

“Libertad conquistada” y “Jesucristo liberador” Una teología sapiencial de la liberación*

**José Ignacio González Faus, S.J.,
Cristianismo y Justicia,
Barcelona**

Introducción. Génesis de una imprudencia

No creo que esta vez sea tópico el comenzar con aquella pregunta tan socorrida: ¿qué hace un chico como tú en un congreso como este?

No soy ni de lejos especialista en Teresa de Ávila. Al igual que hice en otras ocasiones con Simone Weil, sólo puedo hablar de ella como aficionado, admirador o simpatizante, pero sin ninguna autoridad en el tema. Se supone, pues, que si los años me han dado algo de prudencia, no debí aceptar a lo loco el encargo que se me hizo de hablar aquí.

De títulos y subtítulos

Si me decidí a aceptar la invitación (aparte de los inevitables “chantajes de la amistad” que también intervinieron) fue porque, para sorpresa mía, se me enunciaba genéricamente un tema como “Santa Teresa y la liberación”. Si con ello los organizadores buscaban ponerme el caramelo en la boca, debo reconocer que lo consiguieron.

Por otro lado, he tenido repetidas veces esta experiencia: los organizadores de un congreso están, naturalmente, atentos a encadenar bien todas las piezas del montaje: programas, títulos, horarios... Por eso suelen tener la sensación de que, cuando te han pedido una ponencia y has aceptado, ese sí suele ser algo así como el “fiat” de María al ángel, que ya la deja divinamente fecundada. Tanto que, en

* Ponencia dada en Ávila en preparación del quinto centenario del nacimiento de Santa Teresa. El artículo está basado en su *Libro de la vida*.

cuanto acabas de aceptar, ya te piden en seguida el título, cuando tú no sabes aún nada de lo que vas a decir: porque a mí, al menos, no me sucede como a María. Por eso cuando, a continuación de haber aceptado esta charla, me pidieron el título, pues no se me ocurrió más que echar mano a bote pronto de dos títulos genéricos y ya tópicos que provienen de libros modernos¹.

Pensé que ese título doble podría darme pie a hablar de la libertad interior de Teresa, fruto de su encuentro con Jesucristo, y de la liberación de los pobres, que resume un rasgo fundamental de la teología de la liberación. Luego, he ido viendo que una aportación fundamental de la santa de Ávila a la teología de la liberación podría ser su carácter sapiencial, que completa el tono profético de muchos teólogos sudamericanos (o asiáticos, como A. Pieris). Y no me ha quedado más remedio que añadir ese rasgo como subtítulo, cambiando al menos el subtítulo anterior².

En cualquier caso, la sugerencia que se me hizo de hablar sobre el *Libro de la vida* y la liberación tenía, además, a mi parecer, otra pincelada de sabiduría: en estos momentos en que hay un resurgir de mil demandas diversas en pro de la experiencia mística, juntar la mística con la que hoy parece bandera de años anteriores, la liberación, era una empresa seductora.

Por otro lado, mi simpatía por Teresa era ya antigua. En mis años de junior jesuita, cuando la estudié en clases de literatura, se me encendieron varios chispazos intuitivos de parentesco entre Teresa e Ignacio de Loyola. No sé si estaban realmente justificados o si eran meras proyecciones de la espiritualidad ignaciana que procuraba yo ejercitar por aquellos tiempos. Sí recuerdo que pensé aquello que suelen pensar los niños cuando simpatizan con algo: “cuando sea mayor...”. Y me propuse que algún día iba a escribir un libro titulado “Ignacio de Jesús, Teresa de Loyola”. Uno de tantos sueños juveniles incumplidos. Quizá la oferta que se me hizo para estar hoy aquí puede suplirlo de algún modo.

Espontáneamente, surgen algunas aproximaciones entre ambos: la pasión por Jesús de Nazaret, la obsesión —epocal, sin duda, pero también de gran sabiduría humana— por combatir todos los pruritos de honra, obsesión que Teresa suele llevar a cabo mediante su viva ironía, mientras que Ignacio obliga más duramente al ejercitante a demandar humillaciones, falsos testimonios y

-
1. El primero es el del primer volumen de las memorias de H. Kűng, aunque hay que reconocer que éste habla de una libertad exterior, que no llega a la profunda libertad interior del propio ego, que caracteriza más a la santa abulense. El segundo título es el de la primera cristología de Leonardo Boff.
 2. Que decía: “Dos títulos de hoy anticipados en la vida de Teresa de Ávila”.

afrentas³. O la enseña de la libertad (que Ignacio formula más ascéticamente como “indiferencia”, pero la busca tan ardientemente como Teresa).

De mística y menos mística

No sería difícil prolongar estos paralelismos⁴. Pero, para mi exposición hoy, voy a partir de otro rasgo común que me parece enormemente sabio, y es la percepción que ambos tienen de que *hay una distancia importante entre la experiencia mística, por válida que sea, y los contenidos concretos en que nosotros la expresamos*, los cuales pueden, y suelen, falsificarla.

Así, cuando Ignacio habla de la “consolación sin causa” que, en su jerga es la que más certeza de Dios aporta, porque “sólo Dios nuestro Señor puede dar consolación a la ánima sin causa precedente”, matiza a continuación que la persona a quien se conceda debe discernir “el propio tiempo de la tal consolación, del siguiente en que la ánima queda caliente y favorecida”, porque muchas veces en este segundo tiempo, “por su propio discurso de hábitos y consecuencias de los conceptos y juicios... forma diversos propósitos y pareceres que *no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor*”⁵.

Teresa, a su vez, explica con más sencillez, aunque con igual dificultad: “las potencias no lo saben después formar como allí el Señor se lo representa” (40, 9). Y en otro momento formula con su lenguaje tan popular que “el entendimiento... está como espantado (...): porque quiere Dios que entienda que, de aquello que Su Majestad le representa, ninguna cosa entiende” (10, 1).

Esta intuición de Teresa e Ignacio no hace más que recoger algo que se ha dicho siempre: que la experiencia mística es la de “una inmediatez mediada”. Con Dios no puede haber otro tipo de inmediatez. Y el problema de la mística no está en lo inmediato de la experiencia, sino en esa mediación insuprimible: la primera siempre será cierta; en la segunda pueden deslizarse deformaciones.

Y es que la inmediatez de Dios en nosotros no puede dejar de afectar a todo el ser humano y a todas sus dimensiones, que están inevitablemente condicionadas (relativizadas) por temperamento, cultura, historia personal... Esa afectación es lo más accesible a la mente humana, la cual tiene luego el peligro

-
3. Aunque Teresa también habla de “un no se nos dar nada que digan mal de nosotros, antes tener mayor contento que cuando dicen bien” (31, 18).
 4. Con alguna diferencia curiosa, vinculada quizás al distinto camino vital: cuando a Teresa le avisan los médicos que las lágrimas de consuelo en la oración pueden hacer que pierda la vista, hace poco caso y comenta: “No sé qué mejor vista ni mejor salud podemos tener, que perderla por tal causa” (13, 7). Ignacio, en cambio, rehuirá el don de lágrimas porque sabe que necesita la vista para su trabajo apostólico.
 5. *Ejercicios Espirituales* 330 y 336, énfasis mío.

de “procesar” esa presencia de Dios a través de todos sus condicionamientos y limitaciones.

Con palabras más simples: por inmediata que sea la experiencia de Dios, a la hora de formularla será siempre un intento de meter al mar en el pozalito del niño que juega en la playa (valga la imagen de origen agustiniano). O valga también el conocido refrán: “De lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso”: y la sublimidad de Dios no puede menos de quedar ridícula al tratar de meterla en nuestro pobre lenguaje; algo de eso sentía Juan de la Cruz, por sublime que nos suene a nosotros su poesía. Y aún con otras palabras un poco más técnicas: Zubiri define al hombre como el ser *relativamente absoluto*; y esa relatividad no desaparece cuando el hombre experimenta más inmediatamente su propia absolutez en el Absoluto de Dios.

Cabría citar de todo esto infinidad de ejemplos que van desde lo más sencillo y cotidiano a lo más grande. Los Apóstoles dedujeron de la experiencia del Resucitado que el fin del mundo era inminente. La experiencia era cierta, pero al tratar de formularla les engañaron “las potencias” (con el lenguaje teresiano) porque ahí intervino ya lo que Ignacio llamaba “su propio discurso de hábitos”.

Otros ejemplos son domésticos o más prosaicos: recuerdo que tuve en Innsbruck un profesor holandés, en los mismos años en que la princesa Irene se había convertido al catolicismo (no recuerdo si para casarse con Carlos Hugo o para qué). A propósito de algunas anécdotas no muy satisfactorias ocurridas por aquel entonces, el profesor nos dijo: “es que, propiamente, Irene no se ha convertido al catolicismo: se ha convertido al Opus”. Y es que, como ha dicho muchas veces Ratzinger, y con mucha razón: *lo religioso nunca puede darse separado o purificado de algo cultural*, como no se dan “almas” sin cuerpos: los cuerpos son diversos y variados dentro de su uniformidad, y llegan a condicionar la manifestación y nuestro acercamiento a la intimidad personal.

También por mis años juveniles se comentó la conversión de la novelista Carmen Laforet (cuya obra testimonio *La mujer nueva* obtuvo el premio nacional de literatura en 1956)⁶. Pues bien: por intensa que fuese la experiencia que llevó a la novelista hasta la fe (y hay testimonios de su fervor en los meses inmediatos), estuvo muy mediada por el catolicismo español de los años cincuenta. Ello hizo que, sin querer, una persona tan libre y tan abierta como

6. Aclaro que una descripción de la experiencia de conversión, mejor que la que Laforet cuenta en la protagonista de esa novela, se contiene también en una carta que Carmen escribió a Elena Fortún, su gran amiga, y que fue recogida por la hija de Laforet en el precioso libro *Música blanda*, homenaje a su madre.

ella se convirtiera a un cristianismo integrista que, en años posteriores, le creó mil dificultades y hubo de purificar e ilustrar como pudo⁷.

Por esta mediación ineludible de nuestra propia creaturidad, sucede que la experiencia mística puede ser leída por el sujeto de ella como una "confirmación" de toda una serie de rasgos culturales del cristianismo ambiental. La experiencia que Teresa dice haber tenido del infierno pudo ser una comunicación inmediata de lo que es la trascendencia del mal y el "*mysterium iniquitatis*" (2 Tes 2, 7), pero ella la cuenta como experiencia que parece confirmar todas las ideas de su época sobre el infierno, las cuales no aceptaríamos hoy nosotros. Y sin embargo, esos rasgos culturales no pertenecen a la experiencia mística, aunque la vehiculen.

Gentes de mayor empaque intelectual que los antes citados, como García Morente o Simone Weil, hablaron de una experiencia mística en términos enormemente sobrios ("Él estuvo allí", o "Cristo se hizo presente y me tomó"), que son similares a la afirmación teresiana de que no "podía dudar que estaba cabe mí" (27, 3). No sabremos nunca (ni debemos intentar saberlo) cómo era Aquel que se hizo presente y cómo se posesionó de aquella muchacha. Pero hay rasgos, y cambios, en la trayectoria posterior de sus vidas, los cuales permiten sospechar que, efectivamente, "algo" sucedió allí, aunque esos cambios sean muy distintos en uno y otra, condicionados por sus circunstancias personales. Como distintos son los senderos por donde se orientó la vida de Etty Hillesum, y la de Maria Skobtsov, comparados con los anteriores. Distintos en medio de algunas similitudes formales.

En resumen, pues, cuando hay en el sujeto una madurez y capacidad crítica grandes y un conocimiento del peligro de falsificar su experiencia al intentar transmitirla, puede intentar tomar alguna distancia, aunque esto vuelva casi inenunciable e intransmisible una experiencia que todos deseáramos que nos fuese transmitida. Pero eso es muy difícil de conseguir y creo que, en nuestro contacto con los místicos, quizá solo cabe aspirar a estas dos cosas: (a) que esa mediatez inevitable *nos asome al asombro sin fin* del Misterio que llamamos Dios, sin pretender apresarlos en formulaciones o explicaciones; y (b) atender a *la transformación posterior* que la experiencia mística produce en el sujeto y que, en mi humilde opinión, es su verdadera garantía de calidad.

7. Ese peligro de confundir la que puede ser inmediatez de la presencia de Dios con sus inevitables mediaciones creaturales es aún más serio en los convertidos, precisamente porque el converso sabe que ha de dejar, tras su decisión, muchos pasos de su vida antigua; y es muy fácil, en este cambio, dejar cosas antiguas que seguían teniendo validez en su nueva vida y aceptar expresiones de esta que pueden ser unilaterales.

Libertad para el amor y amor para la libertad

De la experiencia mística, por tanto, importan no sus contenidos, sino sus efectos. Y estos caben en dos palabras: es una experiencia liberadora y “amorizadora” (si vale el neologismo). Quiero decir: nos da capacidad de libertad y capacidad de amar.

La experiencia de Dios es sin duda alguna una inmensa experiencia de libertad: la persona agraciada con ella rezuma algo que permite calificarla como “liberada y liberadora”. Esto segundo porque la auténtica libertad del ser humano es la libertad del amor; y el amor es, a su vez, aquello que más libera a quienes lo reciben.

En estos momentos es secundario cómo se concretan esa libertad y ese amor. Pero es indudable que Teresa fue una mujer liberada porque, aun en momentos difíciles, se encuentra con que “la ensancha la misericordia” (de Dios: 30, 9). Esa misericordia “me forzó a que me hiciese fuerza” (3, 4), dirá con un juego de palabras de primera clase. Y fue una mujer cuya gran potencia afectiva, al ser liberada (que no reprimida), se convirtió en fuente de amabilidad para con los demás: que “en esto de dar contento a otros, he tenido extremo aunque a mí me hiciese pesar; tanto que en otras fuera virtud y en mí ha sido gran falta porque iba muchas veces sin discreción” (3, 4)⁸. Pues de faltas de esas “*dona nobis Domine*”.

Nuestro itinerario

He dicho todo lo anterior para centrar lo que voy a añadir ahora y que es fundamental en esta presentación teresiana desde una óptica de teología de la liberación. Hace ya más de 30 años oí decir a Gustavo Gutiérrez, en el Escorial, que era necesario hacer “una relectura política de san Juan de la Cruz”. Algunas veces —pocas— he tenido presente ese consejo en mi discurrir teológico, aunque la formulación de Gutiérrez indique más un camino que una tarea definida. Hoy no tiene muy buena prensa la palabra política, quizá por aquello de nuestras “habitudes”, que decía san Ignacio. Más modestamente, pues, voy a intentar hacer, en algunos de los puntos que tocaré, una lectura “social” o comunitaria de experiencias místicas que Teresa apunta en su autobiografía. Valiéndome de su esquema formal y de sus consecuencias, pero trasplantando en parte sus contenidos desde algo que es fundamental en la tradición judeocristiana y que justifica ese trasplante: que Dios es primariamente un Dios de los pobres, y toda experiencia de Dios puede encontrarse y besarse con la experiencia mística de amor a los pobres como rostros del Crucificado.

8. Todas las citas que dan solo dos cifras, sin más referencia, aluden al capítulo y número del *Libro de la vida*.

Por ahí discurrirá ahora mismo el primer apartado de mi exposición. Antes, para cerrar esta introducción, permítaseme una palabra rápida sobre lo que hoy significa teología de la liberación, que es el segundo punto de referencia junto al *Libro de la vida*.

La teología de la liberación cabe, en mi opinión, en estos tres puntos: (a) que el tema de los pobres no es una mera cuestión ética, sino *una experiencia cristológica*: de presencia y encuentro con Jesucristo y, viéndole a Él, con el Padre; (b) que la tarea fundamental del obrar cristiano es el imperativo de lo que Ellacuría llamaba construir *una civilización de la pobreza* (o de la sociedad compartida), precisamente para que no haya más pobres. O, como dice Jon Sobrino: para “intentar bajar de la cruz a los crucificados”; (c) que esto lleva anexa *una reforma de la Iglesia*, en línea con la intuición del Vaticano II: paso de “sociedad perfecta” a comunión y “sacramento de comunión” definitiva. Y paso de directora del mundo a colaboradora con él, pero colaboradora como “Iglesia de los pobres” (Juan XXIII).

A estos tres puntos, presentes en Teresa, añadiré ella otro algo menos tratado en la teología de la liberación porque se daba por supuesto, pero que, a la larga, resulta peligroso no explicitar. A saber: (d) que todo lo anterior implica una seria conversión personal (como el anuncio jesuánico del Reino: “el Reino está cerca, convertíos”), que en Teresa está expresada como conquista de la libertad personal. Creo que es por este último punto por donde debemos empezar. Sólo añadiré que voy a citar las palabras de Teresa modernizando, por lo general, su castellano (*veía* en vez de *via*, etc.), aunque solo sea para evitar riñas de mi malhumorado ordenador que, de lo contrario, me enrojece el texto a base de severos subrayados.

1. La experiencia teresiana de Dios: libertad y gratuidad

Intentaré trazar, con palabras de Teresa, un itinerario que me parece bastante universalizable. Luego, trataré de exponer a dónde llega la reformadora por esos senderos.

1.1. “Siempre buscando a Dios entre la niebla” (A. Machado)

1.1.1. Rechazo por excesivo

Este itinerario comienza con la dificultad de Dios. De entrada, Dios no es un tema fácil para ningún ser humano. Aunque se admita su existencia, la persona, tan inevitablemente agarrada a lo material y a lo inmediato, no sabrá demasiado bien qué hacer con Dios y tenderá a un cierto “deísmo”, intuyendo que un dios lejano molesta menos. “Esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de Vos” (8, 5) desconcierta a Teresa y hace que el esfuerzo por buscar a Dios y orar le resulte desorbitado para su pequeño ser terrenal.

Hay aquí una experiencia casi inevitable cuando se comienza a buscar a Dios: “Hartas veces no sé qué penitencia grave se me pusiera delante que no la acogiera de mejor gana que recogerme a tener oración” (8, 7). Yo diría que, además de inevitable, es aquilatadora para discernir si se busca al Dios verdadero o a un pequeño ídolo que se adapte mejor a nuestras empujadas grandes aspiraciones.

1.1.2. Sospecha por atractivo

En este contexto que incitaría más bien a dejar estar a Dios, se le presenta a Teresa una experiencia semejante a otra que pocos años antes había tenido Ignacio de Loyola y fue la primera ventana abierta a su conversión y a pensar que, a pesar de lo antes dicho, la búsqueda de Dios puede tener un sentido felicitante.

Ignacio cuenta que, durante el tiempo aburrido de su enfermedad, fue cayendo en la cuenta de que si se entretenía con “cosas mundanas”, se lo pasaba muy bien, pero luego se encontraba vacío. En cambio, cuando pensaba en “cosas de Dios”, luego se sentía mucho mejor⁹. La experiencia que describe Teresa no es tan nítida, sino más ambigua, y creo que, por eso, más real: su capacidad de introspección percibe que “cuando estaba en los contentos del mundo, en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando estaba con Dios las afecciones del mundo me desasosaban” (8, 2). Ignacio lo vivió de manera que le hizo más fácil dar el paso; Teresa solo percibe que no era feliz en ninguno de los dos lados: que “ni yo gozaba de Dios ni traía contento con el mundo”.

Pero, también como a Ignacio, parece que la enfermedad le sirvió de luz en este desasosiego: “Cuando estaba mala estaba mejor con Dios, procuraba que las personas que trataban conmigo lo estuviesen y suplicábalo al Señor” (8, 3). Y poco después constata que quizá más que los simples deseos piadosos ayuda el esfuerzo de voluntad contra la propia pereza creatural: “después que me había hecho esta fuerza me hallaba con más quietud y regalo que algunas veces que tenía deseo de rezar” (8, 7).

9. Es de sobra conocido lo que escribió años después en su *Autobiografía* (1, 2), que cuando pensaba en cosas del mundo “se deleitaba mucho, mas cuando después lo dejaba hallábase seco y descontento”. Y cuando pensaba en las cosas de los santos “no solamente se consolaba cuando estaba en aquellos tales pensamientos, mas aun después de alejado quedaba contento y alegre”. Junto al detalle de que al principio no se daba cuenta de esta diferencia, “hasta que una vez se le abrieron un poco los ojos y empezó a maravillarse de esta diversidad”.

1.1.3. Iniciativa de Dios

Ese esfuerzo de voluntad es útil porque puede ayudar a percibir la iniciativa increíble de Dios. Hablando de manera antropomórfica, diríamos que el esfuerzo propio ayuda a comprender lo que cabría llamar "el esfuerzo de Dios" para con los hombres: "Oh, Señor mío: (...) si no encubriéades vuestra grandeza, ¿quién osara llegar tantas veces a juntar cosa tan sucia y miserable con tan gran majestad?" (38, 19). Ahora ya no se trata de aquel Dios "tan diferente" del comienzo del proceso, sino que "veía que, aunque era Dios, que era hombre, que no se espanta de las flaquezas de los hombres, que entiende nuestra miserable compostura sujeta a muchas caídas" (37, 6).

Más aún: no es solo la humanización, sino el anonadamiento de Dios lo que desarma a Teresa y la deja sin palabras: "Vos Señor mío quisisteis ser (...) el agraviado porque yo fuese mejorada" (4, 3), escribe al comienzo de su relato, pero recordando cómo ha terminado todo. El dolor del amante, tal como lo habían descrito profetas como Jeremías y Oseas: que busca y espera y no se cansa de buscar y de esperar, juega un papel decisivo para inclinar la balanza de aquella mujer hacia un cambio personal e institucional.

1.1.4. El desierto

Digo sólo un papel decisivo, no una solución del problema: Dios es a la vez epifánico y elusivo, se deja entrever y desaparece, como si quisiera dejar constancia de que desea que se le busque. Es gracia, pero, con palabras ya clásicas de D. Bonhoeffer, no es "gracia barata".

La experiencia de "noche oscura", con lenguaje de aquella época, o de "silencio de Dios" (con lenguaje más de nuestra época) no es algo exclusivo de los comienzos de la trayectoria mística, sino que está presente en todos los momentos de nuestra relación con Dios: "Creo yo, Señor, que si fuera posible poderme esconder yo de Vos, como Vos de mí, que pienso y creo del amor que me tenéis, que no lo sufriríades. Mas estaisos Vos conmigo y veisme siempre; no se sufre esto, Señor mío; suplícoos miréis que se hace agravio a quien tanto os ama" (38, 8).

Esta protesta enormemente audaz, pero con audacia que brota de una gran confianza, pone también a la reformadora en continuidad con muchas páginas orantes de la Biblia, en el libro de Job o en muchos salmos. Y creo que la pérdida de este tipo de oración en el catolicismo actual revela, más que un respeto (que en todo caso sería un pseudorespeto), una clara falta de cercanía con Dios.

La trayectoria que intento describir creo que tiene esos cuatro pasos: la lejanía y acercamiento del hombre, más el acercamiento y oscuridad de Dios. Ahora, en un segundo apartado, señalaré dos rasgos que ya no son formales, sino

en cierto modo de contenido, y que creo que vuelven muy actuales las palabras de Teresa.

1.2. “*Intimior intimo meo et summior summo meo*” (Agustín)

1.2.1. Más yo que mi yo más hondo

En una época en que Dios era vivenciado e imaginado casi sólo como una instancia exterior (heterónoma, diríamos hoy), Teresa lo descubre como profundamente interior e íntimo. Ya desde los comienzos de la autobiografía, nos encontramos con “un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él” (10, 1). No puede decirse mejor en menos tiempo: a la vez en lo más hondo de mí, como dijo Agustín, pero también como el océano inmenso que me envuelve y en el que me hallo “engolfado”.

No es, pues, extraño que, al final del libro, invocando ahora la autoridad de Agustín, volvamos a tropezarnos, con que “ni en las plazas ni en los conventos ni por ninguna otra parte que le buscaba [Agustín], le hallaba como dentro de sí. Y esto es muy claro ser mejor y no es menester ir al cielo ni más lejos que a nosotros mismos” (40, 6).

Ni al cielo ni a los conventos, sino a lo más hondo de sí. Estas líneas son fundamentales. Y tiene gran mérito una tal constatación en la tradición latina, tan olvidada del Espíritu Santo. Es cierto que era en parte una demanda epocal, ante la tremenda objetivación de Dios de la que luego se ha llamado “ontoteología”. Y es inevitable evocar que ese mismo descubrimiento del Dios que está en lo más profundo y en lo mejor de mí se dio en la trayectoria de Etty Hillesum, la muchacha judía muerta en Auschwitz en 1943, cuyo diario presenté en mi último libro¹⁰. Ahora, me interesa más bien destacar que, de eso mejor de nosotros mismos brota la solidaridad y la opción por los pobres y por las víctimas, que consideraré después.

Este descubrimiento contrasta bastante con la cultura que Teresa ha respirado. Los comienzos narrados de su vida dejan percibir cómo juzga toda su juventud más en plan de “*fuga saeculi*” que de “*consecratio mundi*”, por decirlo con un lenguaje ya clásico en la teología. Eso es lo que cabía esperar en un clima de cristiandad que, por otro lado y como puso de relieve el historiador J. Délumeau, no supuso una cristianización demasiado profunda, sino más bien sociológica. En cualquier caso, un clima muy diferente del nuestro, donde parecían evidentes cosas que hoy no lo son.

10. J. I. González Faus, *Etty Hillesum. Una vida que interpela*, Santander, Sal Terrae, 2008. El diario de Etty se titula *Una vida conmocionada*.

1.2.2. Más distante que lo que más me sobrepasa

Curiosamente, es en esa profundidad tan íntimamente nuestra donde mejor se percibe la gratuidad, donde entendemos que precisamente lo más nuestro resulta ser lo menos nuestro: "como ello es, que nos da Dios sin ningún merecimiento"; y precisamente por eso, brota de ahí lo mejor de nosotros "porque si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar... Mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer que somos pobres, más aprovechamiento nos viene, y aun más verdadera humildad. Lo demás es acobardar el ánimo" (10, 4). Hay aquí una conciencia simultánea de ser rico y de recibir; de ella brota un despertar a amar y, de ese amor que de ahí nace, brota la libertad: el "desacobardar" nuestro ánimo. No sé si cabe en pocas palabras una pintura más atinada de la auténtica experiencia de Dios.

De ahí brotará también el intento de la propia gratuidad para con Dios: "no plega a Vuestra Majestad que cosa de tanto precio como vuestro amor se dé a gente que os sirve sólo por sus gustos" (11, 13). El Dios de los consuelos está muy por encima de los consuelos de Dios, como ha enseñado muchas veces la literatura mística y no deberían olvidar los modernos buscadores de experiencias místicas, las cuales, cuando de este modo se buscan, llevarán, a lo más, a una mística de ojos cerrados, pero no a la verdadera mística cristiana que Metz suele definir como mística "de ojos abiertos".

Curiosamente, tanto en Teresa como en Juan de la Cruz hay una clara falta de aprecio (casi desprecio) de esos "dones místicos" que son lo que más solemos apreciar o apetecer nosotros: "suplicar yo me los diese, ni ternura de devoción, jamás a ello me atreví; sólo le pedía me diese gracia para que no le ofendiese... Sola una vez en mi vida me acuerdo pedirle gustos estando con mucha sequedad; y como lo advertí quedé tan confusa que la misma fatiga de verme tan poco humilde me dio lo que me había atrevido a pedir" (9, 9).

Siempre me gustó decir que la fe y la experiencia de Dios son un suelo, pero no siempre ni necesariamente un consuelo. A partir de lo dicho cabe añadir, casi corrigiendo, que la experiencia de Dios en Teresa acabó siendo un suelo tan acogedor y tan firme, que era capaz de relativizar todos los consuelos que de él podían brotar.

1.3. De la gratuidad a la libertad

Y de este doble rasgo de la experiencia de Dios, profundidad y gratuidad, es de donde brotó la sorprendente libertad de Teresa, hecha a la vez de gratuidad y audacia. Completamos así el segundo de los puntos que habíamos anunciado: cómo procesó Teresa el esquema descrito en el primer apartado, y que tiene cierto carácter universal.

El amor y pasión de Teresa por la libertad es llamativo: algunas de sus frases podrían servir de eslóganes para nuestra época tan ansiosa de libertad y tan falsificadora de libertades: “Oh, qué sufre un alma por perder la libertad que había de tener de ser señora, y qué de tormentos padece. Yo me admiro ahora de cómo podía vivir en tanto tormento” (9, 6).

Para ella, no “ganar libertad de espíritu” equivale a “andar siempre atribulados” (11, 17). Tan importante le parece la libertad que, a pesar de nuestra irresistible necesidad de afecto, no acepta ningún cariño que sea impuesto: “Jamás pretendí... forzar la voluntad para que me la tuvieran” (5, 5). Y a pesar de su gran afectividad, juzga sus afectos por la misma libertad que le proporcionan: “No fue afección mala, mas de demasiada afección venía a no ser buena” (5, 4).

Por eso no le queda más que alabar y agradecer a Dios la libertad recibida: “Sea bendito Dios por siempre que en un punto me dio la libertad que yo con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo” (24, 10). Curiosamente, otra vez, la libertad se conquista, pero además, y sobre todo, cuando se la posee comprendemos que es recibida. Y entonces no cabe más que seguir pidiéndola: “Ponedme Vos el valor, pues tanto me amáis” (39, 13).

Finalmente, la libertad es, además, una fuente de verdad. Hay sectores eclesiásticos que insisten hoy en que no hay libertad fuera de la verdad, pero olvidan interesadamente que una auténtica libertad abre nuestros ojos muchas veces a la verdad. Cabría desarrollar eso en un punto que no voy a tocar, porque desborda el tema de la autobiografía y porque pide un tratamiento específico: me refiero a toda la visión de su ser y de su situación como mujer. Teresa vio mucho más que casi todo su entorno en este punto¹¹, pero, para decirlo con palabras suyas, “no se le cayeron las alas”¹². Y hay un contraste curioso entre lo crítico de su lenguaje cuando habla con Dios de esto, y la “humildad” con que se dirige a sus censores: humildad que ese contraste permite percibir, no como fingida, pero sí como teñida de una gran y paciente ironía, como si ejecutara ese “ríese entre sí” que dice en otros momentos de su autobiografía (21, 10)¹³.

En cualquier caso, y para cerrar este primer capítulo, amor y libertad se besarán en Teresa como la justicia y la paz del salmista. Estas dos determi-

11. El inefable Melchor Cano, por ejemplo, consideraba que leer la Biblia “hace daño a los idiotas y a las mujeres” (en la obra citada en la nota siguiente, p. 100). Teresa cita a san Pedro de Alcántara, “que decía que las mujeres aprovechaban más en este camino que los hombres” y por eso recibían más mercedes (40, 8).

12. “Basta ser mujer para caerme las alas, cuanto mas mujer y ruin” (10, 8).

13. Ver para esto M. R. González Casas, *Género y relaciones*, pp. 108-114. Se trata de una tesis doctoral presentada en la Pontificia Universidad Gregoriana en 2006, que compara las perspectivas de Nancy J. Chodorov y Teresa de Ávila.

naciones vamos a considerarlas un poco más en los dos capítulos siguientes: primero, analizaré dos rasgos fundamentales de toda verdadera libertad que son, a la vez, factores de nuestras grandes esclavitudes aún hoy: el amor al dinero y el afán de honra. Después, y desde esta doble libertad, podremos comprender mejor el tema de los pobres, en el que culminará el acercamiento que estamos intentando hacer entre Teresa y la teología de la liberación.

2. Libertad y pobreza

Sobre la pobreza y contra la riqueza se ha hablado mucho en la tradición bíblica y cristiana, en tonos preferentemente morales o proféticos. Esto es comprensible porque la riqueza no es exclusivamente una cuestión personal, sino un factor decisivo en la presencia de miserables y víctimas en este mundo. Hay pobres porque hay ricos, se dice a veces, generalizando. Y Juan Pablo II, en la inauguración de la Asamblea de Puebla, criticó nuestro sistema económico porque produce “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”. Desde un horizonte así se comprenden las palabras más duras de los Evangelios: la imposibilidad de que un rico se salve y la imposibilidad de servir a la vez a Dios y al dinero, que, insensiblemente, se diviniza como un dios falso.

Por todo esto, el tema de la pobreza no puede estar ausente en ninguna experiencia religiosa auténtica. Pero —como todo aquello que tiene que ver con la bondad del hombre— el tema no recibe en la tradición judeocristiana sólo acentos proféticos o de denuncia, sino también sonoros acordes sapienciales. A mí me gusta recordar que Bartolomé de las Casas no fue convertido por el famoso sermón del dominico Montesinos contra los ricos de La Española en 1521, sino por un texto bíblico de los libros sapienciales¹⁴.

Pues bien: por su contexto y su trayectoria personal, Teresa habla muy seriamente de la pobreza, pero lo hace en tono sapiencial: de profundo conocimiento de la persona humana y sus posibilidades. Si es imposible que un rico se salve, Teresa sabe que es posible a Dios liberarnos de nuestra idolatría innata de la riqueza: “Nos podemos esforzar con el favor de Dios a (...) no estar atado a la hacienda: que tenemos unos corazones tan apretados, que parece nos ha de faltar la tierra en queriéndonos descuidar un poco de el cuerpo y dar a el espíritu” (...) Donde está tan poco medrado el espíritu (...) unas naderías nos dan tan gran trabajo como a otros cosas grandes y de mucho tomo. ¡Y en nuestro seso presumimos de espirituales!” (13, 4).

Atado, apretado, poco medrado... Es encantadora esa forma en que sabe lo que hay dentro de nosotros por mucho que “presumamos de espirituales”. Pero además, el contexto deja claro que “dar al espíritu” no debe ser entendido

14. Del capítulo 34 de Ben Sira: “Quitar a los pobres para ofrecer sacrificio es sacrificar a un hijo delante de su padre”.

como una búsqueda más sutil del propio enriquecimiento; esa sería una forma de entender más platónica que cristiana. Si lo más valioso, y lo más liberador, de nuestra dimensión espiritual es el amor, dar al espíritu puede —debe— ser entendido simplemente como dar a los pobres. Y esto, andando “con alegría y libertad” (13, 1), a pesar de lo apretado de nuestros corazones y de nuestro constante temor en cuanto parece que puede faltarnos algo. Eso es lo que Dios, y no nosotros, puede hacer en nosotros.

De esa obra de Dios, brota en seguida una mirada al corazón humano en este punto, que desarrollaré en dos pasos.

2.1. Riqueza y ceguera

En primer lugar, la fina percepción de todo lo que el afán de riqueza tiene de locura y ceguera, aunque pretenda justificarse desde la innegable necesidad del ser humano: a los ricos “sus hechos los tienen ciegos” (38, 3). Y por esa ceguera no se dan cuenta de lo que Teresa percibe con nitidez: “son como los soldados que, por ganar el despojo y hacerse con él ricos, desean que haya guerra... Y ¿qué más perdición y qué más ceguera, qué más desventura que tener en mucho lo que no es nada? (34, 16). “Desean que haya guerra”: hasta tal punto que en más de una ocasión se ha hablado con razón de la “lucha de clases” como una constante trágica que atraviesa la historia humana.

Y una guerra absurda porque, en realidad, brota de tener en mucho lo que no es nada: “¿Qué es esto que se compra con estos dineros que deseamos? ¿Es cosa de precio? ¿O es cosa durable y para qué la queremos? Negro descanso se procura que tan caro cuesta; muchas veces se procura con ellos el infierno y se compra fuego perdurable y pena sin fin. ¡Oh, si todos diesen en tenerlos por tierra sin provecho, qué concertado andaría el mundo, qué si tráfgos, con que amistad se tratarían todos! Si faltase interese de honra y de dineros tengo para mí se remediaría todo” (20, 27).

Las últimas líneas parecen un comentario a la propuesta ya evocada de Ignacio Ellacuría de una “civilización de la pobreza”, como única solución para nuestro mundo. Primero, por razones económicas: porque la tierra, como decía Gandhi, da para satisfacer las necesidades de todos, pero no para satisfacer los caprichos de unos pocos. Pero también por razones profundamente humanas: porque solo ella evitará que el mundo ande tan desconcertado, y hará que ande más armonioso, menos en guerra, más “concertado”. Y quiero subrayar que ya aquí junta Teresa el interés de dineros con el interés de “honra”, como veremos en el capítulo siguiente.

2.2. Riqueza e infelicidad

En segundo lugar, esa riqueza privada y desesperadamente adquirida tampoco trae más felicidad. Cuando Teresa está viviendo en la casa de doña Luisa de la

Cerda, se sorprende —y agradece— de la mayor libertad y mayor paz que ella posee por encima de toda aquella clase social: cuando Luisa le muestra sus joyas, “ella pensó que me alegraran; yo estaba riéndome entre mí, y habiendo lástima de ver lo que estiman los hombres, acordándome de lo que nos tiene guardado el Señor, y pensaba cuán imposible me sería, aunque yo conmigo misma lo quisiese procurar, tener en algo a aquellas cosas si el Señor no me quitaba la memoria de otras” (38, 4).

No es una mirada acusadora ni culpabilizadora, pero sí compasiva, como cuando personas adultas sonríen ante las chucherías que tanto pueden suponer para un niño pequeño. Y es, además, una mirada agradecida al constatar de cuántas molestias inútiles se ve libre ella: “Estando en casa de aquella señora que he dicho, adonde había menester estar con cuidado y considerar siempre la vanidad que consigo traen todas las cosas de la vida porque estaba muy estimada y era muy loada y ofrecíanse hartas cosas a que me pudiera bien apegar, si mirara a mí; mas miraba al que tiene verdadera vista a no me dejar de su mano” (39, 7).

Mirada agradecida porque nuestra doctora comprende sus propias raíces dañadas: aunque acaba de decir que “le sería imposible tener en algo aquellas cosas”, reconoce que también ella podría aficionarse o apegarse a todas esas insensateces. Todos somos de la misma pasta y, precisamente por eso, puede valer más nuestra palabra en este punto. Pero también, precisamente por eso, es frecuente que los ricos intenten comprar al que opta por los pobres, como modo de liberarse de su interpelación. A lo largo de mis días, podría contar más de una anécdota significativa en este punto.

Porque todos somos de esa misma pasta, Teresa no se hace ilusiones definitivas y sabe muy bien que nunca estaremos plenamente seguros de nosotros mismos: “Determinámonos a ser pobres —y es de gran merecimiento—, mas muchas veces tornamos a tener cuidado y diligencia para que no nos falte no sólo lo necesario sino lo superfluo, y a granjear los amigos que nos lo den y ponernos en mayor cuidado —y por ventura peligro— porque no nos falte, que antes teníamos en poseer la hacienda” (11, 2).

“Tornamos a tener cuidado”, y por eso conviene no olvidar todas las experiencias positivas que ya vayamos acumulando; como la que ella misma invoca en otro momento: “Andaba algunas veces barriendo en horas que yo solía ocupar en mi regalo y gala, y acordándome que estaba libre de aquello, me daba un nuevo gozo que yo me espantaba y no podía entender por dónde venía” (4, 2).

2.3. Excusas vanas

Y porque, a pesar de eso, “tornamos a tener cuidado”, Teresa avisa contra uno de los engaños sutiles de que nos valemos para ese cuidado estúpido: me

refiero a la sutil distinción, y falsificación, de lo que en la tradición cristiana se ha llamado ambigüamente pobreza de espíritu: “Porque hay algunas personas que a su parecer están desasidas (y así lo publican, y había ello de ser, pues su estado lo pide y los muchos años que ha que alguna han comenzado camino de perfección); mas conoce muy bien esta alma que lo son de palabras” (21, 7).

Sí: a su parecer están desasidas y proclaman un desprendimiento que no es más que una sutil escapatoria verbal para poder seguir asidas a su riqueza injusta. Si los ricos que dicen ser pobres de espíritu lo fueran de verdad, estarían dispuestos a aceptar una revolución (o una política fiscal) que les desposeyera de todo aquello que es superfluo en su hacienda, tal como oí decir una vez a Díez-Alegría. La prueba de que no son pobres de espíritu, aunque “lo publiquen”, la ofrece el rosario de protestas y argumentaciones que tejen cuando esa revolución se produce o cuando algún gobierno se orienta levemente hacia ella.

Teresa está aquí, sin saberlo, con lo mejor de la tradición cristiana que nunca había entendido la pobreza “de” espíritu como ese desprendimiento presunto, sino más bien como el desprendimiento real al que la fuerza del Espíritu puede llevarnos¹⁵: pobres “por” el Espíritu es como suele traducirse hoy con más razón la primera bienaventuranza de Mateo. Y como, aunque se lo crean, quienes se proclaman pobres “de” espíritu no suelen ser auténticos pobres “por” el Espíritu, Teresa no deja de comentar irónicamente que quizá se engañen a sí mismos, pero no logran engañar a los demás: “conoce bien esta alma desde muy lejos los que lo son de palabras, o los que estas palabras han confirmado con las obras, porque tiene entendido el poco provecho que hacen los unos y el mucho los otros, y es cosa que a quien tiene experiencia lo ve muy claramente” (21, 7).

Ser pobre de espíritu es ser pobre “con las obras”. Desde esta discreta ironía se comprende perfectamente la respuesta que dio a un dominico que le presentaba mil razones teológicas para tener rentas: “Le respondí que para no seguir (...) los consejos de Cristo con toda perfección, que no quería aprovecharme de teología, ni con sus letras en este caso me hiciese merced” (35, 4). ¿Nos hemos preguntado alguna vez los profesionales de la teología cuántas veces hacemos nuestra ciencia sagrada “para no seguir los consejos de Cristo”?

15. Para san Anselmo, son pobres de espíritu “los que no por necesidad, sino *por voluntad de entrega*, viven para Dios despreciando todas las cosas. Y el primer elemento de esta pobreza es la renuncia a las cosas” (*Homilía 2 sobre Mateo*, PL 158, 595). Para san Bernardo, los que no son pobres “por una necesidad miserable”, sino “*por una voluntad loable*”, que “significa los pobres con una finalidad y un deseo espiritual” (*Sermón de todos los santos*, PL 183, 456-457). Pobres de espíritu son los pobres por voluntad. Y no son los únicos ejemplos.

Hasta aquí más o menos, lo que se puede decir sobre la pobreza material. Pero ya avisé que uno de los mayores riesgos de la riqueza material es que está íntimamente ligada con otra forma de riqueza más sutil: la del honor y el aprecio ajeno.

3. Liberada de la honra

Si la libertad del dinero y la pobreza son tan importantes, es porque tienen mucho que ver con otra liberación más profunda: la de la propia necesidad de estima, apreciación y aplauso, tan aguda en todos nosotros.

K. Marx ya había detectado esto con absoluta razón: en contra de lo que dicen algunos pseudoteólogos del capitalismo, el dinero no es un simple “medio inocente de cambio”. Es, además, un medio omnipotente porque sirve para conseguir todos los demás medios y lo que estos pretenden. Y es, sobre todo, un medio antropológicamente decisivo, porque sirve para conseguir esa estima y aplauso a que acabo de aludir. Los ricos son gente “de bien”, socialmente considerada y respetada. Ocupan importantes espacios en los medios, y hasta hay programas y publicaciones dedicadas a ellos, a compararlos y glorificarlos.

Un economista inglés (buen humorista, además), en un libro cuya traducción castellana reza *Las falacias de las ciencias económicas*¹⁶, refuta a todos sus colegas defensores del mercado absoluto, los cuales pretenden que el mero mercado equilibra muy bien la distribución de las riquezas, con el ejemplo del coche: el consumidor (a quien se supone gratuitamente racional y libre) comprará el primer coche porque lo necesita para ir al trabajo o lo que sea. El segundo ya se lo pensará un poco más, pero quizás acabe adquiriéndolo para que también la mujer pueda desplazarse, etc. Pero el tercero verá que no lo necesita y ya dejará de comprarlo. De este modo, el mercado equilibra. Y nuestro autor responde: pues en mi barrio pasa exactamente al revés: la obsesión de casi todos es poderse comprar el tercer coche para que la gente diga: “hay que ver cómo vive este...”.

Esa necesidad tan nuestra del aprecio ajeno florecía bien regada en la España del XVI, con el nombre casi sagrado del honor y la honra. La literatura de la época, de Cervantes a Lope de Vega, deja buen testimonio de ello. Son además conocidos los esfuerzos y chanchullos del padre de Teresa por tener una genealogía limpia y (como diría Lope de Vega) “jamás de hebrea o mora manchada”, cuando realmente no era así. Teresa debió mamar este afán por la honra ya desde su infancia.

16. Se trata de P. Ormerod. El título inglés de la obra es *The end of economics*.

3.1. Cárcel del Evangelio

Pues bien: una primera, y muy lúcida, percepción de nuestra santa sobre este tema es que el afán de honra vuelve infructuosa la predicación del Evangelio, aunque “tienen mucho seso los que lo predicán”. Pero les falta un fuego que abraza, y esto “debe ir mucho en tener en poca estima la honra, [como los Apóstoles,] que no se les daba más perderlo todo que ganarlo todo a trueque de decir una verdad y sustentarla para gloria de Dios” (16, 7). Y añade, curándose en salud: “No digo que yo soy ésta mas quisiera ser...”. Pero tanto quisiera serlo que no se reprime de exclamar allí mismo: “¡Oh, gran libertad!”.

La historia de la Iglesia confirma esto en muchos momentos. Si no recuerdo mal, Teresa, que tanto debía a su censor y defensor Báñez, no pudo menos de quedarse asombrada cuando percibió ciertos afanes vanidosos de este por conseguir su cátedra. Y le asombraba, sobre todo, nuestra falta de lucidez o de humildad para percibir cuántas veces llevamos puesto este “freno de mano”: “¿Qué detiene a quien tanto hace por Dios?”, se pregunta; y la primera respuesta que se ofrece es: “¡Oh: que tiene un punto de honra! Y lo peor que tiene es que no quiere entender que le tiene”. Y es importantísimo percibirlo: porque es como tener buen oído para darse cuenta de que algo desafina y que, en música, una disonancia puede estropear toda la audición: “Por poco que sea el punto de honra es como el canto de órgano, que un punto o compás que se yerre, disuena toda la música” (31, 20-21).

La predicación se convierte en “descafeinada” o en desafinada cuando está lastrada por este afán de reconocimiento. Eso es el que ha llevado muchas veces a la Iglesia a olvidarse de los pobres y acercarse a los ricos, y lo que, en consecuencia, ha vuelto estéril el Evangelio. Y esa es nuestra pasta y el vaso de barro en el que, según Pablo, llevamos el tesoro del Evangelio (2 Cor 4, 7).

En otra página deliciosa cuenta Teresa cómo a veces no se atrevía a preguntar algunas cosas para no mostrar su ignorancia en cosas del rezo que ya debía saber; y cómo, cuando por veneración a sus hermanas recogía sus mantos al salir del coro, le supo muy mal que se enterasen “porque no se riesen de mí”. Y continúa comparando esas tonterías tan nuestras con la seriedad de la situación del mundo: “Qué vergüenza es ver tantas maldades, y contar unas arenitas que aún no las levantaba de la tierra por vuestro servicio, sino que todo iba envuelto en mil miserias” (31, 25).

En lugar de tantas maldades, pongamos “tantas víctimas”, como pueblan hoy la tierra, y será fácil comprender lo ridículas que resultan a su lado nuestras estúpidas pretensiones de reconocimiento, si mantenemos ese contraste continuamente abierto.

3.2. Liberación de los opresores

Por eso, si el “punto de honra” es tantas veces un obstáculo serio para un auténtico apostolado, lo será también, lógicamente, para una opción seria por los pobres, que es indisociable de toda la misión cristiana. Y, a la vez, esa opción seria, cuando brota de la mirada constante a esos rostros de Cristo que ellos encarnan, acaba siendo la mejor medicina para conseguir esta difícil libertad.

J. Moltmann habló una vez (desde nuestro Primer Mundo) de la necesidad de una “liberación de los opresores” (no solo de los oprimidos). Pues bien, un factor de esa liberación sería el desvincularnos de ese “consumismo de la honra”, que no solo infecta a los realmente opresores, sino también a quienes, contra ellos, intentan trabajar por la liberación de los oprimidos. Esa liberación es un auténtico don de Dios, y Teresa parece haberlo vivido así, cuando estando en casa de la gran señora doña Luisa de la Cerda, cuenta que las mercedes del Señor “me daban tanta libertad y tanto despreciar lo que veía..., que no dejaba de tratar con aquellas, tan señoras que muy a mi honra pudiera yo servir las, con la libertad que si yo fuera su igual¹⁷. Saqué una ganancia muy grande y decíase lo: vi que era mujer y tan sujeta a pasiones y flaquezas como yo, y en lo poco que se ha de tener el señorío y cómo mientras es mayor tienen más cuidados y trabajos y un cuidado de tener la compostura conforme a su estado, que no las deja vivir, como sin tiempo ni concierto, porque ha de andar todo conforme al estado y no a las complexiones, han de comer muchas veces los manjares más conformes a su estado que no a su gusto. Es así que de todo aborrecí el desear ser señora” (34, 3-5).

Y desde este aborrecimiento, no puede menos de recibir irónicamente muchas pretensiones de hombres de la Iglesia: “Ríese entre sí muchas veces cuando ve a personas graves de oración y religión hacer mucho caso de unos puntos de honra que esta alma tiene ya debajo de los pies. Dicen que es discreción y autoridad de su estado para más aprovechar. Sabe ella muy bien que aprovecharía más en un día que pospusiese aquella autoridad de estado por amor de Dios, que con ella en diez años” (22, 10).

Apodíctico, realmente. Y aquí se insinúa el tema de la reforma de la Iglesia que encontraremos en el último capítulo. Si todos los que en ella se autodenominan como “poder sagrado” (jerarquía), se despojaran de esa falsa dignidad religiosa para vestirse de la auténtica dignidad divina que es la cristológica, la Iglesia sería más creíble aunque, a lo mejor, también menos importante para los poderes de este mundo.

17. Vale la pena comparar este párrafo con la decisión de san Ignacio, tras su conversión, “de hablar a cualquier persona que fuese, por vos, teniendo esta devoción: que así hablaba Cristo y los Apóstoles”. Y, cuando se entrevista con el arzobispo de Toledo, se dirige a él “hablándole de vos como solía a todos” (*Autobiografía*, 52 y 63).

Pero Teresa sabe de sobra que la inflación de nuestro amor propio no se arregla con el fervor de un día aunque así nos lo parezca a veces: “Parece que dejamos la honra en ser religiosos o en haber comenzado ya a tener vida espiritual... Y no nos han tocado un punto de honra cuando no se nos acuerda la hemos dado ya a Dios y nos queremos tornar a alzar con ella y tomársela —como dicen— de las manos (11, 2).

Por eso, precisamente, cuenta que no deja de mirar “a la vida de Cristo y de los santos, y paréceme que voy al revés: que ellos no iban sino por desprecio e injurias”. Si hasta aquí el lenguaje puede parecer meramente ascético (y Teresa reconoce que eso le hace “andar temerosa”), sin embargo, inmediatamente supera la mera ascética porque, por otro lado, ha tenido experiencias de que “cuando tengo persecuciones anda el ánimo tan señora aunque el cuerpo lo siente (...) que entonces parece que está el alma en su reino y que lo trae todo debajo de sus pies” (31, 12).

Tan en su reino está el alma que entonces puede comprender y paladear fácilmente la meta de todo este itinerario de liberación que es maximizar nuestra capacidad de amar, para que llegue hasta allí donde nosotros no iríamos espontáneamente, pero que es donde más nos espera el Señor: llegamos así al tema de los pobres, en el cual voy a intentar hacer esa trasposición social de algunas experiencias místicas que Teresa cuenta.

4. Libertad para amar a los pobres y optar por ellos

“¡Qué gran cosa es entender un alma!” (23, 17). Es conocida esta exclamación teresiana que denota, a la vez, bastantes padecimientos de incompreensión, una gran necesidad y ansia de ser entendida, y que esa necesidad fue satisfecha algunas veces.

Pues bien, nos toca ahora hacer una pequeña parodia de esa frase, para aplicarla al tema de los pobres que es el central de la teología de la liberación. Pues creo que a los mejores teólogos de la liberación les ha ocurrido simplemente aquello que decía Teresa: “Se imprimió en mi entendimiento que era Él” (27, 5). Ya lo dijo Lacordaire hace casi dos siglos comentando el salmo 40 que comienza más o menos con qué gran cosa es entender a los pobres e indigentes. Y decía Lacordaire que la Escritura no habla simplemente de asistir, sino de tener conocimiento¹⁸.

Es, pues, el momento de intentar, como acabo de decir, lo que en la introducción llamé “una lectura política” (o una lectura social, si se prefiere esa palabra

18. Ver la cita en J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2006³, pp. 293 y ss.

menos malsonante) de la experiencia teresiana de Dios, que hemos visto hasta ahora, con sus consecuencias de libertad y capacidad de amar.

4.1. "Entender lo de los pobres" (Sal 40, 1)

Nos autoriza a este intento el hecho de que los pobres son inseparables de la experiencia del Dios cristiano porque "de ellos es la obra de Dios" anunciada por Jesús (Lc 6, 20). Nos autoriza también la espléndida definición de Dios que da de pasada la misma Teresa: "¡Oh, riqueza de los pobres!" (38, 21). Quien tome en serio esta frase comprenderá la crítica o la protesta que ella había insinuado antes: "De devociones a bobas nos libre Dios" (13, 16): porque toda piedad que no intente aterrizar en esta riqueza de Dios es una piedad boba, a la que en la hora de la verdad no le valdrá decir: "Señor, predicaste en nuestras plazas y comimos en tu mesa", porque por eso no se sentirán reconocidos por Dios (*cf.*: Lc 13, 25-28; Mt 7, 21-23).

Es cierto que Teresa, también como Ignacio de Loyola, no parece haber andado muy en el torbellino de lo que fue el gran debate de su época en este tema: la conquista de América y la polémica de Bartolomé de las Casas (que es uno de mis puntales teológicos). Pero me parece igualmente cierto que la experiencia de Dios que transmite (igual que la de san Ignacio) es de tal alcance que llega sin dificultad a ese campo virgen. Y que vale para este tema casi todo lo que ella dice sobre la verdad y la seguridad que comunica una experiencia auténtica de Dios; como también puede decirse de la teología de la liberación, "que guarda tesoros del cielo... y deseo de repartirlos" (19, 3), por muchas y fuertes que puedan ser las incomprensiones humanas.

Para comenzar, me parece significativo el primer recuerdo que Teresa guarda de su padre, casi al comenzar la autobiografía: "Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos, y aun con los criados; tanta que jamás se pudo acabar que tuviese esclavos porque los había gran piedad. Y estando una vez en casa una —de un su hermano— la regalaba como a sus hijos: decía que de que no era libre, no lo podía sufrir de piedad" (1, 2). Este es prácticamente el primer recuerdo que cuenta, y vale la pena comentarlo un momento.

La piedad es una palabra devaluada hoy, pero, en el castellano de la época, denota esas "entrañas conmovidas" que en los Evangelios caracterizan a Jesús. Tratar a un esclavo como un hijo es poner en práctica el consejo de Pablo a Onésimo sobre el esclavo Filemón: que sea para ti como un hermano "en la carne y en el Señor" (Fil 16). Y es además significativo que el punto último de esa piedad no sea solo la necesidad material, sino *la falta de libertad* de los pobres: un detalle muy típico también de la teología de la liberación, que la distinguió de todas las anteriores elucubraciones asistenciales sobre la caridad y la limosna.

Pues bien, si, como dice Teresa poco después (1, 4), ella “era la más querida de mi padre”, el texto anterior parece expresar lo que heredó de él: “caridad con los pobres y piedad con los enfermos”. Pobres y enfermos son los protagonistas de los Evangelios y las figuras que más aparecen en ellos. La liberación de toda esclavitud es uno de los rasgos que definen la actividad de Jesús (“pasó haciendo el bien y liberando”). Es lógico pensar que estos rasgos condicionarán la visión teresiana de Jesucristo como “liberador”.

Bueno será, no obstante, que antes de seguir nuestra exposición, la enmarquemos en uno de esos trasplantes de significado que vamos a hacer con algunos textos suyos: “Por claro que yo quiera decir (...) será bien oscuro para quien no tiene experiencia” (10, 9). Teresa refiere esas palabras a cosas de oración, pero no creo violentarlas si las aplico a todo lo que ahora vamos a decir sobre la experiencia de los pobres, cuya vertiente mística tenemos hoy más conocida a través de monseñor Romero, de Charles de Foucauld, de la otra madre Teresa y de mil testigos más.

Creo que este trasplante de significado tiene un gran fundamento en dos pasajes largos del *Libro de la vida*, en los que me detendré un poquito más en los dos epígrafes siguientes.

4.2. Dios hecho pobre

El primero es la centralidad que ella da en la vida de oración a la humanidad de Jesucristo, en todo el capítulo 22. Ya en la espiritualidad medieval, el acento en la humanidad de Jesús ponía siempre “con mayúsculas”, por así decir, al “Jesús pobre y humilde”; y eso fue factor importante de crítica y de renovación eclesial. Esos mismos acentos me parece que resuenan en la exhortación de este capítulo 22 a “que se halle por muy rico y muy bien pagado cuando le consienta el Señor estar al pie de la cruz con san Juan” (5). Estar al pie de la cruz es hoy estar al pie de aquello que Ignacio Ellacuría definió con expresión ya famosa como “el pueblo crucificado”. Y de ese pueblo, de todas las víctimas de la tierra, vale hoy la pregunta que lanza Teresa: “¿No le miraremos tan fatigado y hecho pedazos, corriendo sangre, cansado por los caminos, perseguido de los que hacía tanto bien, no creído de los Apóstoles?” (perseguido o maltratado a veces por la misma Iglesia, si se me permite ser un poco duro).

Pues bien, Teresa es, en este punto, muy, pero que muy tajante: “por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos”. Por esta puerta de los pobres habrá de entrar nuestra madre Iglesia si quiere que Dios le muestre tesoros que ella ni sospecha. Y, para sostener su tesis, la hermana Teresa refuta falsas espiritualidades que no perciben que la obra del Espíritu en nosotros no es apartarnos de la tierra, sino espiritualizar todo lo terreno: “Paréceme a mí que si tuvieran la fe, como la tuvieron [N. B. los

Apóstoles] después que vino el Espíritu Santo de que era Dios y hombre [o de que los pobres son el rostro de Cristo], no les impidiera..." (n. 2).

Refuerza luego el ejemplo de los Apóstoles con una rápida alusión a la tradición teológica: "He mirado con cuidado, después que esto he entendido, de algunos santos, grandes contemplativos, y no iban por otro camino" (22, 7). Ello le permite concluir que "esto de apartarse de lo corpóreo bueno debe ser..., pues gente tan espiritual lo dice"; pero tras esta concesión, remata ella: "Lo que querría dar a entender es que no ha de entrar en esta cuenta la humanidad de Cristo", presente ante todo en sus vicarios los pobres (22, 8). Para concluir que toda otra forma de espiritualidad será no andar con Dios, sino "andar el alma en el aire" (22, 9).

Andar el alma en el aire me sugiere una parodia irónica del título del primer libro de aquel poeta y pobre pastor que fue Miguel Hernández: peritos "en lunas". Eso somos muchas veces los teólogos, creyéndonos, para más ironía, peritos en las cosas de Dios.

4.3. "Amar lo que Dios ama"

La segunda razón que podemos aducir para esta transposición cabe en otra formulación posterior de san Vicente de Paúl: amar a Dios implica necesariamente amar aquello que Dios más ama¹⁹. Teresa formula de manera muy similar: "Está todo el medio de un alma en tratar con amigos de Dios" (23, 4)²⁰. Y parece desarrollar esta idea en la parábola de la alhaja que se inventa: "Pensé esta comparación: si poseyendo yo una joya u cosa que me da gran contento, ofrécame saber que la quiere una persona que yo quiero más que a mí y deseo más contentarla que mi mismo descanso, dame gran contento quedarme sin él que me daba lo que poseía, por contentar a aquella persona. Y como este contento de contentarla excede a mi mismo contento, quítase la pena de la falta que me hace la joya o lo que amo y de perder el contento que daba" (35, 11). Todas las renunciaciones que pueda implicar la opción por los pobres desaparecen sin esfuerzo porque se trata, como decían los Padres de la Iglesia, de contentar a aquella persona que "ha prestado su rostro a los pobres".

Pues bien, si aceptamos estos dos presupuestos tan teresianos, resulta legítimo que apliquemos al gozo de la opción por los pobres lo que la santa dice

19. "Para Dios es un honor que entremos en sus sentimientos más íntimos, hagamos lo que Él hizo... Pues bien, sus sentimientos más íntimos han sido preocuparse de los pobres para amarlos, consolarlos, socorrerlos y alimentarlos". Citado en A. Orcajo y M. Pérez-Flores, *S. Vicente de Paúl: espiritualidad y selección de escritos*, Madrid, Editorial Católica, 1981, p. 539.

20. Ignacio de Loyola también expresa lo mismo: "La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno", "Carta a la comunidad de Padua" (*Obras*, BAC, 701-4).

sobre la consolación, cuando habla precisamente de los que “comienzan a ser siervos del amor” (11, 1): “Cierto que una hora de las que el Señor me ha dado de gusto de Sí, después acá, me parece quedan pagadas todas las congojas que en sustentarme en la oración mucho tiempo pasé” (11, 11). Sin olvidar, también aquí, la advertencia que ella da en el número siguiente (12): “ver nuestra miseria primero que nos las dé para que no nos acaezca lo que a Lucifer”.

Efectivamente. Sin esa conciencia inicial de nuestra miseria, la opción por los pobres del Reino tiene el peligro de ser hecha creyéndonos salvadores en lugar de simplemente perdonados. Y entonces pasará “que al primer airecito de persecución se pierden estas florecillas (25, 11). Entonces, “no las llamo devociones”, apostilla Teresa. Ni nosotros podemos llamarla opción por los pobres.

Pero si se ha hecho en estas condiciones, cualquier teólogo de la liberación haría tuyas estas palabras tan serias de la santa: “Si quiere llevarla al cielo, vaya; si al infierno, no tiene pena como vaya con su Bien; si acabar del todo la vida, eso quiere, si que viva mil años también... ya no es suya el alma de sí misma; dada está del todo al Señor” (17, 2). Esta radicalidad, esa indiferencia ante cielo e infierno con tal de estar con su Señor, ese no ser suya la decisión, me recuerdan el difícil dilema y la opción de Fernando Cardenal, cuando la curia romana obligó al P. General de los jesuitas a ponerle en la alternativa: o dejar el cargo de ministro de Educación en el primer Gobierno sandinista (aún prometedor), o dejar la Compañía, a la que Fernando amaba también más que a sí mismo, como demostró su trayectoria posterior. La decisión era muy difícil y las posibilidades de errar grandes. Y Cardenal resolvió: “Prefiero equivocarme con los pobres”.

¿Se equivocó? En todo caso, sería un error corregible cuando el Gobierno sandinista dejó de ser lo que era y F. Cardenal pidió volver a entrar en la Compañía. Si hubo algún desacierto, pudo estar no en no querer dejar el trabajo por los pobres, sino en esperar más del Gobierno nicaragüense; quizá porque aquí vale también lo que la santa dice en este mismo capítulo: pese a esa unión, “la imaginación queda sin control” (n. 5). En cualquier caso, y a nivel más teológico y no de imaginación histórica, lo válido de aquella decisión estuvo, para decirlo con lenguaje teresiano, en esa “suspensión de las potencias”, antes esos rostros crucificados de Cristo tan bien descritos por la asamblea episcopal de Puebla (n. 31)²¹.

21. “Rostros en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo: rostros de niños golpeados por la pobreza antes de nacer..., de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad..., de indígenas marginados en situaciones inhumanas..., de campesinos relegados y a veces privados de tierra..., de obreros mal retribuidos..., de subempleados y desempleados por las duras exigencias de crisis económicas..., de marginados y hacinados urbanos con carencia de bienes frente a la

4.4. *Mystica pauperum*

Así podríamos seguir haciendo trasposiciones de lo que Teresa cuenta sobre el arrobamiento místico: que es irresistible y hace perder importancia a otras cosas (de lo físico, de dar la hacienda a su hermano): "Trae tan gran contento este padecer (...) y aquel desierto y soledad le parece mejor que toda la compañía del mundo" (20, 11 y 13). Desierto y soledad hubieron de pasar también muchos teólogos de la liberación. Como tuvieron que cargar con la misma humillación que hubo de soportar Teresa: "Tiéndelos por poco humildes y que quieren enseñar a de quienes habían de aprender" (*cf.* 20, 25).

Pero ese ejemplo acaba suscitando en muchos de nosotros el mismo comentario que la santa hacía de los profetas de su tiempo: "Aláboos (Señor) porque despertáis a tantos que nos despierten (...) ¡Qué seríamos sin ellos entre tan grandes tempestades como ahora tiene la Iglesia!" (13, 21).

Así podríamos seguir, pero creo que basta con los ejemplos puestos. Sacaré de ellos tres sencillas conclusiones que pueden formularse también con las castizas palabras de Teresa.

4.4.1. La opción por los pobres y la fe en el Dios de Jesucristo como "Dios de los pobres" no son meramente una cuestión ética. Como dijo en Aparecida Benedicto XVI, son una cuestión cristológica, y ello significa una cuestión de aquello que un lejano título de Urs von Balthasar calificaba como "mística de Jesús": una cuestión de experiencia espiritual. Por eso me permito comentar con Teresa: "Digo esto para que se entienda el gran trabajo que es no haber quien tenga experiencia en este camino espiritual (yo: de los pobres) que a no me favorecer tanto el Señor no sé qué fuera de mí (28, 18).

4.4.2. Las instancias eclesíásticas enemigas de la teología de la liberación deberían pensar que, con la mejor buena voluntad, puede ocurrirles aquello que nuestra santa cuenta de sí misma: "¡Qué engaño tan grande, válgame Dios, que para querer ser buena me apartaba del bien!" (23, 4).

Los teólogos de la liberación han soportado mil contradicciones injustas con la misma paciencia y la misma seguridad con que Teresa decía: "Levántense contra mí todos los letrados, persiganme todas las cosas criadas, atórménenme todos los demonios, no me faltéis Vos, Señor" (25, 16); han percibido lo que ella decía con tanta gracia: que los que temen al demonio son más temibles que el demonio mismo. Y al final han resultado inútiles todas las condenas teóricas que se apoyaban en versiones desfiguradas. Donde hay vida valen poco las palabras. Y en este caso creo que ha sucedido algo de lo que también le pasó a Teresa: "Cuando se quitaron muchos libros de romance que no se leyesen, yo sentí

ostentación de otros sectores sociales..., de ancianos marginados por la sociedad del progreso" (n.º 2602 y ss.; en la edición de la BAC, pp. 432 y ss).

mucho (...) el Señor me dijo: ‘no tengas pena que yo te daré libro vivo’” (26, 6). Cuando se prohibió la teología de la liberación, el Señor dijo: “No tengáis pena que yo os daré teología viva...”.

4.4.3. Finalmente, ante las acusaciones formales y deformantes de que Dios es universal y la teología de la liberación lo vuelve parcial, cabe repetir con palabras de Teresa algo que los teólogos de la liberación han dicho también de otro modo: los ricos “acuérdense de Sus palabras y miren lo que ha hecho conmigo, que primero me cansé de ofenderle que Él de perdonarme” (19, 17).

“Sus palabras” van constantemente en la línea de que la piedra que desechan los arquitectos se vuelve para Dios piedra angular. Y para “mirar lo que ha hecho Dios conmigo” basta con mirar a figuras como Romero, Angelelli o Gerardi, obispos y mártires de la liberación de su pueblo.

Quedarían todavía algunos textos más por comentar, pero creo que los citados son suficientes para esa “lectura social” de la madre Teresa que me propuse hacer. Queda, no obstante, una última observación inevitable.

En la actual situación de la institución eclesial, todo cuanto llevamos dicho resulta incómodo. Como a aquel teólogo que aconsejaba a Teresa y que citamos al final del capítulo II, no faltarán argumentos para disuadir de esta senda estrecha. Y si se escuchan esos argumentos, todo cuanto llevamos dicho puede convertirse en conflictivo. Yo creo que algo de eso es lo que ocurrió también con la teología de la liberación, y que, inconscientemente, la palabra de condena que sobre ella quiso pronunciar la congregación de la fe era, en realidad, una palabra “más en defensa propia” que una “instrucción” sobre dicha teología.

Por eso no es de extrañar que, al leer a Teresa, encontremos también algún texto que abunda en este mismo sentido. Con ellos terminaré mi presentación.

5. Libertad para la reforma de la Iglesia

Desde el punto de vista eclesial, a Teresa le tocó vivir “tiempos recios” (33, 5) como a nosotros. Tiempos en que la negativa a una necesaria reforma de la institución eclesiástica ocasiona sacudidas, descréditos, divisiones y rupturas. Le tocó sufrir persecución inútil y absurda, incluso luego de su muerte²². Y es significativo que quien hoy es santa y doctora de la Iglesia tuviese que morir exclamando “al fin muerdo hija de la Iglesia”.

22. Ver los textos recogidos por E. Llamas, *Teresa de Jesús y la inquisición española*, Madrid, 1972. Y, por censurable que fuera la institución del santo oficio, hay que decir esta vez en su favor que, al menos, supo examinar bien los textos de Teresa, sin caer en esa ley de gravedad según la cual quien es denunciado acaba siendo condenado...

5.1. Ambientación

Más o menos por los tiempos en que la niña Teresa pensaba en escaparse de casa con su hermano, para ir a “tierra de moros” a morir mártires, el papa Adriano VI, tras el estallido de las tesis de Lutero, enviaba al nuncio Chieregati a la dieta de Regensburg, con instrucciones de reconocer que en la sede romana “ocurren desde hace años muchas cosas dignas de reprensión, que se ha abusado de las cosas santas (...) y se ha pervertido todo, y que la enfermedad se ha propagado desde la cabeza hasta los miembros”. Le encargaba por eso “prometer que estamos resueltos a emplear toda diligencia para que, en primer lugar, se reforme la corte romana, de la cual quizás han nacido todos estos daños”. Y se comprometía a “ejercer el papado no por ambición de mando ni para enriquecer a nuestros parientes, sino para restituir a la esposa de Cristo la antigua hermosura (...) haciendo todo aquello que es propio de un buen pastor y sucesor de san Pedro”.

La curia romana se enfrentó a ese papa, considerando intolerable la supresión del nepotismo y haciendo correr el refrán de que “Roma ya no es Roma”. Por esos misterios incomprensibles de la historia, Adriano VI murió muy poco después y sus buenas intenciones quedaron laminadas.

Todavía unos quince años más tarde, una comisión de cardenales y algunos obispos dirigieron al papa Paulo III un memorial, exigiendo la reforma de la curia y señalando “como principal causa de todos los males que afligen a la Iglesia la desmedida exageración de la autoridad pontificia por la adulación refinada de canonistas sin conciencia”, que llevaba a que “los infieles tomen a broma nuestra religión y el nombre de Cristo es deshonrado”²³.

Dos intentos casi desesperados y estériles de reformar la Iglesia de aquel tiempo. El resultado fue descrito así, tres siglos más tarde, por el gran eclesiólogo A. Möhler: “En la primera parte del siglo XV algunos reformadores, en el interior de la Iglesia, intentaron arrancarle los cambios necesarios. Se hizo mofa de esos intentos. Desde entonces se dieron a reformar fuera de la Iglesia”²⁴.

Cuando Teresa escribe su vida, esa reforma fuera de la Iglesia ya está en marcha y la ruptura de la Iglesia se ha convertido en la gran tragedia de su siglo. En su interior, la Iglesia ha comenzado ya en Trento una reforma tardía, condicionada por la necesidad de autodefensa y que quizás apuntó más a las conductas personales que a las situaciones estructurales. A pesar de ello, esa reforma encuentra unas resistencias importantes en la España teresiana.

23. Textos más completos en L. Pastor, *Historia de los papas*, t. IV, vol. 5, pp. 107-108; y t. V, vol. 6, pp. 160-161.

24. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, parágrafo 71 (Conclusión).

Nosotros no vivimos hoy una situación de fractura oficial en la Iglesia, pero sí una época de demandas insistentes de reformas estructurales que encuentran el mismo rechazo de la curia romana. También en una época que, como la suya, ha pasado de una promesa eclesial similar a la que fue el llamado “erasmismo hispánico”, en la primera mitad del XVI, a la involución posterior acaudillada por el inquisidor Valdés. Tres años antes de que Teresa comience a escribir su vida, la Inquisición había apresado al arzobispo de Toledo y, entre las acusaciones, se encontraba el deseo de traducir la Biblia “al romance”, de modo que podrían leerla hombres ¡y mujeres! sin estudios. Ese mismo año fueron puestos en el índice libros de san Juan de Ávila, san Francisco de Borja y fray Luis de Granada...

No obstante, nuestras situaciones son más semejantes en lo formal que en lo material. Por eso, lo que puede enseñarnos Teresa para la libertad de la Iglesia mirará más a sus actitudes que a demandas concretas (sin negar que muchas de sus quejas sobre el tema de la mujer valdrían también para hoy). Por eso, lo que en este capítulo quisiera decir es solo que, en esta situación con tantos paralelos en nuestro “invierno eclesial”, Teresa dio un ejemplo de libertad y amor, a la vez.

5.2. Actitud de Teresa

(a) Para comenzar, a pesar de (o quizás, gracias a) su vida contemplativa, tuvo lucidez para entender la situación de la Iglesia de su tiempo: “No sé de qué nos espantamos de que haya tantos males en la Iglesia” (7, 5). Frase que, en su concisión, no solo reconoce los males —frente a todas las reacciones oficiales de presentar la situación eclesiástica casi como ideal—, sino que además los considera lógicos, dado cómo están funcionando las cosas en la Iglesia. No cree que el amor a la Iglesia haya de consistir en la adulación o en dar de ella visiones idealizadas, sino, como siempre, en la verdad.

(b) En su reducido ámbito personal se encuentra con que al menos dos confesores le dicen que “es demonio” todo lo que le sucede; otro le niega la absolución si no deja la reforma proyectada del Carmelo; el nuncio no sabe entender sus afanes más que por su condición de “fémmina inquieta y andariega, desobediente y contumaz”²⁵. No sabía este nuncio que “a un alma dejada en las manos de Dios, no se le da más que digan bien que mal, si entiende (...) que no tiene nada de sí” (31, 16).

25. Nunca me recaté de proclamar que, objetivamente hablando y sin hacer juicios de personas, no comparto decisiones como la del querido L. Boff de abandonar el ministerio. Pero me parece aún más criticable que uno de los cardenales que más parece haber traicionado a Cristo (puesto en evidencia por sucesos posteriores) despachara toda la cuestión diciendo que “también Jesucristo había tenido un Judas”.

Y, en todo este contexto, Teresa no obedece mecánicamente: busca otros pareceres. Eso podría ser leído como el gesto ambiguo de esas personas que solo hacen caso cuando se les dice lo que quieren oír (y con las que todos nos habremos encontrado más de dos veces). Pero los mismos miedos de Teresa a equivocarse refutan esa lectura. Simplemente, comprende que la autoridad también se puede equivocar, y que esta es una de esas evidencias que solemos ocultar en nuestra ceguera, con apelaciones interesadas al Espíritu Santo.

(c) De todo el dolor que implica un proceso y una situación como esta nos da un pálido atisbo una frase del final de su autobiografía, dicha casi de pasada, pero dicha dos veces: ‘Uno de los mayores trabajos de la tierra (...) que es contradicción de buenos’ (30, 6). “Bastantes cosas había para quitarme el juicio (...) porque contradicción de buenos a una mujercilla ruin y flaca [¿podríamos parafrasear: “a unos teólogos del Tercer Mundo”?] no parece nada así dicho; y con haber pasado yo en la vida grandísimos trabajos es éste de los mayores” (28, 10)²⁶. Una constatación que podría tener cabida en el famoso escrito de H. de Lubac tras la crueldad de Roma con él²⁷.

(d) Pues bien, en medio de este dolor, la experiencia de Dios vuelve a ser fuente de libertad: el Señor “díjome que les dijese que aquello ya era tiranía” (29, 6). O el otro episodio posterior en que el Señor la encarga decir a sus críticos que no miren un solo texto de la Escritura, sino todos en conjunto: elemental lección de exégesis dada por quien no tenía una cátedra de primera... O la fuerza que implica poder proclamar: “Levántense contra mí todos los letrados, persígame todas las cosas criadas, atórmeme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia que sacáis a quien sólo en Vos confía” (25, 17).

No quiero insistir en lo ya dicho en el capítulo anterior. Pero creo también que todos esos textos son aplicables a lo sucedido con la teología de la liberación, porque, en mi opinión, también les cuadran estas otras palabras de Teresa, tan sensatas como humildes: “Qué seríamos sin ellos entre tantas tempestades como ahora tiene la Iglesia” (14, 21).

(e) Y es que, debajo de esas resistencias aparentemente desobedientes, late una concepción de la Iglesia mucho más cercana a la que Dios quiere, y en ella una concepción de la autoridad que ha bebido del Evangelio la diferencia entre “los príncipes de este mundo” y lo que el Señor quiere para su comunidad de discípulos: que “no sea así entre vosotros” (Lc 22, 25.26).

26. El primer caso es testimonio de Pedro de Alcántara, el segundo de la propia Teresa.

27. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*. Allí habla De Lubac de un dolor como el de separar la uña de la carne.

Un comentario castizo a esa frase de Lucas parecen ser estas palabras escritas ya al final del libro: Jesús “no es como los que acá tenemos por señores, que todo el señorío ponen en autoridades postizas (...) [sigue descripción de lo postizo y concluye]: es razón tenga estas autoridades postizas porque si no las tuviese, no le tendrían en nada; porque no sale de sí el parecer poderosos, de otros le ha de venir la autoridad” (37, 6). ¿Cuánto hay en nuestra Iglesia de hoy de “autoridades postizas”? Y esas palabras se concretarán poco después, a propósito de los cargos eclesiásticos, en el consejo dado a una persona que se lo pide: “Rogóme una persona una vez que suplicase a Dios le diese a entender si sería servicio suyo tomar un obispado. Díjome el Señor acabando de comulgar: ‘cuando entendiere con toda verdad y claridad que el verdadero señorío es no poseer nada, entonces le podrá tomar’; dando a entender que ha de estar muy fuera de desearlo ni quererlo quien hubiese de tener prelacías” (40, 16).

Teresa intuye que si la Iglesia es ante todo “una comunión” y no una “sociedad perfecta” (por decirlo con terminología nuestra, derivada del Vaticano II), entonces la autoridad no puede contentarse con imponerse mundanamente y luego llamar servicio a su imposición, sino que ha de procurar convertirse en servicio, realmente y no solo de nombre. Una conversión que se expresa magníficamente en su modo de juzgar a profetas que pueden ser incómodos y, además, pueden tener también sus defectos humanos. Teresa juzga de una manera que me parece paradigmática de lo que Roma hubiera debido hacer con la teología de la liberación: “Si no alcanzamos sus grandes efectos y determinaciones (...) humillémonos y no los condenemos; que con parecer que miramos su provecho nos le quitamos a nosotros y perdemos esta ocasión que el Señor pone para humillarnos y para que entendamos lo que nos falta y cuán más desasidas y llegadas a Dios deben estar estas almas que las nuestras...” (39, 12).

Con la excusa de mirar su provecho nos los quitamos de encima y dejamos pasar el bien... ¡Qué magnífica advertencia para llegar a un auténtico modo de “conocer espíritus” (39, 10), expresión bien cercana a lo que Ignacio de Loyola llamaba “discernir espíritus”: comprender que a Dios no le vamos a engañar, aunque aleguemos que “miramos su provecho”.

Lucidez, constancia, dolor, libertad y una visión evangélica y no mundana de la Iglesia son cinco lecciones que nos puede dejar la santa y que tienen mucha vigencia hoy. Pero este tema es inmenso y tiene hoy puntos concretos muy distintos de su época. Bástenos, pues, con haber detectado esa dialéctica de innegable lucidez sobre la situación eclesial, y, a la vez, de una profunda fidelidad que puede merecer el adjetivo con que se describió al obispo Casaldáliga: “en rebelde fidelidad”.

6. Conclusión

Es de sobra conocido que Teresa describió una vez la oración como “tratar de amistad con Dios”. Me gustaría que lo que he dicho aquí sea también un trato de amistad con la hermana Teresa, más que un trato de especialista o de erudito sobre ella.

Por eso mismo, creo que no hacen falta demasiadas conclusiones, pues lo que he intentado decir es bien simple: que la experiencia de Dios es la mayor fuente de libertad, y que el control de garantía de esa libertad se verifica en que nos va capacitando para amar aquello que a nuestro ego le parece lo menos amable y quizá lo más distante de nosotros: los pobres y las víctimas de la tierra. Pero que, para el creyente y seguidor de Jesús resulta ser el lugar donde Él nos aguarda crucificado, para resucitar con Él.

Eso ha sido todo. Y por eso, creo que puedo concluir con otras palabras de la misma Teresa: “los ojos en Él, y no hayan miedo se ponga este Sol de justicia ni nos deje caminar de noche para que nos perdamos, si primero no le dejásemos a Él” (35, 14).