EL CAMINO DE PERFECCIÓN DE SANTA TERESA

El camino que lleva de verdad a la vida

DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v61i214.175>

SALVADOR ROS GARCÍA*

Jesús unió para siempre tres conceptos –camino, verdad y vida–, los tres igualmente dinámicos, en continuo movimiento, y los tres referidos a su persona, como expresiones reveladoras de su identidad y al mismo tiempo como orientaciones para el seguimiento por parte de sus discípulos (cf. Jn 14, 5-9)¹. Santa Teresa habla también de un camino de seguimiento –*Camino de perfección*, lo llama ella– «que es camino real para el cielo» (CV 21, 1)², el camino de la oración,

* Salvador Ros (Vecinos, Salamanca, 1955) es carmelita descalzo. Licenciado en Teología Espiritual en el *Teresianum* de Roma, ha sido director del Centro Internacional Teresiano Sanjuanista (CITeS), principal referencia del Carmelo en el estudio de santa Teresa y san Juan de la Cruz. Actualmente dirige el Centro de Espiritualidad San Juan de la Cruz, en Segovia. Ha editado las obras de Teresa en la BAC. Entre sus escritos destacan: *La experiencia de Dios en mitad de la vida*, EDE, Madrid 2010; *La experiencia de Dios. Teología, mística y pedagogía*, Idatz, San Sebastián 2005; y, como coordinador, *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ávila*, Actas del Congreso por él organizado en el CITeS (Ávila) en septiembre de 1996, Universidad Pontificia, Salamanca 1997.

1. Los primeros cristianos no hablaban del cristianismo como una religión. Nunca lo llamaron así. Lo que ellos encontraron en Jesús no era una nueva religión, sino *el camino* más acertado para vivir, un «camino nuevo y vivo inaugurado por Jesús» (Heb 10, 20), un camino a recorrer «con los ojos fijos en él» (Heb 12, 2). También los místicos han utilizado la imagen del camino para describir el proceso de la experiencia, el desarrollo de la vida espiritual. Se trata, efectivamente, de una imagen venerable en todas las tradiciones religiosas, tanto orientales como occidentales. *Tao*, el nombre para lo supremo en una de las religiones de China, significa *camino*. El hinduismo propone un triple camino (*marga*): el de las obras, el del conocimiento y el de la devoción amorosa. En la tradición cristiana, la obra más importante de San Buenaventura se titula precisamente *Itinerario de la mente a Dios*, y escribió además un tratado *Sobre el triple camino*. Santa Teresa utiliza más de quinientas veces la palabra *camino* y una de sus obras lleva por título *Camino de perfección*. San Juan de la Cruz utiliza también esa palabra unas trescientas veces y escribió otra obra titulada *Subida del Monte Carmelo*. Asimismo, uno de los libros más hermosos de nuestro tiempo es el del P. Henri de Lubac, titulado *Sur les chemins de Dieu*, París 1966 (ed. española: *Por los caminos de Dios*, Madrid 1993).

2. Según el Diccionario de Autoridades, el *camino real* «se llama el más ancho, principal, fácil y cursado de los pasajeros y el más público: y por eso tienen obligación las Justicias de tenerle llano y compuesto y, en partes, empedrado. Llámase Real porque es público, o guía a parajes grandes y se camina por él con más conveniencia». Citamos los escritos teresianos con las siglas convencionales y por la edición de *Obras Completas de Santa Teresa*, Madrid 2000, salvo las *Relaciones y Cuentas de Conciencia*, que lo hacemos por nuestra edición crítica, BAC, Madrid 2014.

y del que llega a decir incluso que «por esta vía llegan más presto a la contemplación» (V 4, 7). Su propuesta, en este caso, es la de una mujer espiritual que se sabe en posesión de una rica experiencia —«creo que hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas», decía de sí misma cuando aún estaba a mitad de camino (V 40, 8)— y que la ha transmitido pensando en el provecho de sus lectores: «para aprovechar algún alma y se animen todos a contentar a su Majestad, pues aun en esta vida da tales prendas» (V 37, 1), con un propósito didáctico, mistagógico, de llevarlos hasta donde ella misma ha llegado, convencida de que ese camino y esas experiencias son para todos: «Mirad que convida el Señor a todos. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos. Mas como dijo «a todos», tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua viva» (CV 19, 15).

EL CAMINO DE PERFECCIÓN: CAMINO TEOLOGAL

De todos los escritos teresianos, el *Camino de perfección*, escrito dos veces, es el más ordenado, con una estructura clara e idéntica en ambas redacciones, a pesar de la diferente numeración de capítulos, y con una idea constante en todas sus páginas: la experiencia contemplativa como centro y eje de la vida cristiana, y al mismo tiempo como una forma específica en el seguimiento de Cristo. No son dos caminos distintos, son el mismo acto vital, semejante a una elipse con dos centros circunscritos por la misma línea.

Para leer esa obra no se necesita más capacidad que la de saber escuchar, porque ella escribe hablando: «muchas veces os lo digo, y ahora lo escribo aquí» (CV 13, 1). Su escritura, por tanto, es un texto oral que se debe leer como se oye hablar, escuchando. Tomando aquí como texto base el de la segunda redacción (códice de Valladolid), éste se subdivide en dos mitades —el cristiano orante (cap. 1-21) y la oración con Cristo (cap. 22-42)—, que a su vez se desarrollan en tres bloques temáticos: a) el seguimiento de Cristo en la vida contemplativa y al servicio de la Iglesia (cap. 1-3); b) el ejercicio de la actitud teologal como requisito para el seguimiento y la misma vida contemplativa (cap. 4-15); y c) la oración contemplativa en sus diversos grados y modalidades (cap. 16-42).

Santa Teresa empieza presentando a sus monjas (y con ellas a todos los lectores) la finalidad propia de una casa de experiencia, «el fin para que aquí os juntó el Señor» (CV 1, 5; 3, 10), el valor apostólico de la vida contemplativa y el proyecto espiritual de un grupo de personas orantes al servicio de una Iglesia necesitada de todo.

Desde su experiencia, y en contra del ambiente antifeminista y de la opinión generalizada sobre la inferioridad de la mujer, Teresa había descubierto las ventajas de la mujer espiritual, mejor dispuesta y más receptiva que los varones para los caminos del espíritu, convencida de que «hay muchas más [mujeres] que hombres a quien el Señor hace estas mercedes», aunque al decir esto tenía

que andar con pies de plomo y apoyarse en autoridades indiscutibles: «esto oí al santo fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y daba de ello excelentes razones, que no hay para qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres» (V 40, 8).

Y a tenor de esa experiencia, sintió la necesidad de ofrecer una respuesta a los «grandes males» de su tiempo —la noticia sobre «los daños de Francia», la preocupación por el crecimiento de los herejes «luteranos», la misión contraofensiva del monarca «a fuerza de armas» y de disputas teológicas, como si de una auténtica cruzada se tratara—³, proponiendo la alternativa de todo un programa propio de eficacia eclesial, en son de paz, con la virtualidad orante de sus monjas, de inducción a la experiencia (conviene tener en cuenta este elemento nada contrarreformista, en contraste con el otro estilo jesuítico), que compensase lo que había supuesto el protestantismo (cf. CV 1, 2; 3, 1-2)⁴; muy distinta, en todo caso, de las otras preocupaciones político-religiosas del poder, del «brazo seglar» (CV 3, 2), convencida como estaba de que en la tarea eclesial podía ser mucho más eficaz la experiencia orante de mujeres espirituales que las campañas bélicas del monarca y las otras batallas dialécticas de letrados y teólogos que tampoco la entusiasaban, aunque se diga lo contrario—, y de cuyos fracasos vendría a ser ella una previsora perspicaz. En fin, basta leer el primer capítulo memorable del *Camino de perfección* para ver los motivos y finalidades con los que Teresa orientó su obra.

Hasta entonces se había insistido sólo en el valor de la vida contemplativa como fin en sí misma. Santa Teresa, en cambio, da un sentido apostólico a la contemplación y la abre a la comunión con toda la Iglesia: Orar y vivir por «las grandes necesidades de la Iglesia» (CC 3, 7), «todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defienden» (CV 1, 2; 3, 2.5). Para ella, el fin de la vida contemplativa es «aprovechar almas» (V 32, 6), «el bien de las almas y el aumento de su Iglesia» (F 1, 6), «ganar algún alma para su servicio, por ser ésta la inclinación que nuestro Señor me ha dado» (F 1, 7), «que esto es lo que mucho me lastima, ver tantas perdidas, y esos indios no me cuestan poco» (Cta a don Lorenzo de Cepeda, 17 enero 1570, 20). «Esto quiero yo, mis hermanas, que procuremos alcanzar, y no para

3. Para la contextualización de estos hechos remitimos a los trabajos de T. Egidio, *Ambiente misionero en la España de Santa Teresa*, en *Teresa de Jesús, su vivencia eclesial y misionera* (XXXIV Semana Española de Misionología), Burgos 1982, 30-36; J. I. Tellechea, *Plegarias por la unión de la religión cristiana. Un sorprendente despacho de Felipe II (1560)*: Diálogo Ecueménico 20 (1985) 137-164; O. Steggink, *La reforma del Carmelo español*, Roma 1965, 371-372; Efrén de la Madre de Dios, *El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José*: Carmelus 10 (1963) 216-219; T. Álvarez, *Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos 1980, 83.

4. R. García Villoslada, *Santa Teresa de Jesús y la contrarreforma católica*: Carmelus 10 (1963) 231-262 exagera los elementos contrarreformistas de la propuesta teresiana. Curiosamente, en la gama de sus preocupaciones no aparece el «Aluteranismo» cercano de Valladolid, el de los autos de fe de 1559, del que estaba bien enterada, y de cuya única alusión en V 16, 7 no puede deducirse, ni mucho menos, una aprobación de tales medidas represivas.

gozar, sino para tener estas fuerzas para servir... que todas las maneras que pudiéremos lleguemos almas para que se salven y siempre le alaben» (7M 4, 12; *Carta al P. Gracián*, 9 de enero de 1577, 7).

Por eso, concluye: «No os parezca inútil ser continua esta petición, porque hay algunas personas que les parece recia cosa no rezar mucho por su alma. («¿Y qué mejor oración que ésta? Si tenéis pena porque no se os descontará la pena del purgatorio, también se os quitará por esta oración, y lo que más faltare, falte. Qué va en que esté yo hasta el día del juicio en el purgatorio, si por mi oración se salvase sola un alma? ¡Cuánto más el provecho de muchas y la honra del Señor! De penas que se acaban no hagáis caso de ellas cuando intervinieren algún servicio mayor al que tantas pasó por nosotros. Siempre os informad lo que es más perfecto. Así que os pido, por amor del Señor, pidáis a Su Majestad nos oiga en esto. Yo, aunque miserable, lo pido a Su Majestad, pues es para gloria suya y bien de su Iglesia, que aquí van mis deseos» (CV 3, 6).

LA VERDAD DEL CAMINO: CONDICIONES PARA EL SEGUIMIENTO

La primera parte del *Camino de perfección* (cap. 1-21) la dedica a exponer las actitudes y determinaciones que debe tener el cristiano-discípulo-orante. Todo un proyecto de vida, tanto para el seguimiento de Cristo como para la experiencia contemplativa, que se sustenta en unas sólidas bases teológicas, en la tríada amor-desasimiento-humildad, virtudes que «paréceme andan siempre juntas» (CV 10, 3) y que «son necesarias tener las que pretenden llevar camino de oración», pues ese es realmente el camino para el encuentro con Dios y para esa forma de experiencia que llamamos contemplación, de manera que «es imposible, si no las tienen, ser muy contemplativas, y, cuando pensaren lo son, están muy engañadas» (CV 4, 3). De ahí el realismo de su premisa: «espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración» (V 13, 16).

La contemplación puede ocurrir a veces en un instante de la vida, sin previa preparación, sin nada que la anuncie o permita presagiarla, porque la «da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos» (4M 1, 2), pues «es obra suya sobre nuestro natural» (CV 25, 3). Pero hasta llegar a ser de verdad contemplativos, hay que recorrer un largo camino y ejercitar una serie de condiciones para hacerse cargo con todas las facultades y en todos los niveles de esa Presencia que un día irrumpió en nuestra vida. No hay contemplación sin el fundamento teológico de las virtudes: «Diréis, mis hijas, que para qué os hablo en virtudes, que hartos libros tenéis que os las enseñan, que no queréis sino contemplación... Mas contemplación es otra cosa, hijas; que éste es el engaño que todos traemos, que en llegándose uno un rato cada día a pensar sus pecados (que está obligado a ello si es cristiano de más que nombre), luego dicen es muy contemplativo, y luego le quieren con tan grandes virtudes como está obligado a tener el muy contemplativo» (CE 24, 3-4).

Lo característico de la actitud teologal, frente a las demás relaciones, es que en ella el sujeto humano ya no es sujeto en el sentido de fundamento y centro. La actitud teologal descentra al sujeto humano, lo desaloja de su condición de sujeto, le impide que haga pie en sí mismo y que convierta a Dios en objeto de sus facultades. Podríamos describir la historia humana como la búsqueda por parte del hombre de un punto de apoyo para mover y dominar el mundo. El hombre ha tendido siempre a que ese punto de apoyo fuera, en última instancia, su propio ser. Pues bien, de ese lugar central que el hombre busca ocupar lo desalojan las virtudes teologales, para que pueda entrar en una relación verdadera con Dios.

«Amor unas con otras»

Santa Teresa dedica cuatro capítulos del libro (del 4 al 7) a esta primera virtud teologal, partiendo de la condición misma de Dios: si «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16), una frase que ninguna otra religión se ha atrevido a formular, toda relación con él tiene que moverse necesariamente en esa órbita, «porque de Dios –insistía también San Juan de la Cruz– no se sabe ni se alcanza nada que no sea por amor»⁵, y sin amor, «sin la virtud verdadera, *«Dios»* es una palabra vacía»⁶.

La oración no es otra cosa que la puesta en acto del amor de Dios, el amor de Dios en ejercicio, de modo que «no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho» (4M 1, 7; F 5, 2)⁷, y los que la ejercitan son «siervos del amor, que no me parece otra cosa determinarnos a seguir por este camino de oración al que tanto nos amó» (V 11, 1). Ahora bien, «quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios» (4M 1, 7). El camino más seguro para saber que amamos a Dios es «amor del prójimo; y estad ciertas que, mientras más en éste os viereis aprovechadas, más lo estáis en el amor de Dios; porque es tan grande el que Su Majestad nos tiene que, en pago del que tenemos al prójimo, hará que crezca el que tenemos a Su Majestad por mil maneras» (5M 3, 8). «Oh Jesús mío, cuán grande es el amor que tenéis a los hijos de los hombres, que el mayor servicio que se os puede hacer es dejaros a Vos por su amor y ganancia, y entonces sois poseído más enteramente; porque, aunque no se satisface tanto en gozar la voluntad, el alma se goza de que os contenta a Vos, y ve que los gozos de la tierra son inciertos, aunque parezcan dados de Vos, mientras vivimos en esta mortalidad, si no van acompañados con el amor del prójimo. Quien no le amare, no os ama, Señor mío, pues con tanta sangre vemos mostrado el amor tan grande que tenéis a los hijos de Adán» (E 2, 3).

5. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* (CB) 1, 13; 32, 1.

6. Plotino, *Enéadas*, II, 9, 15, 40.

7. San Agustín había dicho también que «orar mucho no significa, como piensan algunos, rezar con muchas palabras. Una cosa es un largo discurso, otra cosa es un largo amor» (*Carta* 130, 10, 19, en *Obras completas* II, Madrid 1987, 69).

El encuentro con el otro siempre tiene algo de trascendente y es un lugar del encuentro con Dios. Por su misma estructura, la apertura al otro tiene una afinidad con la apertura religiosa: el otro nos «disloca y descentra», situación necesaria para buscar a Dios. Y a la inversa, la apertura al Otro divino nos predispone y capacita para abrirnos al otro humano. Lo divino radica justamente en la capacidad de hacerse presente en lo más pequeño: *Non coerceri maximo, contineri a minimo, divinum est* (no ser limitado por lo máximo, ser contenido en lo mínimo, eso es divino)⁸. Así es el Dios que se nos ha revelado en Jesucristo. Y esta es la experiencia propia del cristianismo: la circularidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo. «En toda la Escritura –decía San Gregorio Magno– Dios nos habla sólo para esto, para atraernos a su amor y al del prójimo»⁹.

El amor al prójimo es la prueba de que amamos a Dios, y el amor a Dios es la fuente del amor al prójimo. El amor al prójimo, pues, hace de parámetro: «La más cierta señal que hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo, porque si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos, mas el amor del prójimo sí» (5M 4, 8). Y el amor a Dios hace de raíz del amor al prójimo, pues «todos los demás amores dependen de este amor» (V 40, 4), pues «según es malo nuestro natural, que si no es naciendo de raíz del amor de Dios, que no llegaremos a tener con perfección el del prójimo» (5M 4, 9). Por eso, como decía San Agustín, «cuando amas al prójimo, limpias tu ojo para ver a Dios... Encárgate de aquel con quien caminas y llegarás hasta aquel con quien deseas permanecer»¹⁰.

Y donde mejor se manifiesta y se ve esta virtud teologal del amor (su fuerza divina, el dinamismo de la gracia) es en el perdón, pues así como decimos que Dios nos amó el primero (1Jn 4, 10.19) cuando todavía nosotros éramos pecadores, es decir, incapaces de amar (Rom 5, 8), del mismo modo podemos afirmar que Dios nos ha perdonado el primero, y sentirse perdonado por Dios lleva necesariamente a reproducir dicha actitud en nuestras relaciones humanas. Siempre es la conducta de Dios la que sirve de ejemplo para la nuestra, también cuando se trata de perdonar: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36). «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Jn 13, 34). «Sed buenos, comprensivos, perdonándoos unos a otros, como Dios os perdonó en Cristo» (Ef 4, 32). «El Señor os ha perdonado, haced vosotros lo mismo» (Col 3, 13).

A veces creemos que para obtener el perdón de Dios necesitamos expiar antes nuestros pecados. La condición –como hace notar Santa Teresa– no es ésta: no decimos «perdonadnos, Señor, porque hacemos mucha penitencia, o porque

8. Hölderlin puso este lema a su obra principal, *Hyperión*, Pamplona 1979, 19. La frase había sido acuñada por un jesuita en su *Aelgium sepulcrale Sancti Ignatii*. G. Fessard la comenta en *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, París 1956, 164-178.

9. San Gregorio Magno, *Homilias sobre Ezequiel*, I, hom. 10, 14.

10. San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* 17, 7-9, en *Obras completas*, 403.

rezamos mucho y ayunamos y lo hemos dejado todo por Vos y os amamos mucho, y no dijo porque perderíamos la vida por Vos, y otras cosas que pudiera decir, sino sólo porque perdonamos» (CV 36, 7), pasaje en el que da a entender que el perdón es más agradable a Dios que el martirio o la vida religiosa, y que fue tachado por el censor.

Es tan importante esta capacidad de perdonar que parece ser lo único que Jesús exige en la oración del Padrenuestro. ¿Por qué, puestos a elegir una exigencia ética concreta entre las muchas posibles, Jesús eligió ésta de perdonar? ¿Tan importante es el perdón? Ciertamente, perdonar es importante incluso para preservar la salud. El resentimiento aumenta la tensión arterial y, cuando se hace crónico, sobreviene la hipertensión crónica que provoca enfermedades del corazón. El perdón es importante también para una convivencia sana. ¿Qué sería de la humanidad si no aprendiéramos a perdonar? Es lamentable que haya personas estigmatizadas de por vida porque quienes les rodean se niegan a olvidar su pasado. ¡Qué trágico es encontrar pueblos enteros encadenados por un pasado de odios y rencores! En cambio el perdón abre la puerta a un futuro nuevo¹¹. Pero es que, además, teológicamente, el perdón es un principio ético de primer orden. Igual que existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, también hay una jerarquía de valores éticos. El perdón ocupa los primeros puestos porque brota de la esencia misma de la redención, es algo que viene de Dios, quien por medio de Cristo nos reconcilió y nos encargó el ministerio de la reconciliación (Ef 2, 14-22; Rom 5, 11; Col 1, 19-20). De manera que cuando perdonamos, es el perdón mismo de Dios el que desborda nuestros diques y sumerge en el mismo mar nuestros pecados y los de nuestros hermanos.

De ahí que Teresa llegue a decir que el perdón es la señal más clara de la experiencia contemplativa, de la unión con Dios, de «la fe que se realiza por el amor» (Gal 5, 6): «Y advertid mucho en esto que, cuando de las cosas que Dios hace merced a un alma, en la oración que he dicho de contemplación perfecta, no sale muy determinada y, si se le ofrece, lo pone por obra, de perdonar cualquier injuria, por grave que sea —no estas naderías que llaman injurias— no fie mucho de su oración... Puede ser que al principio, cuando el Señor hace estas mercedes, no luego el alma quede con esta fortaleza, y ya que no la tenga en otras virtudes, en esto de perdonar sí. No puedo yo creer que alma que tan junto llega de la misma misericordia, adonde conoce la que es y lo mucho que le ha perdonado Dios, deje de perdonar luego con toda facilidad y quede allanada en quedar muy bien con quien la injurió... Torno a decir que conozco muchas personas que las hecho el Señor merced de levantarlas a cosas sobrenaturales, dándoles esta oración o contemplación que queda dicha, y aunque las veo con otras faltas e imperfeccio-

11. En este sentido, venía a decir Kierkegaard: «El pasado no es olvidado pura y simplemente, es olvidado en el perdón. Cada vez que te acuerdas del perdón, el pasado se olvida; pero cuando te olvidas del perdón, entonces el pasado ya no se olvida, y el perdón se pierde».

nes, con ésta no he visto ninguna, ni creo la habrá, si las mercedes son de Dios, como he dicho. El que las recibiere mayores, mire en sí cómo van creciendo estos efectos; y si no viere en sí ninguno, téngase mucho y no crea que esos regalos son de Dios —como he dicho—, que siempre enriquece el alma adonde llega. Esto es cierto, que aunque la merced y regalo pase presto, que se entiende despacio en las ganancias con que queda el alma» (CV 36, 8.12-13).

Por otra parte, en esos mismos capítulos expone también todo un proyecto de vida comunitaria que viene configurado por tres factores esenciales:

—*Una comunidad constituida por Dios*, cuya elección precede a toda iniciativa, y que se define como el «colegio de Cristo» (CE 20, 11), conforme al modelo de la Iglesia primitiva más radical, la apostólica (de ahí la importancia del número trece, como los doce apóstoles con Cristo en medio), pues Él está presente en medio de la comunidad (V 32, 11), es «el Señor de la casa» (CV 17, 7), el que «nos juntó aquí» (CV 1, 5; 3, 1), «cabe este buen maestro muy determinadas a aprender lo que nos enseña» (CV 26, 10; 24, 5).

—*Una comunidad de iguales*, donde «todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar» (CV 4, 7), en «paz y conformidad unas con otras» (CV 7, 9), sin discriminaciones por esas honras que el demonio inventa en los monasterios (CV 36, 4) y que ella califica de «pestilencia», de «oruga que carcome», de «tóxico que mata las cosas de perfección» (CV 7, 10; V 31, 21; CV 12, 7), como «mayorías» (antigüedad), títulos, ascendencias y tantos detalles que «en esta casa nunca plega a Dios haya acuerdo de cosa de éstas: sería infierno; sino la que fuere más, tome menos a su padre en la boca; todas han de ser iguales. ¡Oh, colegio de Cristo, que tenía más mando San Pedro, con ser un pescador, y le quiso así el Señor, que san Bartolomé, que era hijo de rey!» (CV 27, 6). En fin, todo un estilo evangélico de amor efectivo, gratuito y desinteresado, a imitación de Cristo (CV 4, 11; 6-7; 5M 3, 7-12; Cst 28), con el trabajo manual por norma y sin excepciones: «la tabla del barrer se comience desde la madre priora, para que en todo dé buen ejemplo» (Cst 22).

—*Una comunidad humanista*, con notas tan peculiares como insólitas para su tiempo: la cultura, las atenciones y virtudes humanas, la suavidad, prudencia y discreción, la llaneza, la afabilidad, la alegría, de manera «que todas las personas que os trataran, amen vuestra conversación y deseen vuestra manera de vivir y tratar, y no se atemorizen ni amedrenten de la virtud. A religiosas importa mucho esto: mientras más santas, más conversables con sus hermanas. Que es lo que mucho hemos de procurar: ser afables y agradar y contentar a las personas que tratamos, en especial a nuestras hermanas. Y no dejéis que se os encoja el ánimo y el ánimo, que se podrán perder muchos bienes» (CV 41, 7-8)¹².

12. El encerramiento no equivalía para ella a incomunicación; al contrario, el locutorio de San José era bastante frecuentado (cf. CV 20, 3-6) y ella estaba muy al tanto de lo que ocurría fuera de la clausura, en los reinos de España y en la Iglesia. Cf. G. Pozzobon, *La comunità teresiana, una significativa esperienza di comunione ecclesiale*: *Teresianum* 33 (1982) 515-585.

«Desasimiento de todo lo criado»

No se trata de negar las realidades mundanas o de carecer de las cosas, sino de eliminar en el sujeto el apego de ellas, entendiendo por «apego» la afección desordenada que convierte la realidad mundana y finita en un ídolo, en un falso dios, que decepciona el deseo depositado en ella y esclaviza a quien la ha absolutizado indebidamente: «No tratamos aquí del carecer de las cosas —explica San Juan de la Cruz—, porque eso no desnuda el alma si tiene apetito de ellas, sino de la dejadez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan el alma las cosas de este mundo ni la dañan, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella»¹³.

Difícilmente podrá realizar la experiencia teologal el hombre que vive «atesorando para sí» (Lc 12, 21), volcado en sus posesiones y con una voluntad dominadora, adorador de sí o de objetos inferiores a sí mismo. Cuando el hombre se hace posesivo, todo lo reduce a objeto de posesión: cosas, personas, la religión, el amor, la fe, Dios. Se ha fabricado un espejo (ídolo) de sí mismo y no hace más que adorar su propia imagen, lo cual no sólo es ridículo, sino que atenta profundamente contra su dignidad, es una verdadera alienación, ha pervertido como el hijo pródigo «su sustancia» (Lc 15, 13) y necesita pasar del espíritu de posesión al de desasimiento. Los ídolos no se alojan tanto en ridículas estatuas como dentro de nuestro propio corazón.

A esto se refiere Santa Teresa cuando habla del «desasimiento de todo lo criado», que es sinónimo de gratuidad y de libertad, no estar atado a nada ni a nadie: «No consintamos, joh hermanas!, que sea esclava de nadie nuestra voluntad, sino del que la compró por su sangre» (CV 4, 8), pues el asimiento a cosas, personas o a sí mismo impiden cualquier actitud de entrega, y sin la entrega total la oración se queda en buenas palabras, en deseos ineficaces: «¿Pensáis, hermanas, que es poco bien procurar este bien de darnos todas al Todo sin hacernos partes?» (CV 8, 1). «Mas créanme una cosa, que si hay punto de honra o de hacienda (y esto también puede haberlo en los monasterios como fuera, aunque más quitadas están las ocasiones y mayor sería la culpa, que, aunque tengan muchos años de oración (o, por mejor decir, consideración, porque oración perfecta, en fin, quita estos resabios), que nunca medrarán mucho ni llegarán a gozar el verdadero fruto de la oración» (CV 12, 5).

Teresa, como Juan de la Cruz, como todos los místicos, denuncia enérgicamente el espíritu posesivo como el obstáculo principal para el encuentro con Dios (con todas las connotaciones de su tiempo: puntos de honra, dependencias afectivas, etc.) y hace del paso del espíritu de posesión al de desprendimiento la clave para la entrada en el camino de la contemplación: «porque en esto está el todo, si va con perfección» (CV 8, 1). Por otra parte, «aquí puede entrar la

13. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 3, 4; *Dichos de luz y amor*, 48.

verdadera humildad, porque esta virtud y estotra (el desasimiento) paréceme andan juntas: son dos hermanas que no hay para qué las apartar» (CV 10, 3). Y es que «estas virtudes tienen tal propiedad, que se esconden de quien las posee, de manera que nunca las ve ni acaba de creer que tiene ninguna, aunque se lo digan; mas tiénelas en tanto, que siempre anda procurando tenerlas, y valas perfeccionando en sí más, aunque bien se señalan los que las tienen; luego se da a entender a los que los tratan, sin querer ellos» (CV 10, 4).

«Verdadera humildad»

Con frecuencia nos hacemos una idea falsa de la humildad al concebirla como algo que nos rebaja, cuando es todo lo contrario, nos aporta la verdadera grandeza que en vano buscamos fuera de Dios, pues no hay nada más elevado que estar ante Dios y con Él. Quien se ha descubierto a sí mismo ante Dios, ha descubierto también que sólo ahí estaba el lugar donde uno puede conocerse íntegramente, en medio de una luz que nos deja desnudos como nunca antes lo habíamos estado, y a la vez nos cubre de misericordia como nunca nadie lo había hecho. No somos humildes más que cuando nos encontramos con Dios, y Dios únicamente puede encontrarnos cuando somos humildes. De ahí la definición teresiana: «humildad es andar en verdad delante de la misma Verdad» (6M 10, 7; V 40, 1-4), conocimiento de sí mismo ante Dios, conocernos como Dios nos conoce.

No son las actitudes artificiales: los encogimientos, las cobardías, los espíritus ñoños, la melancolía. Todo eso lo desenmascaró ella como «almas cobardes con amparo de humildad» (V 13, 2). La verdadera humildad es magnánima: «No entendamos cosa en que se sirve más el Señor que no presumamos salir con ella, con su favor. Esta presunción querría yo en esta casa, que hace siempre crecer la humildad: tener una santa osadía, que Dios ayuda a los fuertes y no es aceptador de personas» (CV 16, 8).

San Francisco de Sales insistía en que entre humildad y generosidad hay un vínculo indisoluble: «Estas dos virtudes, humildad y generosidad, están tan juntas y van tan unidas la una a la otra que no pueden separarse. Pues la humildad que no entraña generosidad es indudablemente falsa. La verdadera humildad, después de haber dicho: 'Yo por mí no puedo nada, nada soy', cede el puesto a la generosidad, que dice: 'Yo lo puedo todo, pues pongo toda mi confianza en Dios que lo puede todo'»¹⁴. La una es la verdad de la otra.

La humildad es la lucidez propia del amor, es lo que hace que un bien sea un bien: un amor sin humildad no ama de verdad; una esperanza sin humildad no es sino presunción, capaz de tornarse en desaliento ante la mínima prueba; un

14. San Francisco de Sales, *Obras selectas I: Conversaciones espirituales* XXI, Madrid 1953, 760.

perdón sin humildad no es más que otra vuelta en el círculo de la venganza, y así con todo. Más que una virtud, la humildad es la esencia, la verdad de todas ellas, por eso «es la principal y las abraza todas» (CV 4, 4). Y de ahí el principio de Teresa: «espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración» (V 13, 16).

La humildad es condición de todos los dones divinos, pues es el primero de sus dones y nunca deja de serlo, como confirma Santa Teresa con su propia experiencia: «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). Por eso, lejos de reducirse a una primera etapa, la humildad es la raíz permanente de toda vida espiritual, como la raíz del árbol que no deja de profundizar a medida que éste crece. Y por eso, concluye ella: «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; 7M 4, 8).

Por otra parte, así como con los dones de Dios no se puede hacer nunca reservas (cf. Ex 16, 19), también a veces suele ocurrir que desaparecen las virtudes que creíamos haber conseguido, lo cual no deja de ser una providencia de Dios para no apropiarnos de sus dones y ejercitar así la humildad que desaloja de nosotros todo sentimiento de autocomplacencia y nos protege contra el peligro de la presunción y de la temeridad, dado que nuestra fortaleza está sometida a grandes oscilaciones. Santa Teresa, hablando de sí misma, se lo recordaba así a sus monjas: «Adonde el demonio puede hacer gran daño sin entenderle, es haciéndonos creer que tenemos virtudes no las teniendo, que esto es pestilencia. Porque, por una parte enflaquece la humildad, por otra descuidámonos de adquirir aquella virtud, que nos parece la tenemos ya ganada. Pues ¿qué remedio, hermanas? El que a mí me parece mejor es lo que nos enseña nuestro Maestro: oración y suplicar al Padre Eterno que no permita que andemos en tentación. También os quiero decir otro alguno: que, si nos parece el Señor ya nos la ha dado, entendamos que es bien recibido y que nos le puede tornar a quitar, como, a la verdad, acaece muchas veces y no sin gran providencia de Dios. ¿Nunca lo habéis visto por vosotras, hermanas? Pues yo sí: unas veces me parece que estoy muy desasida, y en hecho de verdad, venido a la prueba, lo estoy; otra vez me hallo tan asida, y de cosas que por ventura el día de antes burlara yo de ello, que casi no me conozco. Otras veces me parece tengo mucho ánimo y que a cosa que fuese servir a Dios no volvería el rostro; y probado es así que le tengo para algunas; otro día viene que no me hallo con él para matar una hormiga por Dios, si en ello hallase contradicción. Así, unas veces me parece que de ninguna cosa que me murmurasen ni dijese de mí, no se me da nada, y probado, algunas veces es así, que antes me da contento. Vienen días que sola una palabra me aflige y querría irme del mundo, porque me parece me cansa en todo. Y en esto no soy sola yo, que lo he mirado en muchas personas mejores que yo, y sé que pasa así» (CV 38, 5-6).

En resumidas cuentas, esta actitud teologal es más que una mera disposición para el camino del seguimiento y la experiencia contemplativa, es su estructura fundamental y permanente, pues uno y otra, el seguimiento y la contemplación, no es otra cosa que la puesta en ejercicio de la fe, y ejercer vitalmente la fe, la esperanza y la caridad, sin otros añadidos de conciencia, certezas, sentimientos o gustos, es ya una realidad muy verdadera, como advertía la misma Santa Teresa a sus monjas en reiterados avisos: «Así que, hijas, si queréis os diga el camino para llegar a la contemplación, sufrid que sea un poco larga en cosas aunque no os parezcan luego tan importantes –aunque, a mi parecer, no lo dejan de ser–, y si no las queréis oír ni obrar, quedaos con vuestra oración mental [meditación] toda vuestra vida, que yo os aseguro a vosotras y a todas las personas que pretendieren este bien –ya puede ser yo me engañe, porque juzgo por mí que lo procuré veinte años– que no lleguéis a verdadera contemplación» (CV 16, 1; 18, 10; 19, 4). Y como le dijo también al P. Gracián en una carta antológica: «El caso es que en estas cosas interiores de espíritu la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos; llamo dejos confirmados con obras, y que los deseos que tiene de la honra de Dios se parezcan en mirar por ella muy de veras y emplear su memoria y entendimiento en cómo le ha de agradar y mostrar más el amor que le tiene. ¡Oh!, que ésta es la verdadera oración, y no unos gustos para nuestro gusto no más... Yo no desearía otra oración, sino la que me hiciese crecer las virtudes. Si es con grandes tentaciones y sequedades y tribulaciones y esto me dejase más humilde, esto tendría por buena oración; pues lo que más agradare a Dios tendría yo por más oración; que no se entiende que no ora el que padece, pues lo está ofreciendo a Dios, y muchas veces mucho más que el que se está quebrando la cabeza a sus solas y pensará, si ha estrujado algunas lágrimas, que aquello es oración» (Cta al P. Gracián, 23 de octubre de 1576, 8).

LA VIDA DEL CAMINO: LA UNIÓN CON CRISTO

La segunda parte del *Camino de perfección* (cap. 22-42) es una propuesta concreta y pedagógica de la oración contemplativa como plenitud de vida en Cristo. Justo cuando la Inquisición, con el fatídico Índice de Valdés (1559), había prohibido los libros de oración, Santa Teresa se decidió a escribir el suyo, no tanto para justificar su importancia cuanto para hacerla accesible a todos, y esto de manera directa e inmediata, tomando a Cristo por Maestro y el Padrenuestro como la mejor guía –el libro por excelencia– para enseñar a orar, consciente de que esta «oración evangelical», esta oración de Jesús es la síntesis de todo el Evangelio –*breviarium totius evangelii*, la definió acertadamente Tertuliano, el primer comentarista–, pues «en tan pocas palabras está toda la contemplación y perfección encerrada, que parece no hemos menester otro libro sino estudiar en éste, porque hasta aquí nos ha enseñado el Señor todo el modo de oración y de alta contemplación, desde los principiantes a la oración mental y de quietud

y unión» (C 37, 1), y con la ventaja además de que el Padrenuestro nadie nos lo puede quitar, «que es dicho por la boca de la misma Verdad, que no puede errar» (CE 35, 5; 36, 4; 73, 4)¹⁵.

Comentando y orando el Padrenuestro con sabrosa intuición bíblica, Santa Teresa nos recuerda que lo peculiar de la oración cristiana es que ésta se desarrolla en el espacio abierto por la oración de Cristo, en cuya oración por excelencia del Padrenuestro él mismo introduce en ella al orante y, por tanto, la continúa y la amplía. De ahí proviene la expresión de San Pablo: «Vivo yo, pero no soy yo; es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20), que lleva al orante a poder decir: «Oro yo, pero no soy yo; es Cristo quien ora en mí». Y ese es, precisamente, el gran mérito de Santa Teresa, del *Camino de perfección* y de su magisterio, que ella enseña a orar orando ella misma en presencia de Dios y del lector, y no porque pretenda dar ejemplo, sino porque no se puede hablar de Dios sin hablar a Dios mismo, porque no se puede enseñar a orar fuera de ese acto, pues su posibilidad y su sentido sólo se captan en la oración misma, en presencia de la fuente y del término de la oración.

Santa Teresa nos recuerda también con todo realismo que el fin de la oración, del seguimiento, de toda la vida cristiana, en definitiva, es la unión con Cristo, que «no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho, porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios» (4M 1, 7), y, por tanto, que «el fin para que hace el Señor tantas mercedes en este mundo es darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza para poderle imitar en el mucho padecer» (7M 4, 4).

Su experiencia en este caso es sumamente aleccionadora. Ella, lectora empedernida, había leído que al llegar a un cierto punto de la vida espiritual había que «desviar toda cosa corpórea» e «ir levantando el alma» a la pura divinidad, incluyendo en ese gesto de desvío la Humanidad de Jesús, precisamente por «corpórea» (V 22, 1.3.8). El libro de marras, discretamente silenciado por ella, era el *Via Spiritus* de Bernabé de Palma, que proponía esa técnica contemplativa de cuadrar el entendimiento, de contemplar a Dios en cuadrada manera, y que por lo mismo insistía en despreciar toda forma corpórea¹⁶. Santa Teresa lo leyó y

15. En una de esas alusiones el censor se percató de la fina ironía teresiana y enmendó el texto con una tachadura y una nota al margen que no podía ir mejor atinada: «Parece que reprehende a los inquisidores que prohíben libros de oración» (CE 36, 4). La autora, por su parte, acusó el golpe y omitió esas alusiones en la segunda redacción del libro.

16. *Libro llamado Via Spiritus o de la perfección espiritual del ánima*, Sevilla 1532. Libro muy divulgado, con siete ediciones en veinte años, hasta su prohibición por el Índice inquisitorial de 1559. Ciertamente, los argumentos que recoge Santa Teresa al respecto, de que «les parece que como esta obra [la contemplación] toda es espíritu, que cualquier cosa corpórea la puede estorbar o impedir; y que considerarse en cuadrada manera, y que está Dios en todas partes y verse engolfado en él, es lo que han de procurar» (V 22, 1), son citas textuales del *Via Spiritus* de Bernabé de Palma (tr. 3, cap. 4, 8 y 9).

lo puso en práctica, pero una fuerte sensación de vacío y desamparo —«se hallaba muy mal mi alma» (V 22, 5), «me parece iba sin camino» (n. 6), estaba como «en el aire», «sin arrimo» (n. 9)— la hizo reaccionar, convencerse de que no era buen camino y regresar al punto de partida, Cristo, para no apartarse jamás de ese *apoyo, camino, amigo, puerta, verdad, ayuda...* «No me acuerdo vez de esta opinión que tuve que no me dé pena, y me parece que hice una gran traición, aunque con ignorancia... No quiero pensar que en esto tuve culpa, porque me lastimo mucho, que, cierto, era ignorancia» (n. 3-4). La reacción, por otra parte, la llevó a convicciones muy firmes y bien argumentadas (cf. V 22; 6M 7), para terminar con expresiones muy concluyentes: «Así que vuestra merced —le dice al teólogo García de Toledo— no quiera otro camino, aunque esté en la cumbre de la contemplación. Por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes» (V 22, 7.13). «No quiero ningún bien sino adquirido por quien nos vinieron todos los bienes» (6M 7, 15).

De hecho, en el último apunte de su vida, un año antes de morir, terminaba constatando que «lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es, a mi parecer, cosa muy más subida. Y ahora entiendo, a mi parecer, que eran de Dios las que he tenido, porque disponían el alma para el estado en que ahora está» (CC 68, 3). Un estado teopático caracterizado por una especie de indiferencia frente a los episodios de la vida y hasta de la muerte, de absoluta conformidad con la voluntad de Dios y de una paz interior estable: «nunca, ni por primer movimiento, tuerce la voluntad de que se haga en ella la de Dios. Tiene tanta fuerza este rendimiento a ella, que la muerte ni la vida se quiere, si no es por poco tiempo cuando desea ver a Dios; mas luego se le representa con tanta fuerza estar presentes estas tres Personas, que con esto se ha remediado la pena de esta ausencia y queda el deseo de vivir —si Él quiere— para servirle más; y si pudiese, ser parte que siquiera un alma le amase más y alabase por mi intercesión, que aunque fuese por poco tiempo, le parece importa más que estar en la gloria» (CC 68, 10).

4. CONCLUSIÓN

Es verdad que Santa Teresa no era teóloga ni tuvo pretensiones de hacer teología, pero también es verdad que, como bien dijo el P. Heri de Lubac, «sin mística, al menos incoativa, el especialista del Misterio será «teórico de Dios», pero no verdadero teólogo»¹⁷. Santa Teresa es ante todo una contemplativa que, como San Pablo, sabe a Cristo por haberlo experimentado, por haberse encontrado con él. Esa experiencia la llevó a un conocimiento más profundo del

17. H. de Lubac, *Mystique et Mystère*, en *Theologies d'occasion*, Paris 1984, 58.

misterio de Cristo, y eso es lo que quiso testimoniar, la insustituible mediación de Jesús, su permanente compañía en las diversas etapas del camino místico. Por otra parte, esa misma experiencia la dotó de una clarividencia, de una certidumbre y de unas convicciones muy firmes que llega a sostener incluso en clara actitud desafiante, «que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad de estas grandezas» (V 27, 9; 29, 6).

Justamente, han sido los grandes teólogos modernos los que en este sentido han revalorizado la experiencia y el pensamiento teresiano. Karl Rahner, aunque no la menciona explícitamente, está claro que pensaba en ella cuando hacía las siguientes observaciones: «Hasta en la teoría de la mística cristiana se ve la dificultad de cristianizar el acto religioso originario. La mística ha estado siempre (incluso en San Juan de la Cruz) tentada de hacer que todo desapareciera en el acto místico ante Dios, y siempre ha necesitado corregir posteriormente ese primer planteamiento panenteísta para poder comprobar que el místico podía y tenía que ocuparse también de la humanidad de Cristo... Es cierto que la verdad de la mediación eterna —objetiva y subjetiva— de Cristo-hombre apenas corre peligro de ser negada *in thesi* por ningún cristiano, pero, por otra parte, está lejos de haber sido meditada y estudiada como debería haberlo sido. La mayoría de las veces meditamos en la mediación histórica y moral del hijo del hombre durante su vida terrena. Y así la humanidad de Cristo se va haciendo insignificante en nuestra conciencia religiosa media»¹⁸.

Asimismo, Hans Urs von Balthasar planteaba una «cuestión decisiva de la que todo depende», y es si Dios ha hablado a los hombres o si lo absoluto sigue siendo el silencio. Si prevalece lo segundo, entonces todos los caminos están libres, más aún, han de ser hollados. Pero si prevalece lo primero, si Dios ha hablado y se ha revelado en Jesucristo, nuestro acceso a Dios debe ser realizado a través del misterio de Cristo, «el mediador y la plenitud de toda la revelación» (*Dei Verbum* 2)¹⁹. Es lo mismo que ya advirtió Santa Teresa: «si pierden la guía, que es el buen Jesús, no acertarán el camino» (6M 7, 6). «Muy muchas veces lo he visto por experiencia. Hámelo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos» (V 22, 6).

Valga también, para terminar, el testimonio del P. Thomas Spidlík en su diálogo con una mujer japonesa de tradición budista:

Mi interlocutor era una japonesa que trataba de practicar por su cuenta una especie de vida monástica, basándose en textos de oración budista. Volvía de Suiza, donde había dado algunas conferencias y, al pasar por Roma, deseó hablar, en el Pontificio Instituto Oriental, de la ascesis y la mística. Le expuse los planteamientos del ascenso

18. K. Rahner, *Eterna significación de la Humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de Teología*, III, Madrid 1968, 54. 56.

19. H. U. von Balthasar, *Meditar cristianamente*, Madrid 2002.

al monte Sinaí de Gregorio de Nisa, la «Oración pura» de Evagrio, la «mística del corazón» de los hesicastas. Ella logró mantener su postura contraponiendo otros textos sorprendentemente análogos extraídos de sus conocimientos budistas. A la vista de tales coincidencias, no pudo dejar de preguntarme: «¿Cuál es entonces la diferencia entre la oración cristiana y la budista?». Antes de responder, me permití hacerle, a mi vez, otra pregunta: «¿Qué fin se trata de alcanzar meditando y contemplando?». «¡La unión con Dios!», me respondió, sin dudarlo. Y yo continué: «¿Esta unión con Dios puede ser alcanzada verdaderamente de un modo perfecto?». La respuesta que oí fue maravillosamente lúcida: «Estar unidos con Dios es un deseo de todos los hombres. Pero en esta vida terrena nadie lo ha logrado jamás de un modo perfecto». Tras esta confesión, me consideré ya en condiciones de retornar a la pregunta anterior. Por tanto, proseguí: «Nosotros, los cristianos, creemos que, en un momento culminante de la historia, un hombre, Jesús, ha alcanzado esa unión perfectísima con Dios: el abismo entre Dios y su criatura ha sido superado. Por este motivo, la característica más esencial de la oración cristiana consiste en que la llevamos a cabo por medio de nuestro Señor Jesucristo». Mi interlocutora se quedó callada y se separó de mí con la promesa de reflexionar acerca de mis afirmaciones²⁰.

20. T. Spidlík, *La meditación cristiana. Carta «Orationis formas»*. Introducción y comentarios, Madrid 1994, 109ss.