

La contemplación en la séptima morada

Ángel García Galiano
(Universidad Complutense de Madrid)

Introducción

Se puede afirmar sin ambages que desde tiempo inmemorial la práctica contemplativa y su correlato metodológico y argumentativo, vale decir: procedimientos, problemas prácticos, logros, dificultades y experiencias, conforman una epistemología, una disciplina científica, en el sentido de que es intersubjetiva y verificable herméticamente: a iguales experimentos, análogos resultados. Sabemos que la ciencia mecanicista se espeluzna ante este tipo de fenómenos, a los que tiende a negar su condición objetiva alegando la peregrina razón de que no son constatables empíricamente. Propongo obviar sus prejuicios y atenernos a los hechos, hechos históricos y textuales que se han dado en todas las tradiciones metafísicas y que observan, sorprendentemente, una extraordinaria afinidad a pesar de la distancia geográfica o histórica y hasta la incompatibilidad exotérica con que estas religiones se presentan en sus configuraciones externas.

Antes bien, son las irrefutables analogías y semejanzas esotéricas, místicas, las que nos invitan a trazar correlatos y paralelismos evidentes en prácticas similares (silencio, quietud, atención, desapego) y hasta en la comunicación de experiencias y logros idénticos en el ámbito transpersonal incluso en filosofías y religiones con “creencias y hábitos” tan dispares como el taoísmo, el hinduismo, el budismo, el sufismo o el cristianismo. De todas las citadas, por circunstancias que exceden el propósito de este artículo, quien lo ha tenido más complicado ha sido el cristianismo. Si en la tradición budista, por ejemplo, podemos hablar de una milenaria y verdadera “ciencia de la mente” (Wallace), si en el hinduismo (al menos en la práctica no-dual de la vedanta advaita) o en el sufismo constatamos una sucesión de escuelas y maestros sin solución de continuidad desde tiempos inmemoriales, observamos no sin harta perplejidad y desolación que en las tradiciones cristianas la mística contemplativa ha emergido en contadas circunstancias, sometida siempre al recelo canónico del magisterio, vigilada con sospecha y sentida como enemiga del dogma y de la mediación, o, cuando menos, advertida como una disciplina peligrosa, minoritaria y contraproducente desde el punto de vista ascético y cultural.¹ Goza, sin duda, de mucho prestigio cuando se canoniza, se sube a los altares, como en el caso de san Juan o la propia santa Teresa; pero es puesta bajo sospecha y sometida a toda clase de miramientos inquisitivos cuando sus protagonistas desafían la ortodoxia o son condenados por la misma a las tinieblas exteriores del anatema: caso del maestro Eckhardt, María de Cazalla o Miguel de Molinos, pero también de Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna o Ruysbroek, maestros explícitos de la santa, pero cuyos escritos son censurados en el índice de Valdés, en un decreto emitido el 17 de agosto de 1559.

Este escrutinio, nada donoso, muestra la falta de un entorno favorable que sirviera de sostén espiritual para Teresa, quien de un día para otro se queda sin una guía precisa y segura para profundizar en las procelosas prácticas de la oración mental. Este vacío es un acicate y uno de los motivos por los que ella misma (la no letrada, la ignorante) decide tomar la pluma para redactar un tratado de oración, eso sí, enmascarado en el relato de

¹ En la Vedanta advaita se ha sucedido este magisterio desde los tiempos de Sankara, solo en el siglo XX podemos encontrar maestros de esta escuela de la talla en India de Nisargadatta, en Italia de Ráphael, y en España de Consuelo Martín o Mónica Cavallé (véase Ráphael, Martín y Cavallé). Existen, no obstante, notables intentos para cohonestar el misticismo oriental con el carmelita (véase Siddhesvarananda; Cócera).

algunos hechos concretos de su vida, y bajo la coartada de la obediencia a los confesores. De esta manera, sin duda, pensaba servir de ejemplo y directriz a las que desearan seguir el camino contemplativo que ella misma emprendiera a los veinte años y ya no disponen de maestros o libros, como de los que ella se sirvió con tanto aprovechamiento hasta ese aciago año. No otro es el significado, creo, de la expresión contundente que oyera en la oración y que transcribe, con particular “sencillez”, en el *Libro de la vida*:

Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo lo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía leer los escritos en latín. El Señor me dijo: “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, a los 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 poco o casi ninguna necesidad he tenido de libros. (*Libro de la Vida* 26,6.; Teresa de Jesús 1997, 142)

La historia del cristianismo está especialmente jalonada de episodios que constatan una religiosidad oficial recelosa hacia las prácticas contemplativas, por temor a que estas pudieran poner en tela de juicio el papel de la mediación sacramental y, por tanto, el valor y función de los administradores de la misma, sospechando, acaso con razón, que la vida contemplativa propicia a la experiencia directa de lo divino (en un contexto de silencio y meditación) frente al “mero expediente” de abrazar desde fuera unas “creencias”, entendidas estas como un cúmulo de doctrinas que se han ido construyendo históricamente y que han terminado por sustituir, o ahogar, el espíritu fundacional de la religión.²

Es decir, un cristianismo devenido en poder factual que elimina o silencia a quienes practican una religiosidad interior que no se siente concernida por la sustitución de la experiencia fundacional: la revelación en Jesús de que el Hijo es uno con el Padre, experiencia íntima reconvertida administrativamente (por funcionarios teólogos, ya no maestros de sabiduría) en una suerte de fórmula meramente cultural y exotérica: una forma de dejación irracional fideísta objetivada en un “credo”. Con su manera alternativa y mística, estos movimientos o individuos parecen sugerir que un mero método ascético y dogmático, no experiencial, jamás colmará los anhelos e intuiciones más profundos. Un camino, pues, no fundado en la promesa de “salvación eterna en otra vida”, sino cimentado en la práctica contemplativa, la experiencia interior y entusiasta de un Dios irreductible a categorías objetivas, presente e inmediato, aquí y ahora. Los grupos, sectas o personas que desde dentro de la propia Iglesia han puesto en tela de juicio esta manera superficial de entender el hecho religioso han sido vistos como enemigos del dogma y de su moral, y han sido hostigados en ocasiones hasta su retractación o eliminación, individual y colectiva: véase el caso de los primitivos gnósticos, cuya doctrina resume y vertebraba el *Evangelio de Tomás*, los cátaros, las beguinas o, por acercarnos a la contemporaneidad de la carmelita, los alumbrados en España.

Teresa deja la rueca y toma la pluma

La fuerza con que Teresa de Jesús irrumpe, en años muy recios, no solo para propugnar la “peligrosa” práctica contemplativa, sino para diseñar concienzudamente una metodología propia, nos tendría que hacer reflexionar sobre la “determinada

² Que nace siempre, según Huston Smith, de una experiencia mística.

determinación” (Huerta Román 83) que la empujó sin ápice de duda a exponerse conscientemente a un trance tan tremendo: añádase en el mortero su condición de mujer, hija de una familia de origen judío y sospechosa de alumbrada para que veamos cómo solo una seguridad más allá de lo humano y una férrea convicción pudieron espolearla para que se enzarzase en tan inclementes menesteres; primero tímidamente, buscando una solución desde dentro de la organización, el Carmelo, para ella y su pequeño grupo; luego, a partir de 1567, abrazando con decisión, y temeridad, la universalidad de su propósito.

Promover una práctica interior bajo sospecha y propiciar para ello una reflexión metodológica que condujera a los “espirituales” por un camino contemplativo hacedero fue, como vimos, la decisión que la llevó a redactar las páginas memorables de su *Vida*, en cuya excusa biográfica, siguiendo el modelo de san Agustín, lo que encubre es un maravilloso tratado sobre la oración mental con el que ayudar a sus hermanas frente a la estulticia de los semiletrados que tanto daño le hicieron a ella, con sus sospechas de herejía y de posesión diabólica. Quince años después, al haberse quedado sin el manuscrito de la *Vida*, denunciado al Santo Oficio por la princesa de Éboli, decide, en apenas unos meses, entre junio y noviembre de 1577, redactar esa joya “que a lo que se puede entender, le hace muchas ventajas [se refiere al *Libro de la Vida*] porque no trata de otra cosa sino de lo que es él y con más delicados esmaltes y labores”.³ Así da a luz este tratado: *Las moradas del castillo interior*, libro de prosa extraordinaria y profundidad espiritual luminosa e insondable, redactado inmediatamente después de los agrios sucesos de Sevilla, imputada por la Inquisición y acusada de tener amoríos con Jerónimo Gracián. En apenas tres meses, entre Toledo y Ávila, sin levantar la pluma de la hoja, compuesto como al dechado, sin dubitaciones ni tachaduras, sin mirar atrás lo que lleva escrito, ella misma confiesa recién acabado que no le ha costado esfuerzo alguno redactarlo: una suerte de “milagro literario”, transcrito “a osadas”, con un concertado desconcierto, fruto indudable de un estado absoluto de posesión, de inspiración, su auténtico testamento espiritual.⁴

Súmese a esta grandeza espiritual y literaria sin parigual, la vehemencia con que desde diez años atrás, en 1567, emprendiera la universalización de su regla, tras la reforma del Carmelo en 1562. Un nuevo cauce por el que transitar más cómodamente tanto ella como sus “palomicas” por la senda de la práctica meditativa que la reforma conllevaba. Vale decir, la consagración exterior de un ámbito ya sin fronteras (como eran de hecho las modestas bardas de San José), evidenciado en la decisión de constituir más conventos reformados, incluso para varones, empresa que la llevó a fundar hasta un total de diecisiete, en apenas quince años.

Esos últimos tres lustros de trotamundos, de vida activa hasta la extenuación, con 52 baqueteados años en una mujer ya no joven y enferma, nos dan idea de la increíble y admirable voluntad de la santa para fijar y ordenar sus vivencias interiores, tomando buena nota de ellas con el fin de “objetivar sus experiencias”, discernirlas y explorarlas, con precisión de entomólogo y audacia de psiconauta, para con ellas proveer la elaboración de un método practicable por otros, mediante el cual el alma que así lo anhelare pudiera disponer de un modo viable para descubrir su realidad espiritual y divina. Empeño literario que mantuvo, con altibajos, pero encendidamente, desde 1560

³ En carta remitida al jesuita Gaspar de Salazar en diciembre del mismo año, pidiéndole el *Libro de la Vida* y refiriéndose al nuevo que acaba de terminar (Teresa de Jesús 1997, 1124; carta 212).

⁴ Tal es la expresión que acuña su editor Dámaso Chicharro (Teresa de Jesús 1999, 32) en el magnífico prólogo que incoa su edición. Por otro lado, es tal la evidencia de ese estado de enajenación literaria, que nuestro querido racionalismo se irrita y decide ignorar tamaña empresa, o bien se concitan honrosas excepciones (Rosa Rossi; Julia Kristeva) que sucumben fascinadas a su poderoso encantamiento, capaz de derretir la coraza de su ideología.

hasta 1567. Y, en segundo lugar, a partir de 1567 y hasta su muerte, en 1582, para entregarse, exteriormente, a la edificación de un valladar íntimo, pero comunitario, que albergara la posibilidad, en medio de una España recelosa y tridentina, de que un grupo de almas especialmente llamadas para ello pudieran disponer del sosiego y la guía necesaria para llevar a cabo su particular subida al Monte Sión, o Carmelo.⁵

Tengo para mí que nuestra fundadora no pretendió, realmente, *fundar* nada, en el sentido más administrativo del término, su opción por reformar la regla en busca de su primitiva puridad fue, acaso, el intento de generar en torno suyo, y de sus seguidoras, un ámbito de pureza silente que propiciara, bajo el paraguas de la ortodoxia, la eventualidad de una práctica contemplativa hacedera en medio de la muy externa, cerrada y recelosa religiosidad postridentina.

La idea de auspiciar ese mismo camino para los demás (unos demás pertrechados de lucidez, vocación y empuje suficiente como para acometer semejante ascensión interior) la fue rumiando poco a poco, en el sosiego de San José y, acaso, el empujón definitivo le vino de la mano de Jerónimo Gracián, a partir de 1572, por la sencilla razón de que vio en él a un varón con sentido práctico (lo contrario que su “medio fraile” Juan de la Cruz) y, por tanto, alguien en quien apoyarse institucionalmente, pues sabía que, en tanto que mujer, disponía de un radio de acción bastante limitado. Además, atreverse a sobrepasarlo podía acarrearle no pocas contradicciones por parte de los clérigos “semiletrados”.

De la meditación a la contemplación

Adentrémonos ahora en la espesura, pues el propósito de este ensayo es discernir la diferencia que establece la santa entre la meditación y la contemplación. Como es fácil constatar, todas las tradiciones místicas distinguen entre, por un lado, los medios y cualidades de que el ser humano dispone para llevar a cabo esta tarea: desapego, concentración, quietud, sosiego, imaginación... prácticas de atención mental que podemos denominar con el marbete de “meditación”; y, por otro, esa extraña condición de “vaciamiento egoico” y de apertura a la realidad trascendente a la que, en un momento dado, el practicante accede, en forma de revelación supitaña de otredad; gracia o experiencia oceánica de “unión”, más allá de toda disquisición mental o imaginativa, a la que conocemos como contemplación (Martín 2009) en occidente.⁶

Mi lectura, pues, como amante de la literatura, como alguien encandilado por la prosa literaria de la santa, embelesado con la destilación imaginaria de su mundo interior y determinado a comprender lo que significa la “práctica contemplativa” que sinceramente propugna Teresa de Jesús, me lleva a sumergirme con confianza en la apasionada singladura que hace la carmelita, en su regreso a Ítaca, suponiendo en todo momento que la madre Teresa es la primera interesada en que lo que va discurriendo desde su magín hasta la pluma sea entera y verdaderamente cierto desde su punto de vista e (in)transferible experiencia; por mi parte, pues, acometo la lectura de sus testimonios sin ejercer una temporal suspensión del juicio, como defendía Coleridge, antes bien, pugnando por identificar mi razón a sus razones. De ahí mi interés por precisar y matizar, lo máximo que sea posible, qué entiende nuestra escritora por contemplación y si hay

⁵ La subida al monte Sión es el título del libro de uno de los explícitos maestros de la santa (véase Bernardino de Laredo).

⁶ Aunque aún no está admitido por la R.A.E., el adjetivo egoico, entendido desde Freud como atribuible a la mente y sus mecanismos de individuación, se ha desarrollado ampliamente en la psicología transpersonal (Wilber). Por otro lado, nos referimos después a la *biós theretikos* o vida contemplativa, ya propugnada por los filósofos griegos.

alguna diferencia entre contemplar y meditar, entre unión y quietud, respectivamente, una vez reconocida la finura y precisión con que Teresa se desenvuelve literariamente en discernir los procesos del alma en su devenir contemplativo, desde los primeros barruntos, más allá del foso del Castillo, hasta su mismo centro: lo que ella llama matrimonio espiritual y los estudiosos y practicantes unión con la divinidad, revelación de la conciencia prístina o *samadhi*.

Para Teresa, la meditación sería la busca y anhelo del alma para encontrar a Dios, más los medios de que dispone para cumplir su hazaña: práctica o experiencia que acontece en las tres primeras moradas del castillo. “Llamo yo meditación al discurrir mucho el entendimiento”, que es “admirable y muy meritoria oración” (*Moradas* 6, 7, 10; Teresa de Jesús 1997, 550), vivencia de afán en la que, para su realización, aún se tienen en cuenta las facultades del alma, como la memoria, el entendimiento y, sobre todo, la imaginación.

La contemplación, vivenciada plenamente a partir de la quinta morada, consiste en esa particular entrega y unión que Dios provee al alma aquietada y buscadora, en la que la persona contemplativa advierte el silenciamiento de todos sus sentidos, que quedan suspendidos, y asiste al encuentro y absorción con aquello que previamente buscaba y anhelaba hasta la fusión íntima y absoluta: como un río cuando se entrega al mar en su cauce o como dos velas funden sus pabilos y cera en una sola luz, por citar ejemplos de la propia Teresa:

Digamos que sea la unión, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera.

Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz; aunque entra dividida se hace todo una luz. (*Moradas* 7, 2, 6; Teresa de Jesús 1997, 571)

Según el viejo arquetípico hermético de que el buscador es lo buscado (Balsekar), transitado por la *philosophia perennis* (Huxley 1977) o, en palabras de W. Jäger (47 y ss.), cuando la ola “se da cuenta” de que siempre ha formado parte de esa mar. Y en verso prístino y definitivo de san Juan:

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

La meditación, por tanto, aprehende el objeto de devoción (Dios, el absoluto, lo Real) y reposa en él, esperando a la puerta, hasta que, como una gracia, adviene la revelación, el misterio de la unión evidenciada a través y por medio del silencio creador, como un trascender gozoso de buscador y buscado, de objeto y sujeto: la pura luz de la Consciencia reconociéndose a sí misma: “Amada en el amado trasformada”.

De pocas cosas debemos estar más seguros que de la honradez intelectual y la sinceridad de Teresa, precisamente porque no busca “hacer literatura”, a la hora de

plasmar y describir el itinerario de su alma hasta el más profundo centro, en donde habita, en palabras suyas, la majestad de Dios. Tendremos, pues, que aceptar como hipótesis de partida la integridad con la que acometió, en sus escritos, la pormenorizada descripción de sus visiones íntimas, de los movimientos de su alma en pos de la comprensión e identificación con la divinidad misma; experiencias interiores que se verifican y certifican de este modo (*Moradas* 7, 1, 7; Teresa de Jesús 1997, 569): “de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma –podemos decir- por vista”. Es decir, que lo que en el mundo, en el tiempo, se acepta con ciega confianza, en el espacio interior de la contemplación se corrobora en el puro reconocimiento.

Las siete moradas

Creo que la tesis de la santa, el sentimiento o convicción que sostiene y genera el venero de este libro, es relativamente sencillo: Jamás nos acabaremos de conocer si no procuramos conocer a Dios. “Pensar que hemos de entrar en el cielo y no entrar en nosotros, conociéndonos [...] es desatino” (*Moradas* 2, 1, 11; Teresa de Jesús 1997, 486). Teresa intuye, o sabe, que la creencia en un Dios objetivo y externo, un objeto más, aun infinito, de la conciencia, se puede convertir, para la verdadera práctica espiritual, en un obstáculo tan grande o más que la identificación con la propia naturaleza egoica. El camino de reconocimiento de la divinidad en el interior del hombre “donde habita la verdad”, como le enseñara su maestro san Agustín (Cancelo García; Díez Fernández), pasa por un ahondamiento en las simas de lo humano, de lo humano Teresa y de lo humano Jesús y su naturaleza crística, pues ella sabe, o intuye, que solo el Hijo puede conocer al Padre y que solo se llega al padre a través del Hijo; vale decir, solo en el despojamiento absoluto de todo lo que creo ser podrá acontecer la revelación de lo que soy realmente. Como Jesús es su maestro y para nuestra santa Jesús el Cristo es el modelo absoluto para realizar plenamente la divinidad en la humanidad, el Padre en el Hijo, apela y proclama siempre a Cristo como camino, como verdad y como vida para procurar la unión plena en su Dios.

Un autoconocimiento que se logra profundizando en la interioridad mediante el desprendimiento de todo lo relativo, de todo lo temporal: un proceso ascético de despojamiento, de desapego que conlleva renuncia y vigilancia, atención plena de la que emerge un hondo sentimiento de libertad extraordinaria frente a “lo creado”. Creo que esta es la razón de su “temeridad”, de su ausencia absoluta de prevención ante el Santo Oficio o su noble desdén hacia las habladurías: una seguridad sobrehumana que reposa en esa libertad total que conquistara mediante la práctica meditativa.

La intuición de Teresa remite a una larga tradición literaria y espiritual: imagina su alma como un castillo (López-Baralt 2010; Márquez Villanueva) diamantino, o hecho de cristal, trasunto del propio Dios, que por eso mismo en él se deleita y en su más profundo centro lo habita (Carrión). Concibe la oración de un modo conmovedoramente platónico, como re-conocimiento, y el pecado (no saber de Dios) lo explica de manera intuitivamente socrática, como un des-conocimiento, fruto de la ignorancia. La vida de la gracia, el “camino natural de perfección”, no es otro, por tanto, que la profundización en la oración como instrumento de re-conocimiento de la divinidad. Su corolario moral, su realización práctica, entendido ya sin voluntarismos ni deberes, emerge como la recta y espontánea acción vivida en oportunidad de lugar y tiempo. Entiendo, a tenor de lo que subyace inconsciente en sus escritos y lo que relatan de ella los más allegados, que esta *espontaneidad llena de gracia* podría ser una de las mejores maneras de definir la vida y la obra de Teresa. Tanto su estilo “a osadas”, en su escribir como al dictado, en su donaire sin igual, como en las decisiones vitales que tomó, están impregnadas de ese

(in)voluntario acuerdo con el puro fluir, como si realmente fuera capaz de dejar que todas sus cosas se hicieran por sí solas, un hacer no haciendo fundamentado en un “lúcido reposo de permitir que el universo ocurra” (Gallego 44).

Vamos ahora, brevemente, a recorrer las principales moradas del castillo.

En su primera morada, que podemos llamar la del anhelo, aún se ve poco, pues los sentidos van cegados, es decir, siguen todavía muy hipnotizados por el movimiento exterior, el cual genera emociones y pensamientos que atrapan, en su devenir incesante, al ser humano convencido, por consenso social, de que la única realidad es esa que constatan los sentidos y a la que irremisiblemente se aboca y en la que, desgraciadamente, se extravía. La práctica meditativa, básicamente ascética, metódica, tiene como objeto imponerse, con quietud, con serenidad, con paciencia, a la tolvanera vital de “los alrededores del castillo”, al menos en estos iniciales pasos.

Unos prolegómenos, por cierto, en los que se arremolinan la mayoría de los humanos, a este lado del foso, de espaldas aún al edificio diamantino en cuyo centro mora la divinidad. La práctica meditativa no es un proceso gradual y por etapas, como la ascensión a una cima, un proceso lineal y causativo en eterno *crescendo*, antes bien, la práctica se abre a dimensiones iridiscentes e interconectadas de la psique, en las que las circunvoluciones, los saltos y los arrebatos, se suceden junto a periodos de sequedad y (aparente) estancamiento. La santa advierte que las moradas no van “en hilada”, sino que se organizan, desde el centro, como un palmito, con capas (*Moradas 1,2, 8*; Teresa de Jesús 1997, 477). Una imaginería, la del palmito, muy osada, de indudable influencia árabe y musulmana (López-Baralt 1981, 88), que configura en su intuición holística un particular *aleph*, sobre el que luego volveremos.

Para acceder a las primeras moradas del castillo hace falta decisión y anhelo, el hecho insólito (para la mayoría) de querer conocernos, de “entrar en nosotros” a través de la práctica de la oración mental, o meditación, comienza a dar sus frutos en la segunda morada, frutos aparentemente negativos ya que el practicante advierte que las estancias, de puro abandonadas, inatendidas, sin uso, están llenas de suciedad y alimañas. Al enfocar la luz de la atención sobre esas primeras moradas del alma, el contemplativo descubre que están sucias, descuidadas, y que en ellas han encontrado nido y aposento todo tipo de reptiles y sabandijas (*Moradas 1, 1, 6*; Teresa de Jesús 1997, 474), metaforización bien descriptiva y punto menos que amenazadora que le sirve en su plasticidad para describir con brío la fase en que la conciencia advierte por primera vez el cúmulo de pensamientos negativos (y sus inercias en forma de emociones, sentimientos, ofuscaciones) que nos habían gobernado inconscientemente hasta ese momento.

Limpiar las estancias de sabandijas (de prejuicios) es la primera faena importante que debe acometer el meditador al “darse cuenta” de que todos esos “demonios” regían en la vida de uno, por desconocimiento y falta de vigilancia.⁷ En los umbrales de estas segundas moradas el diablo (la mente egoica, que se ve desguarnecida al perder protagonismo, el mando en plaza), advierte Teresa, podrá tentar al principiante “con gran algarabía”, cuya respuesta medrosa podría ser la de querer volver atrás, abandonar el castillo y regresar “a la vida de siempre”. Por desgracia, constata con sabiduría de maestra, es la reacción natural de casi todos los que, más por curiosidad que por verdadero

⁷ En donde resuena la frase evangélica pronunciada en el huerto de los olivos: “Velad y orad para que no entréis en tentación” (Marcos, 14: 38), que siempre se ha interpretado en clave ascética y moral y que según la concepción de la carmelita lo que significa es que en la atención plena al momento presente no se puede obrar incorrectamente, no se puede “pecar”. En el presente siempre habita la gracia.

anhelo, comienzan este tipo de prácticas.⁸ Al “ver” las sabandijas, muchos sucumben al miedo y dan media vuelta, adormecidos en su vida mecánica, des-almada, vuelven la espalda al castillo de su alma, al castillo de Dios.

En las terceras moradas estos feos reptiles y alimañas se trasforman en un páramo de gran sequedad y “como tristeza”: “porque nos hemos dejado a nosotras mismas, es muy trabajoso y pesado...” (*Moradas 3, 2, 9*, Teresa de Jesús 1997, 492), una desolación o profundo desengaño sobre las cosas del mundo y sus fútiles ilusiones ilusorias; y, sin embargo, ya desde aquí el practicante advierte, con creciente serenidad y resolución, un profundo desapego con respecto al mundo y sus urgencias, tras un primer momento de desazón: comprensible, al descubrir que todos los anhelos terrenales y su consecuente gasto de energía, en forma de vanidad, lucro, ambición, etc., son frutos ilusorios del tiempo, del ego, devorados por él mismo en su ciega y compulsiva vesania. A partir de ahí, lo que brota es una gran diligencia, una alegría sin objeto y un profundo sentimiento de libertad.

Con esa ligereza estamos preparados para adentrarnos en las cuartas moradas, aquí ya todo es gracia y contento. Se trata de la morada vínculo entre las tres primeras, donde prima la meditación, sazónada por un esfuerzo de la voluntad, o, como ella prefiere decir: una determinada determinación, y las tres últimas, esencialmente contemplativas o, lo que es lo mismo, es las que reina la pura gracia y el don de la unidad, ajenos, el don y la gracia, a cualquier voluntarismo, al más mínimo empeño o esfuerzo. Como si la santa recordara el verso de su casi paisano Claudio Rodríguez: “siempre la claridad viene del cielo/ es un don”.

En esta cuarta morada “ya habita el Rey”, la mente se asienta en su estado natural y descansa en un mar de contento (natural) y es regalada con gozos muy sabrosos, en especial el de la quietud. Comienza el camino del amor, no del pensar, porque una cosa es el pensamiento (siempre alborotado, inquieto) y otra el entendimiento (*Moradas 4, 1, 9*; Teresa de Jesús 1997, 497).

Como es de suponer, todos estos deleites se alcanzan de una manera extrañamente simple: no procurándolos. Y es que “en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos”. El afianzamiento y relativa sostenibilidad del estado de quietud, en que la mente abandona el revuelo de sus propias logomaquias y accede a una comprensión más serena, provee a la misma de un recogimiento y una paz imparangonable con ningún goce temporal: “como ha probado ya los gustos de Dios, ve que es una basura los del mundo” (*Moradas 4, 3, 9*; Teresa de Jesús 1997, 505).

Es el momento de acceder a las tres últimas moradas, en ellas el abandono de la voluntad y de la inteligencia propia es absoluto, por eso a partir de aquí ya no podemos hablar de meditación, sino de contemplación. Es el momento en el que el alma vive la unión con Dios, es como si la mente concreta (la ola) hubiera sido absorbida por la conciencia (el mar) y se advirtiera sin ápice posible de dubitación que ambas no son dos, que en realidad nunca fueron dos, solo que el intelecto, afanado y ofuscado en los procesos temporales, había estado imposibilitado para una comprensión (y una dicha) tamaña. “Aquí, por agudas que son las lagartijas, no pueden entrar en esta morada; porque ni hay imaginación, ni memoria, ni entendimiento, que pueda impedir este bien, y osaré afirmar que si es verdaderamente en unión de Dios, que no pueda entrar el demonio...” (*Moradas 5, 1, 5*; Teresa de Jesús 1997, 509).

En efecto, la quinta morada es la de la unión: en ella no ya los sentidos, la mente misma está aquietada y desconectada, dormida para el mundo: “ni hay poder pensar

⁸ De nuevo aquí resuena otra frase evangélica: “Muchos son los llamados pocos los elegidos” (Mt., 22: 14) en un contexto de las parábolas del reino (la de los convidados al banquete de bodas) que no ofrece dudas al respecto.

aunque quieran”. Es ahora cuando aparece la conocida imagen de la crisálida y su transformación en mariposilla blanca, imagen extraordinaria con que la escritora evidencia la metamorfosis del alma unimismada en Dios. El destino del gusano era la muerte: “muera, muera ese gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado y veréis cómo vemos a Dios” (*Moradas* 5, 2, 6; Teresa de Jesús 1997, 513). Ahora se revela transfigurado en una mariposa blanca o palomica, que convierte “a su Majestad” en “nuestra morada” (Cfr. Guerra 542). Un alma engolfada así en Dios advierte la enorme extenuación, la fatiga, que le produce el mundo temporal al constatar que ninguna criatura le puede proporcionar el verdadero descanso, la verdadera quietud. Esta “palomica” (véase *Moradas* 5, 3, 1) ya no se asienta en gustos espirituales, ni apetece bienes materiales, al hacerse una con Dios “cumple su voluntad” de manera totalmente espontánea, verificando en toda su extensión el “hágase tu voluntad” del padrenuestro, cuya señal cierta (de unificación) resplandece de manera espontánea en el amor, por eso se puede hablar ya aquí de matrimonio, entendido como “desposorio”: es el umbral de la sexta morada.⁹

En donde el alma, herida de amor, procura soledad. Como la novia que, antes del matrimonio, pasa la noche en vela a la luz de la luna y realiza en la cristalina fuente las abluciones rituales, así el alma se perfecciona para el definitivo encuentro con el amado. Momento de duda, de ansiedad, de vaciamiento, de tribulación: sobre todo la que recibe de los doctos, o “semiletrados”, en forma de incomprensión y celos. Dado que el alma está a punto de atravesar el inconsciente colectivo, esa noche oscura del espíritu más hermosa aún que la alborada, noche que juntará amado con amada, amada en el amado transformada, el intelecto de amor iluminado recibe toda clase de “apretamientos y penas espirituales” y sin embargo, subraya con vehemencia: esta pena y este sentimiento de *abandono* satisface más al alma “que el embebecimiento sabroso, que carece de pena, de la oración de quietud” (*Moradas* 6, 2,2; Teresa de Jesús 1997, 529) de la etapa meditativa celebrada en las cuatro primeras moradas.

Es un dolor y una tempestad sabrosa, como “de centella” que, evidentemente, no tiene nada que ver con la acedia, con la melancolía, porque procede “del interior del alma”, de la contemplación, ya no de la imaginación, como acontecía en las etapas de práctica meditativa. Los sentidos se adormecen, la casa permanece sosegada en par de los levantes de la aurora, y uno queda “como persona que duerme”, pronta para ascender a las estrellas, como el dante, o para exclamar sin miedo, como su amigo el poeta carmelita: “que voy de vuelo”.

Este arrebatado o ascensionalidad iluminada infunde tres certidumbres en Teresa, parangonables con las intuiciones poéticas del *Cántico* de Juan de la Cruz: la alteza de Dios (“mi amado las montañas”: *Cántico*, 13, v. 1), la bajeza propia (“no quieras despreciarme”: *Cántico*, 24, v. 1) y el desapego absoluto de todo lo terrenal (“y no parezca nadie en la montaña”: *Cántico*, 26, v.5). La experiencia es intensa, oceánica, estremecedora. La mente iluminada (“la blanca palomica”: *Cántico*, 33, v. 1) llega a la plenitud de su vuelo:

“ansi acá en este mundo interior se hace gran movimiento, y en un punto –como he dicho– queda todo sosegado, y esta alma tan enseñada de unas tan grandes verdades, que no hay menester otro maestro...” (*Moradas* 6, 9, 10; Teresa de Jesús 1997, 558).

⁹ No otro es el sentido último y profundo del “fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra” de la oración enseñada por Jesús. En donde no hay ni voluntarismo ascético, ni dejación de la voluntad, sino unificación de cielo y tierra, acción espontánea en la que el alma se hace una con (la voluntad de) Dios (Cfr. Huxley 2009, 146).

Repárese en que Teresa ha descubierto, y contemplado, el aleph de Carlos Argentino Daneri varios siglos antes que Borges. En esta experiencia totalizante, inefable, “se muere por morir” (*Moradas*, 6, 11, 9; Teresa de Jesús 1997, 565).

Y de hecho se muere, la mariposilla muere, como murió el gusano al ingresar en la quinta morada (*Moradas* 5, 3, 5; Teresa de Jesús 1997, 517), o igual que los treinta pájaros de la fábula sufí del simurgh (Uddín) se reconocen como el objeto final de su busca.

Se acaba, pues, de consumir la unidad, el matrimonio del alma con Dios. Los efectos de esta unión o muerte (de la mariposilla) son: olvido de sí, realización espontánea y libre de la voluntad de Dios, gozo exquisito y sin objeto (ni sujeto), cesación de todo deseo, anhelo de soledad, estabilización de la quietud, desaparición de los arrobamientos.¹⁰ No es tiempo ya de mediadores, ni de mediaciones, ni siquiera las imágenes, visiones o consuelos que eran suceso común en las anteriores moradas.¹¹ Como explica Pérez González (3):

En todo su *Castillo*, pero especialmente en esta morada, Teresa nos quiere decir: no te quedes en los intermediarios (“no son menester terceros”, había dicho en su primera obra, *Vida* 37, 6). Haz tú mismo la experiencia. Ponte desnudamente ante Dios Trinidad, que no desea otra cosa sino abrazarte con su amor. No tengas miedo a entrar dentro de ti, a quedarte en silencio, a avanzar por el camino hacia la hondura que te habita. Porque caminando hacia ahí, estás caminando hacia Dios.

Ahora que vivencia y comprende no solo ella sino “su querido” (“también en soledad de amor herido”) que ya no son dos, que en puridad no hubo nunca dos, las palabras gozo, éxtasis, alegría, arrebató o cualesquiera otras pierden su sentido y quedan pulverizadas ante la certeza silente, inefable, ahora sí definitivamente mística, del abrazo, o mejor, del “aplauzo con una sola mano”.¹² Y la experiencia no dual de Dios se encarna en la imagen de ese brasero encendido en el hondón del alma. Llama de amor viva.

... y vuelta a la rueca

Insiste mucho la carmelita sobre la grandísima diferencia que existe entre esta última y el resto de las moradas: “no se puede decir nada más de que –a cuanto se puede entender- queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios” (*Moradas* 7, 2, 4; Teresa de Jesús 1997, 571). Como señala Prieto Hernández (798) en su estudio: “si bien el alma posee fuerzas sobradas para atravesar la frontera inicial que encuentra en su camino, al presentarse ante la séptima morada, en el momento de la unión mística con Dios, es necesario que al empuje del alma, se una la llamada de Dios para poder franquear este último obstáculo”.

Este es el único y verdadero final de la práctica contemplativa: (con)fundirse y hacerse uno en Dios, alianza que se expande horizontalmente hacia los demás, matrimonio o ayuntamiento “con el mundo” que se verifica simbólicamente en la reunión de Marta y María: es decir, la actitud contemplativa y entregada de la segunda genera,

¹⁰ Deseo subrayar aunque solo sea en nota la gran importancia que tiene la desaparición de las visiones y los arrobamientos. En el último estadio no-dual de la unión no caben tales, pues que no dejan de ser “objetos de la conciencia” y, en ese sentido, experiencias ilusorias, manifestadas. Quedarse ahí atrapado, en la bienaventuranza, es una de las grandes y últimas tentaciones del contemplativo. Intuyo que fue Juan de la Cruz, avezado en tales experiencias tal y como explica muchas veces en sus Declaraciones en prosa (por ej. *Subida*, 1, 11, 4), quien sacó de las mismas a la fundadora y la llevase un pasito más allá.

¹¹ “No quieras enviarme/ de hoy más ya mensajero” (*Cántico*, 6, vv. 3-4).

¹² Como reza el *koan* budista.

como correlato práctico, el amor de la primera por las cosas del mundo y sus necesidades: “la fe con obras”. Es la vuelta al mercado de la que habla siempre el zen (Ibáñez).

Una vez más, aupada por una tradición que comenzara un siglo antes, un escritor cristiano “enmienda” el evangelio, en el relato de Marta y María, para cohonestar ambas actitudes en una sola, como las dos caras de una misma experiencia, vale decir: la reunificación en Dios (verdadero y alto amor a uno mismo) tiene como correlato temporal, terrenal, el amor al prójimo, las obras virtuosas, ya no como práctica voluntarista para “merecer” la salvación, sino como emanación espontánea y natural de ese enamoramiento y su experiencia inefable de unidad.

Deseo subrayar esto, pues me parece de una espiritualidad muy honda, una profunda intuición desplegada por la fundadora. Acción y contemplación fundidas desde la vivencia de unidad plena, de fusión abisal con el amado: “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” (*Moradas* 7, 4, 14; Teresa de Jesús 1997, p. 581).

Intuyo que fue su honda experiencia contemplativa, la realización de la divinidad en el presente de su carne mortal y de su mente iluminada, por medio del ejemplo de Cristo, la que llevó a la Teresa feliz y serena en su palomar de San José, una María dichosa y contemplativa, a dar el salto horizontal de mujer activa, de Marta fundadora y andariega.¹³ Démosle, una vez más la palabra: “Cinco años después de la fundación de San Joséf de Avila estuve en él, que - a lo que ahora entiendo- me parece serán los más descansados de mi vida, cuyo sosiego y quietud echa harto menos muchas veces mi alma” (*Fundaciones*, 1, 1; Teresa de Jesús 1997, 676).

Quizá merezca profundizar en esta expresión amorosa de su experiencia mística en forma de fundaciones, sus diecisiete *palomarcicos*, para comprender un poco mejor los últimos quince años de su vida.

Y una última consideración: me gustaría pensar que tras estas breves especulaciones se ilumina acaso un poquito más el bello y hondo poema que escribió la santa, titulado *Búscate en mí*, y que reza:

*Alma, buscarte has en Mí,
y a Mí buscarte has en ti.
De tal suerte pudo amor,
alma, en Mí te retratar,
que ningún sabio pintor
supiera con tal primor
tal imagen estampar.
Fuiste por amor criada
hermosa, bella y ansí
en mis entrañas pintada;
si te perdieres, mi amada,
Alma, buscarte has en Mí.
Que yo sé que te hallarás
en mi pecho retratada,
y tan al vivo sacada,
que si te ves, te holgarás,
viéndote tan bien pintada.
Y si acaso no supieres
dónde me hallarás a Mí,*

¹³ En los dos sentidos, ejemplo como camino y ejemplo de vida retirada y oculta reconvertida al final en vida pública.

no andes de aquí para allí.
Si no, si hallarme quisieres,
A Mí, buscarme has en ti.
Porque tú eres mi aposento,
eres mi casa y morada,
y así llamo en cualquier tiempo,
si hallo en tu pensamiento
estar la puerta cerrada.
Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí
basta sólo llamarme;
que a ti iré sin tardarme,
Y a Mí buscarme has en ti.

Obras citadas

- Balsekar, Ramesh. *El buscador es lo buscado*. Madrid: Gaia, 2005.
- Cancelo García, José Luis. “La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con Las Moradas de Santa Teresa”. *Indivisa, Boletín de Estudios e Investigación* 12 (2011): 9-59.
- Carrión, María Mercedes. “En el más profundo centro. San Juan de la Cruz y el espacio sagrado”. *San Juan de la Cruz* 42 (2008): 25-45.
- Cavallé, Mónica. *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*. Barcelona: Kairós, 2008.
- Cóccera, Katia. *San Juan de la Cruz y el Yoga*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2010.
- Díez Fernández, Ignacio. “Homologías: las *Confesiones* y el *Libro de la vida*”. *Augustin en Espagne XVIe-XVIIIe siècles*. Eds. Marina Mestre Zaragoza, Jesús Pérez Magallón y Philippe Rabaté. Anejos de *Criticón* 20. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2015. 353-80.
- Farid Uddín, Attar. *La conferencia de los pájaros*. Madrid: Sufi, 2003.
- Gallego, Vicente. *Para caer en sí*. Barcelona: Kairós, 2015.
- Guerra, Santiago. “El gusano y la mariposa: una consideración histórico espiritual”. *Revista de Espiritualidad* 72 (2013): 537-71.
- Huerta Román, Pilar. “La determinada determinación teresiana”. *Revista de Espiritualidad* 70 (2011): 83-99.
- Huxley, Aldous. “Reflexiones sobre el Padrenuestro II”. En su *Sobre la divinidad*. Barcelona: Kairós, 2009. 145-50.
- . *La filosofía Perenne*. Barcelona: Editorial Edhasa, 1977.
- Ibáñez, Miguel. <http://zenlavueltaalmercado.blogspot.com.es/>. s.f.; consultado el 23 de Junio de 2015.
- Jäger, Willigis. *La ola es el mar*. Bilbao: Descleé de Brower, 2006.
- Kristeva, Julia. *Teresa, amor mío*. Madrid: Paso de Barca ediciones, 2015.
- Laredo, Bernardino de. *Subida al Monte Sión*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- López-Baralt, Luce. “Simbología mística musulmana en san Juan de la Cruz y en santa Teresa de Jesús”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXX (1981): 21-91.
- . “Teresa de Jesús y el Islam: el símil de los siete castillos concéntricos del alma”. *La voz del Islam* 1 (2010): 2-7.
- Márquez, Antonio. *Los alumbrados : Orígenes y filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1980.
- Márquez Villanueva, Francisco. “El símil del Castillo interior: sentido y génesis”. AAVV. *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. Eds. Teófanos Egido y otros. Salamanca: Universidad, 1984. II, 495-522.
- Martín, Consuelo. *Conciencia y realidad*. Madrid: Trotta, 1998.
- . *De la oración a la contemplación*. Madrid: Dilema, 2009.
- Pagels, Elaine. *Más allá de la fe: el evangelio secreto de Tomás*. Madrid: Crítica, 1982.
- Pérez González, María Jose. “Séptimas moradas. La vida en plenitud. El matrimonio espiritual”. *Para vos nací. V Centenario de santa Teresa de Jesús*, 2013. http://www.paravosnaci.com/523/activos/texto/wtere_pdf_1180-p2w8ZdYGDD29eUVJ.pdf <consultado el 18 de Junio de 2015>.
- Porete, Margarita. *El espejo de las almas simples*. Madrid: Siruela, 2005.
- Prieto Hernández, Juan Miguel. “La construcción alegórica de la séptima morada”, en *Actas del Segundo Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro*. Ed. Manuel García Martín. Salamanca: Universidad, 1993. II, 795-801.

- Ráphael. *Tat Tvam Asi. Eso eres tú*. Madrid: Asram Vidya, 2007.
- Rossi, Rosa. *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Barcelona: Icara, 1984.
- Siddhesvarananda. *Pensamiento hindú y mística carmelitana*. Madrid: Asram Vidya, 2010.
- Smith, Huston. *La percepción divina*. Barcelona: Kairós, 1999.
- Teresa de Jesús, Santa. *Las moradas del castillo interior*. Ed. Dámaso Chicharro. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- . *Obras completas*. Eds. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Wallace, Allan. *La ciencia de la mente*. Barcelona: Kairos, 2009.
- Willber, Ken. *La conciencia sin fronteras*. Barcelona: Kairos, 2011.