

La conversión de Santa Teresa y el influjo de San Agustín

RESUMEN

Exponemos la conversión de santa Teresa con el tratamiento propio de un texto clásico que conlleva una experiencia y un relato verdaderamente prototípicos, como los de san Pablo o san Agustín (san Agustín es el autor más citado por santa Teresa —12 veces— y sus *Confesiones* el libro más influyente), y que es también un documento de primer orden para la comprensión de aspectos fundamentales como la experiencia de Dios, la acción de la gracia, la vivencia de la fe, el lenguaje religioso, etc.

PALABRAS CLAVE: experiencia, encuentro, conversión, deseo, gracia, pecado.

ABSTRACT

We present Saint Theresa's conversion in a classical text approach that entails a truly prototypical experience and story like Saint Paul or Saint Augustine's (Saint Augustine is the most mentioned author by Saint Theresa —12 times— in her most influential book *Confessions*), and also it is a high level document to understand some key aspects like God's experience, grace effects, faith living, religious language, etc.

KEY WORDS: Experience, meeting, conversion, wish, grace, sin.

Si hay un acontecimiento central en la vida de santa Teresa, éste es, sin duda, el de su conversión, cosa que también podría considerarse como el acontecimiento fundante de su experiencia mística cristocéntrica, ocurrido en la primavera de 1554, a la edad de casi 40 años y 20 de vida religiosa, y que

dividió su vida en un antes y un después: una primera etapa ascética de 39 años, de lucha angustiosa, de búsqueda apoyada en el propio esfuerzo, y otra etapa mística de 28 años, de vida nueva, no ya desde sí misma, sino de Dios en ella; acontecimiento que ella misma describió once años más tarde, en 1565, en el capítulo noveno del *Libro de la Vida*, que es como un capítulo axial, como el eje en torno al cual gira y se desarrolla todo el libro¹.

Asimismo, en la historia de la espiritualidad cristiana, la conversión de santa Teresa se presenta con la autoridad de un texto clásico, con una experiencia y un relato verdaderamente prototípicos, como los de san Pablo o san Agustín, porque además de ser una fuente de primer orden para la comprensión de aspectos fundamentales como la experiencia de Dios, la acción de la gracia, la vivencia de la fe, el lenguaje religioso, etc., ha tenido también la virtualidad, la suprema eficacia de ser para otros como un texto-espejo en el que se han visto reflejados numerosos convertidos. Por todo ello, como dijera hace un siglo el P. Joseph Huby en su hermoso estudio sobre la conversión, con palabras que quizás entonces eran más deseo que realidad, «el teólogo se instruye no poco con la lectura de esos relatos y tiene también su palabra que decir cuando se trata de interpretarlos»².

El hecho de la conversión, como acontecimiento de gracia, puede ocurrir en un instante, en un momento puntual de la vida, sin preparación previa, sin nada que lo anuncie o permita presagiarlo, como si de esa manera se quisiera subrayar la

1 El capítulo 9 del *Libro de la Vida* se anuncia con este título: «Trata por qué términos comenzó el Señor a despertar su alma y darla luz en tan grandes tinieblas y a fortalecer sus virtudes para no ofenderle». Tres acciones verbales de parte de Dios —*despertar, dar luz, fortalecer*— que ponen de manifiesto la veracidad de tal experiencia y con el mismo criterio que dirá después de forma lapidaria: la experiencia de Dios «deja luz en el entendimiento y firmeza en la verdad (V 15,10), esclarece la inteligencia y fortalece la voluntad. Citamos los escritos teresianos por la edición de *Obras Completas de Santa Teresa*, 5ª ed., EDE, Madrid 2000, salvo las *Relaciones y Cuentas de Conciencia*, que lo hacemos por nuestra edición crítica, BAC, Madrid 2014, y con las siglas convencionales: CC: *Cuentas de Conciencia*; CE: *Camino de perfección*, cód. Escorial; CV: *Camino de Perfección*, cód. Valladolid; Cst: *Constituciones*; Cta: *Cartas*; E: *Exclamaciones*; F: *Fundaciones*; M: *Moradas del Castillo Interior*; MC: *Meditaciones sobre los Cantares*; P: *Poesías*; V: *Libro de la Vida*.

2 J. HUBY, *La conversion*, Paris 1919, p. 70.

gratuidad de una Presencia que tiene por completo la iniciativa. Sin embargo, desde el punto de vista humano toda conversión tiene detrás una historia, unas etapas previas, y suele estar precedida por una situación de crisis en la que el sujeto afectado se siente vulnerable, confuso, perdido.

1. ETAPAS PREVIAS

Desde la experiencia crucial de 1554, desde «esta atalaya adonde se ven verdades» (V 21,5; 40,22), Teresa se veía a sí misma como una «convertida», como san Pablo, como la Magdalena, como san Agustín, aunque también según ella con una notable diferencia: «que a ellos sola una vez los había el Señor llamado y no tornaban a caer, y a mí eran ya tantas, que esto me fatigaba» (V 9,7), convencida de que la suya había sido una conversión tardía y largamente resistida: «que no he hallado santo de los que se tornaron a Dios con quien me consolar, porque considero que, después que el Señor los llamaba, no le tornaban a ofender; yo no sólo tornaba a ser peor, sino que parece traía estudio a resistir las mercedes que su Majestad me hacía» (V prólogo 1; 19,10). En este sentido, Teresa reconocía continuas llamadas de Dios en su vida, pero sobre todo tres de manera más clara y por medio de libros muy influyentes³.

a) *En la infancia, la llamada a la vida cristiana.*—Fue a la edad de seis o siete años, en 1521-22, cuando se produjo en Teresa lo que ella llamaría después «el camino de la verdad» (V 1,5), «la verdad de cuando niña» (V 3,5), una primera llamada a través del impacto de un libro muy popular, el *Flos Sanctorum*: «Era mi padre aficionado a leer buenos libros, y así los tenía de romance para que leyese sus hijos... Tenía un hermano casi de mi edad; juntábamonos entrambos a leer vidas de santos... Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que

3 Tres llamadas que caracterizan asimismo las tres etapas de su oración: a) oración espontánea, b) oración difícil, c) oración infusa. Para más detalles remitimos a los excelentes estudios de T. ÁLVAREZ, «Oración, camino a Dios: el pensamiento de Santa Teresa», en *Estudios Teresianos*, vol. III, Burgos 1996, pp. 45-101; «Santa Teresa de Jesús contemplativa», *ibid.*, pp. 103-171; «Nuestra vocación cristiana y religiosa desde la historia de la vocación de Santa Teresa de Jesús», *ibid.*, pp. 387-403.

leía haber en el cielo, y juntábame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto... Espantábanos mucho el decir que pena y gloria era para siempre en lo que leíamos. Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto y gustábamos de decir muchas veces: ¡para siempre, siempre, siempre! En pronunciar esto mucho rato era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad» (V 1,1.5)⁴.

Aquel impacto o primera llamada supuso para ella el descubrimiento de un horizonte nuevo, el despuntar de una vocación contemplativa prefigurada por el deseo de algo más y mejor, el valor de lo eterno en el hombre y la preocupación por la otra vida, la del más allá interminable, en contraste con lo efímero de la terrena, la que su espíritu infantil pretendía comprar «barato» por el martirio rápido a manos de moros. No hace falta decir que el recuerdo de aquella primera llamada permanecería en su espíritu con una huella imborrable: «No me parece que os quedó a Vos nada por hacer para que desde esta edad no fuera toda vuestra» (V 1,8). «¡Qué temprano andabais Vos, Señor, granjeando y llamando para que toda me emplease en Vos!» (E 4,1). «Vi aquí claro lo mucho que el Señor había puesto de su parte, desde que era muy niña, para llegarme a Sí con medios harto eficaces y cómo todos no me aprovecharon» (CC 15,3).

b) *En la juventud, la llamada a la vida religiosa.*—Fue en 1534, a la edad de 19 años, cuando le llegó el impacto de una nueva llamada y también a través de otro libro, las *Epístolas de*

4 El popular *Flos Sanctorum* era la versión castellana de *La leyenda dorada* escrita en latín por Jacobo de Vorágine (1228-1298), prologada por Gauberto Fabricio de Vagad e ilustrada por el impresor Juan Varela de Salamanca, que añadió al conjunto de relatos un interesante complemento gráfico de 223 viñetas, casi una por página: *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flossanctorum llaman), agora de nuevo emprendida...*, Sevilla 1520. Esta es la edición que con toda probabilidad manejaron Teresa y su hermano Rodrigo, cuya atención y lectura se centrarían sobre todo en los epígrafes de cada viñeta y en las continuas imágenes de mártires descabezados, detalles que explican el impacto y el verismo lexical teresiano: «Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban... para que allá nos *descabezasen*» (V 1,5). Ésta fue también la edición con la que por esos mismos años Ignacio de Loyola resolvía su conversión: cf. E. COLOMER AMAT, «El “Flos Sanctorum” de Loyola y las distintas ediciones de la “Leyenda de los santos”. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca», en *Analecta Sacra Tarraconensia* 72 (1999) 109-142. Recientemente ha sido editado por Félix Juan Cabasés, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2007.

San Jerónimo, traducidas por el bachiller Juan de Molina⁵, que la afianzaron en su decisión vocacional y en las trazas para llevarla a cabo: «Dióme la vida haber quedado ya amiga de buenos libros. Leía en las Epístolas de San Jerónimo, que me animaban de suerte que me determiné a decirlo a mi padre, que casi era como tomar el hábito» (V 3,7).

La edición castellana ofrecía 53 epístolas distribuidas en siete libros, cada uno en torno a un estado de vida cristiana. Debieron ser los libros tercero y cuarto (con 12 cartas sobre la vida contemplativa y 9 sobre el estado virginal, respectivamente) los que más llamaron la atención de la joven Teresa. De hecho, el libro tercero se abría con la Epístola a Heliodoro, que se encontraba en una situación de lucha interior, teniendo que elegir entre dos opciones, y a quien el Santo «persuade que deje la casa, parientes, amigos y riquezas y se retraiga a la vida eremítica, donde como buen caballero pueda ejercitarse en el servicio de Dios»⁶. Era, sin duda, la carta más fogosa, donde aparecía el famoso exabrupto *per calcatum perge patrem siccis oculis*, elegantemente traducido: «Dime, caballero delicado, qué haces en casa de tu padre... Sabes que tanto ha de pesar en tu voluntad la fe que a este Señor prometiste, que si vieses (queriendo salir a la batalla) que se te ponen delante padre, madre, hijos, nietos, con ruegos, lágrimas y suspiros por detenerte, tú debes cerrar los ojos y orejas y (si menester fuere) hollando por encima de todos, volar al pendón de la Cruz, donde tu gran Capitán te espera; y ten por muy cierto que no hay en el mundo cosa de tanta piedad como esta crueldad»⁷.

Impactada por estas palabras, Teresa se tomó en serio la posibilidad —la seguridad— de ser monja y se determinó a ponerla por obra, lentamente, pero del todo: «En esta batalla estuve tres meses, forzándome a mí misma con esta razón: que los trabajos y pena de ser monja no podía ser mayor que la del purgatorio, y que yo había bien merecido el infierno; que no era mucho estar lo que viviese como en purgatorio, y que después me iría derecha al cielo, que éste era mi deseo» (V 3,6). No oculta que «en este movimiento de tomar estado, más me pa-

5 *Epístolas del glorioso doctor sant Hieronymo. Agora nuevamente impreso y enmendado*, Sevilla 1532. Ediciones anteriores en Valencia 1515, 1520 y 1526.

6 *Ibid.*, Sevilla 1532, fol. 76r.

7 *Ibid.*, fol. 76v.

rece me movía un temor servil que amor» (V 3,6). Pero como tampoco convenía dilatar demasiado la decisión por temor a una posible vuelta atrás, prefirió actuar con rapidez y el 2 de noviembre de 1535 salió sigilosamente de la casa paterna y se fue al monasterio de la Encarnación: «Acuérdaseme —a todo mi parecer y con verdad— que cuando salí de casa de mi padre, no creo será más el sentimiento cuando me muera; porque me parece cada hueso se apartaba por sí; que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante» (V 4,1)⁸.

Dos años después, el 3 de noviembre de 1537, profesó con gran entusiasmo: «No sé cómo he de pasar de aquí, cuando me acuerdo la manera de mi profesión, y la gran determinación y contento con que la hice, y el desposorio que hice con Vos» (V 4,3).

c) *En la madurez, la llamada a la experiencia mística.*—Fue en 1554, a la edad de 39 años y 20 de lucha angustiosa, cuando se produjo el encuentro decisivo a través de un doble impacto: la lectura de las *Confesiones* de san Agustín, «que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré, ni nunca las había visto» (V 9,7)⁹, libro que se le convirtió inmediatamente en un apasionante espejo, con la impresión de estar leyendo, no ya una historia ajena, sino la suya propia, identificada con el protagonista hasta lo más hondo: «Como comencé a leer las Confesiones, paréceme me veía yo allí» (V 9,8); y la imagen de un Cristo llagado que habían traído ocasionalmente para cierta fiesta

8 Aunque Teresa no alude concretamente a la famosa carta de san Jerónimo, está claro que ese texto prefigura la forma y la narración de su decisión vocacional, pasando incluso por encima del padre, como lo confirma el testimonio de Isabel de Santo Domingo en los *Procesos de beatificación*: BMC, t. 19, pp. 458-459.

9 Probablemente, su primer encuentro con san Agustín fue a través del *Flos Sanctorum* (Sevilla 1520, fol. 133r-135r) y durante su estancia con las monjas agustinas de Santa María de Gracia (V 9,7). Pero su verdadero encuentro tuvo lugar en 1554 con el libro recién salido de las prensas salmantinas: *Las Confesiones de San Agustín, traducidas de Latín en Romance Castellano por el padre Maestro fray Sebastián Toscano*, Salamanca, Andrés de Portonariis, 1554. El prólogo-dedicatoria estaba fechado en «esta casa de San Agustín de Salamanca, a 15 de enero de 1554». El libro tuvo una calurosa acogida: 5 ediciones en 15 años. Recientemente ha sido reeditado por José Ignacio Tellechea, *Confesiones. Primera versión castellana (1554) por Sebastián Toscano*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1996.

del convento: «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» (V 9,1).

A través de este doble impacto (del libro y de la imagen) se produjo en ella, como ahora veremos, la experiencia fundante y transformante de su vida, de descenso a lo más profundo de su ser y de salida de sí misma, de apertura en sumo grado, de manera que «fui mejorando mucho desde entonces» (V 9,3), «porque después de estas dos veces comencé más a darme oración y fueron creciendo las mercedes espirituales» (V 9,9).

2. EL HECHO DE LA CONVERSIÓN

Todos los biógrafos, antiguos y modernos, han destacado la importancia de este momento histórico, la enorme transcendencia que tuvieron ambos sucesos¹⁰, si bien algunos se resisten a calificarlos de «conversión» y hasta la misma palabra les parece «inexacta»¹¹. Por lo pronto está bien claro que ella no dudó en utilizar y aplicarse esa palabra al identificar su caso con el de san Agustín: «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» (V 9,8). Y así, ciertamente, la han venido usando la mayoría de los teresianistas, aunque todavía no hayan llegado a ponerse de acuerdo en determinar cuántas conversiones hubo¹², y si ésta fue la segunda o la ter-

10 Ya el primer biógrafo le dedicó un capítulo entero, titulado precisamente «De su conversión»: cf. F. DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalzas y Descalzos Carmelitas*, Salamanca 1590, lib. I, cap. IX, pp. 73-78. Y lo mismo el célebre historiador JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, *Historia del Carmen Descalzo*, Madrid 1637, lib. II, cap. XVI, pp. 413-419.

11 Así EFRÉN-STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo. I: Doña Teresa de Ahumada*, Salamanca 1982: «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» (pp. 328-329); cf. EFRÉN J. M. MONTALVA, *Santa Teresa por dentro*, Madrid 1973, p. 195.

12 El año 1982 decía uno de ellos: «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 de-

cera¹³, porque hay quien le atribuye hasta cinco y siete conversiones¹⁴.

Sea cual sea, definitiva o no¹⁵, lo cierto es que no hay que buscar mejor documento para comprenderla que el suyo propio, el que ella misma escribió once años después, en 1565, en el capítulo 9 del *Libro de la Vida*, expuesto como un drama en dos actos.

2.1. *Un relato, dos episodios*

En la narración de ese famoso capítulo (V 9) se describen dos sucesos distintos y por este orden: primero, el conmovedor

terminar cuál fue la definitiva; en datar esta tercera y definitiva conversión» (M. MARTÍN DEL BLANCO, «Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús», en *Teresianum* 33 (1982) p. 365, nota 4).

13 El primer biógrafo la consideraba como «su postrera, o casi postrera conversión»: F. DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa*, o. c., p. 73. Entre los que consideran ésta como la tercera y definitiva conversión: M. AUCLAIR, «Les trois réconversions de Sainte Thérèse», en *Carmel* 38 (1955) 3-11; T. ÁLVAREZ, «Oración, camino a Dios. El pensamiento de Santa Teresa», en *Estudios Teresianos*, vol. III, p. 61s.; A.M. LÓPEZ, *Experiencia de fe en Teresa de Jesús*, Madrid 1981, p. 33; E. LLAMAS MARTÍNEZ, «San Agustín y la conversión de Santa Teresa», en *Augustinus* 32 (1987) p. 400. Otros, en cambio, hablan de sólo dos conversiones, la bautismal y ésta: R. L. OESCHLIN, «Oraison et conversion chez Sainte Thérèse», en *Carmel* 38 (1955) 95-105; J. I. UGARTE, *La segunda conversión. Estudio de la renovación de la vida espiritual en Santa Teresa de Jesús*, Lima 1979; L. BORRIELLO, *Temî maggiori di spiritualità teresiana*, Napoli 1982, p. 28; F. R. WILHÉLEM, «La «seconde conversion»», en *Vie Consacrée* 75 (2003) 247-258.

14 Para Daniel de Pablo Maroto, «en la vida de la Santa se dan algunas actitudes religiosas que pueden ser consideradas como auténticas conversiones», y enumera cinco, de las cuales ésta sería la cuarta (D. DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1973, p. 39, nota 14; ID., «Las cinco conversiones de Santa Teresa», en *Vida Sobrenatural* 62 (1982) 340-349 y 401-411). Y Secundino Castro, en literal concordismo con las siete moradas del *Castillo Interior*, distingue «hasta siete conversiones, correspondientes a cada uno de esos estadios» (S. CASTRO, *Ser cristiano según Santa Teresa. Teología y espiritualidad*, Madrid 1981, p. 55).

15 Últimamente se tiende a hablar de la conversión, sin más: cf. M. HERRÁIZ, *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid 1980, p. 70s; ID., «La conversión a Dios. Experiencia y palabra de Santa Teresa», en *Vida Religiosa* 59 (1985) 78-83; T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa di Gesù mística», en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982, pp. 199-229; ID., «Conversión», en *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Burgos 2002, pp. 177-178; C. GARCÍA, «La conversión cristiana a la luz de la conversión de Teresa de Jesús», en *Vida Religiosa* 53 (1982) 115-123; L. LÓPEZ DE LAS HERAS, «Santa Teresa y la conversión», en *Studium* 22 (1982) 347-360.

encuentro de la autora con una imagen de Cristo muy llagado (V 9,1-6) y después, la resonancia o repercusión de un determinado pasaje de las *Confesiones* de san Agustín (V 9,7-9); vividos ambos con extraordinaria intensidad, con la conmoción de un fuerte impacto (una sacudida interior, un vuelco del corazón), similares reacciones emocionales (abundantes lágrimas) y el mismo efecto transformante (la irrupción de la alteridad, la conciencia de una nueva identidad). Tal es el orden descrito por la autora. Sin embargo, la forma indeterminada y atemporal con que se inician ambos episodios —«acaecióme que entrando un día en el oratorio» (V 9,1), «en este tiempo me dieron las *Confesiones*» (V 9,7)— no parece expresar un orden riguroso ni una intención cronológica precisa, sino únicamente que ambos sucesos fueron partes o fenómenos de la misma experiencia. Entonces, ¿cuál de esos dos episodios fue realmente el primero?

Hasta hace poco, los teresianistas ni siquiera se habían planteado la posibilidad del problema; todos mantenían, sin más, el orden de sucesión narrado por la autora. El primero que se atrevió a plantearlo y a invertir ese orden (primero el libro y después la imagen) fue Enrique Llamas: «Pienso que es el que refleja mejor y más objetivamente el desarrollo de la conversión... El análisis interno del texto, la atención al ritmo de sus frases, el contenido de fondo y otros detalles nos persuaden de que la lectura de las *Confesiones* pudo ser anterior al encuentro con la imagen del Cristo llagado»¹⁶. Ciertamente, primero fue el impacto del libro y después el de la imagen, ante la cual, como vamos a ver, Teresa reaccionó de la manera leída, con expresiones similares a las del libro agustiniano.

2.2. Las «*Confesiones*» de san Agustín

Teresa, antes de su providencial encuentro con las *Confesiones* de san Agustín, atravesaba una de las crisis más agudas, una situación parecida a la de su autor —«me convertí en un enigma para mí mismo»¹⁷— y de la que también ella pretendía salir a flote por sus propias fuerzas, en una búsqueda de Dios desde sí misma y para sí, compulsiva y posesiva, con una voluntad dominadora y entendida literalmente como una conquis-

16 E. LLAMAS MARTÍNEZ, «San Agustín y la conversión de Santa Teresa», en *Augustinus* 32 (1987) p. 407 y 409.

17 S. AGUSTÍN, *Confesiones* IV, 4, 9.

ta a lo divino; situación angustiosa que vino a durar casi veinte años: «Pasé este mar tempestuoso casi veinte años; ello es una guerra tan penosa, que no sé cómo un mes la pude sufrir; cuánto más tantos años» (V 8,2). «Buscaba remedio, hacía diligencias; mas no debía entender que todo aprovecha poco, si quitada de todo punto la confianza de nosotros, no la ponemos en Dios. Deseaba vivir —que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte— y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar; y quien me la podía dar, tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejádole» (V 8,12).

Tras esa larga y difícil travesía, la lectura del libro agustiano se le convirtió en seguida en un apasionante espejo, con la impresión de estar leyendo no ya una historia ajena, sino la suya propia, identificada con el protagonista hasta lo más hondo: «Como comencé a leer las *Confesiones*, paréceme me veía yo allí» (V 9,8)¹⁸. Y fue leyendo precisamente el último capítulo del libro octavo cuando sintió en su interior una fuerte resonancia, como la actualización en sí misma del acontecimiento leído, como un eco de la misteriosa voz que san Agustín había escuchado en el huerto de Milán: «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 corazón¹⁹. Estuve por

18 «Hallábase allí como retratada en muchas de las cosas que el santo doctor confiesa de sí, y especialmente en aquella gran contradicción y lucha interior que, poco antes de convertirse, padecía; en la cual, como en un espejo, veía la Santa representada la batalla que pasaba en su alma» (JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, *Historia del Carmen Descalzo*, o. c., p. 414). Da la impresión, incluso, de que lo leyó con el método aconsejado por san Juan de Ávila: «Tomad primero algún libro de buena doctrina, en que, como en espejo, veáis vuestras faltas, y con él toméis manjar con que vuestra ánima sea esforzada en el camino de Dios. Y este leer no ha de ser con pesadumbre, ni pasando muchas hojas, mas alzando el corazón a nuestro Señor y suplicarle que os hable en vuestro corazón con su viva voz, mediante aquellas palabras que de fuera leéis, y os dé el verdadero sentido de ellas» (S. JUAN DE ÁVILA, *Audi, filia*, en *Obras Completas*, vol. I, BAC, Madrid 1970, p. 466). Cf. D. DE COURCELLES, «La conversion et la séduction», en *Thérèse d'Avila. Femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Grenoble 1993, pp. 69-79; Id., «Écritures spirituelles de conversion à la suite des Confessions d'Augustin: les exemples de Thérèse d'Avila et Pascal», en *Recherches de Science Religieuse* 77 (1989) 509-529.

19 Se refiere a aquella voz infantil que decía cantando y repitiendo a modo de estribillo: «¡Toma y lee! ¡Toma y lee!», palabras que fueron para san Agustín como un aldabonazo, a través de las cuales llegó a reconocer

gran rato que toda me deshacía en lágrimas y entre mí misma con gran aflicción y fatiga» (V 9,8).

Con todo, sin embargo, este primer impacto o sacudida psicológica no fue propiamente la experiencia de Dios, sino su preámbulo, la preparación o apertura por parte de Dios mismo de las condiciones del sujeto para que esa experiencia pudiera darse, la inevitable ruptura de nivel ante la presencia del Misterio; lo mismo que le ocurrió a Moisés, que para escuchar la llamada necesitó primero percibir el asombro de la zarza que ardía sin consumirse y tuvo que descalzarse ante la irrupción de lo sagrado (cf. Ex 3,2-5). Se podría decir que ésta fue una *experiencia de desfondamiento*, una experiencia abisal —«el abismo de la conciencia humana», lo llamaba el mismo san Agustín con visos de modernidad²⁰—, una ruptura de nivel existencial que llevó a Teresa a tocar fondo, a caer en la cuenta de su radical impotencia y de la proyección autoafirmativa de su deseo, porque lo que de verdad estaba en juego en la conversión interior de Teresa era «una conversión del deseo»²¹.

Acerca de sus deseos, ella misma nos dice que era una mujer de ánimo decidido, «que dicen no le tengo pequeño y se ha visto me le dio Dios harto más que de mujer» (V 8,7), voluntariosa y de grandes deseos: «De mi natural suelo, cuando deseo una cosa, ser impetuosa en desearla» (CC 3,4); «en esto de deseos siempre los tuve grandes» (V 13,6). Pero hasta entonces esos deseos, por más que tuvieran a Dios como horizonte, se cimentaban en una muy humana osadía que también habría de transfigurarse en su conversión. «Desear —explica Denis Vasse— equivale a esperar que el otro llegue y abra la puerta de lo imaginario donde el sujeto está encerrado. Mientras más intentamos pasar esta puerta por nuestras propias fuerzas, sin pedir y sin obedecer, permanece más cerrada. La obstinación es peor aún. Transforma la puerta en espejo y nos hace penetrar en el laberinto de

la insistente llamada de Dios en su vida y se abrió por fin a ella (cf. *Confesiones* VIII, 12, 29). Ahora esas mismas palabras leídas por Teresa producían en ella un efecto similar, haciéndonos ver así el fin último de la lectura como «una experiencia viva» (cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, vol. III, Paris 1985, p. 247).

²⁰ *Confesiones* X, 2, 2.

²¹ Así lo ha hecho ver P. CEREZO GALÁN, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. ROS GARCÍA (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca 1997, especialmente cap. 2, pp. 187-199.

nuestras imágenes redobladas, y nos hace caer en el pozo sin fondo, el «agujero», de nuestros desdoblamientos. Sin el sello de la alteridad que lo libera de la prisión de la carne, el deseo no es verdadero, no tiene amor, se devora a sí mismo»²².

Sí, quizás fue entonces cuando llegó a darse cuenta de que nada podía por sí misma, que de nada vale el esfuerzo propio si no es Dios quien lo mueve y solicita, que para dar a la caza alcance había que dejarse alcanzar en lo más secreto de la desposesión del yo; en definitiva, que no hay verdadera disposición religiosa que no se cimente en la humildad, como ella misma recordaría después a sus monjas con machacona insistencia: «como este edificio todo va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios, más adelante ha de ir esta virtud, y si no, va todo perdido» (V 12,4); «lo que yo he entendido es que todo este cimientito de la oración va fundado en humildad, y que mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios. No me acuerdo haberme hecho merced muy señalada, de las que adelante diré, que no sea estando deshecha de verme tan ruin» (V 22,11); «todo este edificio, como he dicho, es su cimientito humildad, y si no hay ésta muy de veras, aun por vuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo» (7M 4,8).

Y quizás fue también entonces cuando empezó a ver que Él estaba allí, en la raíz de su proceso de búsqueda —«pues me buscas es porque me encontraste», que decía la sentencia agustiniana—, suscitando su mismo deseo y liberándolo de su tendencia más primaria, quebrando con ese impacto la dinámica autoafirmativa de quien perseguía la posesión de Dios como algo para sí, como mero objeto del yo, no pudiendo satisfacer con ello su ansia de reconocimiento por parte de Él. Lo cierto es que, tras el impacto de la lectura, Teresa depuso su autosuficiencia y se confió denegándose al que buscaba —«ya andaba mi alma cansada» (V 9,1), «estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios» (V 9,3)—, y de esta manera, en la denegación de sí, encontró la puerta de salida a la crisis, la misma puerta de acceso a la experiencia mística²³.

22 D. VASSE, *L'autre de désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris 1991, pp. 107-108.

23 Todo un ejemplo de lo que vendría a confirmar William James: «En la mayoría de los casos, cuando la voluntad ha hecho lo máximo con el fin de conducir al hombre lo más cerca posible de la unificación a la que as-

No cabe duda, el libro de las *Confesiones* resultó decisivo, cumplió su tarea: desnudó el alma de Teresa, la ayudó a entender la situación en la que realmente estaba, la desinstaló de su posición de centro único de todo y la puso a la espera de una inminente revelación, en el único ámbito en el que podía resonar la palabra de Dios y reconocerse su presencia. Influjo que algunos analistas han valorado como «causa principal» de la conversión teresiana²⁴. Por otra parte, en el libro del obispo africano encontró también el molde para el libro que necesitaba escribir, en primera persona, con su arranque desde la infancia, con su volverse a Dios como primer interlocutor, con su trenzarse y destrenzarse de narración, exhortación, meditación y salmo; por lo que se puede decir —se ha dicho con toda razón— que las *Confesiones* de san Agustín fueron para Teresa «su estí-

piraba, parece que el último paso ha de ser realizado por otras fuerzas sin la ayuda de su actividad. Dicho de otra manera, la autorrendición se hace entonces indispensable... El espíritu y la voluntad consciente de un hombre, siempre que se esfuerza en pos del ideal, aspiran a una cosa sólo imaginada vagamente y de forma inexacta... El acto de rendirse, desde este punto de vista, es liberarse para una nueva vida» (W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona 2002, p. 287ss).

²⁴ L. RODRÍGUEZ, «San Agustín y Santa Teresa», en *Augustinus* 6 (1961) p. 356. San Agustín es el autor más citado por Teresa (12 veces) y sus *Confesiones* el libro más influyente. Teresa cita también otro libro de san Agustín por ella leído: el de «sus *Meditaciones*» (CE 46,2; 6M 7,9). Con ese título se refiere a tres opúsculos pseudoagustinianos publicados en edición conjunta y bajo su nombre: *Las Meditaciones*, *Soliloquios* y *Manual del Bienaventurado San Agustín*, libro entonces muy divulgado (probablemente la edición que llegó a sus manos fue la de Medina del Campo, 1553). Los tres opúsculos están claramente inspirados en las *Confesiones*, por lo que no es extraño que ella, en sus recuerdos, los equipare o confunda fácilmente: «como dice san Agustín, creo, en sus *Meditaciones* o *Confesiones*» (6M 7,9). Se identificó tanto con san Agustín que con frecuencia utiliza pasajes suyos sin advertirlo, lo mismo que repite frecuentemente sus ecos. De él aprendió, sobre todo, la esencia del recogimiento: la búsqueda de Dios en lo interior del alma, donde mora como «intimior intimo meo», en la más íntima intimidad. Como resultado de esa búsqueda surge el famoso lema «Tarde te amé, te buscaba fuera y estabas dentro» (*Confesiones* X, 27,38), que Teresa comenta en reiteradas ocasiones (cf. V 40,6; CV 28,2; 4M 3,3; E 4,1) y que aparece incluso como resorte inspirador de la glosa poética *Alma, buscarte has en Mí / y a Mí buscarte has en ti*, donde desarrolla ese doble proceso de búsqueda. Otro lema agustiniano citado por Teresa es el «Dame, Señor, lo que mandas y manda lo que quisieres» (*Confesiones* X, 29,40), que refiere expresamente en tres ocasiones (V 13,3; MC 4,9; E 5,2) y también como un eco poético en el *Vuestra soy, para Vos nací, / ¿qué mandáis hacer de mí?*

mulo y su pórtico de entrada en la literatura», «el precedente más directo y el modelo más claro tanto del *Libro de la Vida* como del componente biográfico que subyace en toda la obra de nuestra escritora»²⁵, cuyos primeros esbozos se sitúan cronológicamente al filo de la lectura del libro agustiniano.

2.3. *Una imagen de «Cristo muy llagado»*

Tras el impacto del libro le sobrevino poco después el de una imagen —«era de Cristo muy llagado»— que, al mirarla, tuvo la virtud de invertir la dirección de la mirada: «que en *mirándola* (la imagen), toda me turbó de *ver-le* tal (a Cristo)», esto es, a través de la cual Teresa se sintió mirada por Él, con todo el peso de su redención por ella, «porque representaba bien lo que pasó por nosotros», palabras en las que resuena la afirmación paulina de Gal 2, 20: «me amó hasta entregarse por mí». Veamos nuevamente el texto:

«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 ver-le 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... Paréceme le dije entonces que no me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba» (V 9,1.3).

Los teresianistas no acaban de localizar esa imagen. Los datos recogidos por Efrén-Steggink hablan de dos tradiciones: de un cuadro en el convento de San José de Ávila y de una talla en el monasterio de la Encarnación²⁶. Pero a esas dos tradi-

25 V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona 1978, p. 57; F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús, escritora. El «Libro de la Vida»», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, p. 20. Cf. P. BLANCHARD, «La structure augustinienne de la pensée thérésienne», en *Divinitas* 7 (1963) 351-386; P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.

26 EFRÉN-STEGGINK, o. c., Salamanca 1982, p. 328. A favor de la primera estarían las declaraciones de algunos testigos en los *Procesos de Beatificación* que hablan de «una imagen de nuestro Señor con la Magdalena a los pies» y que la Hna. Isabel Bautista aseguraba estar en el convento de

ciones abulenses habría que añadir la de una tercera en Madrid, la del convento de monjas jerónimas del Corpus Christi, adonde nos ha llevado el dato de una carta de Tomás Gracián (hermano del P. Jerónimo Gracián) a doña Beatriz Ramírez de Mendoza, condesa del Castellar, en la que le aseguraba lo siguiente: «El P. fray Bernardino, mi sobrino, dijo ayer que él sabe que ese devoto Cristo fue la imagen a cuya presencia la Santa Madre postrada se rindió del todo, dejando las cosas de acá; él lo dirá más particularmente, que como hijo de Pedro Gracián sabe este caso»²⁷. Se trata de un cuadro de Cristo con la cruz auestas, atribuido por similitud estilística a la escuela de Luis de Morales²⁸. En cualquier caso, sea cual fuere esa «imagen de Cristo muy llagado» que tanto impacto le produjo, creemos que la carga emocional en la que se encontraba Teresa tras la lectura de las *Confesiones* era ya tan grande que cualquier imagen hubiera podido desbordarla, sacarla de sí.

El relato teresiano reconoce explícitamente el papel de la imagen como factor de experiencia y mediación de una presencia vital, pero seguramente esa percepción dependió más de la

San José de Ávila (cf. BMC 19, pp. 359, 443, 460, 520), un cuadro que fue llevado allá en 1600 procedente de la Encarnación. La otra tradición es algo más tardía: surgió cuando el historiador Jerónimo de San José hablaba de «una imagen pintada de Cristo», pero sin mencionar a la Magdalena como parte del cuadro (cf. *Historia del Carmen Descalzo*, p. 413); esto creó cierta confusión y empezó a hablarse de la imagen de un Ecce Homo, un busto en madera policromada, pero que parece ser de hechura posterior, de mediados del siglo XVII.

27 Carta de Tomás Gracián a doña Beatriz Ramírez de Mendoza, 22 de abril de 1616, recogida en *Cartas del P. Jerónimo Gracián*, ed. J. L. Astigarraga, Roma 1989, p. 644.

28 El cuadro se encuentra situado en el coro alto de la iglesia y lleva la siguiente certificación al dorso: «Esta sancta Ymagen es Reliquia digna de toda ueneración, por auer sido de la madre sta. Theresa de Jesus fundadora de las Descalças Carmelitas. Con este sto. christo tubo gran deuocion que por lleualle siempre a todas sus fundaciones le llamaua mi fundador, es la Ymagen que muchas veces la hablo y por quien nro. señor a obrado muchos y muy grandes milagros. Doña Beatriz Ramírez de Mendoça Condesa del Castellar la uuo del secretario Thomas gracion de antisco y Iuntamente con vn libro de cartas, escrito de la mano de la sta. Theressa de Jesus, para el padre maestro fri Jeronimo gracion de la m^e de dios primer provincial de los descalços carmelitas, lo colocó en el coro de su conbento de Corpus xpti donde es Reverenciado con grande deuocion». Puede verse una reproducción fotográfica en el catálogo de V. BENÍTEZ BLANCO, *Monasterio del Corpus Christi «Las Carboneras». IV Centenario (1605-2005)*, Madrid 2006, p. 47.

mirada que del objeto visto, pues se trataba de una percepción más allá de lo visible, de una mirada que volvía sobre Teresa y la sacaba totalmente de sí: «que en mirándola toda me turbó de verle tal». Esta experiencia de inversión de la mirada era toda una *transfiguración del deseo*, del deseo que se invierte en su dirección y se convierte en la experiencia clave de la vida espiritual, el descubrimiento de la verdad de Otro que le revelaba a su vez su propia verdad en un flash de mutuo reconocimiento de más voltaje que un rayo. El deseo así transfigurado es el Amor, que ya no objetiva, sino que crea un espacio de gratuidad y una correlación de libertades que encienden aún más el deseo, lo acrecientan en su misma transfiguración con un increíble potencial de vida: «Todos estos deseos y más de virtud me ha dado nuestro Señor después que me dio esta oración quieta con estos arrobamientos, y hállome tan mejorada que me parece era antes una perdición» (CC 1,8); «crece mucho más el deseo porque también crece el amar mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor» (6M 11,1).

Esto es lo que tradicionalmente en el lenguaje religioso se ha dado en llamar la conversión, el paso del sujeto psíquico al sujeto pneumático, el nacimiento del hombre nuevo; momento incoativo de un cambio radical en la relación del hombre con Dios, en la que el sujeto, más que encontrar a Dios, se descubre encontrado por Él, y a partir de ahí comienza a vivir de otra manera, a existir desde Él en lugar desde uno mismo, según la conocida expresión de san Pablo: «vivo yo, pero ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20). Esta radical inversión, el cambio de ver a ser visto, de conocer a ser conocido, de llamar a ser llamado, de buscar a ser buscado, es como el latido del acto místico, del acto creyente que culmina en Él.

La conversión, la transfiguración del deseo, el nacimiento del hombre nuevo es algo que sólo puede acontecer en el orden del amor, en el ámbito de la gratuidad y por la atracción de Otro, donde el sujeto que antes buscaba su realización a partir de sus necesidades y deseos termina por recibir un deseo más radical que le saca de sí y le lleva a buscar su realización en el reconocimiento y la entrega para hacerse a la medida de la voluntad del amado. Este dejarse aprehender por el Misterio es el éxtasis. Y así fue como reaccionó Teresa ante la imagen del amor herido que la sacó de sí, haciéndose ella misma ex-céntrica, arrojándose «cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas», con el mismo gesto de la mujer evangélica a los pies

de Jesús (cf. Lc 7,37-38; Jn 11,28-29; 20,17), reconociendo su Presencia, el don de su gracia (el deseo del Otro vuelto hacia ella) y entregándole la propia voluntad: «suplicándole me fortaleciese ya *de una vez* para no ofenderle; paréceme le dije entonces que *no me había de levantar de allí* hasta que hiciese lo que le suplicaba». Da a entender, pues, que hizo y dijo lo mismo que había leído en las *Confesiones* de san Agustín: «Yo écheme debajo de una higuera no sé cómo y aflojé las riendas a las lágrimas..., y echaba voces miserables. ¿Hasta cuándo? ¿Hasta cuándo? Mañana, mañana. ¿Por qué no ahora, por qué no se acabará en esta hora el fin de mi torpedad?»²⁹, de donde se deduce claramente la prioridad cronológica del libro sobre la imagen³⁰.

Esa transfiguración del deseo comportó también en Teresa una transfiguración de la representación, del modo habitual en que el deseo o la voluntad del sujeto meramente psíquico ponía a trabajar la imaginación y el entendimiento al servicio de la satisfacción de su necesidad. Dicho más claramente, originó una nueva toma de conciencia, otro modo de percepción: el paso de la representación a la presencia, de la representación del Jesús paciente a la presencia del Jesús glorioso, de manera que en lugar de representárselo ella, interior o exteriormente (cf. V 4,7; 9,4), ahora es Él quien se le hace presente de forma abso-

29 *Confesiones* VIII, 12,28 (ed. cit., p. 212). El historiador Jerónimo de San José pone expresamente esas palabras en boca de Teresa: cf. *Historia del Carmen Descalzo*, o. c., p. 415.

30 A propósito de esas mismas palabras, parece que también Lope de Vega las hizo suyas al final de su famoso soneto *¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?*, con un deseo tan sincero como impotente de ceder a la insistencia del amante divino: «¡Y cuántas, hermosura soberana, / «Mañana le abriremos», respondía, / para lo mismo responder mañana!» (cf. C. CUEVAS, «El tema sacro de «La Ronda del Galán»», en *Academia Literaria Renacentista*, vol. I, Ediciones Universidad de Salamanca 1981, pp. 147-169). El soneto lo incluyó el poeta en sus *Rimas sacras*, dirigidas a su confesor el carmelita descalzo Martín de San Cirilo, y publicadas en Madrid a finales de 1614, el año de la beatificación de santa Teresa, en cuyas fiestas participó de lleno, como dice en carta al Duque de Sessa: «Desde que comenzó la fiesta de la Santa Madre [beatificada el 24 de abril] no he tenido en casa más de las noches, y éstas ocupadas en sus alabanzas, fuera de lo que no ha permitido el sueño... Ya con mañana habremos acabado esta devoción y aun obligación de ocho años a su convento e hijos» (LOPE DE VEGA, *Cartas*, ed. N. Marín, Madrid 1985, p. 133). En fin, así como se ha señalado la influencia en Lope del precedente remoto agustiniano, tampoco habría que olvidar la posible influencia del inmediato teresiano, la de este capítulo 9 del *Libro de la Vida*.

lutamente gratuita: «Acaeciame 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 o yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología» (V 10,1).

Pero comportó sobre todo una transfiguración de la libertad. El deseo transfigurado es ahora, paradójicamente, un olvido de sí y un gran señorío «que lo mira todo sin estar enredada en ello», «que lo trae todo debajo de los pies» (V 20,25; 31,12, sin otro cuidado que el de su servicio. Servir es el nuevo nombre del amor: «Llegada un alma aquí, no es sólo deseos los que tiene por Dios; su Majestad la da fuerzas para ponerlos por obra. No se le pone cosa delante, en que piense le sirve, a que no se abalance» (V 21,5); «a manera de como el ave fénix..., así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor» (V 39,23); «estoy hecha una imperfección, si no es en los deseos y en amar, que en esto bien veo me ha favorecido el Señor para que le pueda en algo servir» (V 30,17).

En fin, después de estos hechos, quizá convenga precisar el sentido de la conversión teresiana, de qué se convirtió ella realmente, dónde estaba esa oscura vida de pecado que tuvo que superar, y por qué la suya fue una conversión en toda regla. Por lo pronto no habría que olvidar que la conversión cristiana, antes que invitación a corregir una determinada conducta y a cumplir una serie de obligaciones morales, es invitación a salir de la mera finitud y de ese estado pecador en el que el sujeto se diviniza a sí mismo; la conversión se juega en ese plano teológico en el que Dios hace sus llamadas al hombre para una nueva relación y en la que da aquello mismo hacia lo que Él llama. Resistir esa llamada no es cosa que se pueda medir sólo con los parámetros morales de pecado o no pecado; es algo más profundo y decisivo para dar sentido a la propia vida. Teresa se resistió a esa llamada interior que definía el sentido de su vida y de su libertad como gracia, quería vivirla como posesión y «a fuerza de brazos», con voluntad de dominio, hasta que un buen día se descubrió «agarrada por Cristo» en una experiencia similar a la de san Pablo, como gracia místicamente vivida y que transformaba de raíz su ser más íntimo (cf. 1Cor 15,8; 9,1;

Gal 1,15-16; Flp 3,7.12)³¹. Este es el sentido primigenio de la conversión cristiana, la más radical y de la que se alimentan todas las demás³².

Desde aquí podemos entender ahora qué le faltaba a Teresa para que se produjera esa conversión, para que su búsqueda culminara en el encuentro. A decir verdad, no le faltaba nada, sino más bien le sobraban algunas cosas: salir de sí misma, dejar su posición de sujeto que objetiva, renunciar al empeño de que la Presencia se produjese como resultado de su propio esfuerzo y pasar de la autoafirmación al abandono: «debía faltar —a lo que ahora me parece— de no poner en todo la confianza en su Majestad y perderla de todo punto de mí» (V 8,12; 9,3), lo mismo que había leído en las *Confesiones* de san Agustín: «Todo el fondo del problema estribaba en esto: en dejar de querer lo que yo quería y en comenzar a querer lo que querías Tú»³³. Aquí estaba el secreto, la clave de la conversión cristiana, y ése era el sentido de la advertencia que escucharía más tarde: «No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí» (CC 17,3)³⁴; «que ya era tiempo de que sus cosas toma-

31 Cf. G. LOHFINK, *La conversion de Saint Paul*, Paris 1967; A.M. ARTOLA, «“Comprehensus a Christo Domino” (Fil 3, 12). La estructura de la experiencia mística de Cristo en San Pablo Apóstol», en *Teología Espiritual* 24 (1980) 133-145; ID., «“Revelar en mí a su Hijo para que le anunciara” (Gal 1,16). La dimensión inspiracional de la visión de Damasco», en *Estudios Bíblicos* 50 (1992) 359-373; G. HELEWA, «San Paolo mistico e mistica paolina», en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982, pp. 51-122.

32 En conclusión de K. Rahner: «De ahí que la conversión no sea tanto (ni siempre) apartamiento de determinados pecados particulares del pasado, cuanto la aceptación decidida y radical, y radicalmente consciente, personal y singular, de la existencia cristiana, la cual implica una experiencia real de la libertad y de la gracia» (K. RAHNER, «Conversión», en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, vol. I, Barcelona 1976, col. 981).

33 *Confesiones* IX, 1,1. «La conversión teresiana —concluye Maximiliano Herráiz— es una humilde capitulación ante Dios... se hace real, radicalmente, cuando la luz sobre Dios y sobre sí misma informa el corazón... y salta el último nudo que la esclavizaba: la confianza en sí misma» (M. HERRÁIZ, *Solo Dios basta*, o. c., p. 71). Y el comentario de Marcel Lépée: «Confiar en sí mismo no es solamente conservar la conciencia y la propiedad del propio ser. Es, todo lo inconsciente que se quiera, erigirse en principio último de sus actos, afirmar prácticamente su independencia frente al ser de Dios. El alma que tiene confianza en sí no puede estar sumisa perfectamente ni, por consiguiente, puede amar. No hay amor de Dios sin un abandono total de sí en sus manos» (M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris 1947, pp. 84-85).

34 Palabras que ella misma glosó en el poema «Alma, buscarte has en mí, y a Mí buscarme has en ti» y que las navidades de 1576 motivaron

se ella por suyas y Él tendría cuidado de las suyas» (7M 2,1). Quizá entonces comprendió Teresa lo que querían decir aquellas palabras del primer místico cristiano: «Nuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3-4; cf. 5M 2,4-5).

3. LA CONVERSIÓN ES UNA EXPERIENCIA INCESANTE

El encuentro que tiene lugar en la conversión es algo inolvidable, «de tal manera queda imprimido en la memoria que nunca jamás se olvida» (6M 4,5-6). Pero no sólo por su permanencia en la memoria, como un recuerdo a nuestra disposición, sino por aquello que funda y hace posible dicha permanencia, es decir, porque es incesante. Lo inolvidable no es sólo aquello que aprehendemos a perpetuidad y que no puede hurtarse a la memoria, sino aquello que no cesa de aprehendernos y a lo que no podemos hurtarnos. Habría que decir más bien que es él quien no nos olvida. No es tanto un objeto de la memoria cuanto en sí mismo un memorial. Lo inolvidable excede la memoria y, al excederla, la destina³⁵. De ahí que la experiencia de la conversión no sea más que el punto de partida de un proceso, el inicio de un viaje, como le gustaba decir a Michel de Certeau, ya que «somos llamados, por ese instante particular, a un itinerario indefinido»³⁶, y porque esa experiencia, además de dinamizar la existencia del sujeto que la

el famoso *Vejamen*, en el que participó san Juan de la Cruz. Este mismo, en un comentario posterior, lo explicaba así: «Buscarse a sí en Dios, es buscar los regalos y recreaciones de Dios, mas buscar a Dios en sí es no sólo querer carecer de eso y de esotro por Dios, sino inclinarse a escoger por Cristo todo lo más desabrido, ahora de Dios, ahora del mundo; y esto es amor de Dios» (2S 7,7). También Unamuno, influido por la experiencia teresiana, se reconocía en esas palabras: «Después de todo es poco pura esta constante preocupación mía por mi propio fin y destino. Es tal vez una forma aguda de egotismo. En vez de buscarme en Dios, busco a Dios en mí» (M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, Madrid 1970, p. 123).

35 Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca 2002, pp. 97-118.

36 M. DE CERTEAU, «L'expérience spirituelle», en *Christus* 17 (1970) p. 494. Desde su propia experiencia de convertido escribía Gabriel Marcel: «El hecho o el acontecimiento que designamos con esta palabra [conversión] no es más que el punto de partida que debe proseguirse sin tregua. El error más grave de que puede hacerse culpable un converso consiste en creerse establecido o instalado de una vez por todas en cierto lugar de privilegio, desde donde podría considerar con atención condescendiente las tribulaciones de quienes todavía no han conseguido esta especie de domicilio» (G. MARCEL, *El misterio del ser*, Buenos Aires 1964, p. 279). Ése era también el testimonio de un teólogo francés que, tras haberse convertido en su juven-

padece, es por sí misma dinámica y sólo puede ser comprendida adecuadamente como *epéktasis*, en progresión permanente, como verdadero motor de la vida³⁷. La conversión, por tanto, es un proceso (aunque sea inadvertido) que se prolonga a lo largo de la existencia humana, de manera que incluso aquellas personas que han tenido una conversión instantánea necesitan después algún tiempo para que los ojos se hagan a la nueva luz y para hacerse cargo ellas mismas de la Presencia que ha comenzado a determinar el conjunto de su vida.

También para santa Teresa la conversión fue un proceso, una experiencia incesante de la que ella misma va dando cuenta a lo largo de sus escritos.

a) *Primera experiencia teologal*.—A finales de ese mismo año de 1554 comenzaron a darse las primeras experiencias «sobrenaturales» (místicas, infusas) de inmersión en lo divino, una percepción profunda e inmediata —sin medios, sin imágenes, sin representaciones, sin conceptos— de la presencia envolvente de Dios en sí misma y que se le otorga de forma enteramente gratuita. Ella lo llama «un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en él» (V 10,1), «un recogimiento interior que se siente en el alma, que parece ella tiene allá otros sentidos, para emplearse en Dios» (CC 60,3; cf. 4M 3,1-9).

b) *Primer estado místico*.—Al año siguiente (1555) experimenta la oración de unión, en la que percibe la presencia amo-

tud, confesaba: «tengo conciencia de haber sido visitado y desde entonces no hago más que decirme y buscar por quién» (J. P. JOSSUA, *Un homme cherche Dieu*, Paris 1979, p. 7).

37 El término *epéktasis* lo utilizó sobre todo san Gregorio de Nisa, en referencia al texto paulino de Flp 3,13: «olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante» (*epekteinomenos*), para caracterizar el dinamismo de la vida mística como tensión permanente originada por el deseo de Dios, por una sed que no hace más que aumentar a medida que se aproxima a su objeto. Mientras más se le alcanza más se le desea. El deseo de Dios lleva consigo la gozosa paradoja de que la consecución de lo deseado agranda la capacidad para un nuevo deseo: «El participar de los bienes eternos acrecienta el deseo a medida que participa más de ellos... El que sube no se detiene jamás, va de ascenso en ascenso, sin que tengan fin los grandes descubrimientos. El deseo del que sube jamás se satisface con lo andado, sigue un deseo más intenso, luego otro, más profundo aún, y otro y otros, que impulsan al alma a elevarse sin cesar por la ruta del infinito, anhelando siempre bienes superiores» (SAN GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Cantar de los cantares* 8,1; *Vida de Moisés*, II, n. 231-233).

rosa de Dios en el alma y en todas las cosas como misterio envolvente y principio supremo de realidad, como fundamento de gracia y amor, no ya al lado de las cosas o sobre ellas, sino como sustancia de ellas, como amor gratuito y por ello como realidad eminentemente personal: «Acaeciome 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» (V 18,15). Esta experiencia la consignaría después en el *Castillo Interior* como el primer estado místico (cf. 5M 1,10), el de todos los místicos de todos los tiempos que saben ver a Dios en todas las cosas³⁸.

c) *Primer arrobamiento*.—La afectividad constituía para Teresa un verdadero problema espiritual, y para resolverlo necesitó una gracia mística especial: el primer arrobamiento, que tuvo lugar a finales de 1555. Lo cuenta ella misma en V 24,4-8 donde habla de ciertas amistades que en sí no eran malas —«no ofendía a Dios con ellas»—, pero que escondían un asentimiento afectivo —«era mucha afición»— y una consiguiente falta de libertad interior. Ella, por una parte, asegura que había hecho esfuerzos por liberarse de esas amistades —«haciéndome hartas veces tan gran fuerza, que me costaba harto de mi salud»—, pero, por otra, había terminado objetando a su confesor que «pues no ofendía a Dios, que por qué había de ser desagradecida». Fue este confesor, el jesuita Juan de Prádanos, quien le propuso «lo encomendase a Dios unos días y rezase el himno de *Veni Creator* por que me diese luz de cuál era lo mejor». Es ahí donde irrumpió la gracia mística del arrobamiento con unas palabras preceptivas y liberadoras —«*Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles*»—, que en un primer momento la des-

38 Como la que vivió san Ignacio junto al río Cardoner: «Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas... y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» (S. IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía* 3,30).

concertaron —«a mí me hizo mucho espanto»—, pero que inmediatamente le dieron la fuerza para ponerlo por obra: «Ya aquí me dio el Señor libertad y fuerza para ponerlo por obra. Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo» (V 24,7-8). Esta liberación afectiva no suponía ninguna merma de sus relaciones humanas ni de sus capacidades para la amistad; todo lo contrario, una potenciación de su capacidad de amor para unas relaciones y amistades más verdaderas: «Ello se ha cumplido bien, que nunca más yo he podido asentar en amistad ni tener consolación ni amor particular sino a personas que entiendo le tienen a Dios y le procuran servir, ni ha sido en mi mano, ni me hace al caso ser deudos ni amigos» (V 24,6; cf. CC 1,6.15.17)³⁹.

d) *Primera palabra mística*.—El año 1557, ante la confusión de sus asesores que enjuiciaban las gracias recibidas desde un prejuicio teológico (la contradicción de buenos), Teresa llegó a plantear directamente el problema al mismo Dios, de quien recibió como respuesta la primera palabra suya (más bien una evasiva): «Pues pensando cómo con justicia permitíais a muchas que había, muy vuestras siervas, y que no tenían los regalos y mercedes que me hacíais a mí, siendo la que era, respondísteis-me: *Sírveme tú a mí y no te metas en eso*. Fue la primera palabra que entendí hablarme Vos, y así me espantó mucho» (V 19,9). Espanto o estupor, pero fue probablemente entonces cuando ella cayó en la cuenta de la gratuidad absoluta de los dones de Dios, «porque da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie» (4M 1,2).

e) *Primera visión intelectual*.—Fue en 1560 cuando le llegó la gran experiencia cristocéntrica, cuando «estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí, por mejor

39 A tenor de estos datos, la mayoría de los teresianistas consideran que éste sería el momento culminante de la conversión total y definitiva: cf. D. DE PABLO MAROTO, «Los caminos de Teresa de Jesús», en *Revista de Espiritualidad* 58 (1999) p. 505ss; M. HERRÁIZ, *Solo Dios basta*, pp. 275ss; 367ss; O. STEGGINK, «La integración de la afectividad en la vida espiritual de Santa Teresa de Jesús», en *Carmelus* 18 (1971) 122-141; *Id.*, *Sin amor todo es nada*, p. 48ss. Fue, ciertamente, la experiencia del desposorio espiritual, y aquellas palabras liberadoras que ella entendió «muy en el espíritu» bien podrían ser una resonancia bíblica de Flp 3,20: «Nostra autem conversatio in caelis est».

decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser Él el que me hablaba... Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí» (V 27,2). Teresa no conocía entonces el término técnico de «visión intelectual», que recibiría más tarde en su consulta con los teólogos salmantinos (cf. 6M 8,2), por eso ella se esfuerza en decir que aquello no era «visión de imagen», sino pura y directa percepción de la presencia de Cristo, «impresa», «esculpida», indeleblemente grabada en lo profundo de su ser y sentida con una fuerte impresión de realidad, con una certidumbre extraordinaria, de manera que antes se dudaría de la objetividad de los sentidos que de esa realidad que se le manifiesta y que se le iba haciendo habitual: «De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día; porque para esto bastaba sola una vez, ¡cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced!» (V 37,4; 38,17-18). Fue a partir de entonces cuando pasó a llamarse Teresa de Jesús, viviendo su nueva identidad con pasión de enamorada, como lo acredita el testimonio del P. Pedro Ibáñez: «Yo le pregunté un día que me dijese cómo gastaba el tiempo, y pensaba yo que tenía algunas horas de oración y que lo demás gastaba en otros ejercicios. Respondióme que no se podía imaginar persona enamorada tanto de otra, y que no se pudiese un punto hallar sin lo que amaba, como ella era con nuestro Señor, consolándose con Él, y hablando siempre de él y con él»⁴⁰.

f) *Primera experiencia apostólica*.—Poco después, a finales de 1560, tuvo una espantosa visión imaginaria del infierno, «que quiso el Señor yo viese de dónde me había librado su misericordia» (V 32,3). Esta visión la calificaría como «una de las

40 Cf. Informe del P. Pedro Ibáñez en BMC, t. 2, p. 148. Lo declaró también su sobrina Teresita en los *Procesos* para la beatificación: «Y también sabe que la santa Madre andaba tan embebida en Dios, que preguntándole un su confesor letrado cómo gastaba el tiempo, pensando que tenía algunas horas de oración y después se divertía en otras cosas, le respondió la santa Madre, que no se podía imaginar persona tan enamorada de otra y que no se pudiese hallar un punto sin ella como ella lo era con Cristo nuestro Señor, comunicando siempre con él y amándole más de lo que se podía entender» (BMC t. 2, p. 337).

mayores mercedes que el Señor me ha hecho, porque me ha aprovechado muy mucho» (V 32,4), y porque fue el preludio de su misión apostólica al servicio de la Iglesia: «De aquí también gané la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial, porque eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia), y los ímpetus grandes de aprovechar almas» (V 32,6). Se trataba de una profunda solidaridad con la humanidad pecadora que la decidió a hacer el voto de lo más perfecto (V 32,9)⁴¹.

En fin, no hace faltar abundar en más pruebas. Basta indicar lo que ella misma escribió en 1569, en lenguaje cifrado y sobre una hoja en blanco de su breviario: «A diecisiete días de noviembre, octava de San Martín, año de mil y quinientos y sesenta y nueve, vi para lo que yo sé haber pasado doce años. Para treinta y tres, que es lo que vivió el Señor, faltan veinte y uno. Es en Toledo, en el monasterio del glorioso San José del Carmen. Yo por ti y tú por mí. Vida 33. Doce por mí y no por mi voluntad se han vivido» (CC 6). Este breve apunte, no siempre bien entendido por los teresianistas, ha sido interpretado como «la cifra de su muerte», dando pie a todo tipo de cálculos y conjeturas; pero no se trata de una predicción de la muerte, sino de la comprensión de su nueva vida con Cristo desde hace doce años; gracia revivida en la octava de san Martín, posiblemente a partir de la oración de éste leída en el breviario —«Domine, si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem; fiat voluntas tua»—, y a la que ella quiso responder aquí con una especie de pacto —«Yo por ti y tú por mí»— y con una exclamación semejante: «Veisme aquí, Señor: si es necesario vivir para haceros algún servicio, no rehúso todos cuantos trabajos en la tierra me puedan venir, como decía vuestro amador San Martín» (E 15,2). Gracia que culminaría tres años después, en circunstancias parecidas, con la experiencia del matrimonio espiritual (CC 33; cf. 7M 2,1).

41 El P. Pedro Ibáñez confirmaba esta misma determinación en su famoso *Dictamen*: «Tiene tan firme propósito de no ofender al Señor, que tiene hecho voto de ninguna cosa entender que es más perfección, o que se la diga quien lo entiende, que no la haga» (BMC, t. 2, p. 131, n. 21). Y su primer biógrafo, el P. Ribera, añade: «voto éste que yo de ningún santo he leído ni oído jamás» (*La vida de la Madre Teresa de Jesús*, p. 404). Emitido quizás en términos demasiado absolutos, el provincial Ángel de Salazar autorizaría después a dos confesores, el 2 de marzo de 1565, para que conmutaran ese voto de manera que no crease escrúpulos (cf. BMC, t. 2, pp. 128-129).

4. CONCLUSIÓN

Las múltiples experiencias recibidas llevaron a Teresa a reconocerse como una gran pecadora, como san Pablo cuando decía «que soy el mayor de los pecadores» (1Tim 1,15). Las reiteradas expresiones acerca de su ruindad, de «mi ruin vida y pecados» (V 10,7), de «los grandes pecados que he hecho, por donde merecía el infierno» (V 20,13), están dichas desde aquí, desde un punto de vista que excede la interpretación moral, desde una conciencia iluminada por la sobreabundancia de la gracia —«¡Oh Señor de mi alma! ¡Cómo podré encarecer las mercedes que en estos años me hicisteis! Con regalos grandes castigabais mis delitos» (V 7,19)—, perspectiva que no duda en considerar como palabra divina: «Estando una noche en oración, comenzó el Señor a decirme algunas palabras, trayéndome a la memoria por ellas cuán mala había sido mi vida, que me hacían harta confusión y pena; porque, aunque no van con rigor, hacen un sentimiento y pena que deshacen, y siéntese más aprovechamiento de conocernos con una palabra de estas que en muchos días que nosotros consideremos nuestra miseria, porque trae consigo esculpida una verdad que no la podemos negar... Me dijo que me acordase lo que le debía, que cuando yo le daba mayor golpe, estaba Él haciéndome mercedes» (V 38,16).

Justamente por eso, porque se ve delante de un Amor excesivo que desborda todo cálculo, esa luz le hace ver la gravedad de su vida anterior, su falta de amor, la perversión de su libertad, las numerosas ocasiones perdidas, y reconocer que la suya había sido una conversión tardía, largamente resistida: «¡Oh, qué tarde se han encendido mis deseos, y qué temprano andabais Vos, Señor, granjeando y llamando para que toda me emplease en Vos!» (E 4, 2)⁴². Pero este lamento a la luz de la gracia, lejos de apocar sus deseos, los convierte en una auténtica osadía para pedirle a Dios que le devuelva el tiempo perdido: «Bien sabéis Vos, mi Dios, que entre todas mis miserias nunca dejé de conocer vuestro gran poder y misericordia. Válgame, Señor, esto en que no os he ofendido. Recuperad, Dios mío, el tiempo perdido con darme gracia en el presente y porvenir, para que parezca delante de Vos con vestiduras de bodas, pues, si queréis podéis» (E 4,2).

⁴² Expresiones que son un eco inconfundible del «tarde te amé» agustiniano: cf. *Confesiones* X, 27, 38.

No se trata de una ficción piadosa o de una humildad retórica. Este evidente maximalismo es perfectamente natural (y hasta lógico) desde la experiencia refleja de la gracia, desde el reconocimiento de la acción de Dios que ilumina la inteligencia con una luz vivísima y hace ver lo que sin ella pasaría desapercibido: «Aquí no sólo las telarañas ve de su alma y las faltas grandes, sino un polvito que haya, por pequeño que sea, porque el sol está muy claro; y así, por mucho que trabaje un alma en perfeccionarse, si de veras la coge este Sol, toda se ve muy turbia. Es como el agua que está en un vaso, que si no le da el sol está muy claro; si da en él, vése que está todo lleno de motas. Al pie de la letra es esta comparación» (V 20,28)⁴³.

Y es que el exceso de luz ciega tanto como alumbra, produce una visión paradójica de pecado y gracia, de dolor y gozo, y en la que ambos crecen correlativamente con una especial función purificadora. Teresa misma confirma este dato con el sabor agríndice de su experiencia, de «traerme a la memoria mis pecados pasados, en especial cuando el Señor me quiere hacer alguna señalada merced» (V 26,2), «porque es muy ordinario, cuando alguna particular merced recibo del Señor, haberme primero deshecho a mí misma, para que vea más claro cuán fuera de merecerlas yo son» (V 38,17; 39,21; 40,9-10). Por eso termina sentenciando: «el dolor de los pecados crece más mientras más se recibe de nuestro Dios» (6M 7,1), es proporcional a la gracia, y por eso mismo su dolor «es de diferente manera, porque no se acuerda de la pena que ha de tener por ellos, sino de cómo fue tan ingrata a quien tanto debe y a quien tanto

43 Así lo vio ya su primer biógrafo, para quien «la causa de encarcerarlos ella tanto [los pecados] y juzgarse por ellos merecedora de mil infiernos, fue el mirarlos ya con otros ojos que entonces, que por el grande amor que a Dios tenía ninguna ofensa suya la parecía pequeña, cualquier pecado que hubiese hecho la parecía grave» (F. DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, p. 71). «Todo ello —concluye también Tomás Álvarez— demuestra palmariamente que no hubo un serio contacto con el mal objetivo (pecado formal); que las gracias místicas recibidas en los últimos años de tal suerte le aquilataron la mirada e iluminaron los puntos oscuros de su historia lejana, que le permitieron verlos transfigurados, envueltos en una luz que ni ella tuvo al vivirlos ni sus confesores pudieron conferirle; y que al historiarlos en su autobiografía, los juzga a través de este enfoque contemplativo, y penetra hasta el fondo de su malicia objetiva (material), pero despersonalizándolos o rebasando francamente los márgenes de malicia subjetiva (responsabilidad formal)» (T. ÁLVAREZ, «Santa Teresa de Jesús contemplativa», en *Estudios Teresianos*, vol. III, Burgos 1996, p. 150).

merece ser servido, porque en estas grandezas que le comunica, entiende mucho más la de Dios» (6M 7,2); lo que además de ser un efecto de la experiencia, es a su vez el mejor criterio para su discernimiento, la mejor señal de su veracidad: «Si son favores y regalos del Señor, mire con atención si por ello se tiene por mejor; y si mientras mayor palabra de regalo no quedare más confundida, crea que no es espíritu de Dios. Porque es cosa muy cierta que, cuando lo es, mientras mayor merced le hace, muy más en menos se tiene la misma alma y más acuerdo trae de sus pecados» (6M 3,17). Más incluso que de las mercedes recibidas: «Mucho más se acuerda de esto que de las mercedes que recibe, siendo tan grandes como las dichas y las que están por decir; parece que las lleva un río caudaloso y las trae a sus tiempos; esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece se avivan en la memoria, y es harto gran cruz. Yo sé de una persona que, dejado de querer morirse por ver a Dios, lo deseaba por no sentir tan ordinariamente pena de cuán desagradecida había sido a quien tanto debió siempre y había de deber; y así no le parecía podían llegar maldades de ninguno a las suyas, porque entendía que no le habría a quien tanto hubiese sufrido Dios y tantas mercedes hubiese hecho» (6M 7,2-3; CC 59,17). Y esto, aunque sea cosa penosa, es de gran provecho para el alma: «Yo no tendría por seguro, por favorecida que un alma esté de Dios, que se olvidase de que en algún tiempo se vio en miserable estado; porque aunque es cosa penosa, aprovecha para muchas. Quizá como yo he sido tan ruin, me parece esto, y ésta es la causa de traerlo siempre en la memoria» (6M 7,4)⁴⁴.

Finalmente —el tema no está agotado, pero debemos concluirlo— el efecto principal de la conversión, como el de toda experiencia teologal, hay que verlo en el realismo de las obras, en esos «ímpetus grandes de aprovechar almas» (V 32,6), en «que de todas maneras que pudiéremos alleguemos almas para que se salven y siempre le alaben» (7M 4,12; Cta al P. Gracián, 9 de enero de 1577, 7; CC 68,10), porque «el fin para que hace

44 Se da aquí una experiencia profunda del *simul justus et peccator*, no en una simultaneidad de uno y otro, sino a la par, en la tensión de ambos, ya que la vida espiritual asciende siempre de nuevo desde las oscuras profundidades de la propia impotencia hacia la eterna luz de la misericordiosa gracia (cf. K. RAHNER, «A la par justo y pecador», en *Escritos de Teología*, t. VI, Madrid 1969, pp. 256-270).

el Señor tantas mercedes en este mundo es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo amado» (7M 4,4). Efectos que, en su caso, la capacitaron como eficaz mediadora en la conversión de otros (cf. V 5,4-6; 31,7ss; 33,5-6; 34,6-11) y con esa virtualidad mistagógica que teólogos como Karl Rahner han venido reclamando para nuestros días: «En la Iglesia hablamos demasiado poco de Dios o lo hacemos con un árido adoctrinamiento, al que le falta una fuerza vital auténtica. Hemos aprendido demasiado poco el arte increíblemente elevado de una auténtica mistagogía para la experiencia de Dios, y por eso lo usamos también demasiado poco»⁴⁵. Y en otro lugar: «La teología pastoral y la praxis de la cura de almas debieran ejercitarse más en el arte mistagógico de esa experiencia personal de la conversión. Este arte mistagógico no tiene hoy día como fin primero e inmediato la decisión moral, sino el entrar (o hacer entrar) en sí mismo y la libre aceptación de una fundamental experiencia religiosa de la ineludible referencia del hombre al misterio que llamamos Dios»⁴⁶.

Salvador ROS GARCÍA

45 K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid 1974, p. 108.

46 ID., «Conversión», en *Sacramentum Mundi*, vol. I, Barcelona 1976, col. 981.

