se le comunica. [...] Quiere Dios por su grandeza que entienda esta alma que está Su Majestad tan cerca de ella que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con Él, y no a voces, porque está ya tan cerca que en meneando los labios la entiende [...] Quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende, y lo que hace su presencia, y que quiere particularmente comenzar a obrar en el alma<sup>745</sup>.

3. *Los sacramentos son un vehículo de la gracia que atrae de nuevo el alma hacia Dios después de que caiga en pecado.*

Santa Teresa no pierde de vista que nuestra condición es pecadora. Tampoco ella, que ha recibido elevadas gracias místicas, está libre de ofender a Dios. Pero la misericordia de Dios nos ha regalado los sacramentos:

Cuando Vos, por vuestra misericordia la tornáis a dar la mano y la levantáis. [...] Aquí es el parecer que todo le viene ancho lo que le dáis, porque ve no merece la tierra que pisa; el acudir a los sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque dejasteis tal medicina y unguento para nuestras llagas, que no las sobresanan, sino que del todo las quitan. Espántanse de esto. ¿Y quién, Señor de mi alma, no se ha de espantar de misericordia tan grande y merced tan crecida, a traición tan fea y abominable? Que no sé cómo no se me parte el corazón cuando esto escribo. Porque soy ruin<sup>746</sup>.

Más recientemente, García<sup>747</sup> sigue un camino diferente al de Álvarez. En lugar de identificar los ejes temáticos relativos a la gracia, este autor hace un recorrido por los términos que usa la Santa para referirse a ella. Estos términos ya fueron recogidos por Fortes<sup>748</sup> (1997) y son los siguientes: merced (426); gracia (412); mercedes (381);

---

<sup>745</sup> V 14,5-6.

<sup>746</sup> V 19,5.

<sup>747</sup> García, 2022, s.p.

<sup>748</sup> Antonio Fortes, *Léxico de Santa Teresa de Jesús*. (Burgos: Monte Carmelo, 1997).

misericordia (170); favor (158); natural (157); bienes (117); bondad (107); regalos (102); gracias (79); sobrenatural (38); sobrenaturales (21); misericordias (17); favores (13); beneficios (8); perdón (7); auxilio (3)<sup>749</sup>.

García<sup>750</sup> agrupa estos términos en tres grupos, de los cuales seleccionamos los que se emplean en el *Libro de la Vida*:

1. El término fundamental es «gracia», En un sentido primario, significa cualquier talento o don y es siempre debido a Dios. En un sentido propiamente teológico gracia significa en el *Libro de la Vida* la presencia sobrenatural de Dios en el alma. En ocasiones aparece la metáfora «agua de la gracia» en el contexto del tratado de oración: «Con conocer no hay diligencia que baste si el agua de la gracia nos quita Dios, y tener en poco nuestra nada, y aun menos que nada, gánase aquí mucha humildad; tornan de nuevo a crecer las flores»<sup>751</sup>.
2. «Merced» y «mercedes». Los términos «merced» y «mercedes» de Dios, así como sus sinónimos «bienes», «regalos» y «beneficios», designan sobre todo la intervención divina en la vida de la Santa. Así por ejemplo, «mercedes» aparece tres veces en el título del capítulo 10:

Comienza a declarar las *mercedes* que el Señor la hacía en la oración, y en lo que nos podemos nosotros ayudar, y lo mucho que importa que entendamos las *mercedes* que el Señor nos hace. - Pide a quien esto envía que de aquí adelante sea secreto lo que escribiere, pues la mandan diga tan particularmente las *mercedes* que la hace el Señor<sup>752</sup>

3. Favor. En el *Libro de la Vida*, el término «favor» de Dios hace referencia a la gracia como ayuda divina que permite hacer el bien y avanzar en el camino de la oración y la virtud. Este no falta nunca en la vida ordinaria del cristiano. Así por ejemplo: «Esto era ya a la postre, que yo iba con el favor de Dios

---

<sup>749</sup> Entre paréntesis, aparece el número de veces que aparece el término den las obras de santa Teresa, según Fortes, 1997.

<sup>750</sup> García, 2022, s.p.

<sup>751</sup> V 14,9.

<sup>752</sup> V 10.

apartándome más de los peligros grandes»<sup>753</sup>. Sin embargo, no es suficiente en el camino de la contemplación; entonces entra en juego lo que ella denomina auxilio particular.

4. Auxilio. En la teología de la época de santa Teresa, «auxilio» equivalía a «gracia». Se distinguía entre el «auxilio general», que es la gracia que Dios otorga a todos continuamente, y «auxilio particular», es decir, las gracias especiales concedidas a una persona. Las experiencias místicas de santa Teresa entran claramente en esta segunda categoría. Ella conoce la distinción y la utiliza en el capítulo 14. Sin embargo, pide a los destinatarios de su texto que discernan si realmente es correcto utilizar el término:

Porque aquí viniera bien dar aquí a entender qué es auxilio general o particular -que hay muchos que lo ignoran-, y cómo este particular quiere el Señor aquí que casi le vea el alma por vista de ojos, como dicen, y también para muchas cosas que irán erradas. Mas, como lo han de ver personas que entiendan si hay yerro, voy descuidada; porque así de letras como de espíritu sé que lo puedo estar, yendo a poder de quien va, que entenderán y quitarán lo que fuere mal<sup>754</sup>.

García señala que en el *Libro de la Vida* también es frecuente el uso de las palabras «misericordia», tanto en singular como en plural. Destacan dos sentidos:

1. Misericordia como perdón de los pecados por Dios: «Pues no lo merecí ni tuve tanta ventura, válgame ahora, Señor, vuestra misericordia»<sup>755</sup>; «Que es verdad, cierto, que muchas veces me templa el sentimiento de mis grandes culpas el contento que me da que se entienda la muchedumbre de vuestras misericordias»<sup>756</sup>.
2. Misericordia como bondad de Dios: «Muchas veces he pensado espantada de la gran bondad de Dios, y regalándose mi alma de ver su gran magnificencia

---

<sup>753</sup> V 8,11.

<sup>754</sup> V 14,6.

<sup>755</sup> V 4,4.

<sup>756</sup> V 4,3.

y misericordia»<sup>757</sup>; «porque aun ya de ella [la ingratitud] algún bien ha sacado vuestra infinita bondad; y mientras mayor mal, más resplandece el gran bien de vuestras misericordias»<sup>758</sup>.

Sin embargo, santa Teresa no hace un uso indiferenciado de estos términos. Según García<sup>759</sup> tiene una experiencia directa de la visión católica de la gracia: la gracia de Dios precede siempre a la voluntad y a la acción del hombre y las acompaña. Por eso usa continuamente la fórmula «con el favor de Dios», que usa como sinónimo de gracia. Con ella «indica un conjunto de auxilios interiores y exteriores de la gracia para toda obra buena»<sup>760</sup>. Santa Teresa deja esto muy claro: «sin este [el favor de Dios] ya se sabe no podemos tener un buen pensamiento»<sup>761</sup>.

Por tanto, no es de extrañar que se invoque el favor de Dios en los comienzos de su vida espiritual. García hace un inventario de este uso. El favor de Dios es imprescindible para:

1. Para no caer en las tentaciones; «Esto era ya a la postre, que yo iba con el favor de Dios apartándome más de los peligros grandes; mas no me quitaba del todo de la ocasión»<sup>762</sup>.
2. Empezar el camino de la oración: «Hasta aquí podemos adquirir nosotros, entendiéndose con el favor de Dios, que sin éste ya se sabe no podemos tener un buen pensamiento. Esto es comenzar a sacar agua del pozo, y aun plega a Dios lo quiera tener»<sup>763</sup>.
3. Tener ánimo para cosas grandes: «Es imposible conforme a nuestra naturaleza –a mi parecer– tener ánimo para cosas grandes quien no entiende está favorecido de Dios»<sup>764</sup>.

---

<sup>757</sup> V 4,10.

<sup>758</sup> V 14,10.

<sup>759</sup> García, 2022, s.p.

<sup>760</sup> García, 2022, s.p.

<sup>761</sup> V 11,9.

<sup>762</sup> V 8,11.

<sup>763</sup> V 11,9.

<sup>764</sup> V 10,6.

4. Avanzar en el desprecio del mundo: «Mas pensar que nos podemos esforzar con el favor de Dios a tener un gran desprecio de mundo, un no estimar honra, un no estar atado a la hacienda»<sup>765</sup>.

5. Avanzar en el desasimiento:

«No digo que con el favor del Señor, ayudándose muchos años, por los términos que escriben los que han escrito de oración, principios y medios, no llegarán a la perfección y desasimiento mucho con hartos trabajos; mas no en tan breve tiempo como, sin ninguno nuestro, obra el Señor aquí y determinadamente saca el alma de la tierra y le da señorío sobre lo que hay en ella»<sup>766</sup>.

6. Perseverar en el camino emprendido de oración:

Tornando a lo que decía, hay almas que entiende Dios que por este medio las puede granjear para sí [...] y aunque estén en mal estado y faltas de virtudes, dale gustos y regalos y ternura que la comienza a mover los deseos, y aun pónela en contemplación algunas veces, pocas, y dura poco. Y esto, como digo, hace porque las prueba si con aquel favor se querrán disponer a gozarle muchas veces<sup>767</sup>.

7. Perseverar en la gracia:

Y porque tengo mucha experiencia de esto, diré algo para aviso de vuestra merced. No piense, aunque le parezca que sí, que está ya ganada la virtud, si no la experimenta con su contrario. Y siempre hemos de estar sospechosos y no descuidarnos mientras vivimos; porque mucho se nos pega luego, si -como digo- no está ya dada del todo la gracia para conocer lo que es todo, y en esta vida nunca hay todo sin muchos peligros<sup>768</sup>.

García<sup>769</sup> señala también que, en el último tramo del camino espiritual, el favor de Dios se hace más intenso, convirtiéndose en auxilios especiales en forma de gracias místicas que no pueden alcanzarse con el sólo favor ordinario de Dios: «El alma no

---

<sup>765</sup> V 13,4.

<sup>766</sup> V 21,8.

<sup>767</sup> V 16,8.

<sup>768</sup> V 31,19.

<sup>769</sup> García, 2022, s.p.

puede por sí llegar a este estado, porque es todo obra sobrenatural que el Señor obra en ella»<sup>770</sup>. A esta gracia o auxilio especial que Teresa lo llama «sobrenatural».

## **6.6. El Dios de la gratuidad en las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida***

Las aportaciones reseñadas en el apartado anterior muestran a una santa Teresa en sintonía con la doctrina católica de la gracia. Sin embargo, no nos dicen nada acerca de la cuestión de la gratuidad, lo que en la doctrina tradicional se llama la gracia *increada*. Santa Teresa no hace una exposición doctrinal desarrollando esta idea. El camino privilegiado que ella elige es otro: a través de la intercalación de frecuentes oraciones de alabanza más o menos extensas, la Santa nos muestra un retrato del Dios de la gratuidad y de cómo ha transformado su vida y su alma. Es decir, nos enseña cómo es y quién es Dios en realidad. Por esta vía nos transmite un conjunto de verdades teológico-espirituales, que, a partir de las mencionadas oraciones de alabanza, pueden formularse en los términos siguientes<sup>771</sup>:

*1) El amor de Dios siempre nos busca, incluso en los momentos de mayor soledad y tribulación.*

Lo más básico sobre la gratuidad divina es que es siempre iniciativa suya. Es Dios quien nos busca en primer lugar, incluso en momentos de soledad o tribulación: «Alabo la misericordia de Dios, que era solo el que me daba la mano»<sup>772</sup>. Dicho de otro modo: Dios era el único que me ofrecía su amor y su ayuda.

Más adelante, santa Teresa trasciende su experiencia personal; entonces, sigue refiriéndose a la iniciativa de Dios de amarnos, pero eliminando cualquier referencia a lo que ha vivido. Esto lleva a la Santa a identificar la largueza y la magnanimidad como atributo esencial de la divinidad. Dios nos ama por propia iniciativa y de una forma desbordante e incontenible:

¡Oh Señor mío, qué bueno sois! ¡Bendito seáis para siempre! ¡Alaben os, Dios mío, todas las cosas, que así nos amasteis, de manera que con verdad podamos hablar

---

<sup>770</sup> V 22,1.

<sup>771</sup> En el Anexo I se han clasificado las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*, según los ejes temáticos que se exponen en el presente apartado.

<sup>772</sup> V 7,22.

de esta comunicación que aun en este destierro tenéis con las almas!; y aun con las que son buenas es gran largueza y magnanimidad. En fin, vuestra, Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras!<sup>773</sup>

2) *Cualquier logro que alcancemos es siempre obra del amor de Dios, no nuestra.*

De lo anterior deriva una consecuencia: cualquier cambio que experimentemos o cualquier logro que alcancemos es siempre obra del amor de Dios, no nuestra:

Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud<sup>774</sup>.

Ambas oraciones (18,3 y 24,8) expresan la misma verdad teológica de dos maneras distintas: la segunda incorpora su experiencia personal, lo que facilita la empatía del lector hacia su experiencia y, por esa vía, hacia lo que quiere transmitir. En cambio, en la primera la Santa no nos muestra un hecho de su vida; tampoco es ella el sujeto de la oración, sino «todas las cosas», de forma que el lector queda incorporado a la alabanza. Además, lo que se alaba no es una acción determinada de Dios, sino su largueza y magnanimidad, es decir, un atributo de la divinidad. Esta alternancia de modos de alabar, con y sin experiencia personal, también aparece en fórmulas más cortas que también pueden considerarse como complementarias: « ¡Bendito sea el Señor que tan de veras me ha ayudado!»<sup>775</sup> y « ¡Bendito sea El, que todo lo da y en cuyo poder se puede!»<sup>776</sup>.

3) *Todos somos frágiles y pecadores, pero, a pesar de ello, el Señor nos concede sus «soberanas mercedes».*

En V 6,9 santa Teresa intercala la siguiente oración: «Bendito seáis por siempre, que aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo, que no me

---

<sup>773</sup> V 18,3.

<sup>774</sup> V 24,8.

<sup>775</sup> V 25,22.

<sup>776</sup> V 36,10.

tornase a levantar, con darme Vos siempre la mano»<sup>777</sup>. Con esta oración santa Teresa quiere transmitir que Dios está siempre esperándonos; «levantar» quiere decir aquí devolver al estado de la gracia. En esta primer parte aún estamos en el dominio de la gracia.

En el capítulo 10 ya ha comenzado el periodo de conversión. Entonces, introduce el contraste entre «muladar tan sucio» y «huerto de tan suaves flores». Ya estamos en el dominio de la gratuidad, pero ella sigue considerándose una gran pecadora:

Sea bendito por todo y sírvase de mí, por quien Su Majestad es, que bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores<sup>778</sup>.

En la segunda parte (12-22) se mantiene esta tónica. En el contexto del tratado de oración, la Santa intercala varias oraciones cortas en las que vuelve a contrastar su condición de pecadora y las mercedes que el Señor le concede. Dos ejemplos representativos son los siguientes: «Sea el Señor bendito por todo, que a una como yo quiere y consiente hable en cosas tuyas, tales y tan subidas»<sup>779</sup>; « ¡Bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!»<sup>780</sup>. Como puede apreciarse, usa para ello nuevas expresiones, como «cosas tales y tan subidas», «regalo de los ángeles», a las que contrapone «una como yo» y «un gusano tan vil».

Al final del tratado de la oración da un paso más y expresa la imposibilidad de expresar con palabras lo que da el Señor a quienes se fían de Él:

¡Oh Señor de mi alma, y quién tuviera palabras para dar a entender qué dais a los que se fían de Vos, y qué pierden los que llegan a este estado, y se quedan consigo mismos! No queréis Vos esto, Señor, pues más que esto hacéis Vos, que os venís a una posada tan ruin como la mía. ¡Bendito seáis por siempre jamás!<sup>781</sup>

---

<sup>777</sup> V 6,9.

<sup>778</sup> V 10,9.

<sup>779</sup> V 12,7.

<sup>780</sup> V 19,2.

<sup>781</sup> V 22,17.

En la tercera parte, la Santa refiere sus experiencias místicas posteriores a su conversión. En este contexto, continúan las oraciones en las que contrasta la benignidad y misericordia de Dios y su humana debilidad: «¡Oh benignidad admirable de Dios, que así os dejáis mirar de unos ojos que tan mal han mirado como los de mi alma!»<sup>782</sup>; «¡Sea bendito por siempre!, porque tanta gloria junta, tan bajo y ruin sujeto [Santa Teresa] no la pudiera sufrir»<sup>783</sup>; «Sea bendito por siempre, que tantas mercedes hace a quien tan mal responde a tan grandes beneficios»<sup>784</sup>. En la cuarta parte el contraste adopta otra variante: la existente entre su contumacia como pecadora y la constancia de la misericordia divina:

¡Seáis bendito, Dios mío, por siempre! Y ¡cómo se ha parecido que me queráis Vos mucho más a mí que yo me quiero! ¡Qué de veces, Señor, me librateis de cárcel tan tenebrosa, y cómo me tornaba yo a meter en ella contra vuestra voluntad!»<sup>785</sup>

La última oración centrada en el contraste entre nuestro pecado y la misericordia de Dios aparece en la quinta parte. Es la siguiente:

¡Oh Grandeza y Majestad mía! ¿Qué hacéis, Señor mío todopoderoso? ¡Mirad a quién hacéis tan soberanas mercedes! ¿No os acordáis que ha sido esta alma un abismo de mentiras y piélagos de vanidades y todo por mi culpa, que con haberme Vos dado natural de aborrecer el mentir, yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira? ¿Cómo se sufre, Dios mío, cómo se compadece tan gran favor y merced, a quien tan mal os lo ha merecido?»<sup>786</sup>

En esta oración no solo se acentúa el contraste, enfatizando la condición pecadora de la criatura. Además se intensifica también un elemento que ya había aparecido: la expresión de asombro e incredulidad ante la gratuidad divina, que se expresa a través de lo que ella siente ante los dones que recibe.

---

<sup>782</sup> V 27,11.

<sup>783</sup> V 28,1.

<sup>784</sup> V 29,14.

<sup>785</sup> V 32,5.

<sup>786</sup> V 40,4.

#### 4) Dios es misericordioso y paciente.

Como se reseñó anteriormente, en su libro *Santa Teresa. La oración de alabanza*, Bel distingue entre dos motivos para alabar a Dios: por un lado, expresar el asombro por el que Dios haya tenido tanta misericordia por alguien tan pecador como ella; por otro, la presencia de Dios en su vida, prescindiendo del contraste entre creador y criatura. Por nuestra parte, asumimos esta distinción. Efectivamente, un aspecto del retrato teresiano del Dios de la gratuidad es el descubrimiento de la acción providencial de Dios en la vida humana, tendiendo la mano, ablandando los corazones y guiando los pensamientos. En el *Libro de la Vida*, esto se manifiesta en las frecuentes referencias a la paciencia de Dios con nosotros.

En la primera parte del *Libro de la Vida*, santa Teresa ya atenúa el contraste entre su condición pecadora y la paciencia de Dios con ella. Así por ejemplo: « ¡Oh grandeza de Dios, y con cuánto cuidado y piedad me estabais avisando de todas maneras, y qué poco me aproveché a mí!»<sup>787</sup>. Lo mismo ocurre en esta oración:

¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis! ¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíais con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes!<sup>788</sup>

En ambas oraciones sigue usando el contraste, pero sin utilizar la autodenigración. Su subjetividad pasa a segundo plano. Esto es aún más patente en la siguiente oración, en la que el verbo «sufrir» aparece tres veces:

¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él! ¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! ¡Cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya! ¡Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido!<sup>789</sup>

Es decir, más allá de su experiencia personal, Dios se comporta siempre así con el pecador. Su actitud es de espera paciente, que queda fijada mediante el verbo

---

<sup>787</sup> V 7,8.

<sup>788</sup> V 7,19.

<sup>789</sup> V 8,6.

«sufrir». No es de extrañar que al final de la obra aparezca una bendición específica sobre ese tema: « ¡Sea bendito por siempre quien tanto me ha sufrido!»<sup>790</sup>.

Otro aspecto de esta paciencia es que Dios no se fija en la literalidad de las palabras sino en las actitudes y el corazón de la criatura: « ¡Oh bondad y humanidad grande de Dios, cómo no mira las palabras, sino los deseos y voluntad con que se dicen! ¡Cómo sufre que una como yo hable a Su Majestad tan atrevidamente! Sea bendito por siempre jamás»<sup>791</sup>.

Esta paciencia y delicadeza se extiende también a la persona que se interna en el Misterio, como queda de manifiesto en esta oración de la quinta parte: « ¡Oh riqueza de los pobres, y qué admirablemente sabéis sustentar las almas y, sin que vean tan grandes riquezas, poco a poco se las vais mostrando!»<sup>792</sup>

*5) La gratuidad del amor divino se caracteriza también por la fidelidad y la delicadeza.*

Algunas de las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* se centran en otro de los atributos del Dios de la gratuidad: la delicadeza. Es un atributo que aparece a partir de la tercera parte. Es un trato que la Santa califica como delicado, pulido y sabroso:

¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío!, ¡qué delicada y pulida y sabrosamente los sabéis tratar!»<sup>793</sup>

Esta oración aparece en el contexto del relato de sus experiencias místicas. En ella aparecen asociados la fidelidad y la delicadeza. Dominan sin embargo las referencias a la primera. Como ella señala, «nunca dejáis de querer si os quieren». Con esta referencia, la Santa quiere transmitir que la gratuidad es un amor sin fisura alguna,

---

<sup>790</sup> V 40,11.

<sup>791</sup> V 34,9.

<sup>792</sup> V 38,21.

<sup>793</sup> V 25,17.

un amor persistente que siempre está ahí. Pero al mismo tiempo ella hace referencia a la delicadeza. Es un amor respetuoso y nunca prepotente, sino que en todo momento toma en consideración a la criatura a la que concede sus dones, sin querer poseerla ni imponerle nada. Esta interpretación queda confirmada por la siguiente oración, que aparece en la quinta parte:

¡Bendito seáis, Señor! Alaben os los ángeles y todas las criaturas, que así medís las cosas con nuestra flaqueza, para que, gozando de tan soberanas mercedes, no nos espante vuestro gran poder de manera que aún no las osemos gozar, como gente flaca y miserable<sup>794</sup>.

Una oración anterior también puede interpretarse desde esta clave, que también tiene esta delicadeza divina como tema central: « ¡Oh artificio soberano del Señor! ¡Qué industria tan delicada hacíais con vuestra esclava miserable! Escondíaisos de mí y apretabais me con vuestro amor, con una muerte tan sabrosa que nunca el alma querría salir de ella»<sup>795</sup>. En esta ocasión, utiliza dos verbos que, en principio, se contradicen entre sí; esconderse y apretar. Es decir, el Señor se presenta poco a poco, adaptándose siempre al nivel espiritual de la criatura. Como sugiere la Santa, se esconde y se hace presente simultáneamente.

*6) Lo que Dios da supera creces lo que el ser humano pueda devolver.*

En una breve oración situada en el capítulo 4, en el contexto de la narración de su infancia y juventud, la Santa transmite la idea de que al amor gratuito de Dios es, por su propia naturaleza, una deuda imposible de devolver, pero que no se nos reclama: «Porque si os pagara algo del amor que me comenzasteis a mostrar, no le pudiera yo emplear en nadie sino en Vos, y con esto se remediaba todo»<sup>796</sup>. Es una forma de comunicar la idea de gratuidad, enfatizando el desequilibrio entre lo que recibimos y lo que somos capaces de devolver. No estamos ante una afirmación general, sino ante una experiencia vivida.

---

<sup>794</sup> V 38,19.

<sup>795</sup> V 29,8.

<sup>796</sup> V 4,4.

Del mismo tenor es la breve oración que aparece en la quinta parte: «Sea bendito por siempre, que tanto da y tan poco le doy yo»<sup>797</sup>. En el capítulo 4 aparece una oración que expresa la idea inversa pero complementaria de la anterior: «Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno»<sup>798</sup>. Si las consideramos conjuntamente, obtenemos una elocuente descripción de la gratuidad del amor divino: Dios nos da mucho más de lo que podemos devolverle, pero además nunca deja de recompensar nuestras obras buenas. Esto significa que el amor de Dios no solo nos da un amor gratuito e infinito, sino que también es justo con las criaturas.

En la segunda parte (11-22), aparece lo que podríamos considerar una solución a esta deuda impagable: la alabanza sin fin, cosa que la Santa pide en los siguientes términos:

Suplícoos yo, Dios mío, sea así y las cante yo sin fin, ya que habéis tenido por bien de hacerlas tan grandísimas conmigo, que espantan los que las ven y a mí me saca de mí muchas veces, para poderos mejor alabar a Vos<sup>799</sup>.

Es decir, aunque el amor gratuito de Dios es gratuito e impagable, la criatura puede responder a este don infinito pasando de la oración de alabanza a la alabanza sin fin en la Eternidad. Es la alabanza de gloria, en la que, según Borragán, «el alma deja progresivamente de hacer actos de alabanza, para convertirse toda entera en alabanza»<sup>800</sup>.

## 6.7. Recursos de intensificación

En un primer acercamiento, el rasgo más característico de las oraciones de alabanza en el *Libro de la Vida* es la desigual extensión que tienen. Tenemos en primer lugar aquellas en las que santa Teresa entona una oración de alabanza mediante una frase corta y sin mayor desarrollo. Un ejemplo de ello es la oración «Bendito sea por siempre, amén». A veces la usa sin modificaciones, pero con frecuencia aparecen variantes, añadidos o ambos: «sea por siempre bendito, que tanto me ha sufrido»<sup>801</sup>;

---

<sup>797</sup> V 39,6.

<sup>798</sup> V 4,10.

<sup>799</sup> V 14,11.

<sup>800</sup> Borragán, 2018, 227.

<sup>801</sup> V 4,11.

«sea bendito para siempre»<sup>802</sup>; «sea por siempre bendito»<sup>803</sup>; «sea bendito por siempre jamás»<sup>804</sup>; « ¡seáis bendito por siempre!»<sup>805</sup>.

Otras oraciones por el contrario, no se reducen a una breve frase, pero tampoco son especialmente extensas. En ellas santa Teresa entona la alabanza y añade el motivo de la misma. Así por ejemplo, en el capítulo 19 se concatenan dos oraciones de este tipo: « ¡Bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!»<sup>806</sup>.

Por último, cabe señalar las oraciones de alabanza más complejas. Algunas tienen una extensión considerable, como es el caso, por ejemplo, de la situada en 18,3, que en parte ya ha sido citada. La oración completa, de 147 palabras, es la siguiente:

¡Oh Señor mío, qué bueno sois! ¡Bendito seáis para siempre! ¡Alaben os, Dios mío, todas las cosas, que así nos amasteis, de manera que con verdad podamos hablar de esta comunicación que aun en este destierro tenéis con las almas!; y aun con las que son buenas es gran largueza y magnanimidad. En fin, vuestra, Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras! Espanta a quien no tiene ocupado el entendimiento en cosas de la tierra, que no tenga ninguno para entender verdades. Pues que hagáis a almas que tanto os han ofendido mercedes tan soberanas, cierto, a mí me acaba el entendimiento, y cuando llego a pensar en esto, no puedo ir adelante. ¿Dónde ha de ir que no sea tornar atrás? Pues daros gracias por tan grandes mercedes, no sabe cómo. Con decir disparates me remedio algunas veces<sup>807</sup>.

Esta extensión desigual ha de entenderse como un recurso de intensificación de gran importancia dentro de las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*. Es preciso tener en cuenta que la alabanza no es una acción de significado único y cerrado. Como señala Borragán, partiendo de la Biblia se pueden identificar tres acepciones: reconocimiento de la grandeza de Dios, que designaremos loa a Dios, acción de gracias y bendición. Por nuestra parte, consideramos que cabe considerar estas tres acepciones

---

<sup>802</sup> V 5,11.

<sup>803</sup> V 7,1.

<sup>804</sup> V 7,22; V 38,23.

<sup>805</sup> V 39,19.

<sup>806</sup> V 19,2.

<sup>807</sup> V 18,3.

como subgéneros de la oración de alabanza. Los tres están presentes en el *Libro de la Vida*, del modo que se expone a continuación:

1. Varias de las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* consisten en reconocer los atributos y maravillas de Dios. Se trata de una proclamación que sale del orante para que sus semejantes se sumen a ella. En definitiva, se trata de una proclamación pública, algo que se manifiesta hacia el exterior. Así, por medio de la alabanza se establece una corriente entre Dios y los que le alaban, una corriente descendente y ascendente, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios, que no debería interrumpirse en ningún momento, pues «si Dios no cesa nunca de hacer bien al hombre, el hombre no debería cesar nunca de alabarle y de bendecirle»<sup>808</sup>. En el *Libro de la Vida*, la siguiente oración es un ejemplo elocuente:

¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me parece os veo y me veo de esta suerte! ¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría, cuando esto veo, deshacer en amaros! ¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él! ¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! ¡Cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya! ¡Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido!<sup>809</sup>

2. En cuanto a la acción de gracias, comparte diversos elementos con la alabanza. Implica también proclamar la grandeza de Dios, pero desde la gratitud del orante por los dones y bienes recibidos. Cuando el ser humano toma conciencia de su generosidad ilimitada, surge con espontaneidad la manifestación de su gratitud hacia él, de tal manera que la acción de gracias es como la resonancia de la acción de Dios en el hombre o como la manifestación exterior del agradecimiento que el alma experimenta en lo más profundo de su ser. Así por ejemplo: «Porque si os pagara algo del amor que

---

<sup>808</sup> Borragán, 2018, 145.

<sup>809</sup> V 8,6

me comenzasteis a mostrar, no le pudiera yo emplear en nadie sino en Vos, y con esto se remediaba todo»<sup>810</sup>.

3. Por último, la bendición, entendida aquí en su acepción de oración dirigida a Dios, implica que el orante le reconoce como digno de toda admiración y homenaje. Dios debe ser alabado y la loa a Dios es el ejercicio de esa alabanza. Así por ejemplo: « ¡Bendito seáis Vos, Señor, que tanto me habéis sufrido!»<sup>811</sup>.

Sin embargo, en el *Libro de la Vida* son también abundantes las oraciones de alabanza de carácter híbrido, en la que se fusionan dos o más modalidades. Gracias a estas combinaciones de modalidades de alabanza, la Santa consigue que la alabanza se haga más intensa y, por tanto, aumente su capacidad comunicativa y mistagógica. Así por ejemplo, cuando la Santa proclama «Sea Dios alabado, que me dio vida para salir de muerte tan mortal»<sup>812</sup>, está utilizando el verbo alabar como reconocimiento de la grandeza de Dios; pero en la práctica está dando gracias a Dios por haberla liberado de su vida anterior a la conversión. Este carácter híbrido también es patente en la siguiente oración: « ¡Bendito seáis por siempre, Señor! ¡Alaben os todas las cosas por siempre!»<sup>813</sup>. Es una sola oración, pero en ella se encadena una bendición y una alabanza como reconocimiento de la grandeza de Dios. En el capítulo 13 también se combinan bendición y acción de gracias: « ¡Bendito seáis vos, Señor, que tan inhábil y sin provecho me hicisteis! Mas aláboos muy mucho, porque despertáis a tantos que nos despierten»<sup>814</sup>.

Por último, es importante señalar que, algunas oraciones fusionan los tres subgéneros de oración de alabanza. Un ejemplo expresivo es la antes citada oración de 18,3. La primera exclamación es un ejemplo claro de loa a Dios, centrada en su bondad; la segunda es una bendición de corta extensión, pero que se intensifica mediante la introducción de la eternidad («para siempre»). A continuación sigue una exclamación más extensa, que puede considerarse una acción de gracias, pues la alabanza se entona

---

<sup>810</sup> V 4,4

<sup>811</sup> V 2,8.

<sup>812</sup> V 8,8.

<sup>813</sup> V 16,4

<sup>814</sup> V 13,21.

con un motivo concreto, que no es otro que el amor gratuito de Dios. La cuarta exclamación, en el centro del pasaje, vuelve de nuevo a la loa a Dios. En definitiva, es una oración que no puede adscribirse a uno de los tres subgéneros, sino que los combina y los fusiona.

### 6.7.1. La espiral de alabanza

Junto con la combinación de subgéneros de la alabanza, la expansión del sujeto orante es otro de los recursos fundamentales que permiten a santa Teresa intensificar la capacidad mistagógica de las oraciones del *Libro de la Vida*. Recordemos que, según Borragán, uno de los rasgos fundamentales de la alabanza a Dios es su carácter expansivo. En los textos bíblicos, aparece como un *crescendo* continuo, que avanza, como por círculos concéntricos, de lo menos a lo más, del individuo al grupo, del grupo al pueblo, del pueblo elegido a todos los pueblos, de todos los pueblos a todas las criaturas, hasta los cielos, hasta la eternidad, hasta siempre. Es como un torbellino que va envolviendo y arrastrando todo lo que encuentra a su paso, que saca de su inercia las cosas y las pone en un movimiento incesante<sup>815</sup>.

Este mismo carácter expansivo está presente en las oraciones del *Libro de la Vida*. Comencemos por aquellas en las que el sujeto orante es la misma santa Teresa. Así por ejemplo:

¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis!: ¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíais con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes!<sup>816</sup>

Sin embargo, es importante no perder de vista que el yo orante que aparece en el *Libro de la Vida* no es la subjetividad que aparece en las autobiografías convencionales. En su autobiografía, santa Teresa ha referido experiencias místicas, por lo que se trata de un yo que podríamos denominar expandido. Esta es la razón por la que en ocasiones expresa su deseo de cantar por toda la eternidad las alabanzas de Dios. Un ejemplo es esta oración del capítulo 14:

---

<sup>815</sup> Borragán, 2018, 151-152.

<sup>816</sup> V 7,19.

Suplícoos yo, Dios mío, sea así y las cante yo sin fin, ya que habéis tenido por bien de hacerlas tan grandísimas conmigo, que espantan los que las ven y a mí me saca de mí muchas veces, para poderos mejor alabar a Vos<sup>817</sup>.

Otro aspecto de santa Teresa como sujeto orante es el hecho de que en ocasiones encuentre imposible expresar con palabras la experiencia que ha tenido. Obviamente, en el *Libro de la Vida* no encontraremos oraciones que pueda considerarse una expresión de *iubilatio*, pues serían incomprensibles para el lector. Sin embargo, sí hay algunas referencias a la inefabilidad de lo que ha vivido: « ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor. Dice mil desatinos santos, atinando siempre a contentar a quien la tiene así»<sup>818</sup>; « ¡Oh Jesús mío!, ¡quién pudiese dar a entender la majestad con que os mostráis!»<sup>819</sup>; « ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos!»<sup>820</sup>. Aparentemente, en estas oraciones quiere decir «ojalá yo fuera capaz», pero en realidad el mensaje que pretende transmitir es: «Esta experiencia es imposible de expresar en palabras, está fuera del alcance del ser humano».

¿Cuál es la eficacia mistagógica de estas oraciones y estas referencias? Aparentemente, tienen poca, pues transmiten una imposibilidad de comunicación. Sin embargo, tienen una función mistagógica muy específica: enfatizar y comunicar la idea de que Dios es Misterio.

Pasemos al segundo grado de la espiral de alabanza. En algunas oraciones, santa Teresa incluye el pronombre «nosotros» como sujeto orante. Así ocurre, por ejemplo, en este fragmento de una extensa oración del capítulo 14, aquella que dedica al sacramento de la Eucaristía:

¡Que queráis Vos, Señor, estar así con nosotros, y estáis en el Sacramento (que con toda verdad se puede creer, pues lo es, y con gran verdad podemos hacer esta comparación), y si no es por nuestra culpa nos podemos gozar con Vos, y que Vos os holgáis con nosotros, pues decís ser vuestro deleite estar con los hijos de los hombres!<sup>821</sup>

---

<sup>817</sup> V 14,11.

<sup>818</sup> V 16,4.

<sup>819</sup> V 28,8.

<sup>820</sup> V 25,17.

<sup>821</sup> V 14,10.

Existe además otro medio para pasar del yo al nosotros: en algunas oraciones, la Santa elimina cualquier referencia a un sujeto orante. Son oraciones centradas en la propia divinidad y sus atributos en las que no hay ni yo ni nosotros:

¡Oh Rey de gloria y Señor de todos los reyes! ¡Cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! ¡Cómo no son menester terceros para Vos! Con mirar vuestra persona, se ve luego que es sólo el que merecéis que os llamen Señor, según la majestad mostráis<sup>822</sup>.

Como puede apreciarse, en la primera exclamación la Santa se dirige al Señor, sin desarrollar una oración. En la segunda el sujeto es «vuestro reino». En la tercera aparece «terceros» como sujeto, por lo que siguen ausentes el yo o el nosotros. Finalmente, la cuarta frase usa el impersonal «se ve». Solo aquí hay una tímida aparición del «nosotros».

Puede decirse que este tipo de oraciones son ejemplos claros de oración de regocijo, en tanto que, expresión de una alegría desbordante y, sobre todo, compartida<sup>823</sup>. En ellas, la Santa expresa un júbilo incontenible que le lleva a eliminar cualquier referencia a la subjetividad y a centrarse en el mismo Dios. La sucesión de exclamaciones es otra expresión de esta alegría.

También son muy abundantes las fórmulas de alabanza como «bendito sea» o «alabado sea», que también suponen una eliminación del yo individual en favor del nosotros. Al desaparecer el sujeto, la oración se convierte en una petición o alabanza de alcance universal e ilimitado. En este caso estamos ante fórmulas de aclamación, surgidas originalmente para ser dichas en comunidad. Recordemos lo que señala Borragán: la alabanza es siempre algo que se manifiesta públicamente; sirve para que se cree una corriente entre Dios y los que le alaban, de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios, una corriente no debería interrumpirse en ningún momento. Si santa Teresa intercala continuamente este tipo de oraciones de alabanza, es evidente que lo hace para que el lector se sume a su oración y la pronuncie junto a ella. Es en esto en lo que reside la eficacia mistagógica de estas fórmulas. Cabe recordar que sus destinatarios no son el restringido círculo inicial de lectores de su autobiografía, pues en la obra se hacen

---

<sup>822</sup> V 37,6.

<sup>823</sup> Borragán, 2018, 189.

referencias a un público más amplio. Es con este con el que en realidad se está estableciendo la corriente mistagógica que supone orar conjuntamente « ¡Bendito sea!» o cualquier oración similar.

Como se ha planteado anteriormente, la alabanza desplaza al hombre del centro de la escena, lo reduce a sus dimensiones de criatura frente al Creador y le proyecta hacia el infinito. Por tanto, cuando en el corazón de una oración de alabanza aparece «Alaben os, Dios mío, todas las cosas» (18,3) estamos ante una expansión del sujeto orante llevada hasta el universo entero. En otra oración, la expansión se acentúa aún más, pues introduce explícitamente a los ángeles, seres espirituales, y a «todas las criaturas»:

¡Bendito seáis, Señor! Alaben os los ángeles y todas las criaturas, que así medís las cosas con nuestra flaqueza, para que, gozando de tan soberanas mercedes, no nos espante vuestro gran poder de manera que aún no las osemos gozar, como gente flaca y miserable<sup>824</sup>.

Estamos ante el «torbellino que va envolviendo y arrastrando todo lo que encuentra a su paso, que saca de su inercia las cosas y las pone en un movimiento incesante»<sup>825</sup>. Santa Teresa no se limita a intercalar oraciones propias de una asamblea para así implicar al lector en su oración. Además, lo invita a formar parte de una alabanza que podríamos denominar cósmica, pues es la única digna de la majestad de Dios. De este modo, busca atraer el lector hacia una oración en la que participa todo el universo. Es una forma singularmente eficaz de sacarnos de nuestra limitada y pobre subjetividad para trascenderla junto a toda la Creación. De hecho, esto va más allá de la invitación al lector a entrar en el Misterio. Supone un primer paso dentro de Él.

## 6.8. Conclusiones

Lejos de ser una cuestión secundaria o incluso marginal, la oración de alabanza es un componente de primera importancia en la autobiografía teresiana. Determinados elementos como el propósito mistagógico de la obra o las alusiones a un público amplio autorizan a interpretar que en la obra ella se sitúe como mediadora entre el lector y

---

<sup>824</sup> V 38,19.

<sup>825</sup> Borragán, 2018, 151-152.

Dios, estableciendo un triángulo mistagógico que constituye un elemento central de la autobiografía teresiana.

Por otra parte, el *Libro de la Vida* contiene una teología de la gratuidad del amor divino. Es una teología que, sin desviarse de la teología de la gracia propia de la tradición católica, la reformula y la convierte en expresión de vida. Es, por tanto, una teología no aprendida en la universidad, pues recordemos que nuestra autora es una mujer del siglo XVI, sin embargo dicho contenido doctrinal ha sido extraído de la propia experiencia, y no por ello le resta interés como estamos viendo. De ahí que, cada una de las verdades de fe expuestas y explicadas por Teresa de Ávila desde su perspectiva existencial no aparezcan enunciadas de forma sistemática, sino entrelazadas con su vida y expresadas con la fuerza de una experiencia directa de Dios. Lo que no las hace menos valiosas que el conocimiento adquirido en un ámbito académico, sino que les confiere una profundidad y autenticidad propias.

De este modo, santa Teresa nos muestra una visión de la gratuidad del amor divino en la que este se derrama de forma incondicional sobre los seres humanos, sin esperar nada a cambio. Dios está deseoso de amar y ser amado, pues Él es amor, un amor que nos transforma y nos eleva, llevándonos a cotas y experiencias nunca imaginadas. Otra cosa es que, algunas personas lo acojan, otras lo rechacen y otras se muestren indiferentes. Ante este don que se nos ofrece no cabe otra cosa que una alabanza que brota explosivamente y que se convierte en el estado anhelado por la criatura cuando lo conoce y lo experimenta.

Pero no menos importante es el reto comunicativo que la Santa afronta en el *Libro de la Vida*: ¿Cómo entonar oraciones de alabanza que sean eficaces desde una perspectiva mistagógica? El estudio sistemático del corpus textual que forman estas oraciones nos ha permitido identificar y caracterizar dos grupos de recursos: por un lado, ella se sirve del molde que proporcionan los subgéneros básicos de la oración de alabanza (loa a Dios, acción de gracias y bendición); pero los combina con el fin de aumentar la capacidad mistagógica de estas oraciones. Asimismo, se destaca que no tienen un único sujeto orante: del yo se pasa al nosotros, y de este al conjunto del universo hasta llegar a los seres angelicales. Así pues, se introduce aquí otro importante

recurso de intensificación: lo que Borragán llamará «espiral de alabanza», ya presente en la Biblia.

## CAPÍTULO 7. ANÁLISIS Y COMENTARIO DE LAS ORACIONES DE ALABANZA DEL *LIBRO DE LA VIDA*

### 7.1. Introducción

En el capítulo 6 se ha adoptado un punto de vista sistemático en relación con las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*. Se ha mostrado su rico contenido teológico en relación con la gratuidad divina y se han mostrado los principales recursos que le dan eficacia mistagógica. Pero la presente investigación quedaría incompleta si estos conocimientos no se aplicaran a la interpretación de las oraciones de alabanza en tanto que textos con entidad individual y susceptible de ser comentados e interpretados.

En consecuencia, se trata de realizar una tarea hermenéutica en relación con estos textos, pero desde un fundamento sólido: los resultados obtenidos en el capítulo 6, que a su vez han sido posibles gracias a otro proceso de fundamentación. Para ello se usará la división de la obra en cinco partes, antes expuesta. Se dará prioridad a las oraciones que, por el lugar en el que aparecen o por su extensión, tengan una mayor riqueza en sus contenidos y una mayor complejidad en el uso del lenguaje.

### 7.2. La primera parte

En los primeros capítulos del *Libro de la Vida* dominan las oraciones de alabanza por las mercedes recibidas y la misericordia divina a pesar su condición pecadora<sup>826</sup>. Estas oraciones aparecen al hilo de diferentes acontecimientos de su biografía anteriores al periodo de conversión. En ellas tiende a utilizar fórmulas de bendición a las que añade la razón de la alabanza. Algunas tienen como tema el hecho de que Dios no la haya abandonado a pesar de sus extravíos: «Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno»<sup>827</sup>; «Bendito seáis por siempre, que aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo, que no me tornase a levantar, con darme Vos siempre la mano»<sup>828</sup>. En algún caso la bendición es al mismo tiempo una acción de gracias por algún episodio concreto. Es

---

<sup>826</sup> V 4,4; V 4,10; V 5,10; V 6,9; V 7,8; V 7,19.

<sup>827</sup> V 4,10.

<sup>828</sup> V 6,9.

el caso, por ejemplo, de la enfermedad en la que la dieron por muerta y su padre evitó que la enterraran viva. Por ello, tras relatar el episodio, entona la siguiente oración: «Bendito sea Él que quiso oírlas, que teniendo día y medio abierta la sepultura en mi monasterio, esperando el cuerpo allá y hechas las honras en uno de nuestros frailes fuera de aquí, quiso el Señor tornase en mí»<sup>829</sup>.

En el capítulo 7 empiezan a aparecer oraciones con exclamaciones. El tema es el mismo que en los capítulos anteriores: a pesar de mis pecados, Dios no me abandonó. Así, por ejemplo: « ¡Oh grandeza de Dios, y con cuánto cuidado y piedad me estabais avisando de todas maneras, y qué poco me aproveché a mí!»<sup>830</sup>. Más adelante, aparece el mismo tema, pero de una forma más expresiva. La oración se intensifica encadenando varias exclamaciones:

¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis! ¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíais con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes! A la verdad, tomabais, Rey mío, el más delicado y penoso castigo por medio que para mí podía ser, como quien bien entendía lo que me había de ser más penoso. Con regalos grandes castigábais mis delitos<sup>831</sup>.

En esta oración aparece también un elemento que irá adquiriendo importancia creciente: la dificultad para expresar con palabras las mercedes espirituales recibidas: En la exclamación « ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en esos años me hicisteis!», Álvarez ve una resonancia del salmo 116,12-13: « ¿Cómo pagaré al Señor todo el bien que me ha hecho? Alzaré la copa de la salvación e invocaré el nombre del Señor». Añade este autor que santa Teresa tenía acceso a la Biblia a través de algunas traducciones de determinados libros de la misma que circulaban sueltos. Pudo haber escuchado dicha expresión sálmica a través de la escucha atenta ante la predicación de los largos sermones en los púlpitos, a los que con tanto fervor acudía, si bien lo más probable es que la pudiese tomar directamente del breviario<sup>832</sup>.

---

<sup>829</sup> V 5,10.

<sup>830</sup> V 7,8.

<sup>831</sup> V 7,19.

<sup>832</sup> Tomás Álvarez Fernández, *Vida litúrgica de Santa Teresa desde su Breviario Carmelitano, Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos* 118 (3) (2010).

En 8,6 aparece una oración de alabanza en la que santa Teresa da gracias por la misericordia de Dios hacia todos nosotros a pesar de que seamos pecadores. Es en esto donde reside su fuerza mistagógica:

¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me parece os veo y me veo de esta suerte!  
¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría, cuando esto veo, deshacer en amaros!  
¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él! ¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! ¡Cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya! ¡Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido!<sup>833</sup>

Al agradecer la manifestación de la misericordia divina en medio del escenario de la fragilidad humana, santa Teresa está tomando el lugar de todos los seres humanos, que tienen la misma condición pecadora y la misma necesidad de misericordia. Ella no quiere solo dejar constancia de su experiencia espiritual individual, sino de la experiencia de la misericordia divina que está al alcance de todo ser humano.

La última oración de alabanza de la primera parte se sitúa justo al final de la misma, en el capítulo 10:

Sea bendito por todo y sírvase de mí, por quien Su Majestad es, que bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores<sup>834</sup>.

En ella parece por vez primera la expresión «Su Majestad» en el contexto de una oración de alabanza. También se hace patente la actitud de humildad, incluso de humillación: su alma es un «muladar tan sucio y de mal olor», pero se ha convertido en «huerto de tan suaves flores» por pura gratuidad divina. Cabe destacar también la alusión al propósito doxológico del *Libro de la Vida*: «bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver».

---

<sup>833</sup> V 8,6.

<sup>834</sup> V 10,9.

Así pues, las oraciones de la primera parte siguen la siguiente pauta general de distribución. En los capítulos 1 a 6 aparecen alabanzas por las mercedes recibidas y la misericordia divina a pesar su condición pecadora<sup>835</sup>. Aparecen al hilo de diferentes acontecimientos de su biografía anteriores a sus episodios de conversión.

A partir del capítulo 7, las oraciones ganan en extensión y se pasa de un agradecimiento personal a otro en el que la Santa actúa como «portavoz» de cualquier ser humano, haciendo afirmaciones que trascienden el plano de la autobiografía espiritual y se adentran en el terreno de lo teológico.

### 7.3. La segunda parte

Según Álvarez, las oraciones de alabanza de la segunda parte se distribuyen según una pauta identificable:

La oración de alabanza es, de por sí, una forma elevada de oración cristiana: por su contenido latréutico, desinteresado, en contraste con el contenido impetratorio de otras modulaciones de nuestra oración, como en las postreras peticiones del Padrenuestro. Aun cuando esa forma de orar esté presente ya en los primeros pasos del camino de oración (vocal y meditativa), Teresa sitúa las formas fuertes de 'alabanza' en los grados elevados del camino. Especialmente a partir de la llegada a la oración contemplativa. La íntima necesidad de alabar explosivamente a su Señor, aparece en Vida a partir del primer grado de oración mística (segunda agua): el alma 'hace hartos con dejar de ir adelante en alabanzas de Dios' (V 14,12). A partir de ese momento, la alabanza va en crescendo de grado en grado. En la 'tercera agua': 'querría dar voces en alabanzas el alma, está que no cabe en sí' (16,3). En la 'cuarta agua', ya en el estado de 'unión': 'deshácese en alabanzas de Dios' (19,2). Más adelante, en los arrobamientos, 'lo ordinario es estar embebidas en alabanzas de Dios' (20,20).

Así pues, según Álvarez<sup>836</sup>, existe un nexo entre los grados de oración de la segunda parte y el grado de intensidad de las alabanzas de la santa en el seno de estas experiencias. El camino comienza con la oración vocal y meditativa, que ya implica la práctica de la oración de alabanza. Entre los capítulos 11 y 13 se nos expone la doctrina sobre el primer grado de oración, la oración ascética. Lo más característico en estos tres

---

<sup>835</sup> V 4,4; V 4,10; V 5,10; V 6,9.

<sup>836</sup> Álvarez, 2022b, s.p.

capítulos es la autodenigración para resaltar la gratuidad del amor divino. En 12,7 se refiere a sí misma como «una como yo», a la que se ha concedido el don de expresar en palabras «cosas tales y tan subidas». Es decir, el don alabado es aquí la posibilidad de comunicar su itinerario espiritual. En 13,21, la Santa bendice a Dios por hacerla «tan inhábil y sin provecho». Gracias a eso, queda claro que nada se debe a la voluntad exclusiva de la Santa y que todo se debe al amor gratuito de Dios, que tiene siempre la iniciativa.

Sin embargo, como señala Álvarez, santa Teresa sitúa las formas más intensas de alabanza en los grados elevados del camino de oración, especialmente a partir del ingreso en la oración contemplativa. La necesidad íntima e incontenible de alabar al Señor aparece en el *Libro de la Vida* a partir del primer grado de oración mística (segunda agua): el alma «hace hartos con dejar de ir adelante en alabanzas de Dios»<sup>837</sup>. A partir de ese momento, la alabanza va creciendo en intensidad a medida que se avanza en la dinámica del camino espiritual.

En los capítulos 14-15, santa Teresa habla del ingreso esporádico en la vida mística. El alma aún no ha llegado a los grados superiores, pero ya experimenta algunas de sus mieles. Pero la Santa parece querer evitar que el texto sea demasiado doctrinal e introduce oraciones de alabanza en 14,10 y 14,11. La primera es una acción de gracias, pero no por las mercedes recibidas, sino por el sacramento de la Eucaristía:

¡Oh Señor mío y bien mío! ¡Que no puedo decir esto sin lágrimas y gran regalo de mi alma! ¡Que queráis Vos, Señor, estar así con nosotros, y estéis en el Sacramento (que con toda verdad se puede creer, pues lo es, y con gran verdad podemos hacer esta comparación), y si no es por nuestra culpa nos podemos gozar con Vos, y que Vos os holgáis con nosotros, pues decís ser vuestro deleite estar con los hijos de los hombres! ¡Oh Señor mío! ¿Qué es esto? Siempre que oigo esta palabra me es gran consuelo, aun cuando era muy perdida. ¿Es posible, Señor, que haya alma que llegue a que Vos la hagáis mercedes semejantes y regalos, y a entender que Vos os holgáis con ella, que os torne a ofender después de tantos favores y tan grandes muestras del amor que la tenéis, que no se puede dudar, pues se ve clara la obra?<sup>838</sup>

---

<sup>837</sup> V 14,12.

<sup>838</sup> V 14,10.

Destaca en esta oración la comparación con la Eucaristía: del mismo modo que, durante la celebración del Sacramento, Cristo se hace presente en la sagrada forma, Dios también da la merced de hacerse presente directamente. La Santa se indigna por el hecho de que alguien pueda ofenderle tras recibir este don extraordinario. El propósito mistagógico de esta oración es muy acusado: del mismo modo que Jesucristo se hace presente en la Eucaristía, también podemos tener acceso directo a Dios, a pesar de nuestros pecados. El uso repetido de «nosotros» refuerza su capacidad mistagógica.

En cuanto a la oración incluida en 14,11, se trata de una petición de alabar sin fin al Señor por las mercedes recibidas. La alabanza se intensifica mediante esta expansión de su yo individual hacia la Eternidad:

Suplícoos yo, Dios mío, sea así y las cante yo sin fin, ya que habéis tenido por bien de hacerlas tan grandísimas conmigo, que espantan los que las ven y a mí me saca de mí muchas veces, para poderos mejor alabar a Vos.

Los capítulos 16 y 17 están dedicados al tercer grado de oración. En el primero, la intensidad y expansividad de la oración de alabanza es expresada del modo siguiente:

Aquí querría el alma que todos la vieses y entendiesen su gloria para alabanzas de Dios, y que la ayudasen a ella, y darles parte de su gozo, porque no puede tanto gozar. Paréceme que es como la que dice el Evangelio que quería llamar o llamaba a sus vecinas. Esto me parece debía sentir el admirable espíritu del real profeta David, cuando tañía y cantaba con el arpa en alabanzas de Dios. De este glorioso Rey soy yo muy devota y querría todos lo fuesen, en especial los que somos pecadores<sup>839</sup>.

Por otra parte, en ese mismo capítulo acaece lo que la misma Santa llama «sueño de potencias». Este nuevo avance en la vida espiritual va acompañado de otro salto en la oración de alabanza: hasta ahora hemos leído aclamaciones, sobre todo en las oraciones de una sola frase, y oraciones de regocijo o exultación. Pero ahora el alma ora en la frontera entre los dos primeros tipos y la *iubilatio*: « ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor. Dice mil desatinos santos, atinando siempre a contentar a quien la tiene así»<sup>840</sup>.

---

<sup>839</sup> V 16,3.

<sup>840</sup> V 16,4.

En este contexto, santa Teresa intercala oraciones de corta extensión pero que suponen un salto teológico: « ¡Alaben os todas las cosas por siempre!»<sup>841</sup>. El sujeto de la alabanza ya no somos «nosotros», sino «todas las cosas», esto es, toda la Creación. No solo eso, santa Teresa expresa su deseo de alabar a Dios durante toda la eternidad y por todas las cosas: «sea alabado por todos los siglos de los siglos por todo, amén»<sup>842</sup>. Son recursos que intensifican aún más la función mistagógica de las oraciones de alabanza que se intercalan a lo largo del *Libro de la Vida*.

Pero hay más recursos para esta intensificación mistagógica. Esto se hace patente en capítulos 18 a 22, dedicados a los grados superiores de oración. En el primero, encontramos el ejemplo ya citado de 18,3<sup>843</sup>. En esta oración, la expansión de los sujetos orantes consigue una especial intensificación mistagógica. Tenemos en primer lugar el recurso ya utilizado de expandir los sujetos de la alabanza («todas las cosas») y de los destinatarios del amor gratuito de Dios (las almas que tanto han ofendido a Dios). Como contrapartida, la subjetividad de la Santa queda reducida al mínimo: aparece una sola vez en la extensa oración: «En fin, vuestra [soy], Señor mío, que dais como quien sois».

Es evidente que estas oraciones no son meras aclamaciones, sino expresiones de regocijo. Este se expresa a través de la sucesión de exclamaciones. También hace acto de presencia la *iubilatio* cuando, al final del párrafo citado, santa Teresa vuelve a su subjetividad para afirmar la imposibilidad de alabar cómo se merece el hecho de que Dios conceda a las almas un don tan grande de forma gratuita.

Sin embargo, santa Teresa no pierde de vista la humildad que la criatura debe mantener en todo momento. Así, en 19,2 la Santa se humilla: « ¡Bendito seáis, Señor

---

<sup>841</sup> V 16,4.

<sup>842</sup> V 17,8.

<sup>843</sup> ¡Oh Señor mío, qué bueno sois! ¡Bendito seáis para siempre! ¡Alaben os, Dios mío, todas las cosas, que así nos amasteis, de manera que con verdad podamos hablar de esta comunicación que aun en este destierro tenéis con las almas!; y aun con las que son buenas es gran largueza y magnanimidad. En fin, vuestra, Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras! Espanta a quien no tiene ocupado el entendimiento en cosas de la tierra, que no tenga ninguno para entender verdades. Pues que hagáis a almas que tanto os han ofendido mercedes tan soberanas, cierto, a mí me acaba el entendimiento, y cuando llego a pensar en esto, no puedo ir adelante. ¿Dónde ha de ir que no sea tornar atrás? Pues daros gracias por tan grandes mercedes, no sabe cómo. Con decir disparates me remedio algunas veces.

mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!». Como en otras oraciones similares, santa Teresa busca comunicar que, si se le ha concedido la merced de los grados elevados de oración, la voluntad propia no ha tenido intervención alguna en ello, sino que todo se debe a la iniciativa del amor gratuito de Dios. En este punto, conviene recalcar la función mistagógica de este tipo de oración de alabanza: al insistir en su condición pecadora y en lo inmerecido de los dones recibidos, se consigue que el narratario, o más bien cualquier lector que se precie, se identifique con ella. Es decir, la experiencia de Dios está al alcance de todos nosotros, la oración de alabanza de 22,17 refuerza este mensaje:

¡Oh Señor de mi alma, y quién tuviera palabras para dar a entender qué dais a los que se fían de Vos, y qué pierden los que llegan a este estado, y se quedan consigo mismos! No queréis Vos esto, Señor, pues más que esto hacéis Vos, que os venís a una posada tan ruin como la mía. ¡Bendito seáis por siempre jamás!

Esta oración completa la de 19,2: para tener la experiencia de Dios hay que fiarse de él. Es decir, hay que abrirse espiritualmente y no abandonar el camino cuando se llega a un estado elevado de experiencia espiritual. En estos capítulos, además, santa Teresa está mostrando el camino a través de la oración. Ello incrementa aún más la eficacia mistagógica de esta oración.

Por otra parte, la presente oración tiene la peculiaridad de que combina la referencia a la inefabilidad de la experiencia del Dios de la gratuidad («quién tuviera palabras para dar a entender qué dais a los que se fían de Vos») con la humildad («posada tan ruin como la mía»). Hasta ahora han permanecido separados, pero, al unirse, constituyen otro recurso de intensificación mistagógica. Es una oración que parece estar dirigida a quienes no quieren abrirse espiritualmente a Dios o se quedan a medio camino: no fiarse de Dios y cerrarse a él es la peor decisión que se puede tomar, pues Él nos lo da todo y de forma gratuita e inmerecida.

En estos capítulos también aparecen oraciones cortas: se parte de una fórmula y se introducen variantes en ella: « ¡Bendito sea el Señor que así favorece a los

ignorantes!»<sup>844</sup>; «Bendito seáis Vos, Señor, que así me remediasteis»<sup>845</sup>; «Sea bendito para siempre, amén, y alábenle todas las cosas»<sup>846</sup>; «Bendito sea el Señor que tan bueno es. Amén»<sup>847</sup>; « ¡Oh Señor de mi alma y Bien mío, Jesucristo crucificado!»<sup>848</sup>; «Y ¡qué bien querido! Y ¡qué buen amigo!»<sup>849</sup>

#### 7.4. La tercera parte

En la tercera parte continúan apareciendo oraciones basadas en esta misma combinación de humildad que llega a la autohumillación y alabanza del amor gratuito de Dios: « ¡Oh benignidad admirable de Dios, que así os dejáis mirar de unos ojos que tan mal han mirado como los de mi alma!»<sup>850</sup>; « ¡Sea bendito por siempre!, porque tanta gloria junta, tan bajo y ruin sujeto no la pudiera sufrir»<sup>851</sup>; « ¡Oh artificio soberano del Señor! ¡Qué industria tan delicada hacíais con vuestra esclava miserable!»<sup>852</sup>; «Sea bendito por siempre, que tantas mercedes hace a quien tan mal responde a tan grandes beneficios»<sup>853</sup>.

También aparecen en estos capítulos oraciones de regocijo en las que nos transmite otro mensaje que enriquece y complementa los anteriores. Tiene especial interés la siguiente, que reproducimos íntegramente por su potencia mistagógica:

¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío!, ¡qué delicada y pulida y sabrosamente los sabéis tratar! ¡Quién nunca se hubiera detenido en amar a nadie sino a Vos! Parece, Señor, que probáis con rigor a quien os ama, para que en el extremo del trabajo se entienda el mayor extremo de vuestro amor. ¡Oh Dios mío, quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo

---

<sup>844</sup> V 18,8.

<sup>845</sup> V 19,10.

<sup>846</sup> V 19,15.

<sup>847</sup> V 20,16.

<sup>848</sup> V 22,3.

<sup>849</sup> V 22,17.

<sup>850</sup> V 27,11.

<sup>851</sup> V 28,1.

<sup>852</sup> V 29,8.

<sup>853</sup> V 29,14.

entiende mi alma! Fáltame todo, Señor mío; mas si Vos no me desamparáis, no os faltaré yo a Vos. Levántense contra mí todos los letrados; persíganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía<sup>854</sup>.

La subjetividad de la Santa está presente, pero el protagonismo corresponde a dos atributos que expresan la gratuidad del amor divino: la fidelidad y la delicadeza. La autora hace referencia de nuevo a la imposibilidad de expresar con palabras cómo son los estados más elevados de la vida espiritual. De nuevo, comunica su estado de júbilo encareciendo la imposibilidad de expresar su experiencia con palabras (« ¡Quién tuviera entendimiento y letras...!»). Asimismo, se alude a «nuevas palabras» de las que no disponemos para enfatizar esta situación de insuficiencia del lenguaje humano.

Pero también es cierto que, en esta oración, santa Teresa busca usar palabras reconocibles que transmitan parcialmente su experiencia: hace referencia al trato delicado, pulido y sabroso. No da más detalles, pero no es necesario. Ella confía en la capacidad de evocación de esas palabras para que el lector logre una aproximación a su experiencia. Obviamente, el uso de estos adjetivos de connotación positiva también tiene una función mistagógica: se trata de conectar lo inefable con la experiencia humana, para que el lector alcance un cierto grado de comprensión de una experiencia que, aunque es suya, está al alcance de todos nosotros, como ella se ha preocupado de resaltar en otras oraciones de alabanza.

Es importante señalar que esta oración de alabanza aparece en una parte del capítulo 25 en el que santa Teresa está relatando un estado de tribulación en el que se ve sumida en el curso de una de sus experiencias místicas. A pesar de la aflicción que provoca tal estado, ella quiere resaltar que ese sufrimiento no le ha hecho desistir de su camino espiritual: ella permanecerá fiel, del mismo modo que Dios siempre ha sido fiel. La función mistagógica de esta parte de la oración es poner al lector ante esta fidelidad divina: incluso cuando se viven momentos de tribulación, los beneficios superan con creces a los sufrimientos. Y no termina aquí el presente capítulo, sino que cabría señalar que, el presente argumento se extiende también a otro tipo de sufrimientos: aquellos que

---

<sup>854</sup> V 25,17.

se puedan padecer por la persecución humana o incluso por los tormentos de los demonios. Todo esto palidece ante la ganancia que se obtiene al ser amigo de Dios.

En 25,18 se repite la alabanza a los atributos divinos: « ¡Oh, qué buen Dios! ¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso! No sólo da el consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras. ¡Oh, válgame Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor!» De nuevo, se usan palabras referidas a atributos que el lector pueda alcanzar a comprender, al menos parcialmente, la experiencia de Dios. Es ahí donde reside la función mistagógica de esta oración.

En el capítulo 26, santa Teresa lamenta la prohibición de libros espirituales en lengua romance. Cristo le dice entonces que no debe preocuparse, pues Él es el «libro vivo», fuente de todo conocimiento espiritual. Tras esto, aparece una oración de alabanza peculiar, pues hace un uso reiterado de las preguntas retóricas como recurso de intensificación:

¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar! ¿Quién ve al Señor cubierto de llagas y afligido con persecuciones que no las abraza y las ame y las desee? ¿Quién ve algo de la gloria que da a los que le sirven que no conozca es todo nonada cuanto se puede hacer y padecer, pues tal premio esperamos? ¿Quién ve los tormentos que pasan los condenados, que no se le hagan deleites los tormentos de acá en su comparación, y conozcan lo mucho que deben al Señor en haberlos librado tantas veces de aquel lugar?<sup>855</sup>

En sentido estricto, la oración de alabanza ocupa solo la exclamación del comienzo. Pero tiene interés detenerse en la sucesión de preguntas que la siguen, pues evidencian la capacidad mistagógica de este recurso. Se trata, por tanto, de preguntas que, en teoría, no puede responder alguien que no haya alcanzado un estado elevado de vida espiritual. En realidad, son afirmaciones realizadas en forma de preguntas retóricas, aunque su fuerza mistagógica reside en que la autora muestra al lector un estado espiritual en el cual los males de este mundo carecen de importancia. No solo lo muestra, sino que, al interpelar al lector de este modo, lo está invitando a ponerse en camino para avanzar en su vida espiritual y alcanzar el estado al que se refiere santa Teresa.

---

<sup>855</sup> V 26,5.

Finalmente, santa Teresa dedica una oración de alabanza a la majestad con la que se presenta la humanidad de Cristo. Como en otras ocasiones, proclama la insuficiencia del lenguaje humano:

¡Oh Jesús mío!, ¡quién pudiese dar a entender la majestad con que os mostráis! Y cuán Señor de todo el mundo y de los cielos y de otros mil mundos y sin cuento mundos y cielos que Vos creais, entiende el alma, según con la majestad que os representáis, que no es nada para ser Vos señor de ello<sup>856</sup>.

¿En qué reside la capacidad mistagógica e interpeladora de esta oración? En el uso de un tropo literario: la hipérbole. Aunque Dios hubiera creado incontables universos, estos no serían comparables a la majestad de Dios, que excede a todo eso. Pero estamos también ante un recurso que permite suplir parcialmente las limitaciones del lenguaje humano para comunicar la majestad de Dios.

## 7.5. La cuarta parte

En la cuarta parte, santa Teresa relata su primera fundación entre los capítulos 32 y 36. Se trata del convento abulense de San José. Sin embargo, antes de eso nos relata una experiencia desasosegante y angustiosa: la visión del infierno, lugar que considera «por sus pecados merecido» (32). Al final de la narración, la Santa entona la alabanza a Dios por haber impedido una y otra vez caer en «cárcel tan tenebrosa»:

¡Seáis bendito, Dios mío, por siempre! Y ¡cómo se ha parecido que me queráis Vos mucho más a mí que yo me quiero! ¡Qué de veces, Señor, me librasteis de cárcel tan tenebrosa, y cómo me tornaba yo a meter en ella contra vuestra voluntad!<sup>857</sup>

Estamos ante una mistagogía del amor gratuito de Dios: a pesar de nuestra condición pecadora y de que continuamente nos pongamos en camino a perder la gracia divina y, por tanto, al infierno, Dios tiene la misericordia de sacarnos de ese camino una y otra vez. Se trata de una forma de expresar dos constantes de la experiencia humana y que tienen su reflejo en la Sagrada Escritura: la fidelidad de Dios frente a la infidelidad

---

<sup>856</sup> V 28,8.

<sup>857</sup> V 32,5.

del ser humano, donde para Teresa, antes se cansaría el ser humano de amar que Dios mismo.

Por tanto, en la presente oración de alabanza, la capacidad mistagógica reside nuevamente en el contraste entre la fragilidad pecadora de la criatura y, la misericordia y el amor gratuito de Dios. Aquí ya no es necesario hacer ninguna referencia de carácter autodenigratorio, sino que es suficiente con mostrar la contumacia pecadora de quien se expone a esta «cárcel tan tenebrosa».

La mayor parte de las oraciones de alabanza de la cuarta parte se relacionan con la mencionada fundación de San José. En ellas la Santa alaba el poder de Dios, que es quien realmente es el autor de la difícil empresa: «Bendito sea Él, que así lo ha hecho todo»<sup>858</sup>; « ¿Oh señor mío, como se os parece que sois poderoso?»<sup>859</sup>; « ¡Bendito sea Él, que todo lo da y en cuyo poder se puede!»<sup>860</sup>. Esta última es la de mayor capacidad mistagógica.

Como en todos los casos que estamos reseñando, la oración de alabanza basa su poder mistagógico en que buscan hacer partícipe al lector, de forma que este las haga suyas y las interiorice. En este caso se aprecia una novedad temática: abrirse a la experiencia de Dios no solo supone dones místicos y, en cualquier caso, un estado espiritual elevado, sino que también hace que las empresas humanas tengan una potencia y una eficacia insospechadas.

Oh, Señor mío, ¡cómo se os parece que sois poderoso! No es menester buscar razones para lo que Vós queréis, porque sobre toda razón natural hacéis las cosas tan posibles que dais a entender bien que no es menester más de amaros de veras y dejarlo todo por Vos, para que Vos, Señor mío, lo hagáis todo fácil<sup>861</sup>.

En esta oración, santa Teresa reformula desde su experiencia la doctrina tradicional sobre la gracia. Como señaló Bel, Dios nos conduce a entender su voluntad, por mucho que nos opongamos. Una vez que la criatura ha llegado a entender la voluntad divina, Dios necesita de nuestra tozudez, de lo que la Santa llama

---

<sup>858</sup> 33,16.

<sup>859</sup> 35,13.

<sup>860</sup> 36,10.

<sup>861</sup> 35,13.

«determinada determinación». Entonces, todas las dificultades se allanan. No hay desviación alguna de la ortodoxia, pero sí una perspectiva distinta, mucho más experiencial y directa.

## 7.6. La quinta parte

La quinta parte del *Libro de la Vida* está dedicada a las experiencias místicas más recientes. Sin embargo, el capítulo 37 explicita ciertas ideas que hasta ahora estaban implícitas o desarrolladas de forma insuficiente: en primer lugar, que las mercedes que Dios concede al alma se presentan también en forma de esfuerzos y trabajos: «también acá no hay tasa en el dar cuando el Señor es servido»<sup>862</sup>; «aunque fuese a muy gran costa mía, si pudiese y el Señor me diese gracia para trabajar mucho, no querría por mi culpa perder nada»<sup>863</sup>. En segundo lugar, la Santa quiere dejar claro que las experiencias místicas purifican el alma, librándola de malos hábitos y de pecados<sup>864</sup>.

En este contexto, santa Teresa entona una oración de alabanza dirigida específicamente a la Segunda Persona de la Trinidad, a la que presenta como verdadero Rey y verdadero Señor:

¡Oh Rey de gloria y Señor de todos los reyes! ¡Cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! ¡Cómo no son menester terceros para Vos! Con mirar vuestra persona, se ve luego que es solo el que merecéis que os llamen Señor, según la majestad mostráis. No es menester gente de acompañamiento ni de guarda para que conozcan que sois Rey. Porque acá un rey solo mal se conocerá por sí. Aunque él más quiera ser conocido por rey, no le creerán, que no tiene más que los otros; es menester que se vea por qué lo creer, y así es razón tenga estas autoridades postizas, porque si no las tuviese no le tendrían en nada. Porque no sale de sí el parecer poderoso. De otros le ha de venir la autoridad. ¡Oh Señor mío, oh Rey mío! ¡Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis! Es imposible dejar de ver que sois gran Emperador en Vos mismo, que espanta mirar esta majestad; mas más

---

<sup>862</sup> 37,2.

<sup>863</sup> 37,3.

<sup>864</sup> 37,4.

espanta, Señor mío, mirar con ella vuestra humildad y el amor que mostráis a una como yo<sup>865</sup>.

Esta oración tiene características diferentes a la mayoría de las comentadas hasta ahora. En estas, santa Teresa hacía referencia a experiencias inefable que resultaba difícilmente comunicable. Ante ello, la autora utilizaba diversos recursos para salvar ese obstáculo. Pero en este caso la situación es muy diferente: se entona una oración de alabanza que quiere invitar al lector a ponerse no ante el Misterio de un Dios que concede gracias místicas, sino ante Jesucristo Resucitado: una persona que es también Dios, pero que se ha encarnado y ha resucitado.

Después de estas exclamaciones, santa Teresa da a entender que ella ha tenido la experiencia de estar ante Él: «Con mirar vuestra persona, se ve luego que es solo el que merecéis que os llamen Señor, según la majestad mostráis». Pero poner al lector ante esta experiencia no es tan sencillo como parece, pues Jesucristo Resucitado no puede ser evocado como si fuera uno de nosotros. Ella misma es consciente de la dificultad: «¡Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis!».

Ella no explica el porqué de esa dificultad, pero cabe suponer que el hecho de tratarse de un cuerpo glorioso dificulta enormemente la descripción y la evocación. Por tanto, estamos en una situación de penuria lingüística similar a la que acaecía cuando se sentía impotente para comunicar sus experiencias místicas.

¿Cómo salvar esta dificultad? Dentro de las posibilidades del lenguaje humano, santa Teresa lo hace mediante una comparación que el lector pueda entender: los reyes necesitan de signos externos para transmitir que son reyes y que tienen potestad sobre sus súbditos. En cambio, Jesucristo Resucitado transmite su majestad sin necesidad de tales recursos. De este modo, esta oración logra en el lector una cierta evocación de Aquel, lo que refuerza la eficacia mistagógica de la presente oración.

Como se ha mostrado, en el *Libro de la Vida* son frecuentes las oraciones de alabanza en las que santa Teresa expresa su asombro ante el hecho de que, a pesar de sus muchos pecados, Dios le conceda mercedes espirituales. Al final de la obra aparece

---

<sup>865</sup> V 37,6.

de nuevo una oración de alabanza de esta índole, pero con una peculiaridad: en lugar de *mi* debilidad, se trata ahora de *nuestra* debilidad:

¡Bendito seáis, Señor! Alaben os los ángeles y todas las criaturas, que así medís las cosas con nuestra flaqueza, para que, gozando de tan soberanas mercedes, no nos espante vuestro gran poder de manera que aún no las osemos gozar, como gente flaca y miserable<sup>866</sup>.

En esta oración está presente el contraste entre el «gran poder» y nuestra condición de gente «flaca y miserable». Pero lo más significativo es lo que se está alabando: el hecho de que Dios se adapte a nuestra pequeñez para que no seamos presos del miedo y el espanto. Santa Teresa quiere ahuyentar cualquier forma de aprensión o inseguridad en el no iniciado. A través de la oración de alabanza, nos pone ante el Misterio, pero dejando claro que en la vida espiritual no hay nada que temer de la grandeza y la majestad de Dios. Esto tiene una clara función mistagógica: poner al lector ante la realidad de que el amor gratuito de Dios no es una merced que Él le haya concedido como privilegio, sino que se trata de un don que pueden recibir todos sus hijos.

## 7.7. Conclusiones

Puede decirse que, en cada una de las partes en que se divide la obra, puede identificarse un énfasis característico en ciertos temas, que de este modo dan una tonalidad peculiar a cada grupo de capítulos. Dichos temas dominantes son los siguientes:

- En la primera parte (capítulos 1-10), santa Teresa bendice y da gracias a Dios por no abandonarla a pesar de sus extravíos y pecados. Estas oraciones aparecen al hilo de diferentes acontecimientos de su biografía anteriores al periodo de conversión. En ellas tiende a utilizar fórmulas de bendición a las que añade la razón de la alabanza.
- En la segunda parte (capítulos 11-22), ella alaba, da gracias y bendice a Dios por el hecho de que Él le haya dado el don gratuito de su presencia. Por otra parte,

---

<sup>866</sup> V 38,19.

existe un nexo entre los grados de oración de la segunda parte y el grado de intensidad de las alabanzas de la Santa en el seno de estas experiencias.

- En la tercera parte (capítulos 23-31), se multiplican las oraciones de alabanza centradas en los atributos divinos. En ellas los componentes subjetivos prácticamente desaparecen.
  
- En la cuarta parte (capítulos 32-36), la mayor parte de las oraciones de alabanza de esta sección se relacionan con la mencionada fundación de San José. En ellas la Santa alaba el poder de Dios, que es quien realmente es el autor de tan difícil empresa. Además, nos muestra que abrirse a la experiencia de Dios no solo puede suponer dones místicos y, en cualquier caso, un estado espiritual elevado, sino que también hace que las empresas humanas tengan una potencia y una eficacia insospechadas.
  
- Finalmente, en la quinta parte (capítulos 37-40), abundan las oraciones de alabanza dedicadas a las experiencias místicas más recientes, entre las que destaca la experiencia de Cristo resucitado en toda su majestad. Asimismo, la Santa da gracias por el hecho de que Dios se adapte a la pequeñez y miseria de los seres humanos.



## CONCLUSIONES

### 1. Objetivo de la investigación

La presente investigación ha abordado de forma sistemática las oraciones de alabanza contenidas en el *Libro de la Vida*, en tanto que contienen una teología de la gratuidad divina y son una manifestación clave de la mistagogía teresiana: la invitación a entrar y profundizar en el Misterio. El punto de partida para el desarrollo del trabajo ha sido formular la hipótesis de que estas oraciones de alabanza son un recurso mistagógico que permite a santa Teresa situar al lector ante el Dios del cual ella recibe todos los bienes. Este no es un aspecto secundario de la autobiografía teresiana, sino uno de los propósitos principales de la obra.

### 2. Resumen de los principales resultados

Con el fin de verificar la hipótesis comenzamos, en el capítulo primero, por levantar las bases conceptuales de la investigación, comentando la teoría contemporánea de la autobiografía y el amplio elenco de investigaciones en torno a la conversión y al propio relato de conversión. En un relato de este tipo, una persona busca reconstruir su trayectoria vital a partir de la memoria. Sin embargo, no es menos cierto que en este género: el autobiógrafo se interpreta a sí mismo y desarrolla su narración de acuerdo con tal interpretación.

Por un lado, cabe resaltar que, la experiencia de la conversión introduce elementos que desafían la visión del género autobiográfico elaborado por los estudios literarios contemporáneos. Conocemos dicha experiencia en profundidad gracias tanto a la teología cristiana como a las ciencias sociales. Ambas son útiles para identificar las claves del relato de conversión: en este subgénero, el autobiógrafo empieza narrando su trayectoria anterior a la hierofanía; a continuación, realiza el relato del episodio de la hierofanía propiamente dicha; finalmente, nos presenta con más o menos extensión lo que le ocurre con posterioridad a aquella. Lo relevante ahora son las consecuencias de la conversión.

Por otro lado, la cuestión del relato de conversión no se agota en esta estructura básica. También es necesario adaptar la teoría contemporánea a las exigencias y naturaleza del relato de conversión:

1. En el relato de conversión, la narradora media entre su trayectoria vital y la acción de Dios en ella. Por tanto, el relato se orienta a descubrir y comunicar tal acción, al tiempo que relata su propia biografía. Esto otorga a la autobiógrafa un complejo estatuto: es a la vez autodiegética y homodiegética.
2. La conversión se convierte en el filtro del que la autora se sirve para discriminar entre lo relevante y lo secundario. Se nos muestra la vida pasada como un camino en el que Dios actúa para llevar a la narradora a la conversión e introducirla en un nuevo horizonte espiritual.
3. El relato de conversión se basa en una variante del «pacto autobiográfico» entre narrador y lector: narrador y lector han de compartir el horizonte de la fe cristiana; en cualquier caso, el lector ha de tener un cierto nivel de inquietud espiritual que le haga receptivo a considerar la verosimilitud de un relato de conversión.

Es por ello que, según lo expuesto en el capítulo 2, el estudio de las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* necesita de otros conceptos que nos permitan interpretarlo en su riqueza y complejidad, evitando caer en simplificaciones y reduccionismos. Desde ellos es posible dialogar con la autobiografía teresiana, a pesar de la distancia temporal. En consecuencia, también ha sido necesario sintetizar las aportaciones a la cuestión de la gratuidad, un concepto teológico contemporáneo que sirve para tender un imprescindible puente con la espiritualidad de santa Teresa. La teología contemporánea nos muestra así al Dios de la gratuidad, que se da a sí mismo y se compromete totalmente; la iniciativa siempre es suya, sin que pueda hablarse de un movimiento espiritual del ser humano hacia Dios. Es Él quien viene hacia nosotros cargado de sus dones, unos dones que en realidad no son fruto de nuestros simples méritos, ni conquista del mero esfuerzo humano.

En este contexto, resulta especialmente relevante recoger brevemente las aportaciones de la teología contemporánea, que han desarrollado de manera significativa el concepto de gratuidad y su relación con la respuesta creyente en la oración y la alabanza.

De manera significativa, cabe destacar que la experiencia teresiana de la alabanza, profundamente anclada en la conciencia de la gratuidad divina, mantiene plena actualidad en el horizonte teológico contemporáneo. La gracia, en cuanto don inmerecido y libre iniciativa de Dios, no solo transforma interiormente al creyente, sino que lo impulsa necesariamente hacia la expresión cultural de la alabanza. Así lo subraya Walter Kasper, al recordar que la creación misma —concebida como don gratuito de Dios— está ordenada no solo al servicio del ser humano, sino fundamentalmente a la glorificación del Creador, «a la que el hombre puede y debe prestar su voz» (*La fe que excede todo conocimiento*, 1988). Esta visión refuerza la tesis aquí sostenida: las oraciones de alabanza en el *Libro de la Vida* no son meras expresiones devocionales, sino que constituyen la culminación mistagógica de la experiencia de la gratuidad, invitando al lector a participar activamente en la respuesta alabanciosa que la misericordia divina suscita.

Elizabeth A. Johnson, por su parte, profundiza en la gratuidad divina como un desbordamiento de amor y misericordia que fundamenta toda experiencia de fe. En *La búsqueda del Dios vivo*, Johnson describe a Dios como «el manantial viviente de amor» cuya iniciativa siempre antecede cualquier respuesta humana. Su perspectiva amplía la comprensión clásica de la gracia y subraya que la respuesta adecuada del ser humano se expresa principalmente en la praxis ética y en el compromiso por la justicia, aunque la dimensión espiritual de la fe, que incluye la oración y la contemplación, permanece como trasfondo esencial de esa respuesta. De este modo, la teología contemporánea confirma la intuición teresiana: toda auténtica experiencia de la gratuidad divina convoca al creyente a una respuesta global que abarca tanto la transformación del mundo como la adoración y el reconocimiento agradecido de la misericordia de Dios.

Janet Martin Soskice, desde la perspectiva de la teología del lenguaje, ha mostrado cómo las metáforas y las expresiones religiosas no son meros adornos literarios, sino vehículos esenciales para articular y compartir la experiencia de Dios. En

*The Kindness of God y Naming God*, Soskice destaca que hablar de Dios en términos de bondad, gratuidad y misericordia permite a los creyentes acceder a una comprensión viva y dinámica de la divinidad. Particularmente, subraya que la creación misma, entendida como un acto gratuito de amor y no de necesidad, es la manifestación primera y radical de la gratuidad divina, lo que implica que toda respuesta creyente —ya sea ética, contemplativa o cultural— nace de esta experiencia fundante. Aunque no aborda la alabanza como tema principal, su reflexión ilumina cómo el lenguaje mistagógico de santa Teresa —rico en metáforas y giros literarios— no solo describe la experiencia de la gratuidad divina, sino que involucra al lector en una respuesta espiritual que naturalmente desemboca en la oración y la adoración. Esta dimensión hermenéutica refuerza nuestra tesis aquí sostenida sobre la función mistagógica de las oraciones de alabanza teresianas.

Asimismo, Karl Rahner ha profundizado en la naturaleza de la gracia divina como don radicalmente gratuito y como fundamento de la libertad humana para responder activamente a Dios. En *La gracia como libertad*, Rahner explica que esta gracia, al ser pura iniciativa de Dios, no anula la libertad del ser humano, sino que la capacita y la plenifica, haciendo posible una respuesta genuina en fe y amor. La oración —tanto personal como litúrgica— es para Rahner una expresión privilegiada de esta respuesta: un acto en el que la criatura, movida por la gracia, se dirige a Dios en adoración y alabanza. Insiste, además, en que la oración personal no es un acto meramente privado o aislado, sino una verdadera acción eclesial sostenida por el Espíritu Santo, que permite a cada bautizado participar activamente en la vida de la Iglesia. Esta perspectiva refuerza la intuición teresiana: la alabanza brota como expresión libre y gozosa de la experiencia de la gratuidad divina, y constituye un acto profundamente eclesial y mistagógico que vincula al creyente con la comunión universal de la Iglesia.

A continuación se ha dedicado el capítulo 3 a las diferentes facetas de la mistagogía en el cristianismo. Al igual que en el capítulo 2, el objetivo último ha sido disponer de un concepto que haga posible dialogar con las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida*. En la teología contemporánea se tiende a utilizar el término «mistagogía» para designar la relación entre dos personas en la que una de ellas se deja acompañar por otra de forma voluntaria con el fin de abrirse a la experiencia de Dios.

Pero, si nos remontamos a los primeros siglos de la historia de la Iglesia, se constata su uso para designar la pedagogía teológica de los sacramentos y la liturgia dirigida a los neófitos en el marco de la iniciación cristiana. Sin embargo, la acepción más relevante y novedosa que aporta esta investigación es otra: es mistagógica toda palabra por la cual una persona pone a otra ante el Misterio y lo induce a entrar en Él, como por ejemplo, hacía Jesucristo cuando hablaba al Padre delante de sus discípulos o cuando a ellos les hablaba del Padre.

Estas bases conceptuales han hecho posible obtener resultados en relación con dos tipos de cuestiones: el contexto de las oraciones de alabanza del *Libro de la Vida* y la función mistagógica de estas oraciones. En este sentido, como se ha desarrollado en el capítulo 4, ha sido fundamental realizar una síntesis de las claves históricas y biográficas que han de ser tenidas en cuenta para un cabal entendimiento de la obra. Para empezar, hay que tomar en consideración el rico bagaje de lecturas de santa Teresa, en especial la espiritualidad del Recogimiento y las *Confesiones* de san Agustín, que ejercieron un gran influjo en ella. Pero no pueden obviarse los libros a los que ella tuvo acceso en la biblioteca familiar y en la biblioteca de la Encarnación de Ávila. También aquí, es relevante la reforma de la Iglesia en España, previa al concilio de Trento, que definió un clima espiritual en el que se acometieron varias reformas de órdenes religiosas. Aunque la reforma del Carmelo se inscribe en los horizontes abiertos por el Concilio de Trento, también hay que comprenderla en el contexto pre-tridentino de apertura y receptividad a la reforma de la vida religiosa que caracterizó a la España del siglo XVI. Todo este acercamiento histórico-religioso nos ha permitido, además, identificar las fuentes que nutrieron la experiencia espiritual de santa Teresa.

El otro elemento contextual estudiado ha sido la propia autobiografía teresiana. Como se ha expuesto en el capítulo 5, el *Libro de la Vida* es susceptible de dividirse en cinco partes de características homogéneas, tal como propone el célebre teresianista Tomás Álvarez. Hemos elegido la segmentación que nos ofrece este autor, atendiendo a la dinámica espiritual que subyace en el relato y al modo en que santa Teresa articula su experiencia en términos de acción divina, transformación interior y progreso en la vida espiritual. Estimamos, pues, que esta perspectiva se ajusta con mayor precisión a los objetivos y al enfoque de nuestra investigación. Desde esta perspectiva, la obra puede organizarse de la siguiente manera:

1. Acción salvadora de Dios que la aleja del pecado y la atrae hacia Sí. Esta primer parte ocupa los capítulos 1-8.
2. Periodo de conversión, en el que tienen lugar dos episodios decisivos que suponen una *metanoia*: uno de arrepentimiento y otro de hierofanía. Incluye los capítulos 9 y 10.
3. Crecimiento en la vida nueva a través de la Humanidad de Cristo: este es el tema central de los capítulos 23 a 40.

Lo expuesto hasta el momento evidencia, por una parte, que estamos ante la estructura básica de un relato de conversión. Sin embargo, en lugar de un episodio de conversión, encontramos un periodo de conversión, formado por episodios que suponen la entrada en una verdadera vida espiritual. Por otra parte, en el *Libro de la Vida* puede encontrarse un elemento típico de la autobiografía: el pacto autobiográfico. Aun así, es preciso distinguir entre dos pactos, uno explícito y otro implícito, uno visible y otro casi invisible. El primero es el que establece con su restringido círculo de lectores (narratarios según Genette); queda expresado en el capítulo 16 y puede formularse en los términos siguientes: mi experiencia es esta que cuento y doy fe de ella, pero es a todos nosotros (santa Teresa y el restringido círculo de lectores letrados) a quien corresponde discernir la verdad de lo relatado. Por tanto, la autobiografía teresiana se desarrolla en unos términos muy diferentes a los de la autobiografía moderna. En lugar de dar por hecho la veracidad del relato autobiográfico, la deja en suspenso y en manos del círculo lectores para que ellos decidan en el ejercicio de su propio discernimiento.

Ahora bien, como ya se ha apuntado y se ha desarrollado en el capítulo 6, hay un segundo pacto menos visible. Este se hace con una audiencia mucho más amplia, que, en principio, no está en el horizonte de la autobiografía teresiana, pero que ella menciona y tiene presente. Son padres de familia a los que aconseja cómo educar a sus hijos; personas que se inician en la vida espiritual, a quienes advierte contra confesores sin criterio; letrados, a los que se permite dar consejos espirituales; personas interesadas en el camino de oración que ella propone; y, en general, cualquier persona, pues todos somos «almas flacas». Excepto una parte de los letrados, el resto lo compone un público eclesial pero sin conocimientos teológicos académicos. Con ellos se establece un pacto que en nuestra investigación se ha denominado «triángulo mistagógico»: santa Teresa,

al relatar su vida espiritual, se sitúa como mediadora entre el Dios de la gratuidad y el cristiano común que pueda leer su escrito. El pacto aquí tiene unos términos distintos, y puede explicitarse del modo siguiente: yo os relato la intervención de Dios en mi vida y os ofrezco mi experiencia; vosotros podéis comprobar si lo que digo es cierto; yo os estoy poniendo delante de Él; a vosotros os corresponde seguir este camino e iniciaros en el Misterio.

En este pacto, la oración de alabanza tiene una importancia fundamental. Santa Teresa la utiliza intensivamente para hablar del Dios de la gratuidad a cualquier cristiano que no se ha iniciado en la vida espiritual. Les ofrece un retrato del Dios de gratuidad, que hemos sintetizado en seis puntos:

- 1) El amor de Dios siempre nos busca, incluso en los momentos de mayor soledad y tribulación. Lo más básico sobre la gratuidad divina es que toda acción salvífica siempre es iniciativa suya. Es Dios quien nos busca en primer lugar, quien toma siempre la iniciativa, incluso en momentos de soledad o tribulación: Dios nos ama por propia iniciativa y de una forma desbordante e incontenible.
- 2) Cualquier logro que alcancemos es siempre obra del amor de Dios, es provocada por Él, no es fruto de nuestro mero esfuerzo ni de nuestra iniciativa exclusivamente humana. Aunque no los mencione, su visión de la gratuidad divina supone un rechazo de la actitud del pelagianismo y del semipelagianismo, en definitiva: del voluntarismo que sitúa al margen, de manera más directa o indirecta, la dinámica propia de la intervención divina. Esta dinámica sana el corazón de todo tipo de autorreferencialismo, liberándolo de la obsesión por el propio yo y reorientándolo hacia Dios y el prójimo como centro de la existencia.
- 3) Paradójicamente, la fragilidad es el escenario donde se realiza el acto redentor de Dios Trinidad, nunca fuera de la misma. Todos somos frágiles y pecadores, pero, a pesar de ello, el Señor nos concede sus «soberanas mercedes». Dios ama al ser humano por encima de todo, incluso en el mismo pecado. Allí donde el ser humano no se ama y no se acepta, Dios lo ama y está siempre esperándonos para «levantarnos», es decir, para devolvernos al estado de la amistad y

comuni3n con . Aunque seamos contumaces en el pecado, la misericordia divina siempre est dispuesta a perdonarnos y acogernos.

- 4) Dios es misericordioso y paciente. Actúa providencialmente en la vida humana, tendindonos la mano, ablandando nuestros corazones y guiando nuestros pensamientos. En el *Libro de la Vida*, esto se manifiesta en las frecuentes referencias a la paciencia de Dios con nosotros.
- 5) La gratuidad del amor divino se caracteriza también por la fidelidad y la delicadeza. La Santa califica el trato con Dios como delicado, pulido y sabroso. Esto significa que la gratuidad divina es un amor respetuoso y empático, nunca prepotente, sino que en todo momento toma en consideraci3n a la criatura a la que concede sus dones, sin querer poseerla ni imponerle su voluntad.
- 6) La Oraci3n de alabanza como oraci3n gratuita ante la experiencia de la gratuidad de la justificaci3n. Lo que Dios da supera creces a lo que el ser humano pueda devolverle. El amor gratuito de Dios es, por su propia naturaleza, una deuda imposible de devolver, pero que no se nos reclama. No obstante, aunque el amor de Dios es gratuito e impagable, la criatura puede responder a este don infinito pasando de la oraci3n de alabanza a la alabanza sin fin en la Eternidad.

Por otra parte, como se ha analizado en el capítulo 7, existen temas dominantes de las oraciones de alabanza en las diferentes partes del *Libro de la Vida*, pese a ello no se trata de una pauta rígida. De este modo, en cada una de las cinco partes en que puede dividirse teol3gicamente la presente autobiografía espiritual, puede identificarse un énfasis característico en ciertos temas, esto es, una tonalidad peculiar que caracteriza a cada grupo de capítulos:

- En la primera parte dominan la bendici3n y las gracias a Dios por no abandonarla a pesar de sus extravíos y pecados.
- En la segunda parte, santa Teresa alaba, da gracias y bendice a Dios por el hecho de que  le haya dado el don gratuito de su presencia, a ella misma o «ante nosotros».

- En la tercera parte se multiplican las oraciones de alabanza. Aparecen varias sin componentes subjetivos y centradas en los atributos divinos.
- En la cuarta parte, la Santa alaba a Dios como autor verdadero de sus logros iniciales en la labor fundadora y reformadora del Carmelo.
- En la quinta parte, la Santa alaba la majestad de Cristo resucitado y da gracias por el hecho de que Dios se adapte a la pequeñez y miseria de los seres humanos.

Asimismo, nuestra investigación ha mostrado la relevancia mistagógica de las oraciones de alabanza. Ya que estas pueden ser pronunciadas en solitario o, como ocurre en este caso, adoptar forma escrita. No obstante, lo que realmente las define es ser pronunciadas en asamblea, al unísono con otros sujetos orantes o uniéndonos al conjunto de la Creación. En ambos casos, la oración de alabanza nos hace salir de nosotros mismos, por ser desinteresada, y nos enfoca volcándonos en la divinidad, depurando así todo autorreferencialismo. Santa Teresa aprovecha esta condición comunitaria de la oración de alabanza para «engolosinar» al lector, es decir, para atraerlo hacia la vida espiritual. Ella busca siempre establecer una comunión mistagógica con el lector, incitándolo a iniciarse en el Misterio del Dios de la gratuidad.

Estas conclusiones han sido desarrolladas en profundidad en el capítulo 6, especialmente en los apartados 6.3 y 6.4, donde se expone la estructura teológica que fundamenta la oración de alabanza como expresión de la gratuidad divina. Asimismo, en 6.7 y 6.7.1 se analizan los recursos retóricos y mistagógicos que intensifican su eficacia, destacando tanto la diversidad de modalidades (loa, bendición, acción de gracias y sus combinaciones) como la expansión progresiva del sujeto orante, desde la Santa hasta la Creación entera. Estos elementos permiten entender la oración de alabanza como un vehículo de iniciación espiritual que interpela y transforma al lector.

En este contexto, la Santa utiliza de forma reiterada dos recursos de intensificación del efecto comunicativo y mistagógico: la diversidad de modalidades de alabanza y la expansión del sujeto orante. No son solo recursos retóricos, sino sobre todo características propias de la oración de alabanza, llevados por la Santa al límite de sus posibilidades expresivas. Ella no se limita a pronunciar fórmulas de aclamación (bendito sea, alabado sea, etc.), sino que también utiliza constantemente oraciones cortas, pero introduciendo el motivo por el que entona la alabanza. En otros casos, pasa

de la fórmula de aclamación a la oración en la que expresa su regocijo de forma incontenible. Muchas de ellas combinan las tres formas básicas de alabanza (loa a Dios, acción de gracias y bendición). Por tanto, en el *Libro de la Vida* están presentes todos los tipos de oración de alabanza, así como todas las combinaciones posibles entre las tres modalidades. Esta diversidad de formas de alabanza permite desplegar una gran riqueza de matices y, sobre todo, reunir en una sola oración varias formas de alabanza. Ello genera un efecto de acumulación que intensifica la capacidad de comunicación y, por tanto la capacidad de empatía mistagógica tanto con el narratario como con cualquier lector que se precie.

Avancemos ahora a la expansión del sujeto orante. En la mayoría de las ocasiones, es ella misma la que alaba, bendice o agradece los dones recibidos. Es un yo que con frecuencia se auto-humilla: no se considera merecedora de mercedes espirituales recibidas, pues considera que no es más que una pobre pecadora. Pero también expresa el anhelo de alabar a Dios por toda la eternidad. En este caso, estamos en el otro extremo: en un yo amplificado, que ha salido de sí. Además, no falta la proclamación de la insuficiencia del lenguaje humano para comunicar ciertas experiencias espirituales y la referencia a la *iubilatio*. En todos estos casos, la experiencia de Dios lleva a la Santa a una subjetividad distinta a la que conocía.

En otros casos, el sujeto individual es trascendido. Santa Teresa proclama entonces su deseo de que todas las criaturas o todo el universo se una a su alabanza. Así pues, la alabanza en santa Teresa tiene un carácter expansivo y trascendente. El alma individual no es suficiente para alabar los dones y la grandeza de Dios. Santa Teresa apela ocasionalmente al conjunto de las criaturas. Es todo el universo el que debe entonar un canto de alabanza. Empero, no se trata de un alarde de erudición. Con independencia del contexto en el que se produzca (los tiempos bíblicos, el siglo XVI o el siglo XXI), la oración de alabanza, resultado de la experiencia del Dios de la gratuidad, tiene siempre las mismas características. Es una respuesta desinteresada a la experiencia de Dios que lleva siempre al anhelo de salir de los estrechos límites de nuestra vida finita.

### 3. Valoración de los resultados y su aportación

El primer dato a tener en cuenta es el siguiente: santa Teresa de Jesús ostenta el título de Doctora de la Iglesia, siendo la primera mujer en recibir este reconocimiento. El papa Pablo VI, al proclamarla con este título, destacó que su magisterio se fundamentaba en su condición de maestra de oración. La doctrina de la Iglesia, por su parte, ha subrayado que la oración de alabanza es la forma más elevada de oración, sin embargo, resulta llamativo que, a pesar de la abundancia de estudios sobre la oración teresiana, la oración de alabanza haya sido un aspecto apenas explorado en la investigación académica. En este sentido, creemos que la presente tesis doctoral aporta una novedad significativa, al abordar de manera sistemática y profunda la función y el alcance mistagógico de la oración de alabanza en el *Libro de la Vida*, iluminando así una dimensión hasta ahora insuficientemente estudiada en el pensamiento teresiano.

El segundo dato, trata de un aspecto central en esta investigación, y ha sido el análisis del «triángulo mistagógico», concepto que hemos desarrollado a partir del «segundo pacto autobiográfico» presente en el *Libro de la Vida*. Este modelo interpretativo es una clave que permite reinterpretar el conjunto de la autobiografía espiritual de Teresa, ya que nos ha permitido comprender la magnitud de las oraciones de alabanza contenidas en la misma, no solo como testimonio de su experiencia espiritual, sino también como un recurso pedagógico para atraer al lector hacia el Misterio de Dios. Pensamos que en el futuro será necesario ir más allá: habrá que estudiar esta obra como un dispositivo que reúne las tres modalidades de mistagogía que se han configurado a lo largo de la historia del cristianismo.

Nuestra investigación ha señalado que esta dimensión mistagógica es clave para interpretar el conjunto de la obra. De hecho, en el *Libro de la Vida*, ella quiere sacar a los cristianos comunes de la mediocridad espiritual y para ello idea una autobiografía que además es un libro espiritual de gran capacidad mistagógica, gracias al aprovechamiento de todos los caminos que ha transitado esta práctica de iniciar al misterio.

Este hallazgo se enmarca en una hipótesis que debe ser profundizada en futuras investigaciones: la posibilidad de que Teresa conciba su autobiografía no solo como

testimonio personal, sino como una obra mistagógica en sí misma. Nuestra investigación respalda esta idea y la sitúa en diálogo con otras interpretaciones teológicas y literarias del *Libro de la Vida*.

En este sentido, hemos identificado tres modalidades de mistagogía en el *Libro de la Vida*:

- a) **El relato de conversión como pedagogía teológica.** Nuestra investigación ha confirmado la estructura pascual del *Libro de la Vida*, como ya indicó Álvarez-Suárez. Sin embargo, hemos ampliado esta perspectiva al reconocer que la estructura pascual no es solo un rasgo de la autobiografía teresiana, sino una característica propia del subgénero del relato de conversión.
- b) **La mistagogía como acompañamiento espiritual.** El tratado de oración contenido en los capítulos 11-22 es un verdadero manual mistagógico, similar a *Castillo interior o Moradas*. La Santa no solo lee libros espirituales, sino que también los escribe, proporcionando un itinerario espiritual tanto para su comunidad religiosa como para otros lectores interesados. Pues, cuando ella escribe *Moradas*, ya es consciente de que su obra está siendo leída por un público que rebasa ampliamente los muros de un convento.
- c) **La oración de alabanza como vía mistagógica.** Este ha sido el eje central de nuestra investigación. Es innegable que esta obra contiene una autobiografía, pero santa Teresa no pretende solo dar testimonio de su experiencia. Por ello, utilizará la oración de alabanza no solo como expresión espontánea de su experiencia espiritual, sino también como un recurso para «engolosinar» al lector y sumergirlo en el Misterio de Dios. Teresa aprovecha al máximo su enorme potencial mistagógico para transmitir un retrato del Dios de la gratuidad que consiga involucrar e interpelar al lector. Su estrategia se basa en la utilización de distintos tipos de plegarias de alabanza espontánea, así como en la expansión del sujeto orante, que genera lo que Borragán denominó una «espiral de alabanza» que envuelve al lector y lo invita a trascender su subjetividad. Dicha dinámica de la oración se encuentra ya presente, como

señala este autor, en la Sagrada Escritura. De hecho, puede decirse que, la oración de alabanza teresiana tiene una gran afinidad con la bíblica.

Esta podría ser la razón por la que el *Libro de la Vida*, a pesar de estar compuesto por elementos muy heterogéneos (relato autobiográfico, relato de conversión, tratado de oración, oraciones de alabanza, etc.) transmite la impresión de una profunda coherencia que evita la sensación de fragmentación.

#### **4. Limitaciones y futuras líneas de investigación**

En cuanto a las limitaciones de esta investigación, una de las principales radica en la lectura del castellano del siglo XVI. ¿Qué queremos decir exactamente? Para responder a esta pregunta hemos de tener en cuenta dos aspectos. El primero es que para el lector contemporáneo no siempre es fácil leer un texto de aquella época, pues exige un cierto esfuerzo interpretativo y un dominio del castellano de aquel momento. Y el segundo es que a ello se suma el hecho de que santa Teresa escriba al estilo de Valdés, es decir, conforme habla. Esto último, aunque introduzca al lector en un estilo espontáneo y coloquial que, si bien le otorgue frescura y autenticidad a su discurso, también puede que dificulte su comprensión para quienes no estén familiarizados con este modo de expresión.

Sin embargo, en las oraciones de alabanza esta dificultad posiblemente se atenúe, ya que su estructura y su lenguaje nos resultan más accesibles a las personas del siglo XXI, así como a cualquier persona abierta a una reflexión profunda sobre la trascendencia y el sentido de la existencia en la sociedad actual. En consecuencia, cualquier adecuación necesaria para su mejor comprensión en la actualidad, sería mínima y no alteraría en absoluto ni su valor teológico ni el espiritual.

No obstante, más allá de estas dificultades lingüísticas, la presente investigación no sólo ha abierto una nueva línea de estudio, sino que probablemente haya sentado las bases para futuras exploraciones que puedan profundizar en diversos aspectos que todavía no hayan sido abordados. Pues, la hipótesis sobre el alcance mistagógico del *Libro de la Vida*, consideramos que probablemente no haya sido plenamente agotada. Así por ejemplo, será necesario profundizar en lo que hemos denominado «recursos de

intensificación». Lo que implicará abordar otros aspectos retóricos, tales como la función de la exclamación, la metáfora o la hipérbole. La profundización en esta línea de investigación permitirá obtener una imagen aún más nítida de la capacidad mistagógica del *Libro de la Vida*.

Por otra parte, la presente investigación constituye el primer paso de una línea de estudio que será necesario proseguir en el futuro: la oración de alabanza en los escritos de santa Teresa. Nosotros hemos abordado el trabajo en una de sus obras más relevantes, si bien, consideramos que el resto de sus obras mayores también merecen una investigación similar en esta línea. Ello permitirá alcanzar una visión más plena del sentido y repercusión que este tipo de oración tuvo en la obra teresiana: ¿se mantuvo el Dios de la gratuidad como tema central, o aparecieron otras ideas teológicas? Y, respecto a la dimensión retórico-literaria, será necesario clarificar hasta qué punto se mantuvieron los ya ensayados en el *Libro de la Vida* o si la Santa exploró nuevos caminos expresivos.

## **5. Vigencia del mensaje teresiano**

Finalmente, en este punto de las conclusiones es pertinente preguntarse por la vigencia en tanto que lectura espiritual, bien sea del *Libro de la Vida* en general como de sus oraciones de alabanza en particular. La primera reflexión que cabe plantear a este respecto es que santa Teresa ha sido reconocida como maestra de oración, y por ello es doctora de la Iglesia; pero también fue «maestra de la gratuidad», en lo cual la oración de alabanza tuvo un papel de primera importancia.

Por otra parte, existe una estrecha conexión entre la vivencia teresiana de la gratuidad y la alabanza, y la reflexión teológica contemporánea acerca de esta temática. De hecho, puede decirse que el *Libro de la Vida* ha de ser un referente importante en este redescubrimiento de la gratuidad y de su estrecha conexión con la alabanza. A este respecto, santa Teresa nos muestra una visión de la gratuidad del amor divino en la que este se derrama de forma incondicional sobre los seres humanos, sin esperar nada a cambio. Dios está deseoso de amar y ser amado, pues Él es amor, un amor que nos transforma y nos eleva, llevándonos a cotas y experiencias nunca imaginadas. Otra cosa será que algunas personas lo acojan, otras lo rechacen y otras se muestren indiferentes.

Por su parte, santa Teresa nos muestra que ante este don que se nos ofrece gratuitamente y que nos cambia la vida, no cabe otra respuesta que una alabanza que brota explosivamente de lo más profundo del ser y que termina convirtiéndose en el estado anhelado por la criatura cuando lo conoce y lo experimenta.

El presente mensaje espiritual sigue estando vigente hoy en día y está dirigido de igual manera a las mujeres y a los hombres del siglo XXI. Como se ha dicho anteriormente, ella escribía para todos, incluso cuando escribía un autógrafo de circulación restringida. Por ello, su testimonio y su magisterio eucológico continúan resonando en quienes buscan adentrarse en el Misterio divino, pues su legado trasciende su época y se convierte en una invitación perenne a la experiencia de Dios. Así pues, su oración de alabanza sigue siendo una respuesta viva a la gratuidad del amor divino, para que en todo Dios «sea por siempre alabado».



## ANEXOS

### ANEXO 1. EL DIOS DE LA GRATUIDAD EN EL *LIBRO DE LA VIDA*

Las oraciones de alabanza que aquí presentamos han sido extraídas y clasificadas del *Libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús con el propósito de resaltar su profunda dimensión mistagógica. La presente clasificación de dichos textos eucológicos responde a diversos aspectos de la gratuidad del amor divino tal como Teresa lo vivió y transmitió: la misericordia y paciencia de Dios, la fidelidad de su amor, su iniciativa en la búsqueda del ser humano y el poder transformador de su gracia.

Con esta recopilación, buscamos facilitar una lectura rápida y seleccionada de dichas oraciones. Si bien, es preferible leerlas en su contexto existencial: *Libro de la Vida*, que ella misma escribió, para una mejor comprensión de la lógica del don de Dios y la confianza absoluta en su amor.

#### **1) Todos somos frágiles y pecadores, pero, a pesar de ello, el Señor nos concede sus «soberanas mercedes».**

##### Primera parte (1-10)

6,9: Bendito seáis por siempre, que aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo, que no me tornase a levantar, con darme Vos siempre la mano;

10,9: Sea bendito por todo y sírvase de mí, por quien Su Majestad es, que bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores.

##### Segunda parte (11-22)

12,7: Sea el Señor bendito por todo, que a una como yo quiere y consiente hable en cosas suyas, tales y tan subidas.

19,2: ¡Bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!

22,17: ¡Oh Señor de mi alma, y quién tuviera palabras para dar a entender qué dais a los que se fían de Vos, y qué pierden los que llegan a este estado, y se quedan consigo mismos! No queréis Vos esto, Señor, pues más que esto hacéis Vos, que os venís a una posada tan ruin como la mía. ¡Bendito seáis por siempre jamás!

Tercera parte (23-31)

27,11: ¡Oh benignidad admirable de Dios, que así os dejáis mirar de unos ojos que tan mal han mirado como los de mi alma!

28,1: ¡Sea bendito por siempre!, porque tanta gloria junta, tan bajo y ruin sujeto [santa Teresa] no la pudiera sufrir.

29,14: Sea bendito por siempre, que tantas mercedes hace a quien tan mal responde a tan grandes beneficios.

Cuarta parte (32-36)

No aparece.

Quinta parte (37-40)

40,4: ¡Oh Grandeza y Majestad mía! ¿Qué hacéis, Señor mío todopoderoso? ¡Mirad a quién hacéis tan soberanas mercedes! ¿No os acordáis que ha sido esta alma un abismo de mentiras y piélagos de vanidades y todo por mi culpa, que con haberme Vos dado natural

de aborrecer el mentir, yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira? ¿Cómo se sufre, Dios mío, cómo se compadece tan gran favor y merced, a quien tan mal os lo ha merecido?

## 2) Dios es misericordioso y paciente

Primera parte (1-10)	<p>7,8: ¡Oh grandeza de Dios, y con cuánto cuidado y piedad me estábais avisando de todas maneras, y qué poco me aprovechó a mí!</p> <p>7,19: ¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis! ¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíais con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes!</p> <p>8,6: ¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él! ¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! ¡Cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya! ¡Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido!</p>
Segunda parte (11-22)	No aparece.
Tercera parte (23-31)	No aparece.

Cuarta parte (32-36)

34,9: ¡Oh bondad y humanidad grande de Dios, cómo no mira las palabras, sino los deseos y voluntad con que se dicen! ¡Cómo sufre que una como yo hable a Su Majestad tan atrevidamente! Sea bendito por siempre jamás.

Quinta parte (37-40)

38,21: ¡Oh riqueza de los pobres, y qué admirablemente sabéis sustentar las almas y, sin que vean tan grandes riquezas, poco a poco se las vais mostrando!

40,11: ¡Sea bendito por siempre quien tanto me ha sufrido!

### **3) La gratuidad del amor divino se caracteriza por la fidelidad y la delicadeza**

Primera parte (1-10)

No aparece.

Segunda parte (11-22)

No aparece.

Tercera parte (23-31)

25,17: ¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío!, ¡qué delicada y pulida y sabrosamente los sabéis tratar!

29,8: ¡Oh artificio soberano del Señor! ¡Qué industria tan delicada hacíais con vuestra esclava miserable! Escondíaisos de mí y apretabais me con vuestro amor, con una muerte tan sabrosa que nunca el alma querría salir de ella.

Cuarta parte (32-36)

No aparece.

Quinta parte (37-40)

38,19: ¡Bendito seáis, Señor! Alaben os los ángeles y todas las criaturas, que así medís las cosas con nuestra flaqueza, para que, gozando de tan soberanas mercedes, no nos espante vuestro gran poder de manera que aún no las osemos gozar, como gente flaca y miserable.

**4) Lo que Dios da supera creces lo que el ser humano pueda devolver. Es como una deuda imposible de devolver, pero que no se nos reclama.**

Primera parte (1-10)                      4,4: Porque si os pagara algo del amor que me comenzasteis a mostrar, no le pudiera yo emplear en nadie sino en Vos, y con esto se remediaba todo.

4,10: Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno.

Segunda parte (11-22)                      14,11: Suplícoos yo, Dios mío, sea así y las cante yo sin fin, ya que habéis tenido por bien de hacerlas tan grandísimas conmigo, que espantan los que las ven y a mí me saca de mí muchas veces, para poderos mejor alabar a Vos.

Tercera parte (23-31)                      No aparece.

Cuarta parte (32-36)                      39,6: Sea bendito por siempre, que tanto da y tan poco le doy yo.

Quinta parte (37-40)                      No aparece.

**5) El amor de Dios es incondicional y está siempre ahí para nosotros y siempre nos busca, incluso en los momentos de mayor soledad y tribulación.**

Primera parte (1-10)                      7,22: Alabo la misericordia de Dios, que era solo el que me daba la mano.

Segunda parte (11-22) 18,3: ¡Oh Señor mío, qué bueno sois! ¡Bendito seáis para siempre! ¡Alaben os, Dios mío, todas las cosas, que así nos amasteis, de manera que con verdad podamos hablar de esta comunicación que aun en este destierro tenéis con las almas!; y aun con las que son buenas es gran largueza y magnanimidad. En fin, vuestra, Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras!

Tercera parte (23-31) No aparece.

Cuarta parte (32-36) 32,5: ¡Seáis bendito, Dios mío, por siempre! Y ¡cómo se ha parecido que me queríais Vos mucho más a mí que yo me quiero! ¡Qué de veces, Señor, me librasteis de cárcel tan tenebrosa, y cómo me tornaba yo a meter en ella contra vuestra voluntad!

Quinta parte (37-40) No aparece.

## **6) Dios nos busca también a través de otras personas**

Primera parte (1-10) No aparece.

Segunda parte (11-22) 13,21: ¡Bendito seáis vos, Señor, que tan inhábil y sin provecho me hicisteis! Mas aláboos muy mucho, porque despertáis a tantos que nos despierten.

Tercera parte (23-31) 23, 18: Alabado sea el Señor, que me ha dado gracia para obedecer a mis confesores, aunque imperfectamente.

Cuarta parte (32-36) No aparece.

Quinta parte (37-40) No aparece.

### **7) El amor de Dios es poderoso y tiene efectos insospechados en quien lo recibe.**

Primera parte (1-10) No aparece.

Segunda parte (11-22) No aparece.

Tercera parte (23-31) 25,18: ¡Oh, qué buen Dios! ¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso! No sólo da el consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras. ¡Oh, válgame Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor!

26,5: ¡Bendito sea tal libro [Dios], que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!

Cuarta parte (32-36) 35,13: ¡Oh Señor mío, cómo se os parece que sois poderoso!

Quinta parte (37-40) 39,14: Bendito sea El, que de todas saca bien, cuando es servido, amén.

**8) Cualquier cambio que experimentemos o cualquier logro que alcancemos es siempre obra del amor de Dios, no nuestra.**

Primera parte (1-10)	No aparece.
Segunda parte (11-22)	No aparece.
Tercera parte (23-31)	25,22: ¡Bendito sea el Señor que tan de veras me ha ayudado!  24,8: Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud.
Cuarta parte (32-36)	36,10: ¡Bendito sea El, que todo lo da y en cuyo poder se puede!
Quinta parte (37-40)	No aparece.

## **ANEXO 2. SUBGÉNEROS DE ORACIÓN DE ALABANZA EN EL *LIBRO DE LA VIDA***

En este segundo anexo, hemos extraído y clasificado las oraciones de alabanza que aparecen en el *Libro de la Vida* según los subgéneros mencionados anteriormente: la loa a Dios, la acción de gracias y la bendición, así como las combinaciones que Teresa establece entre ellas.

Con esta recopilación, buscamos ofrecer una herramienta que permita apreciar la variedad de formas de las que Teresa se sirve para expresar su alabanza, iluminando así la función mistagógica de su oración y su capacidad para introducirnos en una relación más profunda con el Dios de la gratuidad.

Al igual que en la sección anterior: recomendamos su lectura contextualizada para una mejor asimilación del contenido doxológico y mistagógico de las mismas.

### **Tabla 1. Loa a Dios**

#### **Primera parte**

4,3: ¡Oh sumo Bien y descanso mío!

7,22: Alabo la misericordia de Dios, que era sólo el que me daba la mano.

8,6: ¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me parece os veo y me veo de esta suerte! ¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría, cuando esto veo, deshacer en amaros! ¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con él! ¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! ¡Cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya! ¡Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido!

8,6: ¡Vida de todas las vidas!

## **Segunda parte**

11, 1: ¡Oh Señor de mi alma y bien mío!

16,5: ¡Oh verdadero Señor y gloria mía!

22,3: ¡Oh Señor de mi alma y Bien mío, Jesucristo crucificado!

22,17: Y ¡qué bien querido! Y ¡qué buen amigo!

## **Tercera parte**

25,17: ¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos, Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío!, ¡qué delicada y pulida y sabrosamente los sabéis tratar!

25,18: ¡Oh, qué buen Dios! ¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso! No sólo da el consejo, sino el remedio. Sus palabras son obras. ¡Oh, válgame Dios, y cómo fortalece la fe y se aumenta el amor!

28,8: ¡Oh Jesús mío!, ¡quién pudiese dar a entender la majestad con que os mostráis! Y cuán Señor de todo el mundo y de los cielos y de otros mil mundos y sin cuento mundos y cielos que Vos crearais, entiende el alma, según con la majestad que os representáis, que no es nada para ser Vos señor de ello.

#### **Cuarta parte**

34,11: ¡Sea alabado por siempre!

34,18: Sea Dios alabado por siempre, que tanto cuidado trae de las almas para que no se pierdan.

35,12: ¡Oh grandeza de Dios!

35,13: ¡Oh Señor mío, cómo se os parece que sois poderoso!

38,21: ¡Oh riqueza de los pobres, y qué admirablemente sabéis sustentar las almas y, sin que vean tan grandes riquezas, poco a poco se las vais mostrando!

40,2: Sea el Señor alabado.

#### **Quinta parte**

37,6: ¡Oh Rey de gloria y Señor de todos los reyes! ¡Cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! ¡Cómo no son menester terceros para Vos! Con mirar vuestra persona, se ve luego que es sólo el que merecéis que os llamen Señor, según la majestad mostráis.

37,9: ¡Alabado sea tan buen Rey!

#### **Tabla 2. Acción de gracias**

##### **Primera parte**

4,4: Porque si os pagara algo del amor que me comenzasteis a mostrar, no le pudiera yo emplear en nadie sino en Vos, y con esto se remediaba todo.

7,19: ¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis! ¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíais con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes!

**Segunda parte**

14,11: Suplícoos yo, Dios mío, sea así y las cante yo sin fin, ya que habéis tenido por bien de hacerlas tan grandísimas conmigo, que espantan los que las ven y a mí me saca de mí muchas veces, para poderos mejor alabar a Vos.

**Tercera parte**

No aparece.

**Cuarta parte**

No aparece.

**Quinta parte**

No aparece.

**Tabla 3. Bendición**

**Primera parte**

2,8: ¡Bendito seáis Vos, Señor, que tanto me habéis sufrido! Amén.

3,4: Sea bendito por siempre, amén.

4,2: Sea bendito por siempre, amén.

4,11: Sea por siempre bendito, que tanto me ha sufrido. Amén.

5,11: Sea bendito para siempre.

7, 1: Sea por siempre bendito.

7,22: Sea bendito por siempre jamás, amén.

**Segunda parte**

20,16: Bendito sea el Señor que tan bueno es. Amén.

**Tercera parte**

27,20: Sea bendito por siempre, amén.

31,23: Sea bendito por siempre.

**Cuarta parte**

33,13: Sea bendito por todo, amén.

33,16: Bendito sea El que así lo ha hecho todo, amén.

34,13: Sea bendito por siempre.

36,10: ¡Bendito sea El, que todo lo da y en cuyo poder se puede!

38,23: Sea bendito por siempre jamás.

39,4: Sea bendito por todo, amén.

39,19: ¡Seáis bendito por siempre!

**Quinta parte**

No aparece.

#### **Tabla 4. Loa a Dios + acción de gracias**

##### **Primera parte**

7,8: ¡Oh grandeza de Dios, y con cuánto cuidado y piedad me estábais avisando de todas maneras, y qué poco me aprovechó a mí!

8,8: Sea Dios alabado, que me dio vida para salir de muerte tan mortal.

10,9: Sea bendito por todo y sírvase de mí, por quien Su Majestad es, que bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores.

##### **Segunda parte**

12,6: Sea por todo bendito, que harta confusión es para mí poder decir esto con verdad.

17,8: Sea alabado por todos los siglos de los siglos por todo, amén.

##### **Tercera parte**

25,9: Alabo a Dios porque lo he sabido así decir.

27,11: ¡Oh benignidad admirable de Dios, que así os dejáis mirar de unos ojos que tan mal han mirado como los de mi alma!

29,8: ¡Oh artificio soberano del Señor! ¡Qué industria tan delicada hacíais con vuestra esclava miserable! Escondíaisos de mí y apretabais me con vuestro amor, con una muerte tan sabrosa que nunca el alma querría salir de ella.

31,8: Sea alabado por todo, que mucho puede la oración de los que sirven al Señor, como yo creo lo hacen en esta casa estas hermanas.

**Cuarta parte**

39,14: Bendito sea Él, que de todas saca bien, cuando es servido, amén.

40,4: ¡Oh Grandeza y Majestad mía! ¿Qué hacéis, Señor mío todopoderoso? ¡Mirad a quién hacéis tan soberanas mercedes! ¿No os acordáis que ha sido esta alma un abismo de mentiras y piélagos de vanidades y todo por mi culpa, que con haberme Vos dado natural de aborrecer el mentir, yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira? ¿Cómo se sufre, Dios mío, cómo se compadece tan gran favor y merced, a quien tan mal os lo ha merecido?

**Quinta parte**

37,6: ¡Oh Señor mío, oh Rey mío! ¡Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis! Es imposible dejar de ver que sois gran Emperador en Vos mismo, que espanta mirar esta majestad; mas más espanta, Señor mío, mirar con ella vuestra humildad y el amor que mostráis a una como yo.

**Tabla 5. Loa a Dios + bendición**

**Primera parte**

No aparece.

**Segunda parte**

16,4: ¡Bendito seáis por siempre, Señor! ¡Alaben os todas las cosas por siempre!

19,15: Sea bendito para siempre, amén, y alábenle todas las cosas.

**Tercera parte**

26,5: ¡Bendito sea tal libro [Dios], que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!

**Cuarta parte**

No aparece.

**Quinta parte**

38,7: ¡Bendito sea y alabado por siempre jamás!

38,11: Sea bendito y alabado por siempre, amén.

**Tabla 6. Acción de gracias + bendición**

**Primera parte**

4,10: Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno.

5,10: Bendito sea El que quiso oírlas, que teniendo día y medio abierta la sepultura en mi monasterio, esperando el cuerpo allá y hechas las honras en uno de nuestros frailes fuera de aquí, quiso el Señor tornase en mí.

6,9: Bendito seáis por siempre, que aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo, que no me tornase a levantar, con darme Vos siempre la mano.

## Segunda parte

12,7: Sea el Señor bendito por todo, que a una como yo quiere y consiente hable en cosas suyas, tales y tan subidas.

13,21: ¡Bendito seáis vos, Señor, que tan inhábil y sin provecho me hicisteis! Mas aláboos muy mucho, porque despertáis a tantos que nos despierten.

14,10: ¡Oh Señor mío y bien mío! ¡Que no puedo decir esto sin lágrimas y gran regalo de mi alma! ¡Que queráis Vos, Señor, estar así con nosotros, y estáis en el Sacramento (que con toda verdad se puede creer, pues lo es, y con gran verdad podemos hacer esta comparación), y si no es por nuestra culpa nos podemos gozar con Vos, y que Vos os holgáis con nosotros, pues decís ser vuestro deleite estar con los hijos de los hombres!

16,2: ¡Bendito sea el Señor, que así me ha regalado!

18,8: ¡Bendito sea el Señor que así favorece a los ignorantes!

19,2: ¡Bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!

19,10: Bendito seáis Vos, Señor, que así me remediasteis.

22,17: ¡Oh Señor de mi alma, y quién tuviera palabras para dar a entender qué dais a los que se fían de Vos, y qué pierden los que llegan a este estado, y se quedan consigo mismos! No queréis Vos esto, Señor, pues más

que esto hacéis Vos, que os venís a una posada tan ruin como la mía. ¡Bendito seáis por siempre jamás!

### **Tercera parte**

23, 1: Sea el Señor alabado que me libró de mí.

23,4: Bendito sea el Señor que, en fin, la suya fue la primera.

23, 18: Alabado sea el Señor, que me ha dado gracia para obedecer a mis confesores, aunque imperfectamente.

24,8: Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo, haciendo hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud.

25,22: ¡Bendito sea el Señor que tan de veras me ha ayudado!

28, 1: ¡Sea bendito por siempre!, porque tanta gloria junta, tan bajo y ruin sujeto [Santa Teresa] no la pudiera sufrir.

29,14: Sea bendito por siempre, que tantas mercedes hace a quien tan mal responde a tan grandes beneficios.

### **Cuarta parte**

32,5: ¡Seáis bendito, Dios mío, por siempre! Y ¡cómo se ha parecido que me queráis Vos mucho más a mí que yo me quiero! ¡Qué de veces, Señor, me librasteis de cárcel tan tenebrosa, y cómo me tornaba yo a meter en ella contra vuestra voluntad!

39,6: Sea bendito por siempre, que tanto da y tan poco le

doy yo.

40,11: ¡Sea bendito por siempre quien tanto me ha sufrido!

40,17: Sea bendito por siempre, que tanto cuidado ha tenido de mí.

**Quinta parte**

38,3: Bendito sea vuestro nombre y misericordia, que -al menos a mí- conocida mejoría he visto en mi alma.

**Tabla 7. Loa a Dios + acción de gracias + bendición**

**Primera parte**

7,8: ¡Oh grandeza de Dios, y con cuánto cuidado y piedad me estabais avisando de todas maneras, y qué poco me aprovechó a mí!

**Segunda parte**

18,3: ¡Oh Señor mío, qué bueno sois! ¡Bendito seáis para siempre! ¡Alaben os, Dios mío, todas las cosas, que así nos amasteis, de manera que con verdad podamos hablar de esta comunicación que aun en este destierro tenéis con las almas!; y aun con las que son buenas es gran largueza y magnanimidad. En fin, vuestra, Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras! Espanta a quien no tiene ocupado el entendimiento en cosas de la tierra, que no tenga ninguno para entender verdades. Pues que hagáis a almas que tanto os han ofendido mercedes tan soberanas, cierto, a mí me acaba el entendimiento, y cuando llego a pensar en esto, no puedo ir adelante. ¿Dónde ha de ir que no sea tornar atrás? Pues daros gracias por tan grandes mercedes, no sabe cómo. Con decir disparates me remedio algunas

veces.

**Tercera parte**

No aparece.

**Cuarta parte**

34,9: ¡Oh bondad y humanidad grande de Dios, cómo no mira las palabras, sino los deseos y voluntad con que se dicen! ¡Cómo sufre que una como yo hable a Su Majestad tan atrevidamente! Sea bendito por siempre jamás.

**Quinta parte**

38,19: ¡Bendito seáis, Señor! Alaben os los ángeles y todas las criaturas, que así medís las cosas con nuestra flaqueza, para que, gozando de tan soberanas mercedes, no nos espante vuestro gran poder de manera que aún no las osemos gozar, como gente flaca y miserable.

### **ANEXO 3. LA ESPIRAL DE ALABANZA EN EL *LIBRO DE LA VIDA***

En este tercer y último anexo, hemos clasificado y agrupado estas oraciones de alabanza atendiendo a su progresión y alcance: desde la alabanza individual hasta su expansión al «nosotros» e incluso a toda la creación. Asimismo, destacamos la dimensión de inefabilidad y *iubilatio*, es decir, esa exultación gozosa que brota cuando las palabras resultan insuficientes para expresar la grandeza de Dios.

Al igual que en las dos secciones anteriores, recomendamos su lectura contextualizada para una mejor asimilación del contenido doxológico y mistagógico de las mismas.

#### **Tabla 1. Alabanza individual**

##### **Primera parte**

4,4: Porque si os pagara algo del amor que me comenzasteis a mostrar, no le pudiera yo emplear en nadie sino en Vos, y con esto se remediaba todo.

4,10. Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno.

5,10: Bendito sea El que quiso oírlos, que teniendo día y medio abierta la sepultura en mi monasterio, esperando el cuerpo allá y hechas las honras en uno de nuestros frailes fuera de aquí, quiso el Señor tornase en mí.

6,9: Bendito seáis por siempre, que aunque os dejaba yo a Vos, no me dejasteis Vos a mí tan del todo, que no me tornase a levantar, con darme Vos siempre la mano.

7,8: ¡Oh grandeza de Dios, y con cuánto cuidado y piedad me estabais avisando de todas maneras, y qué poco me

aprovechó a mí!

7,19: ¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis! ¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíais con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes!

10,9: Sea bendito por todo y sírvase de mí, por quien Su Majestad es, que bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores.

## **Segunda parte**

12,7: Sea el Señor bendito por todo, que a una como yo quiere y consiente hable en cosas suyas, tales y tan subidas.

13,21: ¡Bendito seáis vos, Señor, que tan inhábil y sin provecho me hicisteis! Mas aláboos muy mucho, porque despertáis a tantos que nos despierten.

14,11: Suplícoos yo, Dios mío, sea así y las cante yo sin fin, ya que habéis tenido por bien de hacerlas tan grandísimas conmigo, que espantan los que las ven y a mí me saca de mí muchas veces, para poderos mejor alabar a Vos.

19,2: ¡Bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así queréis levantar un gusano tan vil!

<b>Tercera parte</b>	28,1: ¡Sea bendito por siempre!, porque tanta gloria junta, tan bajo y ruin sujeto [Santa Teresa] no la pudiera sufrir.
<b>Cuarta parte</b>	32,5: ¡Seáis bendito, Dios mío, por siempre! Y ¡cómo se ha parecido que me queríais Vos mucho más a mí que yo me quiero! ¡Qué de veces, Señor, me librasteis de cárcel tan tenebrosa, y cómo me tornaba yo a meter en ella contra vuestra voluntad!  34,9: ¡Oh bondad y humanidad grande de Dios, cómo no mira las palabras, sino los deseos y voluntad con que se dicen! ¡Cómo sufre que una como yo hable a Su Majestad tan atrevidamente! Sea bendito por siempre jamás.
<b>Quinta parte</b>	40,4: ¡Oh Grandeza y Majestad mía! ¿Qué hacéis, Señor mío todopoderoso? ¡Mirad a quién hacéis tan soberanas mercedes! ¿No os acordáis que ha sido esta alma un abismo de mentiras y piélagos de vanidades y todo por mi culpa, que con haberme Vos dado natural de aborrecer el mentir, yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira? ¿Cómo se sufre, Dios mío, cómo se compadece tan gran favor y merced, a quien tan mal os lo ha merecido?

## **Tabla 2. Alabanza expandida al nosotros**

<b>Primera parte</b>	8,6: ¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me parece os veo y me veo de esta suerte! ¡Oh regalo de los ángeles, que
----------------------	---

toda me querría, cuando esto veo, deshacer en amaros!  
¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que estéis con  
él! ¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! ¡Cómo le vais  
regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga a vuestra  
condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya! ¡Tomáis  
en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un  
punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido!

### **Segunda parte**

14,10: ¡Oh Señor mío y bien mío! ¡Que no puedo decir  
esto sin lágrimas y gran regalo de mi alma! ¡Que queráis  
Vos, Señor, estar así con nosotros, y estáis en el  
Sacramento (que con toda verdad se puede creer, pues lo  
es, y con gran verdad podemos hacer esta comparación), y  
si no es por nuestra culpa nos podemos gozar con Vos, y  
que Vos os holgáis con nosotros, pues decís ser vuestro  
deleite estar con los hijos de los hombres!

19,2: ¡Bendito seáis, Señor mío, que así hacéis de pecina  
tan sucia como yo, agua tan clara que sea para vuestra  
mesa! ¡Seáis alabado, oh regalo de los ángeles, que así  
queréis levantar un gusano tan vil!

### **Tercera parte**

25,18: ¡Oh, qué buen Dios! ¡Oh, qué buen Señor y qué  
poderoso! No sólo da el consejo, sino el remedio. Sus  
palabras son obras. ¡Oh, válgame Dios, y cómo fortalece  
la fe y se aumenta el amor!

26,5: ¡Bendito sea tal libro [Dios], que deja imprimido lo  
que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede  
olvidar!

28,8: ¡Oh Jesús mío!, ¡quién pudiese dar a entender la majestad con que os mostráis! Y cuán Señor de todo el mundo y de los cielos y de otros mil mundos y sin cuento mundos y cielos que Vos crearais, entiende el alma, según con la majestad que os representáis, que no es nada para ser Vos señor de ello.

**Cuarta parte**

38,21: ¡Oh riqueza de los pobres, y qué admirablemente sabéis sustentar las almas y, sin que vean tan grandes riquezas, poco a poco se las vais mostrando!

**Quinta parte**

37,6: ¡Oh Rey de gloria y Señor de todos los reyes! ¡Cómo no es vuestro reino armado de palillos, pues no tiene fin! ¡Cómo no son menester terceros para Vos! Con mirar vuestra persona, se ve luego que es sólo el que merecéis que os llamen Señor, según la majestad mostráis.

**Tabla 3. Alabanza expandida a todas las cosas**

**Primera parte**

No aparece.

**Segunda parte**

18,3: ¡Oh Señor mío, qué bueno sois! ¡Bendito seáis para siempre! ¡Alaben os, Dios mío, todas las cosas, que así nos amasteis, de manera que con verdad podamos hablar de esta comunicación que aun en este destierro tenéis con las almas!; y aun con las que son buenas es gran largueza y magnanimidad. En fin, vuestra, Señor mío, que dais como quien sois. ¡Oh largueza infinita, cuán magníficas son vuestras obras!

**Tercera parte** 25,17: ¡Oh Señor mío, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! ¡Oh, quién diese voces por él, para decir cuán fiel sois a vuestros amigos! Todas las cosas faltan; Vos, Señor de todas ellas, nunca faltáis. Poco es lo que dejáis padecer a quien os ama. ¡Oh Señor mío!, ¡qué delicada y pulida y sabrosamente los sabéis tratar!

**Cuarta parte** No aparece.

**Quinta parte** 38,19: ¡Bendito seáis, Señor! Alaben os los ángeles y todas las criaturas, que así medís las cosas con nuestra flaqueza, para que, gozando de tan soberanas mercedes, no nos espante vuestro gran poder de manera que aún no las osemos gozar, como gente flaca y miserable.

#### **Tabla 4. Inefabilidad y *iubilatio***

**Primera parte** No aparece.

**Segunda parte** 22,17: ¡Oh Señor de mi alma, y quién tuviera palabras para dar a entender qué dais a los que se fían de Vos, y qué pierden los que llegan a este estado, y se quedan consigo mismos! No queréis Vos esto, Señor, pues más que esto hacéis Vos, que os venís a una posada tan ruin como la mía. ¡Bendito seáis por siempre jamás!

**Tercera parte**

28,8: ¡Oh Jesús mío!, *¡quién pudiese dar a entender la majestad con que os mostráis!* Y cuán Señor de todo el mundo y de los cielos y de otros mil mundos y sin cuento mundos y cielos que Vos creais, entiende el alma, según con la majestad que os representáis, que no es nada para ser Vos señor de ello.

**Cuarta parte**

No aparece

**Quinta parte**

37,6: ¡Oh Señor mío, oh Rey mío! ¡Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis! Es imposible dejar de ver que sois gran Emperador en Vos mismo, que espanta mirar esta majestad; mas más espanta, Señor mío, mirar con ella vuestra humildad y el amor que mostráis a una como yo.

## REFERENCIAS

### 1. Bibliografía

- AAVV. «La acción de Dios por la gracia». En *Mysterium Salutis IV/2*, editado por J. Feiner y M. Löhrer, 573–938. Madrid: Cristiandad, 1984 (2ª ed.).
- AAVV. *Nuevo Diccionario de Teología*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Alfaro, J. *Cristología y antropología: Temas teológicos actuales*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Agassès, Paul. «Gratuité». En: VV.AA.: *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne Editeur, 1932-1995. Recuperado de: <http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=1143>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Santa Teresa de Jesús contemplativa., *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962): 9-62.
- Álvarez Fernández, Tomás. *La oración, camino a Dios. El pensamiento de Santa Teresa. Ephemerides Carmeliticae* 21 (1970): 115-168.
- Álvarez Fernández, Tomás. *Jesucristo en Santa Teresa de Jesús. Vida Religiosa* 53 (1982): 271-277.
- Álvarez Fernández, Tomás. «Nota histórica». En *Santa Teresa de Jesús. En Libro de la Vida. Autógrafo de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Vitrina 26)*, edición de Tomás Álvarez Fernández. Madrid-Burgos: Patrimonio Nacional y Editorial Monte Carmelo, 1999, anexo a Vol. 2.
- Álvarez Fernández, Tomás. «Mística y mistagogía». *Teresianum* 52 (2001): 735-743.
- Álvarez Fernández, Tomás. *Vida litúrgica de Santa Teresa desde su Breviario Carmelitano. Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos* 118 (3) (2010): 639-664.
- Álvarez Fernández, Tomás. *Comentarios al Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2011.
- Álvarez Fernández, Tomás. «Acompañamiento espiritual». En: *Diccionario teresiano*. dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022a. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=A>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Alabanza, oración de». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022b. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=A>

- Álvarez Fernández, Tomás. «Conversión». En *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022c. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=C>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Grados de oración». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022d. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=G>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Mistagogía». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022e. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=M>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Vida, Libro de la». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022g. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=V>
- Álvarez Fernández, T. «¿Por qué el anonimato? ¿Libro es un libro secreto?». En: *Santa Teresa en 100 fichas*. Burgos: Monte Carmelo, 2022h. Recuperado de: <https://teresavila.com/ficha/por-que-el-anonimato-vida-es-un-libro-secreto/>
- Álvarez Fernández, Tomás «El libro de la vida y sus dos redacciones», en *Santa Teresa en 100 fichas*. Burgos: Monte Carmelo, 2022i. Recuperado de: <https://teresavila.com/ficha/el-libro-de-la-vida-y-sus-dos-redacciones/>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Regla del Carmen». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022j. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=R>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Inquisición». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022k. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=I>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Biblia». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022l. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=L>
- Álvarez Fernández, Tomás. «Índice de Libros Prohibidos». En: *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez Fernández, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022m. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=I>
- Álvarez Suárez, Aniano. «Dimensión mistagógica del ‘Libro de la Vida’ de Santa Teresa de Jesús. Una lectura posible». En F. J. Sancho Fermín, R. H. Cuartas Londoño (coords.) *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús: Actas del I*

- Congreso Internacional Teresiano*, 423-454. Burgos: Monte Carmelo y Universidad de la Mística – CITEs, 2011.
- Álvarez Suárez, Aniano. «A propósito de la mistagogía teresiana». Monte Carmelo: *Revista de Estudios Carmelitanos*, 122 (3) 2014: 537-543.
- Ancilli, Ermanno. *Mistagogia e Direzione Spirituale*. Roma: Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, 1985.
- Andrés Martín, Melquíades. *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976a.
- Andrés Martín, Melquíades. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976b.
- Ansaldo, J.A. *San Ambrosio. La iniciación cristiana*. Madrid: Rialp, 1977.
- Arias Salazar, Virgilio. *El cuerpo en la mistagogía de Cirilo de Jerusalén*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Arzubialde, Santiago. *Justificación y santificación. La primera etapa de la vida espiritual*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- Bajtín, Mijail. *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*. Madrid: Taurus, 1989.
- Barry, W. *Spiritual Direction and the Encounter with God. A Theological Inquiry*. Mahwah (NJ): 1992.
- Baumgartner, C. «Grace». En: *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne Editeur, 1932-1995. Recuperado de: <http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=1107>
- Bel, Gemma. *Santa Teresa de Jesús. La oración de alabanza*. Barcelona: Ediciones STJ, 2004.
- Boesse, J. La mística del cristianesimo primitivo, en: L. Borrielo (dir.). *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1977.
- Borragán Mata, Vicente. *De la gratuidad a la alabanza. La atracción irresistible de la vida cristiana*. Madrid: Editorial San Pablo, 2018.
- Boselli, Goffredo. *El sentido espiritual de la liturgia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2019.
- Bruss, Elisabeth. «Actos literarios». En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*, 62-79. Barcelona: Anthropos 1991.
- Buber, Martin. *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós Editores, 2005.

- Calati, Benedetto. *Storia della spiritualità: la spiritualità del Medioevo*. Roma: Borla, 1988.
- Cámara, María Luisa de la. «La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515-1582)». *Criticón*, 111-112 (2011): 25-41.
- Camarero, Jesús. «La théorie de l'autobiographie de Georges Gusdorf». *Çédille. Revista de estudios franceses* 4 (2008): 57-82.
- Cancelo García, José Luis. «El agustinismo de Santa Teresa (1515-1582)». En Francisco Javier Sancho Fermín, Rómulo Cuartas Londoño y Jerzy Nawojowski (dirs.). *Teresa de Jesús: Patrimonio de la Humanidad. Actas del Congreso Mundial Teresiano en el V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, 123-157. Burgos-Ávila: Monte Carmelo-Universidad de la Mística, 2016.
- Cantó Martínez, Amando. *El acompañamiento espiritual según San Juan de la Cruz en la noche oscura*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2017.
- Castro, Secundino. *Ser cristiano según Santa Teresa. Teología y espiritualidad*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981.
- Castro, Secundino. «Un Dios que se revela progresivamente. Lectura bíblica. La autobiografía teresiana o el proceso bíblico de Dios en miniatura». En F. J. Sancho Fermín y R. Cuartas Londoño, R. (dirs.), *El libro de la vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, 455-503. Burgos-Ávila: Monte Carmelo- CITEs-Universidad de la Mística, 2011.
- Cirilo de Jerusalén. *Catequesis*. Introducción, traducción y notas de Jesús Sancho Bielsa. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.
- Codina, Víctor. «La mistagogía ignaciana». *Revista iberoamericana de teología* V (9) (2009): 7-26.
- Como, Giuseppe. «Modelos de dirección espiritual». *Tredimensioni* 10 (2013): 34-42.
- Contreras Espuny, José María. *Literatura y conversión. Relatos autógrafos de conversión súbita en el siglo XX: Paul Claudel, Manuel García Morente y André Frossard*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2014.
- Crespo de los Bueis, Juan. *El arte de introducir en el misterio de Dios. Pedagogía teológica del castillo interior de Santa Teresa de Jesús*. Tesis doctoral. Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- Crespo de los Bueis, Juan. «Las Moradas, el arte de introducir en el misterio de Dios». *Revista de espiritualidad* 294 (2015a): 9-12.

- Crespo de los Bueis, Juan. «Mistagogía y cauces antropológicos». *Revista de espiritualidad* 294 (2015b): 13-38.
- Crespo de los Bueis, Juan. «La transformación de la libertad (1M-3M)». *Revista de espiritualidad* 294 (2015c): 39-66.
- Crespo de los Bueis, Juan. «Pedagogía iniciática de la gracia (4M-5M)». *Revista de espiritualidad* 294 (2015d): 67-90.
- Crespo de los Bueis, Juan. «Jesucristo, servidor de los misterios (6M-7M)». *Revista de espiritualidad* 294 (2015e): 91-121.
- Crespo de los Bueis, Juan. «Pedagogía teológica del Castillo Interior». *Revista de espiritualidad* 294 (2015f): 123-146.
- De la Torre Andueza, Vicente. *Cómo iniciar en la experiencia de Dios*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- De Man, Paul. «La autobiografía como desfiguración». En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*, 113-118. Barcelona: Anthropos 1991.
- De Pablo Maroto, Daniel. *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1973.
- Del Prado Biezma, Javier, Bravo Castillo, Juan y Picazo González, María Dolores. *Autobiografía y modernidad literaria*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.
- Díez, Miguel Ángel. «Gozo/s». En *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez, s.p. Burgos: Monte Carmelo, 2022. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=G>
- Domínguez Morano, Carlos. «Ignacio de Loyola a la luz del psicoanálisis». *Proyección. Teología y mundo actual* 222 (2006): 25-56.
- Donoso Brant, Pedro. *Santa Teresa de Jesús nos habla de Dios. Camino al V centenario del nacimiento de Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2015.
- Encuentra Ortega, Alfredo. «Introducción». En: San Agustín. *Confesiones*, 7-111. Madrid: Gredos, 2010.
- Flick, M., y Z. Alszeghy. *Antropología teológica*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Fortes, Antonio. *Léxico de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 1997.
- García Fernández, Ciro. «Gracia santificante». En *Diccionario Teresiano*, dirigido por Tomás Álvarez, s.p. Burgos: Fonte Grupo Editorial, 2002. Recuperado de: <https://teresavila.com/diccionario-teresiano/?letra=G>
- García Fernández, Ciro. «La experiencia de Dios en el Libro de la Vida de santa Teresa

- de Jesús». *Scripta theologica* 47 (2015): 419-439.
- García del Valle, Carmelo. *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.
- García Morente, Manuel. *El hecho extraordinario*. Madrid: Homo Legens, 2018.
- García Oro, José. «Conventualismo y observancia». En *Historia de la Iglesia en España, Vol 3, tomo 1 (La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI)*, dirigida por Ricardo García-Villoslada, 211-350. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.
- Gelabert Ballester, Martín. *La Gracia. Gratis et amore*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2002.
- Genette, Gérard. *Figuras III*. Barcelona: Lumen, 1989.
- Gusdorf, Georges. «Condiciones y límites de la autobiografía». En *La autobiografía y sus problemas teóricos*, 9-18. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Hausherr, Irénée. «Direction spirituelle. II. Chez les spirituels orientaux». En *Dictionnaire de spiritualité*. Paris: Beauchesne Editeur, 1932-1995. Recuperado de: <http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=3133>
- Herráiz García, Maximiliano. *Introducción al Castillo Interior*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Herráiz García, Maximiliano. *La oración, historia de amistad*. Madrid: Editorial de Espiritualidad 2014.
- Herráiz García, Maximiliano. «Oración teresiana, experiencia y doctrina». *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 87 (342) (2015): 39-48.
- Hubaut, Fray Michel ofm. «Francisco de Asís, testigo de la gratuidad de Dios». *Selecciones de franciscanismo XV (43) (1975): 21-30*. Recuperado de: <http://www.franciscanos.org/selffran43/hubaut.html>
- Introvigne, Massimo. «El hecho de la conversión religiosa». *Scripta Theologica* 42 (2010): 359-383.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudios sobre la naturaleza humana*. Barcelona: Península 1986.
- Jiménez Duque, Baldomero. *La dirección espiritual*. Barcelona: Juan Flors, 1962.
- Johnson, Elizabeth A. *La búsqueda del Dios vivo: Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Kasper, Walter. *La fe que excede todo conocimiento*. Santander: Sal Terrae, 1988.

- Kasper, Walter. *Dios, Creador y Consumador*. Santander: Sal Terrae, 2021.
- Keller, Miguel Ángel. *La iniciación cristiana. Bautismo-confirmación*. Bogotá: CELAM, 1995.
- Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. 2ª ed. Madrid: BAC, 2004
- Lejeune, Philippe. «El pacto autobiográfico». En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*, 47-62. Barcelona: Anthropos 1991.
- López Azpitarte, Eduardo. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Lofland, John y Skonovd, Norman. «Conversion motifs». *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (4) (1981): 373-385.
- Loureiro, Ángel G. «Problemas teóricos de la autobiografía». En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*, 2-8. Barcelona: Anthropos, 1991a.
- Madre de Dios, Efrén de la; Stegink, Otger. *Santa Teresa y su tiempo. I: Doña Teresa de Ahumada*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982.
- Martín del Blanco, Mauricio. «Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús», *Teresianum* 33 (1982): 361-409.
- Martín Velasco, Juan. «Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios». *Sinite. Revista de pedagogía religiosa* 50 (151) (2009): 213-250.
- Martín Velasco, Juan. «El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología». *Teología y catequesis* 132 (2015): 37-64.
- Mas Arrondo, Antonio. *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- May, Georges. *La autobiografía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Méndez López, Matías Andrés. 'Curarse na doutrina'. *Procesos de Conversión Religiosa y Transformación Personal en la Iglesia del Santo Daime*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Moliner, J.M. *Historia de la espiritualidad*. Burgos: Monte Carmelo, 1972.
- Muñiz Grijalvo, Elena. «Los relatos cristianos de conversión y sus efectos sobre la experiencia». *Dialogues d'histoire ancienne* 29(1) (2003), 137-153.
- Olney, James. «Algunas versiones del bios: la ontología de la autobiografía». En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*, 33-47. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Paloutzian, Raymond F., Richardson, James T. y Rambo, Lewis R. «Religious Conversion and Personality Change». *Journal of Personality* 67 (1999): 1047-1079.

- Paulin, Antoine. *Saint Cyrille de Jérusalem Catéchète*. Paris: Les Editions du Cerf, 1959.
- Pego Puigbó, Armando. «La tensión moderna entre la cultura y la espiritualidad. ¿Del siglo XVI al siglo XXI?» En *La llegada de Carlos I a España. Los inicios de un nuevo Imperio*, dirigido por Jesús.R. Folgado García, 75-86. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2018.
- Peña, Roberto. «Liturgia de iniciación cristiana y catequesis mistagógica de San Ambrosio de Milán». *Cuadernos Monásticos* 103 (1992): 415-435.
- Pozuelo Yvancos, José María. *De la autobiografía; teorías y estilos*, Barcelona: Crítica, 2006.
- Puertas Moya, Francisco Ernesto. *Los orígenes de la escritura autobiográfica. Género y modernidad*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2004a.
- Puertas Moya, Francisco Ernesto. *Aproximación semiótica a los rasgos generales de la la escritura autobiográfica*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2004b.
- Rahner, Karl. *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder, 2008.
- Rambo, Lewis R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Heaven: Yale University Press.
- Rambo, Lewis R. y Bauman, Steven C. «Psychology of conversion and spiritual transformation». *Pastoral Psychology* 61 (2012): 879-894.
- Rambo, Lewis R. y Farhadian, Charles E. «Converting: stages of religious change». En *Religious conversion: contemporary practices and controversies*. C. Lamb y M.D. Bryant (eds.), 23-34. Londres: Continuum, 1999.
- Reinhardt, Elisabeth. El verbo-imagen y la asuncion de la naturaleza humana, creada ad imaginem dei, en la doctrina de Santo Tomas de Aquino. En *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre: III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, edición dirigida por Lucas F. Mateo Seco, Domingo Ramos Lissón, Luis Alonso, Marcelo Merino y José Manuel Zumaquero, 627-635. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1982.
- Reus Canals, Manuel. «La experiencia cristiana o la justificación por la fe». En: Francisco Javier Vitoria Cormenzana y Manuel Reus Canals, *Experiencia y gratuidad. La fe cristiana*, 117-247. Madrid: PPC, 2010.
- Richardson, James T. «The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion/recruitment research». *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(2) (1985): 163-179.

- Righetti, Mario. *Historia de la Liturgia II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Rivera, José e Iraburu, José María *Síntesis de espiritualidad católica*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2003.
- Ros García, Salvador. «El carisma mistagógico de Santa Teresa». *Revista de Espiritualidad* 66 (2007): 419-443.
- Ruiz Salvador, Federico. «Mística e mistagogia» en AA. VV. *Vita cristiana ed esperienza mistica*, 277-296. Roma: Edizioni dei Teresianum, 1982.
- San Agustín. *Confesiones*. Edición, introducción y notas de Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010.
- Sancho Fermín, Francisco Javier. El saber místico o la ciencia del amor. En: Francisco. Javier Sancho Fermín (dir). *La identidad de la mística: fe y experiencia de Dios. Actas del Congreso Internacional de Mística, Ávila, 21-24 Abril 2014*, 119-146. Burgos-Ávila: Monte Carmelo y Universidad de la Mística – CITeS, 2014.
- Sebastián Mediavilla, Fidel. Presentación. En: Santa Teresa de Jesús: *Libro de la Vida*. Edición, introducción y notas de Fidel Sebastián Mediavilla. Madrid: Real Academia Española, 2014a.
- Sebastián Mediavilla, Fidel. «Santa Teresa de Jesús y el Libro de la Vida». En: Santa Teresa de Jesús: *Libro de la Vida*, edición, introducción y notas de Fidel Sebastián Mediavilla, 397-512. Madrid: Real Academia Española, 2014b.
- Snow, David A., y Machalek, Richard. (1984). «The sociology of conversion». *Annual Review of Sociology* 10 (1984): 167-190.
- Sremac, Srđan. «Converting into a new reality: social constructionism, practical theology and conversion». *Nova Prisetnost*, 8(1) (2010): 7-27.
- Stromberg, Peter G. «The impression point: synthesis of symbol and self». *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology* 13(1) (1985): 56-74.
- Torras, Meri. *Soy como consiga que me imaginéis. La construcción de la subjetividad en las autobiografías epistolares de Gertrudis Gómez de Avellaneda*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2003.
- Tortosa Garrigós, Virgilio. *Escrituras ensimismadas. La autobiografía literaria en la democracia española*. Alicante: Universidad de Alicante, 2001.
- Tuñón Escalada, Juan José. *Espiritualidad e inquisición en Asturias en el siglo XVIII. El proceso del obispo José Fernández de Toro*. Valladolid: Universidad de Valladolid, s.f.

- Utrera Torremocha, María Victoria. «Autobiografía». En *Diccionario español de términos literarios internacionales*, Miguel Ángel Garrido Gallardo (dir.), 1-36. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2015. Recuperado de: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/detli/sites/default/files/Autobiografía.pdf>
- Vernet, Felix. «Autobiographies spirituelles». En *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1932-1995. Recuperado de: <http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=5477>
- Waaajman, Kees. *Espiritualidad. Formas, fundamentos, métodos*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Watts, Fraser. «Personal transformation: perspectives from psychology and Christianity». En *Spiritual transformation and healing: anthropological, theological, neuroscientific, and clinical perspectives*, J.D. Koss-Chioino y P. Hefner (Eds.), 152-167. Oxford: AltaMira Press, 2006.
- Weintraub, Karl J. «Autobiografía y conciencia histórica». En: *La autobiografía y sus problemas teóricos*, 18-33. Barcelona: Anthropos 1991.
- Weintraub, Karl.J. *La formación de la individualidad. Autobiografía e historia*. Madrid: Megazul-Endymion, 1993.
- Yubero, María Henar. *La gratuidad*. Madrid: Religiosas concepcionistas, 2008. Recuperado de: [http://www.concepcionistas.com/sites/default/files/docs/comision\\_espiritualidad\\_gratuidad\\_octubre.pdf](http://www.concepcionistas.com/sites/default/files/docs/comision_espiritualidad_gratuidad_octubre.pdf)
- Zambrano, María. (1995). *La confesión, género literario*. Madrid: Siruela.
- Zinnbauer, Brian. J. y Pargament, Kenneth I. «Spiritual conversion: a study of religious change among college students». *Journal for the Scientific Study of Religion* 37(1) (1998): 161-180.

## 2. Obras de Santa Teresa

Todas las obras utilizadas en este trabajo proceden de la edición preparada por Tomás Álvarez para la editorial Monte Carmelo:

Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*, T. Álvarez (Ed.), Burgos: Monte Carmelo, 2004.

Esta edición contiene las siguientes obras y recopilaciones:

- *Libro de la Vida*
- *Camino de perfección*
- *Castillo interior o Las Moradas*
- *Las Fundaciones*
- *Relaciones*
- *Conceptos del amor de Dios*
- *Exclamaciones del alma a Dios*
- *Constituciones*
- *Escritos menores*