

El concepto cristológico en Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola: Una aproximación desde sus principales escritos

Author: Carlos A. Piedrahita

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:108282>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2018

Copyright is held by the author, with all rights reserved, unless otherwise noted.

**EL CONCEPTO CRISTOLÓGICO EN SANTA TERESA DE JESÚS
Y SAN IGNACIO DE LOYOLA:
UNA APROXIMACIÓN DESDE SUS PRINCIPALES ESCRITOS**

Tesis

Enviada en Cumplimiento Parcial
de los Requerimientos para el grado de
Licenciatura en Teología Sagrada (S.T.L.)
de Boston College School of Theology and Ministry

Por

Reverend Carlos A. Piedrahita

Mentor: Reverend André Brouillette, SJ

Co-Mentor: Reverend Barton Geger, SJ

Diciembre 8, 2018

TABLA DE CONTENIDOS

Agradecimientos	III
INTRODUCCIÓN	1
i. El concepto teológico de Cristología	4
ii. El concepto teológico de Espiritualidad	7
iii. Plan de la Tesis	10
CAPÍTULO 1. LOS ELEMENTOS CRISTOLÓGICOS EN EL PENSAMIENTO DE SANTA TERESA DE JESÚS	11
1.1 Fundamentos de la Espiritualidad de Santa Tersa de Jesús	12
1.1.1. Inicio del devenir espiritual de Santa Teresa	14
1.1.2. Llamamiento como Fundadora y Reformadora	16
1.2. Influencia de las visiones y experiencias místicas de Santa Teresa	19
1.2.1. Inicio de las Experiencias Cristológicas	21
1.2.2. Locuciones Cristológicas	24
1.2.3. Visiones Cristológicas Teresianas	27
1.3 Elementos característicos de la Cristología Teresiana	31
1.3.1. Etapas Cristológicas Teresianas	34
1.3.1.1. Cristología Imprecisa	34
1.3.1.2. Cristología del Junto a Sí	35
1.3.1.3. Cristología Implícita	36
1.3.1.4. Cristología del en Sí	39
1.3.2. Cristología Teresiana de la Pasión y la Cruz	41
1.3.2.1 El Concepto de la Cruz en el pensamiento teresiano	44
1.4 Conclusión	47
CAPÍTULO 2. LOS ELEMENTOS CRISTOLÓGICOS EN EL PENSAMIENTO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA	50
2.1 La Experiencia Cristológica de San Ignacio de Loyola	50
2.1.1. Experiencias Espirituales de San Ignacio	53
2.1.2. Desarrollo de la Espiritualidad Ignaciana	55

2.1.3.	Experiencias Místicas Ignacianas	56
2.2	La cristología ignaciana en los <i>Ejercicios Espirituales</i>	61
2.2.1	Cristología de la Primera Semana de los <i>Ejercicios</i>	67
2.2.2	Cristología de la Segunda Semana	67
2.2.3	Cristología de la Tercera Semana	77
2.2.4	Cristología de la Cuarta Semana	80
2.3	Conclusión	82
CAPÍTULO 3. CRISTO: PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE LA ESPIRITUALIDAD TERESIANA Y LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA		85
3.1	Conexión de la Espiritualidad Ignaciana y la Cristología Teresiana	87
3.1.1.	Acompañamiento Espiritual del P. Diego de Cetina, SJ	91
3.1.2.	Acompañamiento Espiritual de San Francisco de Borja, SJ	94
3.1.3.	Acompañamiento Espiritual del P. Juan de Prádanos, SJ	96
3.1.4.	Acompañamiento Espiritual del P. Baltasar Álvarez, SJ	98
3.2	Elementos comunes en el entendimiento cristológico	100
3.2.1.	Cristología de la Primera Semana de los <i>Ejercicios</i> a la luz de las Moradas	105
3.2.1.1	Principio y Fundamento	105
3.2.1.2	Meditaciones acerca del Pecado	106
3.2.1.3	Coloquio con Cristo Crucificado	108
3.2.2.	Cristología de la Segunda Semana de los <i>Ejercicios</i> a la luz de las Moradas	110
3.2.2.1	El llamamiento del Rey Temporal	110
3.2.2.2	Contemplaciones de la Encarnación y el Nacimiento	112
3.2.2.3	Meditaciones de las Dos Banderas y los Tres Binarios	113
3.2.2.4	Las Tres Maneras de Humildad	116
3.2.3.	Cristología de la Tercera Semana de los <i>Ejercicios</i> a la luz de las Moradas	118
3.2.4.	Cristología de la Cuarta Semana de los <i>Ejercicios</i> a la luz de las Moradas	122
3.3	Conclusión	124
CONCLUSIÓN		126
BIBLIOGRAFÍA		129

AGRADECIMIENTOS

A Dios Nuestro Señor, por todas las gracias recibidas durante el tiempo de investigación en los escritos de estos místicos, que tanto han inspirado mi vida y mi vocación, y por permitirme aprender más de Él, para servirle mejor en la Iglesia.

A la Escuela de Teología y Ministerio de Boston College, por su apoyo, así como a su Decano, el P. Thomas Stegman, SJ, por su confianza en mí, su constante respaldo y motivación.

Especial gratitud a los sacerdotes de la Compañía de Jesús que me acompañaron en este proceso: al P. Phillip Endean, SJ, gran profesor y tutor, quien me ayudó a crecer en el conocimiento de la espiritualidad jesuita, y quien fue el primer director de esta investigación; y a los padres André Bruoillette, SJ y Barton Geger, SJ, co-mentores de esta tesis, por su invaluable apoyo, su profunda y detallada retroalimentación, su dedicación y colaboración durante el tiempo trabajando juntos.

A la Sociedad de Sacerdotes de San Sulpicio de la Provincia de los Estados Unidos, especialmente al Consejo Provincial, por sus oraciones y respaldo para disponer del tiempo necesario para concluir esta tesis, así como a la Facultad y a los seminaristas de Theological College, que me apoyaron con sus oraciones, flexibilidad y preocupación sincera.

A la Arquidiócesis de Hartford, especialmente al Arzobispo Emérito Henry Mansell, quien me extendió la invitación a hacer la Licenciatura en Teología Espiritual y Sistemática.

A mis familiares y amigos, por sus oraciones y constante apoyo, quienes han estado siempre a mi lado disfrutando de cada logro personal, y animándome a perseverar en medio de los retos y vicisitudes de la vida; y a quienes de algún modo me ayudaron durante esta tesis.

INTRODUCCIÓN

Es mi interés, en el desarrollo de esta tesis, encontrar la forma como Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola han expresado la centralidad de su espiritualidad en la persona de Jesucristo, es decir, la cristología presente en su línea de pensamiento espiritual, que se encuentra reflejada en sus escritos, y así encontrar los puntos comunes en la concepción cristológica de ambas espiritualidades. Si bien es claro que ninguno de los dos santos tenían la intención de desarrollar tratados teológicos, es innegable el trasfondo doctrinal de sus escritos, en muchos casos revolucionario para su época. Ambos santos experimentaron los cambios provenientes en la sociedad y la Iglesia a partir de los movimientos reformistas del siglo XVI, y también sintieron el deseo y el llamado a construir una nueva forma de entendimiento de la fe, de la vida religiosa, y de la vida espiritual.

El estudio contemporáneo de las dimensiones teológicas, de los místicos y escritores espirituales más tradicionales, se mantiene a la orden del día como fuente de elementos que ayudan a profundizar tanto en las bases teológicas que han movido a dichos escritores, como la influencia que dichos conceptos han tenido en la construcción y desarrollo de una línea de espiritualidad determinada.

El caso particular de la escuela de espiritualidad española del siglo XVI, que hace parte del llamado “siglo de oro español,” ha sido de gran importancia para la Iglesia y para el desarrollo de sus posiciones teológicas, tanto como medio para afrontar los diferentes retos eclesiales y pastorales de la época, y que siguen siendo grandes influenciadores de la espiritualidad, la educación y la teología contemporánea. El entendimiento mismo de la teología ha sido dinámico a través de los tiempos, y es mediante dicho devenir que se ha

hecho una mayor precisión de conceptos teológicos, así como en las líneas interdisciplinarias del estudio divino.

Sin lugar a duda, tanto Santa Teresa de Jesús, como San Ignacio de Loyola, han tenido una vasta influencia en la vida espiritual de muchas personas, tanto católicas como de otras denominaciones o afiliaciones religiosas, no sólo desde la perspectiva de sus pedagogías para el desarrollo de la vida de oración, sino también desde la comprensión teológica que parte de la contemplación y experiencia mística, y pasan por la vivencia ascética, así como por su fidelidad a la vocación personal y a la misión comunitaria.

Las premisas en el estudio de la humanidad de Cristo, vividas y expresadas por Santa Teresa de Jesús en sus escritos, reflejan un gran número de elementos que llevan a una concepción de totalidad en el análisis cristológico. Santa Teresa, mediante sus palabras, llenas de convencimiento, pasión y una profunda vivencia de unión con Cristo, presenta un recorrido por la vida de Jesús, desde su encarnación, pasando por la vida pública, por la pasión (uno de sus ejes centrales, ligados con su amor por la cruz), la resurrección, y la presencia de Cristo en medio de los hombres. Así pues, Teresa no se limita a la contemplación de un Cristo solamente divino, sino humano, y es, en la humanidad del Señor, donde ella encuentra el refugio para la meditación de los misterios divinos, para acercarse a Dios y contemplar su grandeza. De este modo, es Jesucristo, Dios y hombre, quien es el centro de su oración, y en última instancia la clave de la interpretación de sus escritos.

Por su parte, el camino de acercamiento de San Ignacio, a la vida y realidad de Cristo, comienza en la experiencia del dolor físico y la frustración humana, al encontrarse

convaleciente, en medio de la profesión militar, que lo llevó a afrontar su lesión física con un carácter espiritual que cambiaría de un modo radical sus aspiraciones y que le llenaría con la claridad de una esperanza futura que trasciende los planes personales y los deseos materiales, y que generó en Ignacio una asidua inquietud por conocer a Cristo y configurarse con Él.

Al igual que Santa Teresa, San Ignacio empezó a experimentar visiones de Cristo en momentos previos a su conversión radical, siendo estas ocasión para acrecentar los deseos de conocer y seguir a Jesucristo, y que marcaron el inicio de su peregrinaje físico y espiritual, que le llevarían posteriormente a escribir los *Ejercicios Espirituales*, que centran dicha experiencia espiritual en conocer, amar e imitar a Cristo. Del mismo modo que reconoce la necesidad imperante de seguir a Jesús, no deja a un lado su historia personal, que es la misma que le ha servido para adentrarse, de modo inesperado, en los caminos del Señor.

Así pues, los caminos separados que vivieron ambos santos, se unen en diversos puntos, muchos de ellos determinados porque vivieron en la misma época, pero también por la conexión existente desde las experiencias espirituales y desde la visión cristológica, lo que marcó sus caminos de conversión, su misión de ser reformadores en la Iglesia, y de presentar un nuevo estilo de vida comunitaria, que enriquecería la realidad eclesial en los tiempos posteriores. Esos elementos comunes, que se unen en la experiencia de Cristo, son la inspiración del presente estudio, que busca ayudar en la comprensión de algunos elementos importantes para la vivencia espiritual y el análisis cristológico.

Respecto a las fuentes primarias utilizadas en la presente investigación, me permito clarificar que ellas han sido tomadas de las *Obras* de San Ignacio de Loyola (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), así como de las *Obras Completas* de Santa Teresa (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006) y las *Cartas* de Santa Teresa (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1997). Sin embargo, las notas de pie de página de las fuentes primarias de San Ignacio y Santa Teresa no serán señaladas con número de página en dichas compilaciones, sino con el título de la obra, el libro dentro de ella (si lo contiene), el capítulo (denotado en números romanos), y el numeral del párrafo o sección (denotado en números arábigos), de modo que el lector pueda acceder más fácilmente a los textos utilizados. En dichas notas de pie de página, el libro de los *Ejercicios Espirituales* será denotado con la abreviación *EE*.

También considero relevante presentar, de un modo general, los dos conceptos básicos que se unen y desarrollan en esta tesis, ambos aplicados a la aproximación de los escritos de Santa Teresa y San Ignacio: los conceptos teológicos de Cristología y Espiritualidad. Así, se podrá dar una clara comprensión de las nociones utilizadas a lo largo de esta investigación, y el sentido que las mismos tienen a lo largo de los diferentes capítulos.

i. El concepto teológico de Cristología

La construcción de los conceptos teológicos parte del devenir de la experiencia teológica que ha involucrado a los mismos, y que mediante un estudio detallado de las mencionadas experiencias, se concreta en conceptos. Para el desarrollo del tema propuesto en esta tesis, es importante iniciar clarificando los conceptos de Cristología y

Espiritualidad, pues es en ellos en los que se desarrollará el cuerpo de la tesis, confrontando dichos elementos teológicos, en los pensamientos de Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola.

La Cristología, se puede definir como la parte de la teología que trata de Jesucristo, la segunda persona de la Trinidad, o como “un saber específico sobre Jesús, en la medida en que está fundada en el testimonio de quienes creyeron en él como Mesías (Cristo)” y que además reunieron sus predicaciones y mensajes en textos escritos, encontraron el lugar preciso de Jesús en la historia de la alianza de Dios con el pueblo de Israel, y lo identificaron en ella, además de que pudieron comprender el verdadero papel de Cristo desde su experiencia de vida en la fe, y por supuesto, todo eso quedo plasmado en los escritos del Nuevo Testamento.¹ Lo cierto es que son muchas las disciplinas artísticas, humanistas, literarias, históricas, antropológicas y éticas, entre otras, que también, además de la teología, han estudiado la persona de Jesucristo, sus mensajes, enseñanzas, así como el impacto de su labor redentora en la historia de la humanidad.

El concepto de la Cristología ha evolucionado con el devenir de la Iglesia. Dicha evolución se ha de entender no como un cambio en la esencia, sino en la comprensión de la realidad divina.²

En la Cristología del Nuevo Testamento, es claro que los escritores presentan a Jesús mediante el relato de sus obras, y la misión a Él encomendada por el Padre. Para dar claridad sobre el papel mesiánico de Jesús, los escritores mencionan en múltiples oportunidades la conexión con los relatos del Antiguo Testamento que eran relevantes para

¹ González de Cardenal, Olegario, *Fundamentos de Cristología II*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos,

² Ronald S. Wallace, “Cristología,” en *Diccionario de Teología*, ed. Everett F. Harrison, (Michigan: T.E.L.L., 1987), 130-136.

identificar al Mesías. De ese modo, la humanidad de Cristo queda manifiesta en el Nuevo Testamento, de un modo especial en los Evangelios Sinópticos, “como si a nadie se le ocurriera ponerla en tela de juicio.”³ Los relatos referentes a la cotidianidad de su humanidad son innegables, como cuando mencionan su nacimiento, infancia, adolescencia y adultez; así como su proceso de aprendizaje, su exposición a las necesidades, reacciones y sentimientos humanos, y finalmente, su muerte y sepultura.⁴ Sin embargo, los escritos del Nuevo Testamento también nos clarifican que la humanidad de Cristo no se puede llegar a comparar con la de ningún otro hombre sabio o santo, pues Jesús no tiene mancha de pecado, y que su importancia “no debe buscarse colocándolo al nivel de los hombres más grandes.”⁵

Es importante considerar que, como tal, la Cristología es el punto central de toda la teología dogmática cristiana, y que contempla la persona de Cristo de un modo total, no parcial, y su relación con la Trinidad. Es decir, es la “doctrina sobre la totalidad del acontecimiento Jesucristo: su ser, actividad y esencia no es un simplemente tratado acerca de la Persona intradivina del Logos, que se situaría, con un valor igual, al lado de los tratados sobre el Padre y sobre el Espíritu Santo.”⁶ Así pues, es un asunto de estudio y análisis Trinitario, pues es Dios indiviso quien se ha encarnado. Por eso, al hacer referencia a Jesús, como Dios encarnado, se hace referencia a la revelación trinitaria. Así pues, esta referencia se enmarca en la definición de que “la Cristología es la parte de la Teología que

³ González, *Fundamentos*, 131.

⁴ González, *Fundamentos*, 131.

⁵ González, *Fundamentos*, 131.

⁶ Palomino Castro, CFM, César Antonio, *La Cristología: Fuente de la Teología Fundamental*, http://mercaba.org/Cristologia/la_cristologia_fuente_dela_teologia.htm (Consultado 8/10/2017)

trata de Nuestro Señor Jesucristo,” y que “abarca en su totalidad las doctrinas que se refieren tanto a la persona de Cristo como a sus obras.”⁷

Si bien es cierto que sólo el desarrollo del término “Cristología” podría abarcar volúmenes completos dentro de su desarrollo en la historia de la Teología, considero pertinente sólo hacer claridad a lo que se hace referencia cuando hablamos de “Cristología,” esto es, lo que involucra a la persona de Jesucristo, en su relación con la Trinidad, que es el fundamento de la fe cristiana, y que parte del reconocimiento de la existencia de dos naturalezas en Cristo: humana y divina, y que estas se encuentran unidas hipostáticamente, es decir, sin con una esencia única, como ya lo definía Apolinar de Laodicea. Por esto, mediante el estudio cristológico se puede entender el papel redentor de la segunda persona de la Trinidad, “el Cristo de fe, el Señor, el Hijo de Dios,”⁸ al mismo tiempo que se puede descubrir el tipo de persona que Jesús era, y la forma como las personas se pueden identificar con Él desde su Humanidad, “que no sólo es verdaderamente individual, sino que es también verdaderamente representativa.”⁹

ii. El concepto teológico de Espiritualidad

El concepto de Espiritualidad puede tener diferentes interpretaciones de acuerdo al contexto en el que éste sea utilizado. Las interpretaciones más comunes de dicho término se relacionan con “la piedad realmente poseída,” es decir, con la forma como una persona determinada se relaciona con Dios; o también podría usarse dicho concepto para hacer referencia a “la cualidad de lo que es espiritual,” es decir, a lo referente a Dios, a los ángeles,

⁷ Enciclopedia Católica. <http://ec.aciprensa.com/c/cristologia.htm>

⁸ Wallace, “Cristología,” 136.

⁹ Wallace, “Cristología,” 136.

al alma de la persona humana, o también a la Iglesia.¹⁰ También el término se ve relacionado con las escuelas de espiritualidad, que son “el conjunto de representantes que enseñan, estudian y practican una espiritualidad católica específica, entendida precisamente como ciencia de piedad.”¹¹

Otra forma de abordar el concepto de Espiritualidad es aquella de “la ciencia que estudia y enseña los principios y las prácticas de que se compone dicha piedad o dicho servicio a Dios.”¹² Es esta última aproximación al término en cuestión la que se relaciona con la doctrina espiritual, o “teología espiritual ascética y mística.”¹³

Así pues, para el objeto de la presente investigación, el término “Espiritualidad” será usado en el contexto de la última aproximación señalada, esto es, que se asume como la vía de entendimiento de la teología ascética y mística, que se ha visto reflejada en la práctica del conocimiento de Dios y de los métodos para ello empleados por algunos fundadores o santos. En el caso específico de esta tesis, se usará el término de “Espiritualidad” aplicado a San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús, es decir, estudiando la doctrina por ellos reflejada en sus escritos, los cuales han sido inspirados por su entendimiento particular de la vida de oración y del conocimiento divino, además de la concreción de la meta que con ello se persigue, que es la contemplación eterna de Dios, o sea, la santidad.

La santidad, analizada como concepto, debe ser entendida como argumento importante, tanto para la teología espiritual, como para la vivencia de la vida cristiana en

¹⁰ Atanasio Matanic, “Espiritualidad,” en *Diccionario de Espiritualidad*, ed. Ermanno Ancilli, (Barcelona: Editorial Herder, 1983), 12-13.

¹¹ Matanic, “Espiritualidad,” 15.

¹² Matanic, “Espiritualidad,” 13.

¹³ Matanic, “Espiritualidad,” 13.

general, pues más que una definición semántica o lingüística, fundamenta su importancia en las diferentes repercusiones en la vida espiritual.¹⁴ Pasando a un análisis desde la perspectiva de la teología católica, menciona Santo Tomás de Aquino, que la santidad es el concepto que determina “todo lo que se dedica al servicio divino, ya sea persona o cosa.”¹⁵ Y que además “éstos deben ser puros o separados del mundo, pues debe apartarse la mente de la contemplación de las cosas inferiores si ha de elevarse a la Verdad Suprema.”¹⁶ A esta definición, agrega Santo Tomás que los dos aspectos fundamentales de la santidad son la separación y la firmeza o estabilidad, siendo estos requisitos para la adhesión a Dios, que es el fin último y principio primario del hombre.¹⁷

Es pues, la santidad, el fundamento de las diferentes escuelas de espiritualidad, pues éstas buscan ayudar, mediante la oración, el estudio y la reflexión, a que las personas en contacto con dichos métodos espirituales, se acerquen a Dios, le conozcan, y busquen la santidad como meta final de sus vidas. Así pues, la respuesta de Dios a la persona que le sigue con fidelidad, mediante un acto divino, en el que el alma se ve recompensada, es la santidad. La santidad no es una respuesta por cumplimiento de méritos, mas un regalo gratuito de Dios a quien responde a su invitación con sinceridad de corazón, con humildad, y deseo profundo de asemejar su vida a la realidad divina.

¹⁴ Tomás Álvarez, OCD, “Santidad,” en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001), 1199.

¹⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II:81:8

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II:81:8

¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II:81:8

iii. Plan de la Tesis

Teniendo claros los elementos teológicos relevantes al presente análisis, empezaré a desarrollar la propuesta de esta tesis, buscando resaltar los elementos comunes en la aproximación al concepto cristológico de San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús, mediante su espiritualidad propia, y esperando presentar algunas bases para un posterior desarrollo de una espiritualidad teresiano-ignaciana, que basándose en la conexión existente entre los escritos de ambos santos, permita una mayor interacción entre éstas en la práctica espiritual. Dicha propuesta de interacción podrá encontrarse en el segundo apartado del último capítulo de esta tesis, donde se presentarán algunos puntos relevantes de la cristología de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, y se conectarán con algunos apartes de las Moradas del *Castillo Interior* de Santa Teresa.

Por lo cual, para poder llegar a dicha propuesta, presentaré un análisis del itinerario espiritual de cada uno de los dos santos en cuestión, además de profundizar en los principales elementos cristológicos de cada una de sus espiritualidades. Sin embargo, bien es sabido que la riqueza de las obras de San Ignacio y Santa Teresa es bastante amplia, y buscando limitar esta tesis en un espectro más concreto, centraré el análisis cristológico de ambos santos en dos de sus principales obras: los *Ejercicios Espirituales* y el *Castillo Interior*.

CAPÍTULO 1

LOS ELEMENTOS CRISTOLÓGICOS EN EL PENSAMIENTO DE SANTA TERESA DE JESÚS

El itinerario espiritual de Santa Teresa de Jesús se vio marcado por un sinnúmero de variables que forjaron en ella el concepto cristológico de su espiritualidad. En ese devenir interior, la Santa tuvo la oportunidad de aprender de cristología con Jesucristo mismo, mediante las visiones que experimentó, así como a través de otras experiencias místicas. La riqueza de su vivencia personal, así como su docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo, llevaron a Teresa a caminar por la senda de la santidad, y a relatar, posteriormente, dichos sucesos en sus escritos, los cuales han sido un tesoro espiritual de la Iglesia por varias generaciones, convirtiéndose éstos en clásicos de la espiritualidad cristiana.

Santa Teresa, la primera mujer doctora de la Iglesia, fue una mujer de carácter, con alta sensibilidad espiritual, y con la habilidad de transcribir el mensaje que el Señor imprimía en su alma, mediante sus escritos, los que pueden ayudar al alma a emprender el camino de la conversión y el encuentro personal con Cristo. Teresa plantea una dinámica interesante en el desarrollo de la vida espiritual, de modo especial en el *Castillo Interior*, donde explica el devenir interior del alma mediante moradas, o cuartos, a donde la persona entra a medida que conoce al Señor, se compromete a seguirle y busca la perfección. La experiencia espiritual de Teresa se centra en la persona de Cristo, es decir, en su Humanidad, sin que en esto desconozca la unidad con la divinidad.

Considero relevante, en el presente capítulo, ahondar en el conocimiento de los elementos cristológicos del pensamiento de la Santa, explorando inicialmente el contexto

que influyo en el camino espiritual de Teresa, tal como su entorno familiar, su vida de oración inicial, su lectura espiritual, el ingreso al convento, y su proceso de conversión, lo que marcó el inicio de su relación personal con Cristo. Del mismo modo, serán explorados los diferentes procesos que vivió la Santa en sus experiencias místicas, donde inició un contacto más íntimo con el Señor, quien se reveló a ella en su Humanidad, lo que llevó a Teresa a desarrollar su propio entendimiento de Cristo, en medio del cual recibió el llamado divino a empezar un nuevo tipo de convento carmelita, que la llevarían a una tarea fundacional. Finalmente, se presente presentar los elementos característicos de su cristología, con lo que se busca tener un marco general de la evolución del concepto cristológico en la vida y pensamiento de Santa Teresa y así abordar la conexión existente entre la vida de la Santa, sus escritos, sus experiencias místicas en torno a Jesucristo, y la forma como dicha relación personal impactó su vida, y marcó el derrotero de su escuela de espiritualidad, para con ello obtener los elementos fundamentales que permitan un posterior contraste con la espiritualidad ignaciana.

1.1 FUNDAMENTOS DE LA ESPIRITUALIDAD DE SANTA TERESA DE JESÚS

Santa Teresa de Jesús, nacida en Ávila (España) en 1515, es la reformadora del Carmelo (Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo), que da origen a las Carmelitas Descalzas. Posteriormente, con la colaboración de San Juan de la Cruz, se extiende el camino de reforma a la rama masculina, de donde surgen los Carmelitas Descalzos. Teresa de Jesús es mística, escritora y una de las cuatro mujeres Doctoras de la Iglesia.

El impacto cultural, religioso y espiritual que ha tenido Santa Teresa de Jesús parte de su experiencia de vida, de las pruebas y sufrimientos con los que ella se vio confrontada, por lo que no podría excluirse de los fundamentos de la espiritualidad carmelita el inicio del camino espiritual de la Santa, su vida familiar, así como su proceso de conversión.

Teresa creció en el seno de una numerosa familia católica, en la que recibió buen ejemplo y testimonio de parte de sus padres, como bien menciona la Santa en su *Libro de la Vida*: “cuando voy a quejarme de mis padres, tampoco puedo, porque no veía en ellos sino todo bien y cuidado de mi bien.”¹⁸ De su madre aprendió a rezar y a “ser devota de nuestra Señora y de algunos santos,”¹⁹ y del ejemplo de su padre aprendió de la “caridad con los pobres y piedad con los enfermos y aun con los criados,”²⁰ además de su gran honestidad y que “jamás nadie le vio jurar ni murmurar.”²¹ Su madre murió cuando ella tenía doce años²², y poco tiempo después fue enviada a estudiar al colegio de las hermanas Agustinas, Santa María de la Gracia, “a donde se criaban personas semejantes”²³ a Teresa, es decir, “doncellas señoras de piso,”²⁴ esto debido a que “no era bien” que la Santa permaneciera en casa luego de que su madre hubiera fallecido y su hermana hubiera contraído matrimonio.²⁵ Cuando tenía veintiún años ingresó al Monasterio Carmelita de la Encarnación en su pueblo natal, Ávila, donde recibió el hábito luego de un año de postulante, el 2 de noviembre de 1536.²⁶ Poco tiempo después de haber profesado los

¹⁸ Teresa, *Libro de la Vida*, I, 8.

¹⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, I, 1.

²⁰ Teresa, *Libro de la Vida*, I, 1.

²¹ Teresa, *Libro de la Vida*, I, 1.

²² Teresa, *Libro de la Vida*, I, 7.

²³ Teresa, *Libro de la Vida*, II, 6.

²⁴ Teresa, *Libro de la Vida*, II, 6.

²⁵ Teresa, *Libro de la Vida*, II, 6.

²⁶ Teresa, *Libro de la Vida*, IV, 2.

votos religiosos, en 1537, Teresa se torna gravemente enferma, al punto de que sus hermanas en religión, al igual que su familia, creían que pronto moriría, debido a un “mal de corazón tan grandísimo que ponía espanto a quien le veía, y otros muchos males juntos.”²⁷ Su recuperación fue un proceso lento, y por los siguientes tres años estuvo incapacitada para caminar.

1.1.1. INICIO DEL DEVENIR ESPIRITUAL DE SANTA TERESA

Podría decirse que el tiempo en el que estuvo postrada en cama fue para Teresa una oportunidad para ahondar en la lectura espiritual, que la llevaron a establecer una relación personal con Dios, así como a dilucidar los primeros elementos de su espiritualidad. Una obra de gran relevancia para la Santa durante este tiempo fue *El Tercer Abecedario Espiritual* del franciscano Francisco de Osuna, regalado por su tío Don Pedro de Cepeda, a fines de 1537, que la llevo a iniciarse en la practica del silencio en la oración y la “recogida atención a sólo Dios,”²⁸ es decir, la contemplación en la unión con Dios. Así mismo, fue de importante relevancia en el devenir espiritual de Teresa la *Vita Christi* del Cartujano. Dichas obras espirituales ayudaron a la Santa a desarrollar un método de oración estructurado y cristocéntrico, basado en la contemplación y el silencio, que la llevaron a tener sus primeras experiencias en la oración mística.²⁹

²⁷ Teresa, *Libro de la Vida*, IV, 5.

²⁸ De Osuna, Francisco, *Tercer Abecedario Espiritual*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 4.

²⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, IV, 7.

Dicho periodo de consolación en la oración de Teresa fue breve, y posteriormente, la Santa experimentó un largo periodo de sequedad y prueba en su relación con Dios.³⁰ Este periodo de desolación espiritual o sequedad, le ayudó a purificar sus intenciones en la oración, pero también a tener un mejor entendimiento de la contemplación, pues en algún momento Teresa había llegado a la conclusión errónea de que, “una vez iniciada el alma, mediante la contemplación infusa, en los secretos inefables de Dios, debía apartarse de todo elemento corpóreo, aun en la misma Humanidad Santísima de Cristo.”³¹

Como bien lo menciona Santa Teresa en su *Libro de la Vida*, una nueva vida empezó para ella cuando tenía treintainueve años. Las gracias de Dios fueron abundantes y la llevaron a tener una conversión profunda, así como un compromiso más serio con Cristo. Esta experiencia la llevo a ahondar en su oración de silencio y recogimiento, que estuvo acompañada de frecuentes favores espirituales y experiencias místicas, tales como arrobamientos y locuciones, donde escuchaba a Jesucristo hablándole, así como visiones imaginativas e intelectuales. En medio del inicio del devenir místico de la Santa, ésta se encuentra en la necesidad de buscar consejo en sus confesores, quienes la invitan a escribir sus encuentros con Cristo, así como a describir sus experiencias místicas. Dicho requerimiento es el que llevará a Teresa a dar inicio a sus obras espirituales, en las que describe detalladamente las visiones de Cristo en su humanidad sagrada.³²

³⁰ Healey SJ, Charles J, *Christian Spirituality, An Introduction to the Heritage* (Staten Island: St Pauls, 2008), 262.

³¹ Larrañaga, SJ, Victoriano, *La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola, estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús* (Madrid: A.C.N. de P. Casa de San Pablo, 1944), 41.

³² Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 263.

Este primer periodo de la vida de Santa Teresa contuvo momentos muy especiales y de gracias abundantes, así como de dificultades, lo que ciertamente preparó a la Santa para el llamado particular que el Señor tenía preparado para ella.

1.1.2. LLAMAMIENTO COMO FUNDADORA Y REFORMADORA

En medio de las gracias que empezó a percibir Santa Teresa en su alma, se encontró con el llamamiento particular de parte de Dios para empezar un nuevo convento, que fuera más pequeño que el de La Encarnación, donde las monjas pudieran dedicarse mayormente a la vida contemplativa y comunitaria, lo que posteriormente le llevó a iniciar el proceso de reforma del Carmelo en 1562, con la fundación del Carmelo de San José, en Ávila. Dicha iniciativa la llevaría a adelantar posteriormente a emprender otras tareas fundacionales en diferentes lugares de España. El principal matiz de la reforma teresiana fue la vida contemplativa, pues la cotidianidad de los monasterios pre-reforma se había tornado más social que de oración. Respecto a esto señala la misma Santa Teresa en su *Libro de la Vida*:

Por esto me parece a mí me hizo harto daño no estar en monasterio encerrado; porque la libertad que las que eran buenas podían tener con bondad (porque no debían más, que no se prometía clausura), para mí, que soy ruin, hubiérame cierto llevado al infierno, si con tantos remedios y medios el Señor con muy particulares mercedes no me hubiera sacado de este peligro... Si los padres tomasen mi consejo... y quieran más casarlas muy bajamente, que meterlas en monasterios semejantes... Porque, si quiere ser ruin, no se podrá encubrir sino poco tiempo, y acá hay mucho, y en fin lo descubre el Señor;... y es lástima de muchas que se quieren apartar del mundo y, pensando que se van a servir al Señor y a apartar de los peligros del mundo... hallan que la mocedad y sensualidad y demonio las convida e inclina a seguir algunas cosas que son del mismo mundo.³³

³³ Teresa, *Libro de la Vida*, VII, 4.

También menciona Nicolás González y González, hablando de las circunstancias que rodeaban al Monasterio de la Encarnación, que “al faltar este medio ascético de la clausura, el recogimiento de las monjas quedaba a la intemperie.”³⁴ Esto se mezclaba con el creciente número de monjas, pues al momento de Santa Teresa entrar al convento, en 1535, eran sólo 40 monjas; cinco años más tarde, en 1540 sumaban 120 religiosas; en 1545 llegaron a 165 monjas, y en 1555 ya superaban las 200 religiosas. Esto se sumaba a las dificultades de convivencia entre religiosas y seglares residentes del Monasterio, así como a la diversidad de clases sociales presentes en el mismo. Este fenómeno de separación de clases era evidente, pues las señoras pobres vivían en celdas comunes, mientras que las doñas, que eran mujeres de la alta sociedad abulense, vivían en “amplios apartamentos, que constaban de recibidor, cuarto de estar y dormitorio,”³⁵ además de tener criadas a su servicio. En este tiempo las religiosas sólo hacían públicamente su voto de obediencia, y el de pobreza era interpretado diversamente por los respectivos grupos sociales de monjas.³⁶

La necesidad de volver a los orígenes de la regla Carmelita, de la clausura estricta, así como los frutos de su experiencia mística, en medio de la oración de silencio y recogimiento, le mostraban a Teresa el camino a seguir para guiar a otras hermanas en religión a buscar la santidad. La misión reformadora de la santa se extendió posteriormente a la rama masculina, con la ayuda de San Juan de la Cruz.

Es así como el camino recorrido por Santa Teresa de Jesús la llevó a convertirse en una de las mujeres más relevantes en la historia de la Iglesia, fundamentalmente gracias a

³⁴ González y González, Nicolás, *La Ciudad de las Carmelitas en tiempos de Doña Teresa de Ahumada* (Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2011), 112.

³⁵ González y González, *La Ciudad de las Carmelitas*, 105-111.

³⁶ González y González, *La Ciudad de las Carmelitas*, 105-111.

su aporte en el desarrollo de la espiritualidad del siglo XVI, que se basó en sus escritos acerca de la vida de oración. Estos escritos, a su vez, se basaron en las experiencias místicas de la Santa, las cuales también han marcado un hito en el entendimiento de la mística cristiana. Sus obras han impactado ampliamente al ámbito católico, al igual que a otras denominaciones religiosas, al punto de ser considerados clásicos espirituales y literarios. Dicha influencia positiva fue refrendada por el Papa Pablo VI en 1970, cuando la declaró como la primera mujer Doctora de la Iglesia, y de quien dijo que era una “mujer excepcional,... escritora genial y fecunda,... maestra de vida espiritual,... contemplativa incomparable e incansable alma activa.”³⁷

De la experiencia de Teresa, así como de sus escritos, se pueden extraer algunos de los elementos fundamentales de su espiritualidad, como la vida contemplativa, centrada en la oración de silencio y recogimiento; la santidad como meta última de la vida en religión;³⁸ el cristocentrismo, que exalta la humanidad de Jesucristo; y el sentido eclesial, que la llevaron a emprender el camino de reforma, y a asumir los diferentes retos como fundadora y como escritora, siempre procurando ir conforme a lo que le pedía la Iglesia.³⁹

Luego de haber mencionado algunos de los rasgos fundamentales de la espiritualidad teresiana, y su devenir histórico y personal, es importante ahondar en un aspecto de gran relevancia en el itinerario espiritual de Santa Teresa: las visiones y experiencias místicas. Son éstas las que permitieron que Teresa tuviese una aproximación a

³⁷ Papa Pablo VI, *Proclamación de Santa Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia*, 27 de septiembre de 1970. https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19700927.html

³⁸ Tomás Álvarez, OCD, “Las Grandes Líneas de la Espiritualidad Teresiana,” *89º Capítulo General de la Orden de Carmelitas Descalzas*, 2003. (Consultado 15 de noviembre de 2018)

http://www.mercaba.org/FICHAS/Vida_consagrada/espiritualidad_teresiana.htm

³⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXV.

la Humanidad de Cristo de primera mano, como pocas personas pueden experimentar, además de haber recibido múltiples gracias mediante ellas para el desarrollo de su teología espiritual y cristológica, por lo que estas vivencias serán abordadas en el siguiente apartado de este capítulo.

1.2 INFLUENCIA DE LAS VISIONES Y EXPERIENCIAS MÍSTICAS DE SANTA TERESA DE JESÚS

La influencia de la fenomenología religiosa de Santa Teresa, es decir, sus “visiones, revelaciones, locuciones, raptos, etc,”⁴⁰ es clara en su devenir espiritual, y se encuentra ligada a los diferentes momentos y retos en su vida personal. Estos “fenómenos místicos no son algo sobreañadido a su vida cristiana y a su experiencia de fe, sino que se inscriben dentro de la más pura contextura de su espiritualidad.”⁴¹ La estructura o clasificación de las visiones, que describe la Santa en sus escritos, según hace referencia el P. Del Blanco,⁴² son tomadas por ella de la tradición teológica de San Agustín, quien menciona tres tipos posibles de visiones: corporales, en las que se involucran los sentidos físicos; imaginativas, en las que se involucra la imaginación del vidente; e intelectuales, en las que no se involucran los sentidos físicos, ni la imaginación, pero que dan a la persona un pleno entendimiento de algunos conceptos fundamentales, como el amor, según menciona el Santo de Hipona en sus Confesiones.⁴³ Así pues, Teresa contrapone las tres especies generales de visiones con los tres niveles diferenciales de las facultades del ser humano:

⁴⁰ Castro, OCD, Secundino, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1985), 99.

⁴¹ García Ordás, Ángel María, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1967), 77.

⁴² Mauricio Martín del Blanco, “Visiones,” en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 1422.

⁴³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Libro XII, Capítulo 6.

sentidos externos, sentidos internos y facultades espirituales.⁴⁴ Sin embargo, como se menciona en el *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, dirigido por el P. Tomás Álvarez, OCD, “estas tres clases de visiones pueden ser puras o mixtas, según que la actividad sea sólo de uno de esos sentidos y facultades, o se den mezclados,”⁴⁵ como se puede apreciar en el *Libro de la Vida*, donde Teresa menciona:

Y casi vienen juntas estas dos maneras de visión siempre; y aun es así que lo vienen, porque con los ojos del alma vese la excelencia y hermosura y la gloria de la Santísima Humanidad, y por estotra manera que queda dicha se nos da a entender cómo es Dios y poderoso y que todo lo puede y todo lo manda y todo lo gobierna y todo lo hinche su amor.⁴⁶

Si bien Teresa siempre mantuvo que sus visiones no eran corpóreas, análisis contemporáneos de sus escritos, como el de Phillip Wiebe, intentan abrir la posibilidad a que dichas visiones así lo fueron, pero que por temor a interpretaciones erradas por parte de los teólogos y clérigos de la época (quienes consideraban dichas visiones como diabólicas) la Santa las presentó como imaginativas o intelectuales. Wiebe presenta un interesante análisis de los tipos de visiones, basándose en las categorías agustinianas, y presenta las posturas de varios autores a favor o en contra del argumento planteado, ante lo que concluye que la evidencia obtenida no permite contestar la pregunta tratada sin dejar espacio a la duda razonable, pero que si abre un espacio para reconsiderar la interpretación de las visiones cristológicas de Teresa.⁴⁷ Sin embargo, basándome en lo que Teresa misma menciona en sus escritos, es decir, que dichas experiencias fueron

⁴⁴ Teresa, *Libro de la Vida*, XXX, 4.

⁴⁵ Del Blanco, “Visiones,” 1422.

⁴⁶ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVIII, 9.

⁴⁷ Phillip Wiebe, “The Christic Visions of Teresa of Avila,” in *Scottish Journal of Religion*. Vol. 20, (1999): 73-86.

imaginativas o intelectuales, los cuestionamientos presentados al respecto por otros autores no serán elemento de discusión en el presente análisis de las vivencias místicas de la Santa.

Cabe resaltar que lo más importante en las experiencias espirituales de Santa Teresa es el aspecto vivencial, la experiencia personal de la Santa en sus visiones o revelaciones, pues es a partir de ahí que ella profundiza en su vivencia cristológica, y la hace concreta en el modelo de oración, así como en la regla de vida carmelita.

1.2.1. INICIO DE LAS EXPERIENCIAS CRISTOLÓGICAS

La primera aparición de Jesucristo a Teresa tiene lugar en 1542, cuando el Señor se le revela en el locutorio del convento. En esta primera visión, la Santa no sintió inicialmente alegría o consuelo espiritual, sino agonía, incertidumbre y llanto, como menciona ella en el *Libro de la Vida*, “diome gran temor al principio, y no hacía sino llorar,”⁴⁸ pero posteriormente, cuando Jesús le habló, su reacción cambió sin explicación alguna, por lo que sólo podría explicarse como gracia divina: “en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor.”⁴⁹ De este primer encuentro también relata Santa Teresa: “Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedóme tan imprimido que ha estado más de veinte y seis años, y me parece lo tengo presente. Yo quede muy espantada, turbada, y no quería ver más a con quien estaba.”⁵⁰ También menciona Teresa que percibía a Jesucristo “siempre a

⁴⁸ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVII, 2.

⁴⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVII, 2.

⁵⁰ Teresa, *Libro de la Vida*, VII, 6.

[su] lado,”⁵¹ y que era testigo de todo lo que ella hacía, y que a pesar de que su vivencia pudiese no ser divertida, ella nunca podía ignorar la presencia del Señor a su lado.⁵²

Esta primera experiencia fue algo completamente nuevo para Teresa, una vivencia que la dejó “harto fatigada,”⁵³ por lo que la compartió con su confesor, el franciscano San Pedro de Alcántara, a la mayor brevedad. A él le aclara que no vio a Jesucristo con los ojos del cuerpo o el alma, sino en una forma diferente, de presencia, donde sabía que Él estaba a su lado, siempre a la derecha, y que era una “luz, que sin ver luz, alumbra el entendimiento, para que goce el alma de tan gran bien.”⁵⁴ Este tipo de visión es posteriormente clarificado por la Santa en las sextas moradas, dedicándole un capítulo completo, del que dice que “trata de cómo se comunica Dios al alma por visión intelectual, y da algunos avisos, y dice los efectos que hace cuando es verdadera.”⁵⁵

En un segundo momento, entre 1554 y 1556,⁵⁶ Santa Teresa experimentó las locuciones, o “hablas místicas,” que también fueron importantes en la configuración de la personalidad religiosa y espiritual de la Santa, aunque en un menor grado de relevancia si se comparan con las visiones, pues “la imagen se graba más y afecta más a todo el conjunto de la persona.”⁵⁷ Teresa describe su primera locución del siguiente modo:

Pues pensando cómo con justicia permitíais a muchas que había... muy vuestras siervas, y que no tenían los regalos y mercedes que me hacíais a mí, siendo la que

⁵¹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVII, 2.

⁵² Teresa, *Libro de la Vida*, XXVII, 2.

⁵³ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVII, 3.

⁵⁴ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVII, 3.

⁵⁵ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, 8.

⁵⁶ Castro, *Cristología Teresiana*, 65.

⁵⁷ Castro, *Cristología Teresiana*, 64.

era, respondíste me, Señor: *Sírveme tu a Mí, y no te metas en eso*. Fue la primera palabra que entendí hablarme Vos, y así me espantó mucho.⁵⁸

Algunos años después, en 1560, Teresa experimenta un “rpto”, donde ve el infierno, y en otra oportunidad tiene la visión de Cristo resucitado. Sus arrobamientos místicos eran continuos, y en ellos veía claramente a Jesús, y se unía a sus padecimientos en la cruz. Uno de sus innumerables biógrafos, Pierre Boudot, explica con magnífica claridad los encuentros divinos de la Santa, que son la directa inspiración de sus escritos y posturas teológicas, muchas de ellas osadas, controvertidas e incomprensibles en su época. Este biógrafo hace referencia, en primer lugar, al *Libro de la Vida*, donde encuentra la clara acentuación de “una pasión viva, de una franqueza conmovedora, y de un iluminismo consagrado por la fe de fieles.” De este mismo modo, el autor señala como se iba desarrollando una especial “unión espiritual” entre la Santa y Jesucristo, al tiempo que sus experiencias místicas se veían acompañadas de visiones de la Virgen, los ángeles y los santos, donde recibía mociones espirituales e inspiraciones, que “aprovechaba para la disciplina de su vida interior.”⁵⁹

Del mismo modo, las locuciones no cesaban, y en muchos casos acompañaban los raptos o las visiones, y se dieron prácticamente sin interrupción entre 1558 hasta mayo de 1581, como bien menciona Teresa en este último año: “Las hablas interiores no se han quitado, que cuando es menester, me da nuestro Señor algunos avisos.”⁶⁰ Estas locuciones tienen particular importancia en la vida de Teresa, porque fueron “la luz que la guiaron y orientaron frente a la incomprensión de sus confesores y directores espirituales a los que

⁵⁸ Teresa, *Libro de la Vida*, XIX, 9.

⁵⁹ Boudot, Pierre, *La Jouissance de Dieu ou le Roman courtois de Thérèse d'Avila*, (Cluny: A contrario, 2005)

⁶⁰ Teresa, *Relaciones*, VI, 4.

ella obedecía ciegamente,”⁶¹ en momentos donde la Santa experimentaba los favores místicos frecuentemente, lo que suscitó la duda de sus confesores acerca del origen de las mismas. Así pues, las locuciones ayudaron a Teresa a explicar dichas experiencias a sus confesores, además de permitirle confiar en el Señor, y en lo que Él le decía.

1.2.2. LOCUCIONES CRISTOLÓGICAS

La riqueza de las locuciones de Santa Teresa es bastante amplia, y para comprender en mayor profundidad el contenido de las mismas, creo que sería adecuado seguir el modelo de clasificación del P. Secundino Castro, quien presenta unos periodos basados primariamente en la temática de las mismas.⁶²

El primer periodo de las locuciones cristológicas es el que se presenta en el tiempo cercano a la “famosa conversión”⁶³ de la Santa, en las que ella pudo recibir del Señor el consuelo necesario para poder superar las diferentes dificultades que ella estaba experimentando, especialmente las ligadas con el hecho de que ella no quería aceptar como válidas las gracias provenientes de las locuciones. Dichas inquietudes llevaron a Teresa a resistir por casi dos años a estas experiencias místicas,⁶⁴ como bien lo menciona la Santa en diferentes capítulos del *Libro de la Vida*,⁶⁵ esto a pesar del consejo recibido al respecto por San Francisco de Borja, quien le dijo que “era espíritu de Dios y que le parecía que no era bien ya resistirle más.”⁶⁶ Ciertamente el consejo del P. Borja le ayudó a Santa Teresa a abrir su mente y corazón a los frutos de las locuciones cristológicas, pero le tomó tiempo

⁶¹ Castro, *Cristología Teresiana*, 66.

⁶² Castro, *Cristología Teresiana*, 66.

⁶³ Castro, *Cristología Teresiana*, 66.

⁶⁴ Teresa, *Libro de la Vida*, XXV, 1.

⁶⁵ Teresa, *Libro de la Vida*, XXV, 15; XXVII, 1.

⁶⁶ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIV, 3.

reconciliar lo que anteriormente había escuchado de otros confesores y directores espirituales que la incomprendían,⁶⁷ con el consejo recibido del santo jesuita. Fueron pues las locuciones cristológicas las que “guiaron y orientaron”⁶⁸ a la Santa durante este primer periodo en la comprensión de su vida de oración y de su relación con el Señor, que la llevarían a ese “conocimiento, hondo y privilegiado del misterio de Dios.”⁶⁹

Un segundo periodo de locuciones cristológicas, tuvo como objeto la fundación del monasterio de San José de Ávila⁷⁰, donde el Señor animaba constantemente a Teresa a que venciera las innumerables dificultades que esta fundación trajo consigo. Ante estos impases, el Señor la animó a seguir adelante, y le ayudó a fortalecer su vocación de fundadora, al tiempo que le mostraba como Dios iba dirigiendo los hilos de su camino, y de la historia humana.⁷¹

El tercer periodo de las locuciones se dio entre 1562 y 1567, cuando Santa Teresa vivió en el Monasterio de San José de Ávila, siguiendo la regla de silencio y quietud, al mismo tiempo que trataba de resolver las dificultades enfrentadas por algunas de las fundaciones. Durante este tiempo, Cristo le habla a Teresa de los misterios de la gracia y el pecado, así como de la forma de afrontar las dificultades de los nuevos conventos.⁷² Este periodo fue de gran importancia y gracia para Teresa, pues le ayudaron a “comprender y

⁶⁷ Castro, *Cristología Teresiana*, 66.

⁶⁸ Castro, *Cristología Teresiana*, 66.

⁶⁹ Mauricio Martín del Blanco, “Locuciones” en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 932.

⁷⁰ Teresa, *Libro de la Vida*, XXXII-XXXVI.

⁷¹ Castro, *Cristología Teresiana*, 66.

⁷² Teresa, *Libro de la Vida*, XXXVIII-XL.

gustar” su vocación carmelita de retiro, silencio y contemplación, al mismo tiempo que el Señor le dio animo para afrontar los retos fundacionales.⁷³

El último periodo de las locuciones entrelaza este tipo de experiencia mística con las visiones referentes al matrimonio espiritual, pues preceden y preparan a Teresa para el culmen místico, y posteriormente le revelan misterios fundamentales de la fe, como la Encarnación y el Misterio Trinitario. Este es un periodo de gran profundidad teológica y espiritual, pues las locuciones se hacen más intensas y penetrantes, y transforman profundamente el alma de Teresa. Por ejemplo, en un momento de “aflicción,” que ella no podía comprender, recibió de parte del Señor esta palabra en lo interior: “Yo soy, no tengas miedo.” Con estas palabras volvían al alma de Teresa una paz y una quietud indescriptibles.⁷⁴

Así pues, podría decirse que las locuciones cristológicas aparecen en el tiempo del estado espiritual de unión, se repiten constantemente durante el estado de desposorio místico, y se subliman durante el tiempo del matrimonio espiritual, “donde el alma se halla ya casi connaturalizada con lo divino.”⁷⁵

Las diferentes experiencias místicas de Santa Teresa, tanto las locuciones, como las visiones, generaron un cambio en su vida de oración, así como en su entendimiento y percepción de la persona de Jesucristo, como bien menciona Boudot:

Sus visiones intelectuales se sucedieron sin interrupción durante dos años y medio (1559–1561). Sea por desconfianza, sea para probarla, sus superiores le prohibieron que se abandonase a estos fervores de devoción mística, que eran para

⁷³ Castro, *Cristología Teresiana*, 66.

⁷⁴ Castro, *Cristología Teresiana*, 67.

⁷⁵ Castro, *Cristología Teresiana*, 67.

ella una segunda vida, y la ordenaron que resistiera a estos arrobamientos, en que su salud se consumía. Obedeció ella, mas a pesar de sus esfuerzos, su oración era tan continua que ni aun el sueño podía interrumpir su curso. Al mismo tiempo, abrasada de un violento deseo de ver a Dios, se sentía morir.⁷⁶

De este modo, las visiones, especialmente las relacionadas con la persona de Cristo, y con su humanidad, le sirvieron a Teresa para iluminar sus postulados y métodos de oración, basada en su experiencia mística, y mediante ellos ayudar a sus hermanas en religión, a determinar con una mayor precisión “el estadio concreto”⁷⁷ de la vida espiritual en el que se encontraban, quedando esto reflejado de un modo particular en los grados de oración.

1.2.3. VISIONES CRISTOLÓGICAS TERESIANAS

Las visiones de Teresa fueron de diferentes tipos, que podrían agruparse en diferentes categorías, como las divinas, en las que relata sus encuentros con la Trinidad y el Espíritu Santo; las cristológicas, que se refieren a sus visiones de Cristo, Dios y Hombre; las celestiales, en las que relata encuentros con la Virgen María, San José, Santos, Ángeles y otras realidades celestiales; las del demonio, donde vio el infierno y el purgatorio; y las del alma, donde relata el entendimiento de la gracia, el pecado, y la estructura del espíritu. De éstas, el mayor número de visiones fueron cristológicas.⁷⁸

De acuerdo al análisis de los textos teresianos, las visiones de la Santa se presentaron con una mayor frecuencia en el grado espiritual de “desposorio,” que es descrito por Teresa, de un modo especial, en la sexta morada, al igual que en los apartes

⁷⁶ Boudot, *La Jouissance de Dieu*.

⁷⁷ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 100.

⁷⁸ Del Blanco, “Visiones,” 1426.

finales del *Libro de la Vida*. Según relata Santa Teresa en estos escritos, Jesús sale a su encuentro para realizar una “alianza nupcial,” y en medio de dicho encuentro, el Señor le muestra “su rostro, sus manos, sus llagas,” al tiempo que la llama personalmente con una voz “que le rememora el dulce silbo del pastor,” donde Jesús se muestra resucitado y glorioso “para enamorar a las almas.”⁷⁹ Este “desposorio” fue considerado por ella, no por poco tiempo, como “el grado supremo de la vida espiritual” al que el alma podía aspirar en este mundo, el cual se da en medio de una visión intelectual pura, en la que no se ve “ni con los ojos del cuerpo ni con los del alma; son visiones en puro espíritu, sin forma de ninguna clase.” Sin embargo, en un momento posterior a la conclusión del *Libro de la Vida*, previo a la culminación de las Moradas, la Santa conoce un “grado superior:” el matrimonio espiritual o místico, a cuyo análisis dedica la totalidad de las séptimas moradas, y que posteriormente también menciona en otros escritos,⁸⁰ dándose éste en medio de unas visiones “que no son una clase distinta de las intelectuales, sino más subidas, puras y perfectas,” según lo caracteriza la Santa en el segundo capítulo de las cuartas moradas.⁸¹

Así pues, la experiencia del “desposorio místico” es frecuentemente acompañada de raptos, locuciones y visiones imaginativas e intelectuales de Cristo, al mismo tiempo que se entrelazan los sufrimientos,⁸² donde la persona queda “herida” por el amor de Dios y “suspira por una transformación total.”⁸³ El desposorio es constituido por múltiples gracias, que dejan al alma “definitivamente orientada... a lo divino,”⁸⁴ dándose así “la unión de todas las potencias del ser humano con Dios. Esta experiencia mística involucra los

⁷⁹ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 100-101.

⁸⁰ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 81.

⁸¹ Del Blanco, “Visiones,” 1424.

⁸² Healey, *Christian Spirituality*, 267.

⁸³ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 81.

⁸⁴ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 81.

sentidos físicos o externos, pues la persona, al no poder soportar “la fuerza de esta irrupción divina,” cae en éxtasis.”⁸⁵

Del mismo modo, la experiencia del matrimonio místico o espiritual viene acompañada de visiones intelectuales de la Santísima Trinidad, lo que marca la entrada a las moradas de esta etapa espiritual, al mismo tiempo que siguen presentes las visiones de la Sagrada Humanidad de Cristo,⁸⁶ y que constituye la “cima de la vida cristiana.”⁸⁷ Este tipo de visión está marcada por la intensidad, pues en ella el alma percibe “toda la realidad de Dios o de Cristo como emergente de sí mismo.” Es importante esta última distinción, pues en las primeras seis moradas del *Castillo Interior*, así como en las experiencias místicas previas, las revelaciones “parece procedían de fuera,” mientras que en la etapa del “matrimonio” se experimentan “en el centro del alma:”

Digo que no es menester puerta, porque en todo lo que se ha dicho hasta aquí, parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este aparecimiento de la Humanidad del Señor así debía ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente: aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: “Pax vobis.” Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a que lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual.⁸⁸

Estas visiones se podrían catalogar como “visiones intelectuales puras,”⁸⁹ de acuerdo a la clasificación de las visiones teresianas que presentan los autores del *Diccionario de Santa Teresa*, a pesar de que la Santa nunca uso dicha terminología en sus escritos, ni tampoco dijo que alguna de sus visiones hubiera sido de este tipo, pero

⁸⁵ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 81.

⁸⁶ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 81.

⁸⁷ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 83.

⁸⁸ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Séptimas, II, 3.

⁸⁹ Del Blanco, “Visiones,” 1425-1426.

teniendo en cuenta lo que ella menciona en el capítulo 40 del *Libro de la Vida*, al igual que en las séptimas moradas, donde menciona que estas visiones son más elevadas, más subidas y más perfectas que las que ella antes había mencionado y experimentado. Algunas de las características de estas visiones, que se dan prácticamente de un modo exclusivo en las séptimas moradas, son: una mayor pasividad, donde la persona no usa los sentidos externos, ni la imaginación, y sólo las facultades espirituales en un grado mínimo; y una mayor inefabilidad, ya que la persona usa menos elementos “humano-psicológicos de conocimiento.”⁹⁰ De estas visiones dice Santa Teresa, en el décimo capítulo de las sextas moradas, que Dios concederá al alma en las séptimas moradas unas gracias “más subidas y menos peligrosas; porque el demonio creo no las podrá contrahacer.”⁹¹ Una vez más, se puede encontrar en los relatos de las visiones de la Santa, como la gracia recibida en sus experiencias místicas le permitían ahondar en el conocimiento personal de Cristo, y reflejarlo en sus obras, que en muchos casos se quedan cortas para expresar las vivencias de Teresa en esos encuentros íntimos y personales con Dios.

De estas visiones “intelectuales puras” menciona Santa Teresa que no son de la Humanidad Sacratísima de Cristo, sino de secretos divinos y que el alma está “muy en sus sentidos,”⁹² y que son “mercedes grandes que hace Dios a las almas que han llegado a entrar en las séptimas moradas.”⁹³ A lo largo de la descripción de las séptimas moradas, Teresa relata su experiencia personal de esta etapa espiritual, así como del contenido de las visiones, sus “propiedades y características,” y como éstas influenciaron su entendimiento de la vida contemplativa, además de relatar detalladamente la constante presencia de Dios

⁹⁰ Del Blanco, “Visiones,” 1425-1426.

⁹¹ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, X, 1.

⁹² Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, X, 2.

⁹³ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Séptimas, I.

Trino en su experiencia. Como bien se mencionó anteriormente, Teresa también detalla la figura del “matrimonio místico,” y como acrecienta el alma las gracias místicas extraordinarias que se reciben de parte de Dios y que la llevan a una unión “transformante” con Dios, como antesala del cielo.⁹⁴

Luego de tener una clara aproximación al contexto de las visiones teresianas, sus características y el desarrollo en los escritos de la Santa, es importante resaltar el contenido cristológico de las mismas. Podría decirse que el elemento preponderante en las experiencias místicas teresianas es cristocéntrico, y estas podrían clasificarse en las referentes a Cristo y su Humanidad Santísima; las concernientes a la Divinidad de Cristo y su persona dentro del misterio trinitario; y las que ahondan en los misterios de Cristo, como la Encarnación y la Eucaristía.⁹⁵ Así pues, las visiones o apariciones de Jesucristo, a Santa Teresa, marcaron no sólo su experiencia espiritual personal, sino que forjaron su ministerio fundacional y su obra literaria, que ha servido de guía y modelo espiritual hasta nuestros tiempos. Así mismo, dichas experiencias son las que le brindaron a Teresa los elementos necesarios para desarrollar, inintencionadamente, un entendimiento cristológico propio, cuyos elementos principales serán analizados en el siguiente apartado de este capítulo.

1.3 ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS DE LA CRISTOLOGÍA TERESIANA

Las premisas en el estudio de la humanidad de Cristo, vividas y expresadas por Santa Teresa de Jesús en sus obras, reflejan un sinnúmero de elementos, que no dejan lugar

⁹⁴ Del Blanco, “Visiones,” 1426.

⁹⁵ Del Blanco, “Visiones,” 1427.

a un conocimiento parcial de Jesucristo, sino que llevan a una concepción de totalidad en el análisis de las mismas. Si bien, sus escritos, no son tratados teológicos como tal, lo cual no era la intención de la Santa, contienen en sí mismos todos los elementos para comprender, desde el análisis teológico, los diferentes elementos de la vivencia de Cristo, catalogando dicha cristología, según Secundino Castro, como una “cristología funcional teresiana.”⁹⁶

Santa Teresa, mediante sus palabras, llenas de convencimiento, pasión y una profunda vivencia de unión con Cristo, presenta un recorrido por la vida de Jesús, desde su encarnación, pasando por la vida pública, por la pasión (uno de sus ejes centrales, ligados con su amor por la cruz), la resurrección, y la presencia de Cristo en medio de los hombres. En el entendimiento de la espiritualidad teresiana es de gran importancia la unión espiritual con Cristo en la cruz. Es allí, en la cruz, donde el alma encuentra el camino seguro hacia el cielo, como bien lo menciona la Santa en diferentes apartes de sus escritos.

Así pues, Teresa no se limita a la contemplación de un Cristo solamente divino, sino humano, y es, en la humanidad del Señor, donde ella encuentra el refugio para la meditación de los misterios divinos, para acercarse a Dios y contemplar su grandeza. Para Santa Teresa, Jesús es el “centro orbital” de su vida personal, al igual que de toda la historia de la salvación, y en última instancia la clave de la interpretación de sus escritos, “el centro nuclear de su pensamiento y magisterio espiritual.”⁹⁷

La vida de Santa Teresa, su experiencia espiritual y sus escritos han sido objeto de estudio por parte de múltiples teólogos, letrados y Sumos Pontífices, siendo siempre un

⁹⁶ Castro, *Cristología Teresiana*, 13.

⁹⁷ Tomás Álvarez, OCD, “Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa,” en *Diccionario de Santa Teresa*, ed. por Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 836.

punto de encuentro, en dichos análisis, la presencia innegable del cristocentrismo de Teresa, es decir, la forma en la que Jesucristo está presente en sus escritos.

Dicho cristocentrismo parte de la experiencia personal de Santa Teresa, como anteriormente se ha mencionado, pues, como bien relata el P. Tomás de la Cruz, “Cristo es la primera realidad sobrenatural que Teresa tuvo conciencia de alcanzar con la mirada. Él le sirvió de puente de acceso y de puerta de ingreso en el nuevo mundo de lo trascendente y sobrenatural.”⁹⁸ Así pues, en Cristo se encuentra una premisa de gran importancia en la experiencia mística y espiritual de la Santa, como bien se puede corroborar en los relatos de sus encuentros místicos y favores espirituales, que impactan el desarrollo de sus escritos, así como en su entendimiento de la persona de Jesucristo.

La mayoría de dichas experiencias místicas, así como las más significativas, fueron de índole cristológico, e incluso se podría decir, que la presencia de la persona de Jesucristo es una realidad concreta en todas las visiones y vivencias espirituales de la Santa.⁹⁹

Dichas vivencias personales se hacen concretas de un modo relacional, pues no son solamente de carácter receptivo, sino interactivo con Cristo. Ante eso, invita Santa Teresa al lector de sus escritos a responder a Cristo de un modo sincero, coherente y humilde, mediante una vida de oración que se esté permeada por la contemplación de un Jesucristo humano, que nació, vivió, predicó, sufrió, murió y resucitó con todos los hombres. “Quizá más que ninguna otra persona, teólogo, ni padre de la Iglesia, Santa Teresa haya mostrado

⁹⁸ De la Cruz, Tomás, “Santa Teresa de Jesús Contemplativa,” en *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1963): 22-23.

⁹⁹ Castro, OCD, Secundino, *Cristología Teresiana*, (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2010), 9.

la manera de establecer relación entre la persona humana y Dios.”¹⁰⁰ En esta frase se condensa la sencillez con la que la Santa se aproxima a la relación con Dios, de un modo humano y personal.

1.3.1. ETAPAS CRISTOLÓGICAS TERESIANAS

El itinerario cristológico de Teresa se puede dividir en etapas o segmentos, según algunos de sus estudiosos contemporáneos, como los sacerdotes carmelitas descalzos Secundino Castro o Tomás Álvarez, quienes presentan la siguiente división: cristología imprecisa, cristología del junto a sí, cristología implícita, y cristología del en sí.¹⁰¹

1.3.1.1. CRISTOLOGÍA IMPRECISA

Ciertamente, la experiencia cristológica de Santa Teresa se comienza a desarrollar con antelación a sus experiencias místicas, pues desde temprana edad, en el periodo que podría catalogarse como de cristología imprecisa, durante su infancia, adolescencia y juventud temprana, Teresa inicia el desarrollo de su vida espiritual, en la que Cristo está presente, “aunque... todavía no es el centro donde converge su vivir religioso.”¹⁰² Es durante este tiempo que Teresa enfoca sus devociones personales en la persona de Cristo. Y es mediante ésta que eleva sus súplicas y peticiones al Señor, rogándole que le diera el agua viva, haciendo alusión al pasaje de la Samaritana.¹⁰³ Dicho mensaje es mencionado posteriormente en el *Camino de Perfección*,¹⁰⁴ al igual que en sus meditaciones sobre la

¹⁰⁰ Lewis J. Hutton, “De la Cristología de la Literatura Mística” en *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas, Vol. 1* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982), 788.

¹⁰¹ Álvarez, “Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa,” 845-855; Castro, *Cristología Teresiana*, 46-50; Castro, *Ser Cristiano Según Santa Teresa*, 366.

¹⁰² Castro, *Cristología Teresiana*, 46.

¹⁰³ Teresa, *Libro de la Vida*, XXX, 19.

¹⁰⁴ Teresa, *Camino de Perfección*, XIX, 2.

oración en el Huerto.¹⁰⁵ Es al final de esta etapa donde la Santa empieza a experimentar la oración mental o meditación, sin que esta estableciera un diálogo personal con Cristo.¹⁰⁶

1.3.1.2. CRISTOLOGÍA DEL JUNTO A SÍ

En un segundo momento, durante su juventud, Teresa experimenta una cristología del junto a sí, donde ella meditaba en los misterios de Cristo, y en su Humanidad, al tiempo que se esforzaba por interiorizar la presencia de Jesucristo, inspirada en la lectura del Tercer Abecedario de Osuna,¹⁰⁷ especialmente en lo referente al recogimiento, que ella intenta aplicar en el sentido cristológico.¹⁰⁸ A este respecto escribe la Santa, que “procuraba lo más que podría traer a Jesucristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración.”¹⁰⁹ Tratando de interpretar las palabras de la Teresa, se podría llegar a pensar que en esta etapa de su vida, ella hacía su oración representándose a Cristo dentro de ella misma, pero analizando posteriores pasajes de sus escritos, se puede ver que no es así. En el mismo capítulo del *Libro de la Vida*, señala Santa Teresa que “no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento, ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe que aún para pensar y representar en mí –como lo procuraba- traer la Humanidad del Señor, nunca acababa.”¹¹⁰ Así pues, Teresa hacía el esfuerzo de interiorizar más en su vida de oración, sin representar a Jesús dentro de sí, como también lo menciona posteriormente en el noveno capítulo del *Libro de la Vida*: “yo

¹⁰⁵ Teresa, *Libro de la Vida*, IX, 4.

¹⁰⁶ Castro, *Cristología Teresiana*, 47.

¹⁰⁷ Teresa, *Libro de la Vida*, IV, 8.

¹⁰⁸ Castro, *Cristología Teresiana*, 48.

¹⁰⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, IV, 8.

¹¹⁰ Teresa, *Libro de la Vida*, IV, 8.

sólo podía pensar en Cristo como hombre; mas es así que jamás le pude representar en mí.”¹¹¹

La cristología teresiana tiene un origen bíblico que no puede negarse, y es en el espacio de recogimiento y silencio, que empieza a experimentar en esta etapa de “cristología del junto a sí,” que la Santa busca meditar la Sagrada Escritura frecuentemente, haciendo un especial énfasis en los pasajes referentes a la Pasión del Señor, y a la Resurrección, donde ella centra mayormente sus reflexiones y ulteriores escritos.

1.3.1.3. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA

Posteriormente, Santa Teresa experimenta, por un breve periodo de tiempo, que podría catalogarse como de cristología implícita, un tipo de oración en el que trata de excluir la representación de la Humanidad de Cristo, siguiendo el consejo de algunos espirituales, que enseñaban que “en ciertos estados de la vida espiritual, la imaginación debía substraerse de toda representación de las cosas corporales,”¹¹² entre las que incluían la Humanidad de Cristo. A pesar de dichas recomendaciones, Teresa no siguió dicho modelo estrictamente, y entendió que éste representaba un peligro para el desarrollo de su propia espiritualidad.¹¹³ Ante esto dice la Santa:

Había sido yo tan devota toda mi vida de Cristo. Porque esto era ya a la postre (digo a la postre de antes que el Señor me hiciese estas mercedes de arrobamientos y visiones), y en tanto extremo duró muy poco estar en esta opinión. Y así siempre tornaba a mi costumbre de holgarme con este Señor, en especial cuando comulgaba. Quisiera yo siempre traer delante de los ojos su retrato e imagen, ya que no podía traerle tan esculpido en mi alma como yo quisiera.¹¹⁴

¹¹¹ Teresa, *Libro de la Vida*, IX, 6.

¹¹² Castro, *Cristología Teresiana*, 48.

¹¹³ Castro, *Cristología Teresiana*, 48.

¹¹⁴ Teresa, *Libro de la Vida*, XXII, 4.

La amistad de Santa Teresa, con Jesucristo, es un punto que precede su oración. Es esa “experiencia viva del misterio de Cristo” la que se encuentra en el centro de esa relación personal, que permea sus obras, y que es la que permite reconocer el rostro humano del Señor en su mística.

Santa Teresa, al meditar en los misterios de la Encarnación, mediante la lectura y reflexión de los Evangelios, citados en sus escritos, expresa su hallazgo personal de la realidad humana de Cristo. Esta realidad, nacida de la experiencia, es defendida con vehemencia por la Santa como medio fundamental, y el mejor camino, para conocer la realidad total de Jesús, como verdadero Dios y verdadero hombre. Es Cristo mismo quien funge como su guía en el desvelamiento de esos misterios de su Humanidad. La certeza que tenía Teresa en el corazón, de buscar un pleno conocimiento de Cristo, mediante la meditación en su Humanidad, le permitió persistir en ese camino.

Como se mencionó anteriormente, Santa Teresa afrontó arduas oposiciones ante su método de meditación, en particular de sus confesores y superiores, pero gracias a su convencimiento, consiguió plasmar el deseo ardiente de su corazón en sus escritos. Este conocimiento personal y vivencial de la Santa, no podía ser ignorado en su devenir espiritual, y mucho menos en el cumplimiento de su misión. Al respecto, hace referencia en el capítulo 22, de su *Libro de la Vida*, donde enseña la importancia del conocimiento de Cristo en la meditación, y “cómo ha de ser el medio para la más subida contemplación la Humanidad de Cristo.”¹¹⁵ En la época de Santa Teresa el centrar la meditación o contemplación de los misterios divinos en la Humanidad de Cristo, era algo que se empezaba a practicar por algunas personas, como el caso de San Ignacio de Loyola, más no

¹¹⁵ Teresa, *Libro de la Vida*, XXII, 1.

era algo completamente generalizado, sin embargo, para ella éste era un acercamiento que le permitía descubrir en plenitud la humanidad del Hijo de Dios, sin que esto la llevara a caer en una visión reduccionista que ponía la Humanidad de Cristo al nivel limitante de un Jesús “histórico.” Es el mismo Jesucristo quien devela este camino y muestra su Humanidad Santísima a Teresa, para que ella lo conozca, lo ame, lo siga y lo imite. Cristo, pues, se presenta plenamente humano para elevar la naturaleza humana a Él.

El devenir espiritual de Teresa, basado en el mencionado conocimiento personal de Cristo y las constantes consolaciones espirituales, no estuvo exento de dificultades y retos, como el momento de aridez espiritual en el que experimentó el abandono de la Humanidad de Cristo. Este suceso, que no fue un hecho aislado, es mencionado por la Santa en su *Libro de la Vida*, e hizo parte de su crisis en la oración, que la llevaron incluso a auto-reprocharse por su infidelidad, por su abandono o por su traición “como Judas o Pedro,” mas posteriormente esta experiencia le llevó a tomar una mayor conciencia de la necesidad absoluta de Cristo, como eje central de su vida. Dicha crisis no estuvo separada del crecimiento espiritual de Teresa, que inicialmente se dejó encantar por los métodos espirituales que la invitaban a prescindir de la Humanidad del Señor.

En comenzando a tener algo de oración sobrenatural, procuraba desviar toda cosa corpórea. Aunque ir levantando el alma yo no osaba, que, como era siempre tan ruin veía que era atrevimiento; mas parecíame sentir la presencia de Dios, como es así, y procuraba estarme recogida con El; y es oración sabrosa si Dios allí ayuda, y el deleite mucho. Y como se ve aquella ganancia y aquel gusto, ya no había quien me hiciese tornar a la Humanidad, sino que en hecho de verdad me parecía era impedimento.¹¹⁶

Luego de dicha ardua experiencia, donde incluso Teresa abandonó totalmente la oración, la Santa reconoce su necesidad de un encuentro real y personal con Cristo, lo cual

¹¹⁶ Teresa, *Libro de la Vida*, XXII, 3.

le ayudó a mantenerse fiel al amor del “Amado”, y que le guió a la búsqueda de una verdadera coherencia en su vida como monja. Así pues, Cristo se presenta, en la vida de Santa Teresa, como luz para iluminar su caminar, como guía que le acompañaría para no perderse de nuevo. Es mediante dicho acompañamiento personal que Teresa se empieza a convencer de que Cristo es plenamente humano y cercano, pues desde la primera aparición estuvo “siempre a su lado,” y comprende que mediante la misma humanidad que comparte con nosotros, se acerca para guiarnos hacia Él, para que podamos así vivir como Él y dar paso a una verdadera transformación ontológica y espiritual que lleve al alma a una completa comunión con lo divino, mediante lo humano.

1.3.1.4. CRISTOLOGÍA DEL EN SÍ

Con el paso de su conversión, se da inicio a un nuevo periodo en la comprensión cristológica por parte de Santa Teresa, quien empieza el camino de conocer la plena revelación de Cristo en su vida, que podría decirse que es el periodo de la “cristología del en sí.”

Uno de los puntos de mayor trascendencia en el devenir cristológico teresiano es la contemplación de los misterios de la Pasión de nuestro Señor. Un desarrollo que parte de la meditación profunda de Cristo en la cruz, y de la cruz misma, de modo que puede transmitir su mensaje a cada persona que se une a Él. En estas meditaciones, la Santa descubre, y se une a Cristo, en sus padecimientos físicos y espirituales, en su humillación, y su soledad en la cruz. La contemplación de estos misterios de la Pasión, generan en la Santa un profundo sentimiento de unión en el amor del Crucificado, como bien lo señala en su *Libro de la Vida*:

Pues quiero concluir con esto: que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor. Y aunque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar; porque si una vez nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor, sernos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin trabajo.¹¹⁷

El conocimiento de la persona de Cristo, ahondado en su humanidad y su cruz, fue iluminado por la conciencia del amor divino, a ella y a todo el género humano. Es la meditación, en la cruz de Nuestro Señor, la que lleva a Teresa a iniciar su camino de conversión y a sentirse llamada a unirse a los padecimientos de Cristo Crucificado. El derrotero de su relación personal con Cristo, quien se seguía revelando en su Humanidad a la Santa, muestra como el Señor recompensa, ante el deseo sincero de corresponder, desde la totalidad de su humanidad a la Humanidad de Cristo, que le invita a seguirle y a ser como Él, a acercarse a la perfección divina mediante la Humanidad del Hijo de Dios. “Quizá más que ninguna otra persona, teólogo, ni padre de la Iglesia, Santa Teresa haya mostrado la manera de establecer relación entre la persona humana y Dios.”¹¹⁸ Esa sencillez de espíritu, que le hace referirse a Cristo en términos humanos y personales, incluso reprochándole ante eventos que ella juzgaba desde su humanidad, o bromeándole, es la que le ayudó a construir una relación personal, como campo perfecto para el desvelamiento de Cristo en su humanidad.

La intimidad que mantiene la Santa con Cristo se sostiene en la oración, y se nutre en los encuentros personales con Él, en la contemplación y meditación del Señor en la cruz, que es una cruz humanizada, hecha concreta en su vida. Es el convencimiento proveniente

¹¹⁷ Teresa, *Libro de la Vida*, XXII, 14.

¹¹⁸ Hutton, “De la Cristología de la Literatura Mística,” 788.

de un encuentro real con Aquel que la ha amado primero, lo que le permite a Teresa invitar a sus hermanas a seguir con vehemencia el mensaje de Cristo crucificado, no sólo de un modo poético, sino real, hecho concreto en la experiencia diaria de vida, en el otro.¹¹⁹ Es así, como la vida de Santa Teresa se convierte “en una vida en Cristo hasta que el mismo Señor se le ha revelado plenamente como Maestro y Esposo y de Él ha recibido la plenitud de la verdad y de la vida.”¹²⁰

1.3.2. CRISTOLOGÍA TERESIANA DE LA PASIÓN Y LA CRUZ

En la contemplación de la Pasión, Santa Teresa ve el culmen de su conocimiento de Cristo, donde, su comprensión de Dios es superada en abundancia por el amor divino, presente en la persona de Jesucristo, quien se revela como “el modelo sin igual de la fortaleza, de la humildad, de la obediencia.”¹²¹ Así pues, Jesucristo se le presenta a Teresa como un modelo a seguir y la invita a seguirle, no con la elocuencia de sus palabras, sino con la realidad de sus obras. El Señor busca hacer partícipe, a Teresa, de sus sufrimientos en la cruz, a los que ella podía unirse en sus arrobamientos místicos, y posteriormente mediante sus dolores físicos, sus aflicciones, sus múltiples incomprensiones (incluyendo su entendimiento cristológico basado en la humanidad del Señor), la obediencia a sus superiores y confesores, y la dura tarea de reformar el Carmelo, y con dicha tarea, las múltiples fundaciones de las que la Santa se hizo cargo. La figura de la cruz se encuentra presente en los diferentes escritos de la Santa, pero llama la atención su particular

¹¹⁹ Jesús Castellano Cervera, OCD, “Jesucristo en la experiencia y doctrina de Santa Teresa de Jesús.” *Introducción a la comprensión de la Cristología de Santa Teresa*. (Consultado Noviembre 15, 2018) http://www.mercaba.org/FICHAS/Santos/TdeJesus/JC_en_la_experiencia_y_doctrina.htm

¹²⁰ Castellano, “Doctrina de Santa Teresa de Jesús.”

¹²¹ Castellano, “Doctrina de Santa Teresa de Jesús.”

entendimiento de la misma en una de sus poesías, donde señala que “en la cruz está la vida y el consuelo, y ella sola es el camino para el cielo.”¹²² A través de este escrito, Teresa, muestra el convencimiento, de encontrar el camino del conocimiento divino, a través de la cruz de Cristo, ligada totalmente con su humanidad, y que se torna en un camino personal que también ella quiere vivir, y que reconoce, mediante su meditación y sus escritos místicos, como el camino único y verdadero para entrar en el conocimiento de Cristo y seguirle, y así gozar de su total contemplación en el cielo: “Alma mía, toma la cruz con gran consuelo, que ella sola es el camino para el cielo.”¹²³

Este camino de apropiamiento personal de la cruz, como medio de unión con Cristo Crucificado, se hace concreto en la cotidianidad de la vida, y toma su verdadero sentido en la alegría con la que ésta es asumida, tornando la mirada en el fin último, que es el cielo. En este sentido, la cristología presentada por Santa Teresa, mantiene su actualidad en nuestro tiempo, donde muchas corrientes religiosas pueden buscar un acercamiento a Cristo sólo mediante su divinidad, ignorando su humanidad y el reflejo concreto de ésta en la cotidianidad de cada individuo. Así pues, éste es el camino más sensato para conocer a la persona de Jesucristo, para comprenderle desde las vivencias humanas, y para seguirle en el camino de perfección.

En la motivación que recibe Santa Teresa del amor a Cristo, hay un trasfondo profundo de las realidades del conocimiento cristológico, entrelazado con la fe, que se hace concreto en la fortaleza que tiene la Santa ante las pruebas, su entrega y generosidad, y en su deseo ardiente por entregar la vida, siguiendo el modelo de Jesucristo, sirviendo a los

¹²² Teresa, *Poesías*, 19.

¹²³ Teresa, *Poesías*, 19.

demás y buscando la salvación de las personas que ella encuentra en su camino. De este modo, Teresa deja claro que todo tiene sentido “si pudiesen ayudar algo al Crucificado,”¹²⁴ así como “por solo servir a su Cristo Crucificado.”¹²⁵ Este sentido de servicio a Cristo lo toma Teresa como algo personal, y así se lo presenta a sus hermanas Carmelitas, a quienes invita a que tengan una aproximación personal en su relación con el Señor, contemplando su humanidad, del mismo modo que ella sigue dicho método.

Continuando con el análisis de los factores cristológicos, que como ya se ha mencionado, en el caso de Teresa, parten de la contemplación y del establecimiento de una relación personal con Cristo, hace claridad la Santa en no permitir que el espíritu, al centrarse en la “grandeza y majestad de Dios”¹²⁶, se deje a un lado la meditación de “los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor.”¹²⁷ Estos son caminos, que eran señalados por Cristo a la Santa, para el ahondar en su conocimiento, la invitaban a contemplar las “cosas de la divinidad”¹²⁸ sin “huir de las corpóreas.”¹²⁹ No seguir ese camino podría constituir una tentación del demonio, pues no permitiría al hombre seguir el modelo humano por excelencia, que es Jesucristo.

1.3.2.1. EL CONCEPTO DE LA CRUZ EN EL PENSAMIENTO TERESIANO

La totalidad, que Cristo revela de sí mismo a Teresa, no se limita a la contemplación de la cruz, que sigue siendo el mayor foco de conocimiento cristológico teresiano, sino que

¹²⁴ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Séptimas, III, 6.

¹²⁵ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Cuartas, II, 9.

¹²⁶ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, VII, 4.

¹²⁷ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, VII, 5.

¹¹⁰ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, VII, 5.

¹¹¹ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, VII, 5.

trasciende a su gloria y majestad. La idea de que la cristología teresiana se base en la cruz no es algo nuevo, pues “en los escritos de Teresa, como en la tradición espiritual cristiana, la cruz es realidad y símbolo.”¹³⁰ La presencia de la cruz en la vida de la Santa se remonta a sus años de infancia y a la tradición popular de su familia. Su padre tuvo una especial devoción a la cruz, que Teresa relata en su *Libro de la Vida* haciendo referencia al tiempo en que su padre sufría los dolores de una enfermedad: “díjele yo que, pues era tan devoto de cuando el Señor llevaba la cruz a cuestas, que pensase Su Majestad le quería dar a sentir algo de lo que había pasado con aquel dolor.”¹³¹ Dicha idea, que Teresa manifestó a su padre en aquel momento de dolor y padecimiento, “reaflora más tarde con toda fuerza en la pedagogía de la santa.”¹³²

La devoción particular de Teresa por la cruz quedó también reflejada en las tradiciones litúrgicas de las Carmelitas, quienes celebran con especial devoción la liturgia del Viernes Santo, así como la Exaltación de la Cruz, y es en esta última celebración donde inician las carmelitas la preparación penitencial para las celebraciones pascuales.¹³³ Es importante clarificar que el concepto de la cruz, a la luz del pensamiento teresiano, no implica la utilización exacta de la palabra, mas un concepto en que la Santa entrelaza las ideas de Cristo Crucificado con las de la cruz, pues es en ella donde reposa el Señor.

En los momentos en los que Teresa experimentó dificultades con sus confesores, quienes le mandaban a rechazar las visiones cristológicas, y le pedían que se persignara cuando estas llegaran a su mente, ella optó por cargar una cruz con ella, como bien

¹³⁰ Tomás Álvarez, OCD, “Cruz,” en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 451.

¹³¹ Teresa, *Libro de la Vida*, VII, 5.

¹³² Álvarez, “Cruz,” 452.

¹³³ Álvarez, “Cruz,” 452.

menciona en su *Libro de la Vida*: “y por no andar santiguándome, tomaba una cruz en la mano...”¹³⁴ Esa cruz que ella llevaba en sus manos, fue objeto de una de sus experiencias místicas, pues el Señor tomó la cruz en sus manos: “me la tomó con la suya, y cuando me la tornó a dar, era de cuatro piedras grandes muy más preciosas que diamantes, sin comparación... Tenía las cinco llagas de muy linda hechura. Díjome que así la vería de aquí adelante, y así me acaecía.”¹³⁵

De un modo semejante acontece cuando Teresa empieza a tener ciertos temores de diabolismos en sus experiencias místicas, como lo inculcaban algunos teólogos de su tiempo, y ante estos recelos decía la Santa: “tomaba una cruz en la mano y parecía verdaderamente darme Dios ánimo..., que no temía tomarme con ellos a brazos, que me parecía fácilmente con aquella cruz los venciera a todos.”¹³⁶ Así pues, se ve como la experiencia de la cruz “introducía a Teresa en la experiencia del Crucificado,”¹³⁷ como bien lo menciona la Santa en otros apartes de su *Libro de la Vida*.¹³⁸ De esta pasión de Teresa por la cruz proviene una de sus frases insignes: “los ojos en el Crucificado, y haráseos todo poco.”¹³⁹

El itinerario espiritual de Teresa se cruza en múltiples momentos con la contemplación de Jesús en presencia de la cruz. Algunos de los momentos mencionados por la Santa en sus escritos, que “son a su vez históricos y simbólicos,”¹⁴⁰ son: ayudarle a llevar

¹³⁴ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIX, 5.

¹³⁵ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIX, 7.

¹³⁶ Teresa, *Libro de la Vida*, XXV, 19.

¹³⁷ Álvarez, “Cruz,” 453.

¹³⁸ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIX, 4; XXXIII, 14; XXXVIII, 14.

¹³⁹ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Séptimas, IV, 8; *Camino de Perfección*, II, 1.

¹⁴⁰ Álvarez, “Cruz,” 454.

la cruz con el Cirineo,¹⁴¹ no dejarle caer bajo la cruz,¹⁴² estar al pie de su cruz como san Juan,¹⁴³ así como la muerte de Jesús en la cruz: “mirad lo que costó a nuestro Esposo el amor que nos tuvo, que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz.”¹⁴⁴

En otros apartes de sus escritos, invita la Santa a llevar la cruz de Cristo en la propia vida, como cuando menciona en una de sus poesías: “en la cruz está la vida;”¹⁴⁵ o como cuando invita al principiante en los caminos de la vida interior, concretamente en lo referente al primer grado de oración, como lo menciona Teresa en el *Libro de la Vida*.¹⁴⁶

El Señor se presenta, también, ante ella, como un Cristo resucitado y glorioso, plenamente Pascual, que no desliga su humanidad ante ningún suceso de salvación, sino que se muestra humano en “la carne glorificada”¹⁴⁷. Así pues, la realidad integral del misterio de Jesucristo es Crucificado – Resucitado, con la cruz a cuestas, la corona de espinas, las llagas, y la gloria de su divinidad. “Para Teresa está unida esta revelación con la vida de Cristo en el seno del Padre (cfr. Vida, 38,17) pero desde la perspectiva de su Resurrección y en la plenitud de su Humanidad.”¹⁴⁸ El total desvelamiento de su Humanidad, que Cristo presenta a Santa Teresa, permite comprender con claridad cada momento de la vida del Señor, y su trascendencia en la historia de la salvación.

¹⁴¹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVII, 13.

¹⁴² Teresa, *Libro de la Vida*, XI, 10; *Camino de Perfección*, XXVI, 5.

¹⁴³ Teresa, *Libro de la Vida*, XXV, 5.

¹⁴⁴ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Quintas, III, 12.

¹⁴⁵ Teresa, *Poesías*, 19.

¹⁴⁶ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIX, 4.

¹⁴⁷ Teresa, *Libro de la Vida*, XI – XIII.

¹⁴⁸ Jesús Castellano Cervera, OCD, *Hacia una Cristología Total Teresiana*. (Consultado en Octubre 13, 2013) <http://www.laspiedrasvivas123.com/2010/04/hacia-una-cristologia-total-teresiana.html>

1.4 CONCLUSIÓN

El análisis de los principales elementos de la cristología teresiana, analizándolos a la luz de los escritos de la Santa, y corroborando la importancia que tuvo el encuentro personal con Cristo para el devenir espiritual de Teresa, ha permitido una comprensión más clara de la conexión existente entre las revelaciones recibidas de parte de la Santa en sus visiones y experiencias místicas, y la cristología propia que ella difundió mediante sus escritos. Este acercamiento y conocimiento íntimo le permitieron a Teresa la construcción de un entendimiento cristológico profundo, que muestra a un Cristo humano y cercano, así como sufriente y crucificado, el cual es un aporte de gran relevancia para la teología espiritual que sigue dando frutos de conversión y comprensión cristológica en múltiples generaciones.

El itinerario espiritual, trazado por Santa Teresa, testimoniado con su vida, su entrega generosa, su obediencia ante la misión entregada por el Señor, así como su profunda vida de oración, y sus escritos, muestran como el adecuado camino para conocer a Cristo, parte de su Humanidad. La fuente de donde se nutre toda la experiencia de la Santa, es la oración, la contemplación, y el abandono en las manos del Señor. Es así como Teresa encuentra en la Humanidad de Cristo su designio particular y la profundidad de misión como religiosa. Por ello, señala la Santa, que no es posible entrar en la completa contemplación de los misterios divinos, dejando a un lado la Humanidad de Cristo, pues este constituye de manera inconfundible su centro de su desarrollo cristológico y teológico, y la clave para la comprensión del mismo.

La humanidad de Jesucristo se presenta, mediante la revelación hecha por Él mismo a Santa Teresa, como el ideal a seguir en la vida particular de cada individuo, como el Maestro, pero al mismo tiempo como el amigo, como el “Amado”, quien nos invita a vivir como Él. Su invitación es guiada por el amor, que se hace concreto en el servicio y la entrega a los hermanos, como a Cristo mismo.

Mediante el entendimiento del “Jesús histórico” y la comprensión de la humanidad en Él, es posible encontrar un camino real y cercano a la experiencia humana, que permite acercarse a los misterios divinos, a través del encuentro con la Humanidad de Cristo. El adecuado entendimiento de Su Humanidad, la conciencia de la realidad humana de Jesucristo, y la experiencia de la misma en la vida propia, son las bases fundamentales para la contemplación de Cristo en su totalidad. La experiencia de encuentro con Dios no puede limitarse a los deleites espirituales, aislándolos de la realidad corpórea, sino que debe ser consciente del inmenso don de Cristo, quien amorosamente se entrega a sí mismo para la salvación de todo el género humano, haciéndose hombre, y revelando así el modelo de perfección humana.

El seguimiento de su ejemplo debe ser expreso y efectivo en los hermanos, donde se hace concreto el amor divino, revelado en la Humanidad de Jesucristo. Los misterios divinos son plenamente revelados, por Cristo mismo, con su encarnación, su vida, sus enseñanzas, su total donación en la cruz, y su gloriosa resurrección, por lo que omitir su humanidad, en el acercamiento al conocimiento divino, sería un cercenamiento de la realidad del acontecimiento salvífico. Es pues, la experiencia contemplativa, vivida por

Santa Teresa, que parte de la humanidad de Cristo, un método eficaz, que permite el conocimiento de la totalidad cristológica mediante el encuentro personal y real con Él.

CAPÍTULO 2

ELEMENTOS CRISTOLÓGICOS EN EL PENSAMIENTO DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

En el presente capítulo se pretende presentar algunos elementos principales de la espiritualidad de San Ignacio de Loyola, como marco introductorio a su comprensión cristológica. Es pues importante conocer el devenir espiritual de Ignacio, que comienza en su vida familiar, y continúa con las diferentes vicisitudes del inicio de su vida adulta, siendo éstas las que de un modo particular lo guían a seguir a Cristo de un modo más personal, y las que ultimadamente lo llevan a desarrollar un modo particular de oración y vida, que reflejan su entendimiento de la persona de Jesucristo. A la postre, dicho modo de oración y vida, le llevan a fundar la Compañía de Jesús, y mediante ella se hace posible la expansión de su espiritualidad, lo que hoy en día, después de casi cinco siglos, nos permite analizar el entendimiento cristológico de San Ignacio, como elemento teológico actual y válido.

2.1 LA EXPERIENCIA CRISTOLÓGICA DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

Para empezar a abordar la experiencia de Cristo, que tuvo San Ignacio de Loyola, vale la pena contextualizar la procedencia u orígenes de este importante santo y místico del siglo XVI, quien fundó la Compañía de Jesús, y se consolidó como una figura de gran relevancia en la historia de la Contra-Reforma Católica.

Ignacio nació en Loyola en 1491 y falleció en Roma en 1556,¹ y recibió una educación basada en los valores católicos como era la tradición de su familia y de la España

¹ Healey, *Christian Spirituality*, 246.

aristocrática o cercana a los círculos nobles de la época.² Inicialmente, recibió formación en la corte de Castilla, y posteriormente trabajó en la corte del virrey de Navarra, siguiendo así la tradición política de su familia.³

San Ignacio era un hombre de acción, sin una arraigada cultura intelectual, quien no conocía otro tipo de refinamientos que los correspondientes a la vida en la corte y a la caballería. Era un oficial de excepcional energía y valor, leal y valiente, y poseía una fe cristiana firme y sin condicionamientos, mas no todo era incondicionalmente positivo, pues también era un hombre orgulloso, dado a la galantería con las mujeres, ambicioso e incluso en algunos casos violento.⁴ Sin embargo, una herida en el campo de batalla, en la defensa de Pamplona contra los franceses, el 21 de mayo de 1521, le dio un giro total e inesperado a su vida.

Su convalecencia en Loyola cambió su vida de un modo radical. La asidua lectura espiritual, especialmente de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano, y del *Flos sacntorum* de Jacobo de Voragine, le abrieron el camino hacia la vida interior, y posteriormente le inspiraron a seguir el camino religioso, en una relación cercana y de consagración a Dios. Este segundo libro cuenta con un prólogo de Fray Gauberto Vagad que podría haber inspirado a Ignacio en su motivación espiritual, pues menciona en éste el autor, que “muchos hombres dejaron de servir a los reyes de la tierra para servir al Rey del cielo,”⁵ y que fue mediante estas obras que éstos llegaron a ser héroes, “cuyas hazañas

² Ignacio Iparraguirre, “Ignacio de Loyola,” en *Diccionario de Espiritualidad, Tomo II*, ed. Ermanno Ancilli, (Barcelona: Editorial Herder, 1983), 283.

³ Iparraguirre, “Ignacio de Loyola,” 283.

⁴ De Guibert, SJ, Joseph, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*, (St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1986), 22-23.

⁵ Moliner, OCD, José María, *Historia de la Espiritualidad*, (Burgos: Editorial El Monte Carmelo, 1972), 337.

estarán siempre escritas en el *Libro de la Vida*.”⁶ Estas lecturas despertaron en Ignacio la inquietud por conocer a Cristo y configurarse con Él.

Un paso importante en la nueva vida del convaleciente Ignacio fue el interés que estas obras literarias despertaron en él, así como las reflexiones que de su lectura surgían, llenas de pensamientos y deseos santos.⁷ Una de ellas era ir a Jerusalén, comiendo sólo hierbas, y entregándose a las penitencias de los santos, siguiendo el ejemplo de Santo Domingo, San Francisco y el legendario San Onofre, de quien quiso imitar sus penitencias y sacrificios para glorificar a Dios.⁸ Luego de algunos días en reflexión, San Ignacio pudo reconocer que los pensamientos y deseos santos le llenaban de paz y consuelo, y que éstos permanecían por largo tiempo luego de sus lecturas y reflexiones. De este modo, Ignacio empezó a comprender la fuente de estos movimientos interiores, e inició a discernir y distinguir cuales de sus pensamientos tenían origen divino y cuales no.⁹ Este fue el punto de partida para las observaciones de Ignacio respecto al discernimiento de espíritus.

Motivado por las lecturas mencionadas, Ignacio decidió dirigirse a la Tierra Santa para ser un “cruzado espiritual,” y seguir el ejemplo de estos “caballeros del gran Rey,” con el deseo de convertir musulmanes al catolicismo, y morir mártir por su fe. A inicios de 1522, Ignacio inicia su peregrinación, haciendo una primera parada en el Monasterio Benedictino de Montserrat, España, donde se dedicó de un modo más profundo y estructurado a la oración, además de leer el *Ejercitatorio espiritual* de García de Cisneros,

⁶ Moliner, *Historia de la Espiritualidad*, 337.

⁷ Healey, *Christian Spirituality*, 248.

⁸ De Guibert, *The Jesuits*, 25-26.

⁹ Healey, *Christian Spirituality*, 248.

que le “llenó el alma de grandes ideales.”¹⁰ Posteriormente se traslada a Manresa, donde llevó una vida de solitud y silencio por más de diez meses, tiempo que dedicó a la penitencia y la oración.¹¹ Es en medio de esta asidua vida ascética, retirado en una cueva, donde Ignacio se dedica a ordenar sus ideas y pensamientos espirituales, y comienza a escribir los *Ejercicios Espirituales*, en 1522, los cuales desarrolló hasta 1541.¹²

2.1.1. EXPERIENCIAS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO

Es también destacable, que durante ese tiempo de gracia, Ignacio tuvo una visión de la Santísima Virgen y el Niño Jesús, que él juzgo “como algo de Dios,” pues generó en él un disgusto y desprecio por su anterior vida, especialmente en lo relacionado con la carne. Le pareció a él que, desde ese momento, todos los pensamientos carnales desaparecieron, lo que podría entenderse como una castidad infusa, que lo llevaron a no contemplar ni la más mínima tentación de la carne hasta el final de su vida.¹³ Es precisamente ese regalo inminente de la castidad lo que lo lleva a creer en la realidad de dicha aparición, con lo que dicho evento se podría catalogar como la primera experiencia mística de San Ignacio.¹⁴

Posteriormente, San Ignacio tuvo un tiempo de profunda experiencia espiritual y de conversión, en el que experimentó una constante alternancia entre momentos de consolación y desolación, así como una “tempestad de escrúpulos,” y finalmente una serie de gracias que cambiaron su alma, tanto que él mismo menciona que su experiencia

¹⁰ Moliner, *Historia de la Espiritualidad*, 337-338.

¹¹ De Guibert, *The Jesuits*, 28.

¹² Moliner, *Historia de la Espiritualidad*, 337-338.

¹³ Egan, SJ, Harvey, *Ignatius Loyola the Mystic*, (Wilmington: Michael Glazier, 1987), 183.

¹⁴ De Guibert, *The Jesuits*, 26.

mística en el Cardoner le transformó en “otro hombre.”¹⁵ Es también durante este tiempo que Ignacio experimenta algunas visiones, e incluso un “arrebato,” que podría considerarse místico, que cambiaron radicalmente su vida interior, al punto de llevarlo a tener una total consciencia de la importancia de Cristo en su vida, buscando imitarlo y asemejarse a Él, como bien menciona en los *Ejercicios Espirituales*, llevándolo incluso a desear vivir la pobreza a semejanza de Cristo, a vivir las humillaciones que Él recibió, renunciando a los honores y alabanzas del mundo.¹⁶ “Ignacio dejaba de ser un creyente ‘tradicional’ y pasaba a ser un creyente desde la experiencia del encuentro. Sería este paso un nuevo nacimiento para Ignacio: nacía un cristiano en el sentido propio del término, es decir, se le cambiaba la vida.”¹⁷ Del mismo modo que reconoce la necesidad imperante de seguir a Cristo, no deja a un lado su historia personal, que es la misma que le ha servido para adentrarse, de modo inesperado, en los caminos del Señor. Esto queda en evidencia en sus escritos, pues Ignacio se considera a sí mismo como un soldado de Cristo, que busca servirle al “Rey Eternal.”¹⁸

Sin embargo, como muchos otros religiosos y reformadores de su época, fue acusado de seguir tendencias teológicas no ortodoxas, muchas veces ligadas con los “alumbrados,” por lo que tuvo dificultades en la difusión de los *Ejercicios*, tanto que en un momento dado se vio obligado a suspender temporalmente sus predicaciones, mas estas dificultades fortalecieron a Ignacio en su deseo de servir a Cristo.

¹⁵ De Guibert, *The Jesuits*, 28.

¹⁶ Ignacio, *EE*, 167.

¹⁷ Manuel Hurtado, SJ, “Uma aproximação à cristologia dos Exercícios Espirituais,” en *Itaici* 76 (2009): 21.

¹⁸ Ignacio, *EE*, 245-246.

2.1.2. DESARROLLO DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

En medio de los diferentes retos afrontados por Ignacio, se fue dando paso el desarrollo de la espiritualidad ignaciana, que empieza a delinear sus características fundamentales en los *Ejercicios Espirituales*, y posteriormente se complementa y concretiza en las *Constituciones*, y presenta aplicaciones de orden práctico en sus *Cartas*. Siendo muy amplio el contenido teológico de los escritos ignacianos, este se ha prestado a diversas interpretaciones por parte de diferentes autores, en momentos particulares de la historia, que a pesar de ser parte de la realidad, se enfocan en aspectos parciales. Así, los teólogos contemporáneos a San Ignacio, como Ribadeneira, Lancicio, Nolarci y otros, resaltaban “la grandeza y la sublimidad” de sus escritos, mientras que estudiosos contemporáneos como De Guibert, Larrañaga, Rahner, y otros, han hecho un mayor hincapié en sus conceptos espirituales, como “la mayor gloria de Dios,” la vitalidad espiritual, el servicio al amor, o que es una espiritualidad trinitaria, cristocéntrica, eucarística y mariana.¹⁹

Quizás uno de los rasgos más característicos de la espiritualidad ignaciana es “la transparencia divina en las cosas,” que permitían que San Ignacio pudiera reconocer la voz de Dios en todas las cosas que acontecían en su vida. Como bien lo menciona en los *Ejercicios*,²⁰ más que un conjunto determinado de reglas o normas, Ignacio propone un paso seguro hacia lo divino, basado en un itinerario espiritual que esté seguro de poder amar y servir cada vez más a Dios en todo. Para llegar a esta meta, el Santo presenta la creatividad como medio, abrazando todos los medios del modo más intenso, y buscando la

¹⁹ Iparraguirre, “Ignacio de Loyola,” 283-284.

²⁰ Ignacio, *EE*, 233.

mayor gloria de Dios y el mayor bien de las almas, lo que comprende un peregrinaje espiritual hacia la eternidad.

Otros aspectos característicos de la espiritualidad ignaciana, son su reciedumbre y austeridad, poniendo la obediencia como virtud fundamental para el cumplimiento de la misión. “Pero no una obediencia cualquiera, sino una obediencia propia de una auténtica compañía de soldados de Cristo, obediencia castrense.”²¹ Además del gran amor a la Iglesia que invita a los jesuitas a sentir con ella, a vivir para ella, por lo que incluso Ignacio establece un voto especial de obedecer al Papa en todo lo que les mandare, que también se encuentra relacionado con la obediencia anteriormente mencionada.

El celo apostólico jesuita también envuelve aspectos fundamentales de la espiritualidad ignaciana, pues no pone límites a la misión evangelizadora, en la que no rechazan ningún trabajo, “por enojoso que sea,” y buscan hacer todo *ad maiorem Dei gloriam*.²²

2.1.3. EXPERIENCIAS MÍSTICAS IGNACIANAS

San Ignacio tuvo múltiples experiencias místicas, que hicieron parte fundamental de su derrotero espiritual. Éstas se encuentran relatadas o referenciadas en algunos de sus escritos, como los mencionados en su *Autobiografía*, y en su *Diario Espiritual*. En ellos, San Ignacio menciona como recibió, frecuentemente, una comunicación divina en la forma de visiones, locuciones, lágrimas, y experiencias angélicas. Las diversas experiencias místicas experimentadas por San Ignacio en Manresa, reconfigurarán la vida del Santo a partir de

²¹ Moliner, *Historia de la Espiritualidad*, 338.

²² Moliner, *Historia de la Espiritualidad*, 339.

ese momento, así como su relación con Cristo. En estas experiencias aparece la humanidad de Cristo como elemento preponderante, como bien lo manifiesta Ignacio en su *Autobiografía*.²³ Todas estas experiencias místicas dejarán su marca indeleble en los *Ejercicios Espirituales*.²⁴

En el caso de las visiones, estas llegaron a ser tan frecuentes, que incluso el Santo utilizaba símbolos para denotarlas en su *Diario Espiritual*. La primera experiencia mística, como anteriormente se mencionó, fue con la Santísima Virgen y el Niño Jesús, que le dio un profundo consuelo, y le borro de su memoria los pensamientos de su vida pasada.²⁵ En la misma vivencia de las visiones, Ignacio empezó a practicar en su propia vida el discernimiento de espíritus, tan característico de su espiritualidad, pues varias de las visiones que tuvo durante su estadía en el hospital de Manresa, en forma de serpiente, que aunque no era muy clara, le daba un gran consuelo,²⁶ pero que luego, al confrontar dicha visión ante la cruz del Señor, se dio cuenta que dicha consolación no era de Dios, sino que era el demonio.²⁷ A pesar de que esta visión siguió apareciéndosele a Ignacio, y luego de haber discernido que era el demonio, siempre la rechazó.²⁸

Otra visión importante, sucede cuando Ignacio se encontraba en Manresa, mientras rezaba las Horas de Nuestra Señora, donde “se le empezó a elevar el entendimiento” y vio a la Santísima Trinidad “en figura de tres teclas,” que estuvo acompañada de un largo

²³ Ignacio, *Autobiografía*, III, 29.

²⁴ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 21.

²⁵ Ignacio, *Autobiografía*, I, 10.

²⁶ Ignacio, *Autobiografía*, III, 19.

²⁷ Ignacio, *Autobiografía*, III, 30-31.

²⁸ Egan, *The Mystic*, 183.

periodo de lágrimas.²⁹ Esta aparición marco profundamente la devoción de San Ignacio por la Santísima Trinidad, pues toda su vida siguió experimentando gran consolación cuando hacia oración, profundizando lo que sería su misticismo trinitario. Estas visiones acontecieron nuevamente en Venecia y Vicenza,³⁰ así como durante el desarrollo de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. Estas últimas fueron acompañadas de lágrimas, y se dieron tanto en el contexto de la Misa, como en el de la escritura de las *Constituciones*, y no fueron exclusivamente trinitarias, sino que en algunos momentos fueron solamente de Dios Padre, así como de la Santísima Virgen.³¹ De estas visiones trinitarias también hace mención Ignacio en su *Diario Espiritual*,³² donde explica como se desarrollaban estas experiencias, y el tipo de consolación que de ellas recibía, como cuando clarifica que era una “visión intelectual,” que estuvo acompañada de lágrimas y gran devoción.³³

Además de las visiones trinitarias, Ignacio experimentó visiones de la creación,³⁴ así como de Jesucristo en su humanidad, en las que veía y sentía al Señor, es decir, no sólo en su humanidad, sino también en su divinidad.³⁵ Las experiencias místicas cristológicas, de San Ignacio, fueron de diferentes modos, en las que, en ocasiones, Jesús estaba con el Padre y el Espíritu Santo, que veía al Hijo “al pie de la santísima Trinidad,”³⁶ o a Jesús “en el Padre,”³⁷ o al Señor como mediador entre él y la Trinidad.³⁸ Ese papel mediador del Señor

²⁹ Ignacio, *Autobiografía*, III, 29.

³⁰ Ignacio, *Autobiografía*, X, 95.

³¹ Ignacio, *Autobiografía*, XI, 100.

³² Ignacio, *Diario Espiritual*, 60-64; 83-88; 121-126.

³³ Ignacio, *Diario Espiritual*, 83-87.

³⁴ Ignacio, *Autobiografía*, III, 29.

³⁵ Ignacio, *Diario Espiritual*, 87.

³⁶ Ignacio, *Diario Espiritual*, 88.

³⁷ Ignacio, *Diario Espiritual*, 89.

³⁸ Ignacio, *Diario Espiritual*, 83.

con la Trinidad, en las visiones ignacianas, es mencionado en múltiples ocasiones por el Santo, en su *Diario Espiritual*.³⁹

Otro tipo de experiencias místicas, vividas por San Ignacio, fueron intelectuales,⁴⁰ por medio de las cuales se le abrieron los ojos del entendimiento, que le permitieron la comprensión de muchas cosas, “tanto de las cosas espirituales como de cosas de la fe y las letras.”⁴¹ Así pues, estas experiencias marcan un cambio en el rumbo espiritual de Ignacio, así como en su horizonte intelectual. Estas experiencias místicas intelectuales son mencionadas por Ignacio no sólo en su *Autobiografía*, sino también en su *Diario Espiritual*.⁴² En este último, San Ignacio menciona como tuvo “pensamientos” acerca de la Trinidad y de Jesucristo. Su entendimiento de la divinidad creció ampliamente mediante estos encuentros místicos, llevándolo al “amor de la cosa representada, a tanto que [le] parecía ver más claro, más allá de los cielos,”⁴³ y así tener un profundo conocimiento de la vida intratrinitaria, así como de la persona de Cristo.⁴⁴

La vida mística de San Ignacio también comprendió experiencias como la recibida en La Storta, donde ve al Padre y a Cristo cargando con la cruz: “y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendrían ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo.”⁴⁵ En este episodio, mencionado tanto en la *Autobiografía*, como en el *Diario Espiritual*, Ignacio escucha al Padre decirle a Jesús: “quiero que tomes a este hombre como tu sirviente,” y luego escucha a Jesús poner esas palabras en su corazón:

³⁹ Ignacio, *Diario Espiritual*, 4-6; 14; 63; 66-78; 97-99.

⁴⁰ Egan, *The Mystic*, 186.

⁴¹ Ignacio, *Autobiografía*, III, 30.

⁴² Ignacio, *Diario Espiritual*, 6; 71-73; 156-157.

⁴³ Ignacio, *Diario Espiritual*, 122.

⁴⁴ Egan, *The Mystic*, 186-187.

⁴⁵ Ignacio, *Autobiografía*, X, 96.

“quiero que nos sirvas.”⁴⁶ Estas experiencias confirman en Ignacio su deseo de servir al Señor bajo el estandarte de su cruz, y afectan fundamentalmente su corazón y su voluntad.⁴⁷ Se podría decir que estas experiencias, según lo señala en su *Diario Espiritual*,⁴⁸ fueron de “amor intenso,” “sentimientos intensos,” “mayor gusto en las cosas espirituales,” “intensa afección,” “profundas consolaciones,” “fuerza,” y “entrega y amor reverencial.”⁴⁹ Es pues, la vida mística de Ignacio, semejante en la contemplación infusa, al misticismo experimentado por San Francisco de Asís y San Juan de la Cruz, aunque vivido de un modo diferente. Algunos aspectos que confirman dicha contemplación infusa son: la experiencia de la presencia de Dios en la forma de conocimiento, que puede ser al mismo tiempo oscura, así como rica y satisfactoria; la experiencia del amor que penetra y domina el alma en su lugar más profundo, en una manera conectada con la pasividad; la completa impotencia para despertarse de la experiencia mística, prolongarla o renovarla ; así como la incapacidad de explicar, en lenguaje común, lo que ha experimentado.⁵⁰

El itinerario espiritual de San Ignacio es bastante amplio, y lleno de experiencias y detalles que sería difícil condensar en este trabajo, pero al recapitular alguno de los elementos más característicos de su espiritualidad, es posible entender la universalidad de su legado, pues sigue fascinando a generaciones actuales, luego de casi cinco siglos de permanencia en la Iglesia, y se presenta de un modo válido para el análisis teológico y espiritual.

⁴⁶ Egan, *The Mystic*, 187-190.

⁴⁷ Egan, *The Mystic*, 188.

⁴⁸ Ignacio, *Diario Espiritual*, 22; 36-42; 46-47; 52; 63; 71-73; 83; 129; 152; 162-177.

⁴⁹ Egan, *The Mystic*, 187-190.

⁵⁰ De Guibert, *The Jesuits*, 44-45.

2.2 LA CRISTOLOGÍA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

En los diferentes escritos de San Ignacio se puede apreciar con claridad el cristocentrismo de su teología, pero es sin lugar a dudas en los *Ejercicios Espirituales* donde su deseo por imitar la vida de Cristo es una constante, pues invita al ejercitante a que, mediante las diferentes meditaciones y contemplaciones, éste se decida a seguir el camino y la vida de la que Cristo es modelo. Dicho seguimiento es abordado por Ignacio en la oración de petición del número 98, donde se pide que se pueda tornar el rumbo de la propia vida “en el seguimiento incondicional de Cristo;”⁵¹ así como en el coloquio del número 109, donde esa imitación pasa por un “dejarse absorber por el misterio.”⁵² En el preámbulo del número 139, Ignacio invita a “tener un claro conocimiento de la vida verdadera enseñada por Cristo y gracia para seguirla.”⁵³ Del mismo modo, en el coloquio del número 147, en medio de la meditación de las dos banderas, Ignacio invita al ejercitante a pedir la gracia señalada en el punto anterior, orando por seguir la bandera de Cristo, imitándole, y desechando la del enemigo.⁵⁴ Dicha invitación a la imitación de Cristo también se hace presente en los grados de humildad de los números 167 y 168, donde se busca ese “‘a priori’ cristiforme del alma, hacia lo que le asemeja actualmente más a Cristo, en sus circunstancias concretas.”⁵⁵ En la quinta regla para ordenarse en el comer para adelante, del número 214, la imitación de Cristo se extiende a las formas externas del comer y el beber, es decir, que no se limita a los comportamientos espirituales y de oración del Señor, sino que se extiende esa invitación a imitarle en todos y cada uno de los aspectos

⁵¹ Ruiz Jurado, SJ, Manuel. *Para Encontrar la Voluntad de Dios*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), 51.

⁵² Ruiz, *Voluntad de Dios*, 58.

⁵³ Ruiz, *Voluntad de Dios*, 74.

⁵⁴ Ruiz, *Voluntad de Dios*, 75.

⁵⁵ Ruiz, *Voluntad de Dios*, 84.

de su vida, incluso en los que podría parecer superficial para algunos, pero que en sí mismo llevan una carga de intención de cara a la misión, mostrando como respetar algunas normas, y como asumir una caridad sin límites en toda circunstancia, incluyendo la forma como se mira y se habla, que son un reflejo de la realidad interior, de esa configuración con el Padre, que Cristo revela en toda su persona. También en la nota del número 248, referente a los sentidos corporales, Ignacio invita al ejercitante a entender, asimilar e imitar la forma como el Señor usa sus sentidos, y como éstos le ayudan en el cumplimiento de su misión.

Así pues, se podría decir que el descubrimiento del cristocentrismo de San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales* equivale a “descubrir el corazón mismo y el eje”⁵⁶ en torno al cual gira toda la estructura de los mismos.⁵⁷

Esa realidad del conocimiento de Cristo, desde su comprensión experiencial, marca una pauta importante en la relación con Él, que la hace más cercana, pero al mismo tiempo, concreta y real. Una relación que no puede refutarse, y que si bien puede agrietarse debido a la fragilidad humana, no puede dejar de existir por partir de la experiencia misma, que involucra la totalidad de la persona que la vive, y que deja un hito en su memoria y en su corazón.

Es en ese centro unificador, el corazón, donde Ignacio revela su conocimiento de la cristología dogmática, pues plantea implícitamente “que en Jesucristo se hallan

⁵⁶ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 21.

⁵⁷ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 21.

hipostáticamente unidas la naturaleza divina y la humana.”⁵⁸ En los *Ejercicios*, la humanidad de Cristo es puesta en evidencia por Ignacio en diferentes escritos, pero llama la atención como, en un aparte de estos, el Santo presenta un “claro conocimiento de la cristología dogmática:”⁵⁹ “considerar cómo la Divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos, y no lo hace, y cómo dexa padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente.”⁶⁰ Sin embargo, todos los puntos en los que Ignacio propone un conocimiento detallado de Cristo, basado en una relación personal, íntima y profunda, no desconoce el aspecto de la imitación, que implica una vivencia del amor de Dios, que se basa en una experiencia personal que cambia al alma, o que por lo menos le invita a iniciar un proceso de transformación trascendente, que finalmente conduce a la imitación de la persona de Cristo en su totalidad.

Dicho proceso de imitación, desde la perspectiva de Ignacio, no se limita a las formas externas o relacionadas con la naturaleza humana, sino fundamentalmente a la relación con Dios en el amor y obediencia al Padre. Dicha relación de seguimiento no omite el sentido de totalidad, que involucra los diferentes comportamientos, tratos y demás aspectos relacionales de Cristo en su experiencia con otras personas, donde concretamente se invita al ejercitante a imitar a Cristo, y se le orienta “a la elección y reforma de vida,”⁶¹ y a seguir al Rey “en la pena para luego seguirle en la gloria.”⁶²

⁵⁸ Rogelio García Mateo, SJ, “Humanidad de Cristo,” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. José García de Castro, 2ª ed. (Santander: Editorial Sal Terrae, 2007), 953.

⁵⁹ García Mateo, “Humanidad de Cristo,” 953.

⁶⁰ Ignacio, *EE*, 265.

⁶¹ Victor Codina, “Jesucristo,” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. José García de Castro, 2ª ed. (Santander: Editorial Sal Terrae, 2007), 1072.

⁶² Codina, “Jesucristo,” 1072.

El sentido de la imitación es la concreción de los efectos que pueda tener en el alma la contemplación de Cristo. Es decir, la visión cristocéntrica de la espiritualidad ignaciana, partiendo del análisis de los *Ejercicios Espirituales*, se basa en el ejercicio concreto del seguimiento, de la imitación, de la configuración personal con Cristo. Si bien este seguimiento se origina en la meditación, en la oración, y en el conocimiento personal de la persona de Jesucristo, trasciende a la contemplación para hacer concreto ese conocimiento en la imitación, en la realidad personal, es decir, no sólo brindando efectos espirituales, sino también humanos, que afectan el comportamiento y el relacionamiento con el otro, pues en ningún momento Ignacio contempla a un Cristo espiritual y distante, sino humano, encarnado. Como bien menciona el P. Hugo Rahner, la totalidad de la teología y misticismo ignacianos son esencialmente cristológicos,⁶³ y dicha cristología es necesaria para poder comprender de un modo adecuado los *Ejercicios Espirituales* y su propósito último, que es “la contemplación de las dos banderas y en obediencia al llamado de Cristo Rey.”⁶⁴

La comprensión de la cristología de los *Ejercicios* es importante ya que permite dilucidar “las palabras y formas” en las que Ignacio vistió sus convicciones dogmáticas, además de poder apreciar el significado de los elementos teológicos en esta obra, que permearon la mayoría de sus escritos. Del mismo modo, no se podría apreciar el “crecimiento histórico” o la “efectividad apostólica” de los *Ejercicios Espirituales* sin tener en cuenta los suficientes elementos cristológicos de los mismos, presentes desde el inicio de la obra, y que el ejercitante puede descubrir mediante la contemplación de la vida divina

⁶³ Rahner, SJ, Hugo, *Ignatius The Theologian*, (New York: Herder and Herder, 1968), 53.

⁶⁴ Rahner, *The Theologian*, 54.

y humana de Cristo en la tierra.⁶⁵ El P. Hugo Rahner hace referencia a este entendimiento de los *Ejercicios* en su obra *Exerxitien*: “los *Ejercicios* no son simplemente una serie de meditaciones, ni tampoco un resumen de la vida espiritual. Su sentido emerge sólo a la luz del sentido último: el presentar al ejercitante con una opción que transforme su vida y en la que él debe de encontrar en paz la voluntad de Dios para él, conformándose a sí mismo, del mejor modo posible, a la regla de vida que Cristo mismo le enseña.”⁶⁶ Según explica el P. Rahner, la intención de San Ignacio mediante los *Ejercicios*, es que el ejercitante encuentre la voluntad de Dios en su vida, y que siguiendo la invitación de Cristo a seguirle en la concreción de la vida propia, éste pueda encontrar la paz que de dicho seguimiento proviene, tal como lo menciona San Ignacio en la primera anotación de los *Ejercicios*: “para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima.”⁶⁷

El entendimiento cristológico de los *Ejercicios* se ve guiado por la estructura misma que éstos presentan, pues revelan que la oración contemplativa de la vida de Cristo es vitalmente formada por la llamada del Rey Eternal, cuyo objetivo no es otro que hacer que el ejercitante se conforme a la vida de Señor, tal como Él la presenta. Así, toda vida espiritual forjada en los *Ejercicios* estará marcada por la polaridad entre el sufrimiento y la gloria,⁶⁸ pues el ejercitante medita en su propio sufrimiento a través del reconocimiento del pecado personal, así como los padecimientos que Cristo mismo ha ofrecido por él en la cruz, como también contempla la gloria del Resucitado, y la gloria de la misericordia divina en la propia vida. Estos serían los efectos esperados cuando el ejercitante expone su alma a la pedagogía de los *Ejercicios* y permite que las gracias divinas le guíen por el camino de la

⁶⁵ Rahner, *The Theologian*, 54-55.

⁶⁶ Rahner, SJ, Hugo, *Exerxitien*, *Lexikon der Pädagogik I*, (Freiburg, 1953) en *Ignatius The Theologian*, 55.

⁶⁷ Ignacio, *EE*, 1.

⁶⁸ Rahner, *The Theologian*, 56.

conversión, que es la salud del ama que menciona Ignacio en el inicio de la Primera Semana.

Referencia a Cristo en los *Ejercicios*

La forma en la cual San Ignacio se refiere a Cristo en los *Ejercicios Espirituales* es también interesante, y merece atención para poder comprender el trasfondo cristológico de éstos. La primera vez que se hace referencia a Cristo en el texto de los *Ejercicios* es en el primer ejercicio de los pecados,⁶⁹ y es en dicho aparte donde Ignacio menciona por primera y única vez en los *Ejercicios*, a “Jesucristo.”⁷⁰ Si bien es cierto que Ignacio sólo usa el nombre de Jesucristo, como tal, una sola vez en el texto de los *Ejercicios*, esto no significa que el Santo le omita en sus escritos, sino que utiliza otras formas para referirse a Él, como cuando hace referencia a “Dios nuestro Señor,” como en el Principio y Fundamento,⁷¹ lo cual es “fundamental para comprender en su justa medida la cristología de Ignacio de Loyola, plasmada en los *Ejercicios*.”⁷²

Ignacio no utiliza siempre las mismas palabras para referirse a Cristo, la segunda persona de la Trinidad, sino que el término varía a lo largo de los *Ejercicios*, lo cual no resulta extraño para quienes se han familiarizado con su estilo literario, pues, como se mencionó anteriormente, el Santo hace referencia a Cristo cuando menciona a “Dios nuestro Señor,” o como cuando utiliza los términos “Divina Majestad,” “Sabiduría infinita,” “Misericordia infinita,” “Soberana bondad,” “Dios altísimo,” “Eterno Señor de todas las

⁶⁹ Ignacio, *EE*, 47.

⁷⁰ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 22.

⁷¹ Ignacio, *EE*, 23.

⁷² Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 22.

cosas,” o “Todopoderoso y sempiterno Dios,” quedando así claro el tinte cristológico de las diversas meditaciones de los *Ejercicios Espirituales*.⁷³

2.2.1. CRISTOLOGÍA DE LA PRIMERA SEMANA DE LOS EJERCICIOS

En la Primera Semana de los *Ejercicios*, la presencia de Cristo en el coloquio del primer ejercicio de los pecados marca el derrotero cristológico del camino emprendido por el ejercitante, al encontrarse con “Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz... y así morir por mis pecados.”⁷⁴ Junto con este primer coloquio, el “coloquio de misericordia” configura el eje cristológico de la primera semana, donde posterior dolor por los propios pecados, “se acaba dando gracias a Dios nuestro Señor... proponiendo enmienda con su gracia.”⁷⁵ Es importante resaltar que la figura de Cristo se introduce en el contexto de los coloquios, es decir en medio de una conversación personal, “como un amigo habla a otro,”⁷⁶ donde se identifica un elemento cristológico fundamental: que el Crucificado es el Hijo de Dios.⁷⁷

2.2.2. CRISTOLOGÍA DE LA SEGUNDA SEMANA

Pasando a analizar los elementos cristológicos de la Segunda Semana, nos encontramos con la meditación del Rey Eternal, como bien se mencionó anteriormente. Mediante esta meditación, Ignacio invita al ejercitante a dar una respuesta generosa al llamado que éste recibe de Jesús, de “conquistar todo el mundo y sus enemigos y así entrar

⁷³ Hurtado, “Cristologia dos Exercícios,” 22.

⁷⁴ Ignacio, *EE*, 53.

⁷⁵ Ignacio, *EE*, 61.

⁷⁶ Ignacio, *EE*, 54.

⁷⁷ Hurtado, “Cristologia dos Exercícios,” 22-23.

en la gloria”⁷⁸ de Dios, denotando el deseo del Santo porque se suscite “muchas generosidad en la respuesta del que hace los ejercicios.”⁷⁹ Posteriormente, “el mismo Jesús invitará a que se le siga bajo la bandera de la cruz.”⁸⁰

Otro aspecto importante a ser considerado dentro del análisis cristológico de los *Ejercicios Espirituales*, son los grados de humildad, pues estos son, en naturaleza, de origen cristológicos, a pesar de tener un trasfondo trinitario.

Cuando se hace mención a los grados de humildad en los escritos ignacianos, se refiere a los numerales 165 a 167, donde también se puede incluir el numeral 168, de los *Ejercicios Espirituales*, en el marco de la Segunda Semana de los mismos, que se basa en la contemplación de los misterios de la vida de Cristo. Así pues, Ignacio presenta una pedagogía en la interacción, o participación humana, en el trabajo de la gracia divina, que genera unos frutos concretos en el proceso de santificación personal. El método ignaciano se presenta como una herramienta actual y vibrante para que la persona humana se disponga interiormente a una relación cercana con Cristo, pobre y humilde, con los frutos que ello implica, por la gracia.

Estos grados de humildad podrían relacionarse con cualquiera de las virtudes, no sólo con la humildad, pues el cumplimiento de los preceptos, así como evitar los pecados, es algo inherente al ejercicio de todas las virtudes, de igual modo que la “moderación general del afecto hacia todos los bienes temporales.”⁸¹ Sin embargo, como bien explica el P. Suarez,

⁷⁸ Ignacio, *EE*, 95.

⁷⁹ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 23.

⁸⁰ Ignacio, *EE*, 147.

⁸¹ Suárez, SJ, Francisco, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Una Defensa*, (Santander: Editorial Sal Terrae, 2009), 79.

se hace referencia a los grados de humildad pues al igual que San Benito, Ignacio se refiere a la humildad como “la perfecta renuncia a la propia voluntad, en la obediencia de los preceptos.”⁸² Esa renuncia personal a la propia voluntad se encuentra enmarcada por el deseo cristiano de comunión trinitaria.

San Ignacio se refiere propiamente a “tres grados de amor de Dios, pero él no emplea la palabra ‘amor’ sino con gran reserva y, en general, habla más bien de humildad, de generoso servicio de Dios.”⁸³ Así pues, Ignacio pone delante del ejercitante unos grados desde el punto de vista del “afecto interior,” donde hay una distinción que depende “sobretudo de la mayor o menor sujeción del afecto a Dios y del mayor o menor desasimiento de las realidades temporales.”⁸⁴

Primer grado de humildad

El análisis del primer grado de humildad se presenta en el numeral 165, donde Ignacio lo expresa como algo necesario para la salud eterna, generando un paralelo con los rasgos humanos de la persona, y que liga al cumplimiento de los mandamientos o ley divina. Dicho cumplimiento de la ley llevaría a la persona humana a no cometer ningún pecado mortal, incluso ante el ofrecimiento de seguridades humanas, o poder sobre las cosas temporales, inclinando el afecto a la imitación de Cristo crucificado como medio de la búsqueda de la perfección cristiana.⁸⁵

⁸² Suárez, *EE. Una Defensa*, 81.

⁸³ Rahner, SJ, Karl, *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, (Barcelona: Herder, 1986), 188.

⁸⁴ Suárez, *EE. Una Defensa*, 83.

⁸⁵ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 82.

El ahondamiento en este primer grado de humildad implica la negación de un sinnúmero de honores o deseos temporales, que en otro escenario podrían ser deseados por cualquier persona, pero que ante la magnificencia del crecimiento en la relación con Dios nuestro Señor, se presentan como algo superfluo, y que no genera ningún beneficio para el alma. San Ignacio presenta una ponderación de la grandeza de la gracia en comparación con todos los beneficios temporales. Así pues, ni todo el poder o riquezas de este mundo serían comparables con la vivencia de la gracia divina, a la que se puede llegar, por regalo divino, con la ayuda humana. De este modo, el primer grado de humildad, es el inicio del devenir interior y el primer paso que la persona debe de adoptar en la pedagogía espiritual planteada por Ignacio.⁸⁶

Segundo grado de humildad

Pasando a analizar el segundo grado de humildad, el mismo San Ignacio inicia su descripción como que es una humildad más perfecta que el primera, pues se entra en el campo de una santa indiferencia, es decir, donde no haya una mayor inclinación hacia lo temporalmente deseable o a lo indeseable, y que posiblemente fuese anhelado en una vida ascética. Por este motivo podría decirse que “no vacila en escoger un determinado medio para su perfección, una vez que ve que objetivamente es mejor.”⁸⁷ En este grado de humildad, la persona busca una identificación más cercana con la persona de Cristo, quien por la gracia, no permitiría que en el campo de sus deliberaciones se entrara a “contravenir la voluntad de Dios en cualquier cosa que le obligue, aunque sólo sea bajo pecado venial.”⁸⁸ Se encuentra así una mayor disposición para actuar en la vida de acuerdo al beneplácito

⁸⁶ Rahner, *Meditaciones EE*, 189.

⁸⁷ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 83.

⁸⁸ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 84.

divino, y la persona busca una mayor configuración de sus propias decisiones con la voluntad divina.

La formulación presentada en este segundo grado de humildad, presenta similitudes equivalentes con el Principio y Fundamento, pues se identifica con “aquella distancia de las cosas que se adquiere con la indiferencia activa”⁸⁹ logrando que esta manera de humildad no sea vacilante al momento de elegir los medios adecuados para lograr el fin, una vez que se ha visto que es objetivamente mejor, y que lleva a la persona a la comunión con Dios. El llegar a este grado de humildad, en la vida concreta, representa un ejercicio virtuoso, y muestra una mayor inclinación de la persona a la santidad, no mediante un camino fácil, pero lleno de la gracia divina y fundamentado en la auto negación y la indiferencia personal ante las opciones de vida de mayor vanagloria.⁹⁰

En el proceso de identificación con Cristo, emprendido en este segundo grado, presenta un sometimiento al Padre, “hasta no desear sino su voluntad en todo, aun en lo mínimo,”⁹¹ con lo cual se podría decir que la persona se sitúa en Cristo, porque hace lo que le agrada al Padre.⁹² Esa obediencia amorosa al plan del Padre, que Cristo vivió en totalidad y que se presenta como el mejor ejemplo para ahondar en el conocimiento amoroso trinitario, se hace concreta para la persona humana cuando ésta busca hacer la voluntad divina y no la propia, así como cuando de un modo decidido busca el sometimiento de la propia voluntad al plan divino, no como aniquilamiento de la libertad personal, sino como ofrenda a Dios para purificar el alma, crecer en la virtud, recibir la

⁸⁹ Rahner, *Meditaciones EE*, 190.

⁹⁰ Rahner, *Meditaciones EE*, 190.

⁹¹ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 84.

⁹² Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 84.

gracia divina y buscar la santidad. Esta actitud de obediencia amorosa se encuentra en total sintonía con el objetivo planteado por San Ignacio para la Segunda Semana, que es el “conocimiento íntimo de nuestro Señor... que yo pueda amarlo y seguirlo mejor.”⁹³

Tercer grado de humildad

Pasando a analizar el tercer grado de humildad se debe tomar como consideración inicial las mismas palabras de Ignacio para describir esta etapa en el proceso de configuración personal con Cristo, pues “la tercera es humildad perfectísima.”⁹⁴ Bien cabe partir de esa consideración hecha por el santo, que lleva a la persona a ejercitar su voluntad para siempre elegir el amor de Cristo antes que cualquier otra cosa, lo cual implica una opción por la experiencia misma de Jesús, en su vida y su muerte en la cruz. Es ese reflejo del amor de Cristo en la cruz el que motiva e invita a la persona a seguirle e imitarle en todo, buscando siempre, como Él, la gloria de Dios en todas las cosas.

Así pues, este grado de humildad contiene en sí mismo “un amor audaz al Señor crucificado”⁹⁵ que lleva a la persona que lo vive a dejar de buscar otros motivos para su propia vida, que no sean los que han llevado a la supremacía del amor divino sobre los pretextos humanos. Ese amor audaz a la cruz de Cristo se hace concreto en la confianza y el abandono al plan divino. Aquel que está totalmente enamorado y entregado al amor de Cristo en la cruz, “sale de sí, se deja del todo,”⁹⁶ con lo que deja de pensar en sí mismo para reafirmarse en la opción radical de vivir el Evangelio hasta la total donación personal. Esa donación, ese abandono en el Plan Trinitario, es el que lleva a la persona a obrar

⁹³ Ignacio, *EE*, 103.

⁹⁴ Ignacio, *EE*, 167.

⁹⁵ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 84.

⁹⁶ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 84.

con una santa indiferencia en la que no importa lo que se haga, siempre y cuando sea para dar gloria a Dios.

De igual forma, en este grado de humildad se vive una renuncia más arraigada de sí mismo, del amor propio para lograr una profunda relación con la divinidad, mediante un sometimiento fiel y seguro, donde se extrapola el propio deseo para “abrazar la voluntad de Dios, manifestada en Cristo.”⁹⁷ Con esto, no sólo se presenta una indiferencia ante las riquezas, los honores y la sabiduría, y las cosas que el mundo persigue, sino que además se da una inclinación por la pobreza, las injurias y el deshonor. No es una configuración con Cristo en los momentos placenteros o de honores, sino una asimilación de su persona en el sufrimiento y las persecuciones.⁹⁸

Unidad de los grados de humildad

Las tres maneras de humildad, presentadas por San Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales*, presentan una “unidad intrínseca” como bien lo menciona Karl Rahner, pues si bien el primer grado de humildad busca una afirmación personal, que guía a la persona a una disposición a la indiferencia del segundo grado, y que presenta su culmen en la orientación fundamental al fin específico de la existencia, presente en el tercer grado.

Por consiguiente, grados de humildad parten de la gracia divina, pero requieren de la cooperación humana para su consecución, por lo que la persona puede haber obtenido el primer grado de humildad, y quizás el segundo, y que sólo al momento de la muerte, o de otro episodio de la vida con alto impacto para la persona, se presente un incremento en la

⁹⁷ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 84-85.

⁹⁸ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 84-85.

indiferencia por las cosas del mundo, y una mayor inclinación por las cosas de Dios. Esa inclinación, que el mismo San Ignacio presenta como locura por Cristo, debe estar regulada por condiciones específicas, pues de acuerdo a las propias circunstancias de vida es que se debe de llevar a cabo. Al respecto, menciona Rahner que no todas las personas pueden vivir indiscretamente la locura del cristianismo, como lo han hecho muchos santos. Es una locura por Cristo que debe partir de Él, que se genera por su gracia, no por afanes humanos de mostrar dicha locura ante los hombres, lo que podría generar la implantación de hábitos extraños en la propia vida, sólo por iniciativa personal.

Dicha locura presupone una conformación con Cristo, que se madura por la aceptación de la gracia, y no sólo por factores humanos externos que pudieran parecer favorables. Si bien las formas de seguimiento de Cristo, incluyendo las externas, son siempre importantes, hay que recordar el mensaje de la Sagrada Escritura de orar y hacer penitencia en privado, es decir, con la adecuada discreción. De no seguir dicha instrucción evangélica podría llevar a correr el riesgo de realizar dichas prácticas para el reconocimiento de la ascética personal, y no buscando una conformación interior con Cristo, quien siempre huyo de dichas exaltaciones o reconocimientos, a no ser que fueran algo inherente a su ejercicio ministerial.⁹⁹

Por ello, podría decirse que los grados de humildad, que presenta San Ignacio, presuponen un ejercicio continuo, gradual, que implica recorrer un verdadero camino ascético para que el trabajo de la gracia guie a la persona hacia la etapa final. Cada uno de los grados constituye pues una preparación para la imitación de Cristo en “el dolor y la

⁹⁹ Rahner, *Meditaciones EE*, 192.

muerte,”¹⁰⁰ lo que podría considerarse como el “ejercicio anticipado de lo que Dios pide a todo hombre en su última hora.”¹⁰¹ Así pues, ese ejercicio de morir a sí mismo, que parte del primer grado de humildad, debe ejercitarse a lo largo de toda la vida para unirse plenamente a Cristo en su más cercana imitación en el tercer grado. “La vida del Cristiano es, pues, inevitablemente, una mezcla de las tres maneras de humildad. Lo que en cada caso hay que practicar, esto, en definitiva, lo dispone sólo Dios.”¹⁰²

Es también importante recordar que en el análisis de los tres grados de humildad no se puede dejar a un lado la confrontación de los mismos con la temática de la Segunda Semana de los *Ejercicios*. La gracia inherente a la Segunda Semana es explicada por Ignacio en otro de sus escritos, el *Examen General*, donde presenta un pasaje clave para la comprensión e interpretación de la misma. A pesar de que dicho documento es enfocado inicialmente al proceso de admisión de los candidatos a la Compañía de Jesús, marca un derrotero para la interpretación concreta de los grados de humildad en la vida del ejercitante, y su relación con Cristo, como lo señala el P. Philip Endean, SJ, en su artículo “*On Poverty With Christ Poor:*”

Likewise one should very much draw the attention of those being examined (cherishing it and pondering it before our Creator and Lord) to how great a degree it helps and profits in the spiritual life to abominate, completely and not in part, whatever the world loves and embraces; and to allow and desire with all possible force whatever Christ our Lord has loved and embraced. Just as worldly people who follow the world love and seek with such diligence honors, reputation and the esteem of a big name on earth, as the world teaches them—so those who are moving in the Spirit and are truly following Christ our Lord love and desire intensely the complete opposite: i.e. to dress in the same clothing and livery as their Lord because of due love and reverence. So much so that, where there would be no offence to his Divine Majesty, nor any sin imputed to the neighbor, they would desire to suffer

¹⁰⁰ Rahner, *Meditaciones EE*, 193.

¹⁰¹ Rahner, *Meditaciones EE*, 193.

¹⁰² Rahner, *Meditaciones EE*, 194.

injuries, false witnesses, affronts, and to be held and esteemed as crazy (not themselves giving any cause for it), as a way of desiring to resemble and imitate in some way our Creator and Lord Jesus Christ—dressing themselves in his clothing and livery.... (Examen 4.44 [101])¹⁰³

Dicha configuración con Cristo parte de esa abominación radical por lo que el mundo ama, con tal de poseer el amor de Cristo. Lo que el mundo presenta como esencial para el triunfo del hombre, en Cristo se ve minimizado y reducido a una falsedad en el seguimiento espiritual de Dios. Queda así en evidencia la intrínseca relación con la divinidad en el camino de humildad, y la necesidad que tiene la persona humana de reconocer a Cristo en el propio proceso de conversión y acercamiento a la perfección, que se hace concreto en el sufrimiento, dolor y muerte del Señor en la cruz, en su donación total por amor a los hombres.

Como bien menciona Manuel Ruiz Jurado, cada uno de los grados o maneras de humildad, “hace ahondar más en la propia ‘kénosis’, despojo del deseo natural de ser estimado, de parecer algo en este mundo”¹⁰⁴ y así poder alcanzar ardientemente el grado de humildad que trae consigo “la privación de las riquezas y honores de este mundo.”¹⁰⁵ Asimismo, ese desprendimiento interior, ese vaciamiento, basado en el amor, y que lleva a un distanciamiento profundo de los honores humanos, prepara y dispone el alma para recibir las gracias divinas que le transformen radicalmente, y que le permitan una unión con Cristo.

¹⁰³ Phillip Endean, SJ, “On Poverty with Christ Poor,” in *The Way*, 47/1-2, (Oxford: The Way Publications, 2008), 48.

¹⁰⁴ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 83.

¹⁰⁵ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 83.

No es posible dejar a un lado el origen de estas profundas reflexiones teológicas, que plantea San Ignacio, en el ejercicio ascético del seguimiento de Cristo, pues el santo mismo experimentó esa seducción, esa sorpresa del amor divino, en su periodo de dolor y convalecencia en Loyola, como bien lo menciona uno de los anteriores Prepósitos de la Compañía de Jesús, Peter Hans Kolvenvach, SJ: Ignacio “le descubre plenamente como a su Dios, Uno de la Trinidad, ‘Eterno Señor de todas las cosas,’ que obra y trabaja en todas ellas, unido con el Espíritu y con el Padre.”¹⁰⁶ Por consiguiente, Ignacio no sólo ha presentado los tres grados de humildad como un camino de teología ascética, sino que él mismo se presenta como ejemplo vivo de esa cristología de lo visible, quien camina sumergiéndose en la realidad del seguimiento de Cristo “con el corazón proyectado al infinito.”¹⁰⁷ Ese amor a Cristo, vivido por Ignacio y plasmado en sus obras, es el reflejo del mismo amor loco que tiene el Dios trinitario por la persona humana, y que le llevan a una *kénosis* total y sin reservas, tanto en la encarnación como en la cruz, y que se presenta para cada ser humano como un ejemplo irrefutable de amor, de entrega, de totalidad y de locura, pero una locura que sólo puede comprender quien renuncia a sí mismo, y que sigue la invitación evangélica de negarse a sí mismo, tomar la cruz, y seguir al Señor.

2.2.3. CRISTOLOGÍA DE LA TERCERA SEMANA

La cristología de la Tercera Semana se centra en la Pasión del Señor, es decir se basa en la contemplación de un Cristo sufriente, dolido, que se conecta con los aspectos del

¹⁰⁶ Kolvenbach, SJ, Peter-Hans, *Decir al Indecible: estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, (Santander: Editorial Sal Terre, 1999), 65.

¹⁰⁷ Arzubialde, SJ, Santiago. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio, Historia y Análisis*, (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2009), 499.

pecado original meditados en la Primera Semana, “pero ahora de un modo nuevo.”¹⁰⁸ Esta novedad de la Tercera Semana consiste no en que el pecado no exista, sino que éste no sea el principal protagonista, además de que ya es Cristo quien carga el pecado del ejercitante en su Humanidad, no el ejercitante mismo, como se contemplaba en la Primera Semana.¹⁰⁹

También es interesante, de cara al análisis cristológico de esta semana, la identificación de otras formas de referirse a Cristo, que utiliza Ignacio a lo largo de estas meditaciones, como “Jesús Galileo”¹¹⁰ o “Jesús Nazareno,”¹¹¹ títulos que no habían sido utilizados por el Santo en las meditaciones previas, y que denotan la humanidad del Señor, pues son referentes a sus lugares de origen, que lo relacionan con su familia terrena, y lo muestran cercano en su pasión. De este modo, menciona San Ignacio: “considerar lo que Cristo nuestro Señor padesce en la humanidad o quiere padescer.”¹¹² El análisis de dicho ejercicio lleva a entender “el centro de la cristología del abajamiento y de la exaltación.”¹¹³ En otras palabras, que Cristo vive en su humanidad, tanto en su cuerpo como en su espíritu, el sufrimiento, y lo abraza en el padecimiento físico y moral.¹¹⁴

El número 195 de los *Ejercicios*, que se mencionó en el párrafo anterior, lleva a abordar otro aspecto de la cristología de la Tercera Semana: la pasividad. Como bien menciona el P. Hurtado, SJ,¹¹⁵ Cristo pasa del papel activo y de iniciativa de la Segunda Semana, a una mayor pasividad, donde “padesce en la humanidad.”¹¹⁶ De igual forma,

¹⁰⁸ Arzubialde, *EE Análisis*, 499.

¹⁰⁹ Arzubialde, *EE Análisis*, 499.

¹¹⁰ Ignacio, *EE*, 294.

¹¹¹ Ignacio, *EE*, 296.

¹¹² Ignacio, *EE*, 195.

¹¹³ Arzubialde, *EE Análisis*, 501.

¹¹⁴ Arzubialde, *EE Análisis*, 501.

¹¹⁵ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 29.

¹¹⁶ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 29.

Ignacio hace implícita la pasividad del Señor en otros momentos, como cuando Jesús es llevado “atado desde casa de Anás a casa de Cayphás”¹¹⁷ o cuando “se dexa besar de Judas y prender como ladrón.”¹¹⁸ Este aspecto de pasividad se relaciona con la aceptación de la pasión en amor por la humanidad y el perdón de sus pecados, o sea, que no es una pasividad nacida de la inactividad, sino del amor, como menciona San Ignacio: “todo esto padesce por mis pecados.”¹¹⁹ Por ello, el Santo invita al ejercitante a que sea él quien actúe, quien tome la iniciativa de “hacer y padecer por [Cristo].”¹²⁰

Otro aspecto a resaltar de la cristología ignaciana de la Tercera Semana es la cruz, pues esta es el punto fundamental en el desarrollo de los ejercicios de la misma. Desde el inicio de los *Ejercicios* se puede encontrar el papel preponderante de la cruz en el proceso del ejercitante. En el coloquio de los pecados el ejercitante es invitado a ponerse frente a Cristo Crucificado, “que de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados.”¹²¹ Esa contemplación de la cruz, como lo menciona Ignacio, es un asunto profundamente personal, al mismo tiempo que es sumamente significativa, pues mediante ella el ejercitante es salvado de un modo personal: “Cristo muere en la cruz por mi y por mis pecados.”¹²² Ante la imagen viva de esa cruz, es donde Ignacio presenta la imagen de un Cristo pobre y humilde, quien se entrega totalmente y sin reservas en la cruz, sirviendo de modelo al ejercitante para ser

¹¹⁷ Ignacio, *EE*, 292.

¹¹⁸ Ignacio, *EE*, 291.

¹¹⁹ Ignacio, *EE*, 197.

¹²⁰ Ignacio, *EE*, 197.

¹²¹ Ignacio, *EE*, 238.

¹²² Ivens, SJ, Michael, *Keeping in Touch: Posthumous papers in Ignatian Topics*, ed. Joseph A. Munitiz, SJ, (Herefordshire: Gracewing, 2007), 14.

instrumento del Señor en la proclamación del Evangelio de misericordia, y a no ceder ante pensamientos triunfalistas que podrían originarse en otras meditaciones.¹²³

2.2.4. CRISTOLOGÍA DE LA CUARTA SEMANA

La cristología de la Cuarta Semana se encuentra enmarcada en la Resurrección del Señor, esto es, en un Cristo glorioso, que revela la Divinidad al ejercitante, la misma que parecía esconderse en la pasión,¹²⁴ y que le invita a que se alegre intensamente con el Señor, y goce de su gloria.¹²⁵ Dicha cristología está llena de vida y presenta la humanidad de Cristo glorificada, que “no equivale al mero retorno a la vida de su humanidad histórica, sino que es la revelación, en su humanidad glorificada, de la doxa de la Divinidad, de su condición de Hijo y verbo eterno,”¹²⁶ que se traslada a la “resurrección del hombre, en la fe, a la fidelidad, justicia y amor de Dios.”¹²⁷ Se entiende pues, que el objetivo de las meditaciones en la Resurrección del Señor es comprender la esperanza que de ella proviene para el alma que en ella reflexiona, y que, mediante dicho gozo, el ejercitante pueda reafirmar su compromiso personal en seguir a Cristo, que sería quizás el más importante de los “verdaderos y santísimos efectos de ella.”¹²⁸

Por consiguiente, el gozo de la Resurrección proviene de seguir la invitación de Cristo al alma, para que se entregue totalmente, sin importar los retos que ello conlleve, bien sea “dolor, pena, quebranto, riesgo, renuncia y pobreza.”¹²⁹ Cristo se presenta como el consolador: aquel que hace posible que la elección que se asumió durante la Segunda

¹²³ Ivens, *Keeping in Touch*, 15.

¹²⁴ Ignacio, *EE*, 223.

¹²⁵ Ignacio, *EE*, 221.

¹²⁶ Arzubialde, *EE Análisis*, 541.

¹²⁷ Arzubialde, *EE Análisis*, 542.

¹²⁸ Ignacio, *EE*, 223.

¹²⁹ Hurtado, “Cristologia dos Exercícios,” 29.

Semana se pueda llevar a feliz término, gracias al “placer, alegría y gozo espiritual, así como de gloria.”¹³⁰

Por lo tanto, podría decirse que el eje central del pensamiento teológico de Ignacio pasa por el detallado análisis de la relación con Cristo, a quien pone como centro de su vida, como el origen y fin de su misión, y quien recuerda, como bien menciona Manuel Jurado, SJ, hablando de la Cristología de los *Ejercicios Espirituales*, que “sólo desde [la] experiencia, marcada cristológicamente e integradora de todo lo que pertenece a nuestra humanidad, se puede pasar a la ‘Contemplación para alcanzar amor.’”¹³¹ Es así como Ignacio plantea, incluso desde las especificaciones pedagógicas, la necesidad de ahondar en la humanidad de Cristo antes de pasar a una contemplación más perfecta. Dicha contemplación se hace concreta en los *Ejercicios*, pero que no se limita a los momentos de petición o contemplación, sino que permea la totalidad de la propuesta espiritual de Ignacio.¹³²

De igual manera, podría concluirse que para alcanzar el fin primordial de los *Ejercicios Espirituales*, que es el ordenar la propia vida “sin determinarse por afección alguna que desordenada sea,”¹³³ éstos se presentan como una “escuela del seguimiento de Cristo resucitado,”¹³⁴ que busca llevar al ejercitante a imitar una vida histórica de ese Jesús de Nazaret, que llevan a la persona a una comprensión de la profundidad ontológica de la fe, así como de la verdadera dimensión de la existencia humana,¹³⁵ basándose en los relatos evangélicos de Cristo Jesús en los que se expresa la “experiencia religiosa

¹³⁰ Ignacio, *EE*, 21.

¹³¹ Ignacio, *EE*, 272-273.

¹³² Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 30.

¹³³ Ignacio, *EE*, 21.

¹³⁴ José María Lera, SJ, “Conocimiento Interno del Señor,” en *Estudios Eclesiásticos*, 60, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1985), 98.

¹³⁵ Lera, “Conocimiento Interno,” 98.

salvífica.”¹³⁶ De este modo, se podría decir que tanto la cristología implícita, como la explícita, se encuentran presentes en los *Ejercicios Espirituales*, pues éstos presentan un camino de seguimiento e imitación de Cristo, que plantearían la concreción de una cristología implícita, al mismo tiempo que mediante el fruto de los *Ejercicios*, en la conversión del ejercitante, se podría dar respuesta a la pregunta fundamental que el mismo Jesús formuló a sus discípulos: ¿Quién dices que soy yo?, que correspondería a una cristología explícita y articulada.¹³⁷

2.3 CONCLUSIÓN

Como se ha podido corroborar a lo largo del presente capítulo, el derrotero espiritual presentado por San Ignacio se origina en su experiencia relacional con Jesucristo, desde su Humanidad, que le llevaron a su imitación. Dicho planteamiento fue quizás revolucionario para algunos, mas iluminó y motivó a Ignacio a aventurarse en un camino particular de conocer a Cristo, de amarle y de seguirle.

El cristocentrismo en la obra de los *Ejercicios* es innegable, más aún analizando la estructura general de la misma, pues se parte de una confrontación de la propia vida de cara a Cristo y al milagro de la creación, pasando a contemplar su encarnación, nacimiento, vida, pasión, muerte y resurrección, así como el involucramiento del ejercitante dentro de dichas etapas. Dicha participación no permite una mera meditación exterior de quien participa de los ejercicios, sino que presenta la propuesta de imbuirse en la vida misma de Cristo, e invita y reta a una transformación total de la persona desde dicha experiencia.

¹³⁶ Lera, “Conocimiento Interno,” 99.

¹³⁷ Lera, “Conocimiento Interno,” 99.

Con la mencionada propuesta, el cristocentrismo ignaciano de los *Ejercicios*, trasciende al apropiamiento personal de la experiencia del amor al Padre, vivida por Cristo, es decir, se torna en un cristocentrismo más personal que teológico, a pesar de fundamentarse ampliamente en la tradición dogmática y bíblica, que rescata de un modo apasionante la humanidad de Cristo.

El P. Hurtado menciona al respecto que “el eje en torno del cual gira toda la estructura de los *Ejercicios* equivale a encontrar la huella de Jesucristo,”¹³⁸ por lo que “emprender el itinerario de los *Ejercicios* es una invitación a descubrir el rostro... del Dios que se revela en la vida misma de ‘Jesús Nazareno.’”¹³⁹ Por esta razón, estando los *Ejercicios Espirituales* centrados en la vida y misterios de Cristo, éstos invitan a una profunda reflexión del misterio divino, partiendo del conocimiento personal del Señor.

El proceso de análisis de los *Ejercicios Espirituales*, como punto particular en el pensamiento cristológico ignaciano, brinda un sinnúmero de elementos para ahondar en las fuentes teológicas allí expresadas, lo cual puede ser objeto de una posterior investigación. También presenta los fundamentos de las posiciones teológicas de San Ignacio, pero más allá de ello, dicho análisis permite evidenciar la forma cómo, desde la experiencia de Cristo, se pueden vivir dichos fundamentos teológicos, asimilándolos desde una vivencia propia, que involucra la totalidad de la persona, y que transforma la relación con Dios. Es decir, el fruto de la invitación de Ignacio no queda limitado a un tratado teológico, lo cual en ningún momento fue la intención del Santo, sino que se hace concreto

¹³⁸ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 30.

¹³⁹ Hurtado, “Cristología dos Exercícios,” 30.

en el proceso configurativo con la persona de Cristo, en la realidad de la vivencia personal de esa imitación, que pasa por el corazón de Cristo, y que transforma.

La dinámica propia de los *Ejercicios*, según se ha podido analizar en los apartes anteriores, brinda al ejercitante la posibilidad de meditar en los diferentes aspectos de la vida de Cristo, que al confrontarlos con la vida y experiencia propias, le permiten un conocimiento más cercano y personal del Señor. Dicho conocimiento ayuda a la persona a encontrar su propio camino de vida, o vocación, así como a tomar decisiones trascendentales de su existencia personal, de cara a Dios, quien le llama a que le ame y le siga, y quien se muestra cercano a él mediante la revelación de su Humanidad.

CAPÍTULO 3

CRISTO: PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE LA ESPIRITUALIDAD TERESIANA Y LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

El trasfondo cristológico de las dos escuelas de espiritualidad que se han abordado en el presente estudio es algo innegable, pues tanto San Ignacio como Santa Teresa vivieron procesos de conversión donde su relación personal con Cristo marcó la pauta de sus escritos, así como de su espíritu de reforma.

Asimismo, la convergencia histórica, política y religiosa de ambas espiritualidades las ha llevado a compartir elementos comunes, que ante la mirada de algunas personas podría parecer inexistente, pero que en medio de las tensiones religiosas de la época, como la inquisición española o la reforma protestante, tuvo una profunda conexión. Además, dicha conexión se hizo concreta en la guía espiritual de los padres de la Compañía de Jesús que acompañaron a Santa Teresa en su caminar, como San Francisco de Borja, y los padres Diego de Cetina, Juan de Prádanos y Baltazar Álvarez . El itinerario espiritual de la Santa se ve marcado por la importante relación construida con sus confesores y directores espirituales, entre los que los jesuitas tuvieron un papel de gran relevancia, pues estos le ayudaron a clarificar la doctrina cristológica que estaba recibiendo de parte de Jesucristo mismo, así como la naturaleza divina de sus experiencias místicas, y su propio camino espiritual.

En el segundo apartado del presente capítulo, pretendo presentar algunos puntos de conexión entre las espiritualidades de Santa Teresa y San Ignacio, en la concreción de los

Ejercicios Espirituales como marco referencial ignaciano, y el *Castillo Interior* desde la perspectiva teresiana. Si bien es cierto que se podría encontrar una conexión cristológica en otros escritos de ambos santos, creo que es relevante el carácter práctico de dichos trabajos, que buscan que el lector o ejercitante encuentre un camino de desarrollo de la propia vida espiritual, como bien pretenden tanto Ignacio como Teresa en las obras anteriormente citadas. Además, la estructura que ambas obras presentan, en semanas o moradas, presenta otro tipo de conexión desde una perspectiva de un camino espiritual que está en desarrollo y que es estructurado.

La importancia de los *Ejercicios Espirituales*, así como del *Castillo Interior*, para la espiritualidad cristiana, se ha hecho evidente ante la constante vigencia de dichas obras, desde el momento en que ambas fueron escritas. El P. Victoriano Larrañaga, en su libro *La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola, estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, presentó en 1944 una propuesta comparativa entre las Moradas del *Castillo Interior* y los *Ejercicios Espirituales*, con algunas anotaciones de la *Autobiografía* y el *Diario Espiritual*, basándose en las Siete Moradas, y presentando una relación con los *Ejercicios* con cada una de ellas. Del mismo modo, Mar Camargo Candelas presentó en 2015 una comparación semejante,¹ donde presentaba un contraste basado en cada una de las Moradas, y relacionándolas con las Semanas de los *Ejercicios*.

Teniendo lo anteriormente mencionado en consideración, y respetando el trabajo tanto del P. Larrañaga, como de Mar Camargo, he preferido basar la síntesis comparativa de la presente investigación en el sentido opuesto, buscando una actualización de la

¹ Mar Camargo Candelas, "Un viaje ¿con brújula o con mapa? Moradas de santa Teresa y Ejercicios Espirituales de san Ignacio," en *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87 (Madrid: CESI, 2015), 59-67.

comparación entre ambas espiritualidades, centrándome en su aproximación a la persona de Cristo. Es decir, basando el marco comparativo en las cuatro semanas de los *Ejercicios*, haciendo una posterior comparación con las Moradas del *Castillo Interior*. Considero que dicha aproximación permite al lector iluminar la experiencia espiritual de los *Ejercicios Espirituales*, que plantean un proceso dinámico, orgánico y estructurado del desarrollo espiritual, así como del conocimiento de la persona de Cristo. Estos, pues, se pueden ver enriquecidos con los apuntes espirituales de las Moradas y del concepto cristológico en ellas contenido. Así, se podrán revelar algunos de los elementos más relevantes que ambos entendimientos cristológicos tienen en común.

Mediante dicha aproximación no se pretende demostrar que una obra es más importante que la otra, sino que ambas aproximaciones cristológicas son válidas, y que bien se pueden complementar en el desarrollo del itinerario espiritual del ejercitante, pues como menciona Mar Camargo, “aun siendo dos caminos espirituales diferentes, la espiritualidad carmelitana y la espiritualidad ignaciana son dos viales que llevan al mismo lugar: el encuentro con Dios.”²

3.1 CONEXIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA Y LA CRISTOLOGÍA TERESIANA

Un punto relevante para comprender la conexión existente, entre la cristología de la espiritualidad teresiana y la espiritualidad ignaciana, parte del contexto histórico que ambas comparten. Las fuentes espirituales disponibles en el siglo XVI, así como el

² Camargo, “Un viaje ¿con brújula o con mapa?,” 59.

entendimiento teológico, eran comunes a ambos místicos, y el reconocimiento de ambos santos, y sus obras, en el medio católico español, era claro.

En medio del proceso espiritual de Santa Teresa de Jesús, ésta busco consejo en diferentes sacerdotes, mas no todos pudieron comprender el devenir de sus experiencias místicas, lo que representó para la Santa un tiempo de confusión y dificultad. Cabe anotar que el desarrollo espiritual de la Teresa se dio, en muchos casos, en medio de una dirección espiritual proveniente de los autores que ella leía, a falta de mejores directores, ya que éstos eran escasos en los lugares donde ella residía, o a que los que encontraba no la comprendían. Dicha auto dirección llevó a Teresa a interpretaciones erróneas, como la de que “una vez iniciada el alma, mediante la contemplación infusa, en los secretos inefables de Dios, debía apartarse de todo elemento corpóreo, aún de la misma Humanidad Santísima de Cristo.”³

En medio de dichas vicisitudes, y mediante la recomendación de algunos de los amigos cercanos de Teresa, se le presento a esta la oportunidad de confesarse con un sacerdote jesuita, lo que abrió la puerta a la interacción concreta entre ambas espiritualidades.

El apoyo de los sacerdotes jesuitas a Santa Teresa y a sus fundaciones, fue de gran relevancia, pues estos no sólo acompañaron a la Santa, sino a diferentes religiosas en otros nacientes conventos descalzos.

El grupo total de jesuitas que acompañaron a Teresa, en su devenir espiritual, suma veintitrés sacerdotes, entre los que se destacan San Francisco de Borja, así como los padres

³ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 42.

Diego de Cetina, Juan de Prádanos y Baltazar Álvarez.⁴ Dichos confesores fueron de gran ayuda para la Santa y sus hermanas en religión, según ella misma menciona en algunos de sus escritos, como en su *Libro de la Vida*, en el que hace referencia a que fue en su beneficio que no hubiese encontrado a un confesor permanente, a pesar de buscarlo y necesitarlo: “me maravillo, que siendo persona que tiene gracia particular en comenzar a llegar almas a Dios, cómo no fue servido entendiéndose la mía ni se quisiese encargar de ella, y veo fue todo para mayor bien mío, porque yo conociese y tratase gente tan santa como la de la Compañía de Jesús.”⁵ También menciona Teresa en el mismo capítulo, agradecida con Dios por haber iniciado a tratar con los jesuitas, “alabado sea el Señor, que me ha dado gracia para obedecer a mis confesores, aunque imperfectamente; y casi siempre han sido de estos benditos hombres de la Compañía de Jesús.”⁶

De esta relación espiritual de Santa Teresa con los jesuitas, centrada en la confesión y el consejo espiritual, nace una relación de ayuda por parte de éstos a las Carmelitas Descalzas, que se haría más concreta con la presencia permanente de los padres de la Compañía de Jesús en Ávila, cuando se inició la fundación del primer colegio jesuita en Ávila, y el encargo de la iglesia de San Gil por parte del Obispo de Ávila, en 1554,⁷ dos años antes de la muerte su fundador, San Ignacio de Loyola, como menciona el P. Antonio Astraín, SJ, en la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*: “el Señor Obispo ofreció a los nuestros la iglesia de San Gil... a pesar de tan buena disposición fue preciso esperar algunos meses. Llegó la deseada licencia en la primavera de 1554, y San

⁴ Cándido De Dalmases, “Santa Teresa y los jesuitas. Precisando fechas y datos,” en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. 70, a. XXXVI, (Roma: Gesuiti, 1966), 347-378.

⁵ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIII, 9.

⁶ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIII, 18.

⁷ De Ribera, SJ, Francisco, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, (Barcelona: Editor Gustavo Gili, 1908), 122-123.

Francisco de Borja, que acababa de ser nombrado... Comisario de España, presentóse en Ávila el 23 de Mayo, víspera de la fiesta del Corpus Christi.”⁸

Los directores espirituales y confesores jesuitas fueron fundamentales en momentos difíciles y decisivos en la vida de Teresa, pues estos la pudieron entender y orientar,⁹ además de poder encontrarles en los lugares a donde ella iba fundando nuevos conventos, o visitando los ya existentes.¹⁰ Esta relación de acompañamiento espiritual fue también de gran provecho y consuelo para los jesuitas en ello involucrados, como bien menciona el P. Luis de la Puente, SJ, en referencia al P. Baltasar Álvarez, SJ, que “acudiendo a las cosas de esta santa, y a sus monjas, en Medina, Salamanca y Valladolid, y dondequiera que estaban; porque las imaginaban como unas lámparas encendidas, que ardían siempre en el divino amor, como arden las lámparas delante del Santísimo Sacramento.”¹¹

Dicha relación entre Santa Teresa y los padres jesuitas llevó a estos últimos no sólo a continuar el apoyo a la obra de la Santa luego de su muerte, sino a promover y testificar la causa de beatificación y canonización de Teresa, en la que estuvieron involucrados los testimonios de por lo menos diecinueve jesuitas, entre ellos su primer biógrafo, el P. Francisco de Ribera, SJ.

El momento histórico que ambas congregaciones vivían, en el que la expansión de su reforma o nuevo carisma se iba diseminando por nuevos poblados, también jugó a favor de que la mencionada relación espiritual se pudiera concretar, pues tanto Teresa tenía gran

⁸ Astrain, SJ, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, (Madrid: Est. Tip. “Sucesores de Rivadeneyra,” 1902), 421.

⁹ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 58.

¹⁰ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 127.

¹¹ De la Puente, SJ, Luis, *Vida del V.P. Baltasar Álvarez: De la Compañía de Jesús*, (Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijo de Aguado, 1880), 124.

interés por los jesuitas, y por lo que ellos estaban provocando en pro de la Iglesia, como el que ellos tenían, especialmente San Francisco de Borja, por la reforma carmelita, y su fundadora, Santa Teresa de Jesús. Así pues, buscando concretizar las diferentes conexiones entre ambas espiritualidades en cuestión, presentaré algunos aspectos de la relación de Santa Teresa con sus cuatro principales confesores jesuitas, en orden cronológico: el P. Diego de Cetina, San Francisco de Borja, el P. Juan de Prádanos, y el P. Baltasar Álvarez.

3.1.1. ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL DEL P. DIEGO DE CETINA, SJ

El inicio de la relación de apoyo espiritual de los jesuitas a Santa Teresa se dio en un momento de gran importancia en la vida espiritual de la Santa. Su primer confesor jesuita, el P. Diego de Cetina, llegó a su vida debido a que los jesuitas empezaron su trabajo fundacional en Ávila, además de las recomendaciones que recibió Teresa de parte de dos personas de su alta influencia y confianza: el Maestro Gaspar Daza y Don Francisco de Salcedo. Ambos coincidieron en recomendarle a Teresa que buscara consejo en los padres de la Compañía de Jesús, como ella misma relata en su *Libro de la Vida*: “que lo que me convenía era tratar con un padre de la Compañía de Jesús, que como yo le llamase diciendo tenía necesidad vendría, y que le diese cuenta de toda mi vida... que eran muy experimentados en cosas del espíritu.”¹²

Durante varios siglos se ignoró la identidad del primer confesor jesuita de Santa Teresa, pero gracias a varios estudios detallados, revelados en 1917 por la Real Academia de la Historia, que incluyen notas manuscritas del P. Jerónimo Gracián, así como notas del

¹² Teresa, *Libro de la Vida* XXIII, 14.

P. Fidel Fita, de los archivos de la Compañía de Jesús en España,¹³ y de otros pasajes biográficos del P. José Gómez Centurión en su obra *Relaciones Biográficas de Santa Teresa de Jesús*,¹⁴ se pudo clarificar que el P. Cetina, “joven sacerdote de veintitrés años recién ordenado en nuestro colegio de Salamanca,”¹⁵ fue “el primer confesor jesuita con quien la Santa se confesó y de cuya dirección espiritual tuvo principio el cambio admirable de su espíritu.”¹⁶ A pesar de haber ingresado solamente cuatro años antes a la Compañía de Jesús, el P. Cetina tenía un adecuado entrenamiento teológico, que había recibido en Salamanca. Además, éste tuvo la oportunidad de experimentar los *Ejercicios* de San Ignacio “practicados por un mes desde los principios de su vida religiosa,”¹⁷ que le habían permitido profundizar en su visión cristocéntrica, lo que últimamente ayudó a Santa Teresa en el entendimiento de sus vicisitudes espirituales y cristológicas.¹⁸

La prudencia, espiritualidad e inclinación “a la oración mental y [el ser] amigo de hablar de Nuestro Señor”¹⁹ impactaron a Santa Teresa en momentos en los que ella se sentía desolada en su camino espiritual, e hicieron que ésta notara que le hablaba alguien enamorado de Cristo, y mediante ello, la Santa se daba cuenta de que el Espíritu Santo le hablaba a través de él, “para curar su alma.”²⁰

¹³ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 73.

¹⁴ Gómez Centurión, José, “Relaciones biográficas de Santa Teresa de Jesús: prueba inédita con documentación indubitada,” en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 69, Año 1916, (Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009) 436-477. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/relaciones-biograficas-de-santa-teresa-de-jess-prueba-indita-con-documentacin-indubitada-continuacin-0/> accedido 12/2/2018

¹⁵ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 73.

¹⁶ Gómez Centurión, José, “El padre Diego de Cetina, primer confesor jesuita de Santa Teresa de Jesús” en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 71, Año 1917, (Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009), 251. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqr5c1> accedido 10/24/2018

¹⁷ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 73.

¹⁸ Teófanos Egido, “La principal ayuda que he tenido.’ Santa Teresa y los de la Compañía de Jesús,” en *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87 (Madrid: CESI, 2015), 8-10.

¹⁹ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 74.

²⁰ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIII, 16.

El papel del P. Cetina en el desarrollo de la vida interior de Teresa, de su cristología, y de la espiritualidad teresiana, fue fundamental, pues fue él quien le ayudo a la Santa a ponderar su juicio respecto a sus experiencias místicas, ya que otras personas espirituales cercanas a ella, como el Maestro Gaspar Daza, y Don Francisco de Salcedo, le decían que esas eran cosas del demonio, mientras que el P. Cetina refutó la opinión de ambos, animando a Teresa a comprender que dichas experiencias eran “espíritu de Dios muy conocidamente.”²¹ De ahí partió el acertado camino de dirección espiritual que permitió a Santa Teresa desarrollar ampliamente su espiritualidad cristológica, y así comprender que no era posible entrar en las Sextas y Séptimas Moradas del *Castillo Interior*, si el alma no camina con Cristo de la mano en dicho proceso:²² “al menos yo les aseguro que no entren a estas dos moradas postreras, porque si pierden la guía, que es el buen Jesús, no acertarán el camino.”²³

También pudo comprender Teresa que debía centrar su oración en la contemplación de la Humanidad de Cristo, lo que pudo profundizar con los *Ejercicios Espirituales* que a ella fueron parcialmente predicados por el P. Cetina en el Convento de la Encarnación, en mayo de 1554, o que por lo menos influenciaron el diálogo y consejo por él impartido a la Santa,²⁴ tal como lo describe el P. De Ribera: “Tópala Dios luego en la Compañía con lo que había de menester, porque comenzó a tratar con un Padre (aunque no de muchos años) de mucha religión y prudencia. Este Padre, me dicen, la dió parte de los Ejercicios de la Compañía, y

²¹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIII, 16.

²² Egido, “Teresa y los de la Compañía de Jesús,” 6-7.

²³ Teresa, *Castillo Interior, Moradas Sextas*, VII, 6.

²⁴ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 81-82.

ella hizo con él su confesión, y él la animó mucho, y la dijo que aquel era espíritu de Dios claramente.”²⁵

El acompañamiento espiritual del P. Cetina a Santa Teresa culminó en una fecha indeterminada, “pero que no pasó... de los meses de verano de aquel año”²⁶ (1554) ya que éste fue trasladado a Salamanca para continuar con sus estudios teológicos, según se puede entender entre la correspondencia del rector del Colegio de San Gil en Ávila, el P. Andrés González, y San Ignacio.²⁷ El cambio de asignación pastoral significó para Teresa una pérdida, como bien menciona ella en su *Libro de la Vida*: “en este tiempo mudaron a mi confesor... lo que yo sentí muy mucho, porque pensé me había de tornar a ser ruin y no me parecía posible hallar otro como él. Quedo mi alma como en un desierto... no sabía qué hacer de mí,”²⁸ pero dicho desconsuelo sería remediado, por lo menos temporalmente, con la primer visita del P. Francisco de Borja, y su pertinente consejo espiritual.

3.1.2. ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL DE SAN FRANCISCO DE BORJA, SJ

Posteriormente, a finales del mismo mes de mayo de 1554, llegó a Ávila San Francisco de Borja, quien en ese momento era Visitador de la Compañía de Jesús para España y Portugal. Si bien la misión primordial de Francisco era dar seguimiento a la fundación de un colegio de la Compañía en dicho poblado, el ayudar con consejo espiritual a Santa Teresa también estuvo dentro de sus labores, recomendado por el P. Cetina. Dicho acompañamiento espiritual ayudó a Teresa a verificar la importancia cristológica de su

²⁵ De Ribera, *Vida de Santa Teresa*, 125.

²⁶ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 90.

²⁷ *Mon. Hist. Soc. Iesu Epistolae Mixtae*, IV, 392, en Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 90.

²⁸ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIV, 4.

experiencia espiritual. La Santa hace alusión a la admiración que le representaba San Francisco, en su *Libro de la Vida*:

En este tiempo vino a este lugar el P. Francisco... Procuró mi confesor... que le hablase y diese cuenta de la oración que tenía, porque sabía iba adelante en ser muy favorecido y regalado de Dios... Pues después que me hubo oído, díjome que era espíritu de Dios, y que le parecía que no era bien ya resistirle más... sino que siempre comenzase la oración en un paso de la Pasión, y que si después el Señor me llevase el espíritu, que no le resistiese, sino que dejase llevarle a Su Majestad, no lo procurando yo.²⁹

En este fragmento se puede apreciar, de un modo concreto, como la influencia de la espiritualidad cristológica ignaciana empezaba a resonar en el alma y la mente de Santa Teresa, pues tanto el P. Cetina como el P. Francisco le invitaban a aplicar “el principio universal de la espiritualidad cristocéntrica ignaciana,”³⁰ de iniciar su oración en un paso de la pasión, y que sólo por esta puerta podía encontrar “acceso a la Divinidad.”³¹ Dichos consejos espirituales fueron acogidos por Santa Teresa con gran fidelidad, y gratitud por la Compañía de Jesús, pues éstos le ayudaron a ella a corroborar las mociones divinas en su alma, así como sus experiencias personales con Cristo en medio de la Pasión y la Cruz, y a traducir éstas en el método de oración teresiano, que posteriormente implementó en el Convento de San José de Ávila, así como en los otros monasterios de la Reforma Carmelita.³²

Por consiguiente, se puede ver como diferentes grupos religiosos de la época de Ignacio y Teresa iban acogiendo la contemplación de la Cruz, y de los pasos de la pasión, en su vida de oración, siendo ésta asumida como algo fundamental para el desarrollo

²⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIV, 3.

³⁰ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 86.

³¹ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 86.

³² Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 87.

espiritual, donde “el amor y veneración de la Santa Cruz se distinguió sobremanera.”³³

Dicha disciplina de oración se mantiene vigente y sigue siendo utilizada por los monasterios de Carmelitas.

La relación espiritual entre Santa Teresa y San Francisco de Borja, que tan positivo influjo tuvo en la reforma carmelita, se desarrolló a lo largo de dieciocho años, mediante cartas, hasta la muerte del tercer General de la Compañía, además de las dos entrevistas personales que tuvieron los santos en 1554 y 1557.³⁴ Cabe recordar, que es gracias al consejo del P. Francisco que Teresa aceptó los consuelos espirituales y experiencias místicas cristológicas en medio de la oración, lo que permitió, en última instancia, a que los tratados espirituales de la Santa pudiesen ser escritos, y mediante ellos, que la tradición espiritual cristiana se viese enriquecida con tan detallada experiencia cristológica.

El afecto especial, así como la admiración que tenía Santa Teresa por San Francisco de Borja se hace presente en un detalle mencionado por Teófanos Egido, pues “en el *Libro de la Vida*, redactado con un tinte minucioso, no aparece ningún nombre propio... solamente se rompe el anonimato sistemático con dos personas: con el ‘santo varón,’ ‘el bendito,’ fray Pedro de Alcántara, y... con el ‘padre Francisco, que era duque de Gandía.’”³⁵

3.1.3. ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL DEL P. JUAN DE PRÁDANOS, SJ

En el tiempo transcurriendo entre las dos ya mencionadas visitas de San Francisco de Borja a Santa Teresa de Jesús, y luego de casi un año sin confesor jesuita, llegó a la vida

³³ Creixel, Juan, *San Ignacio de Loyola. Estudio crítico y documentado de los hechos ignacianos, relacionados con Montserrat, Manresa y Barcelona*, (Barcelona: Editor Pontificio E. Subirana, 1922), 111-112.

³⁴ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 89.

³⁵ Egido, “Teresa y los de la Compañía de Jesús,” 11.

de la Santa, en mayo de 1555, el P. Juan de Prádanos, quien había sido ordenado el año inmediatamente anterior, y quien era reconocido por sus cualidades como predicador y director de almas, tanto que el Cardenal Cienfuegos le reconocía como hombre de “sublime espíritu.”³⁶

Es mediante su labor como predicador y confesor de la Iglesia de San Gil, que le conoce Doña Guiomar de Ulloa, viuda noble de Ávila, y amiga de Santa Teresa, y quien luego de experimentar por sí misma el consejo espiritual del P. Prádanos, le presenta a la Santa. De ahí inicia un tiempo fructífero en la vida espiritual de Teresa, a quien le pide su nuevo confesor que se quitara los afectos del corazón.³⁷ Es en medio de esta oración donde la Santa experimenta su primer arrobamiento, y de donde parte su profunda experiencia personal con Cristo.³⁸ A partir de ahí, las experiencias místicas cristológicas fueron bastante frecuentes, como ella misma lo menciona: “porque desde esta vez que he dicho que el Señor me hizo esta meced, es muy ordinario hasta ahora, como se verá en lo que está por decir. Son unas palabras muy formadas, mas con los oídos corporales no se le oyen, sino entiéndense muy más claro que si se oyesen.”³⁹

Se entiende pues, que bien solamente durante el tiempo del P. Cetina como confesor de Santa Teresa, como se mencionó anteriormente, o también durante el tiempo que la acompañó el P. Prádanos, la Santa tuvo la oportunidad de hacer los *Ejercicios Espirituales*, bien en su totalidad o en parte, y que mediante estos obtuvo importantes elementos tanto

³⁶ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 91.

³⁷ Egidio, “Teresa y los de la Compañía de Jesús,” 9-10.

³⁸ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIV, 5-8.

³⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXV, 1.

para su entendimiento cristológico de sus experiencias místicas, como para el crecimiento de su vida espiritual.

Los frutos espirituales en la vida de Santa Teresa no se hicieron esperar, y mediante éstos pudo aprender como tratar las afecciones desordenadas: pues “fue con la espiritualidad cristocéntrica ignaciana, maravillosamente conjugada con la doctrina de la purificación perfecta del corazón, flor y fruto de la segunda semana de los *Ejercicios*, [que] vino a darle el triunfo definitivo, rompiendo para siempre los hilos de sus aficiones desordenadas y salvando la fortaleza de su alma.”⁴⁰ Su admiración y gratitud hacia el P. Prádanos se mantuvo por largo tiempo, tanto que veinte años después de haber concluido su tiempo de dirección espiritual con él, le decía Teresa a la priora de Valladolid: “Prádanos me ha contentado mucho; creo que tiene gran perfección aquel hombre.”⁴¹

Este tiempo de innumerables gracias bajo la dirección del P. Prádanos “se [coronó] con la primera transverberación del corazón de Teresa,”⁴² y así el Señor iba preparando a la Santa para su labor de reformar la orden carmelitana.

3.1.4. ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL DEL P. BALTASAR ÁLVAREZ, SJ

El acompañamiento espiritual del P. Álvarez inició en 1559. De él bien dijo Santa Teresa que era un “Padre bien santo,”⁴³ además de mencionar que fue “el que más [le] aprovechó,”⁴⁴ y que le ayudó a iluminar sus experiencias espirituales, pues muchas de ellas

⁴⁰ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 100.

⁴¹ Teresa, *Cartas*, 164.

⁴² Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 105.

⁴³ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVI, 3.

⁴⁴ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVI, 3.

no las comprendía a cabalidad.⁴⁵ Así pues, el P. Álvarez estuvo al lado de la Santa en los tres años previos a la reforma carmelita, acompañando su proceso de discernimiento, además de haberla acompañado en el proceso de la fundación del primer monasterio reformado, el de San José de Ávila, y posteriormente haberla ayudado a escribir las Constituciones y Reglas que rigen a las Carmelitas Descalzas.⁴⁶ Esta relación de acompañamiento se mantuvo viva durante la vida del P. Álvarez, pues incluso, luego de haber sido asignado a otros lugares, se mantuvo por correspondencia.

Si bien la experiencia espiritual de Santa Teresa era diferente a la de sus confesores y guías espirituales, ella se mantuvo atenta al consejo de éstos para comprender las mociones del espíritu, así como las visiones de diferentes tipo de la Humanidad Santísima de Cristo, y posteriormente la introducción de Cristo mismo a la Divinidad.⁴⁷ El mismo P. Álvarez no era ajeno a dichas comunicaciones cristológicas y trinitarias, como bien lo menciona el P. De la Puente, su principal biógrafo, cuando hace alusión a su experiencia espiritual: “los perfectos, hallan pasto más excelente, entrando por esta puerta de la sagrada Humanidad a contemplar los misterios altísimos de la Divinidad, y saliendo a ejercitar con los prójimos obras y ministerios de muy encendida caridad.”⁴⁸ Ante estas coincidencias entre Santa Teresa y el P. Álvarez, la Santa encontró en él a un consejero de gran utilidad “que le ayudó a alejar ciertos miedos”⁴⁹ en lo referente a la vida de oración.

Por las razones anteriormente mencionadas, se puede comprender por qué Santa Teresa apreció tanto el consejo espiritual del P. Álvarez, catalogándolo como el de mayor

⁴⁵ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVI, 3.

⁴⁶ De la Puente, *Vida del P. Álvarez*, 123.

⁴⁷ Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, 108-112.

⁴⁸ De la Puente, *Vida del P. Álvarez*, 32-33.

⁴⁹ Egido, “Teresa y los de la Compañía de Jesús,” 10.

relevancia entre el grupo de jesuitas que la guió en su camino de santidad, y por quien lloró al momento de su muerte: “lloro porque sé la grande falta que hace y ha de hacer en la Iglesia de Dios este su siervo.”⁵⁰

De este modo, se puede apreciar, con más claridad, la influencia que los padres de la Compañía de Jesús tuvieron en el proyecto de reforma carmelita, así como en el itinerario espiritual de Santa Teresa, que se vio iluminado y fortalecido por la cristología ignaciana, y que dio paso a una reciprocidad del entendimiento espiritual entre el mencionado grupo de jesuitas y Teresa, así como a un entendimiento cristológico que fue vital para impulsar las espiritualidades carmelita e ignaciana en un tiempo de grandes retos en la Iglesia.

3.2 ELEMENTOS COMUNES EN EL ENTENDIMIENTO CRISTOLÓGICO

Sin lugar a dudas, la persona de Cristo es el centro de la espiritualidad de Santa Teresa de Jesús, así como de la espiritualidad de San Ignacio de Loyola, como ya se ha podido observar en los anteriores capítulos de la presente investigación. Sin embargo, creo que es importante concretizar algunos de los puntos comunes que ambos santos comparten en su espiritualidad y teología.

Como bien se mencionó en el punto anterior del presente capítulo, la espiritualidad ignaciana tuvo un papel de suma relevancia en el itinerario espiritual de Santa Teresa, ejemplificada ésta en el acompañamiento espiritual de varios jesuitas de gran importancia en los orígenes de la Compañía de Jesús, al mismo tiempo que la Santa tuvo una importante

⁵⁰ De la Puente, *Vida del P. Álvarez*, 556-557.

influencia hacia la Compañía, mas ésta fue específicamente hacia aquellos jesuitas con los que ella se relacionó.⁵¹ No podría decirse que la influencia teresiana toco directamente con San Ignacio, pues no hay evidencia concreta de que ambos santos hayan coincidido personalmente. Por esto, es importante mencionar algunos de los puntos comunes que unen al entendimiento cristológico de ambos santos y místicos, y la forma como éstos pueden interactuar en el desarrollo espiritual de las almas.

Tanto Ignacio como Teresa hablan de un crecimiento en la vida espiritual, partiendo de la relación con la humanidad de Cristo, y es claro que ambos comparten elementos comunes en sus espiritualidades, como la descripción de la oración teresiana, por parte de Secundino Castro, que bien se puede aplicar a la oración ignaciana: “la oración teresiana es la abertura del “yo” humano al “tu” de Jesucristo... La oración teresiana es profundamente personal en cuanto al origen y en cuanto al término; no termina en la idea sino en la persona de Jesucristo.”⁵² Por supuesto, también se pueden encontrar elementos particularmente disímiles entre ambas escuelas, pues desde la aproximación teresiana se concibe la relación con Cristo desde la perspectiva del amor, desde la interacción del amado y el amante⁵³, o desde la figura de la entrega entre esposos. Mas para Ignacio dicha perspectiva es quizás menos romántica, pero más concreta e incondicional, como lo es la relación de un siervo con su señor, o la de un soldado ante su comandante, asumiendo más una actitud de servicio y obediencia.⁵⁴ Estos elementos reflejan la naturaleza del ministerio

⁵¹ Maximiliano Herraiz, “Oración teresiana, experiencia y doctrina,” en *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87 (Madrid: CESI, 2015), 39.

⁵² Castro, *Cristología*, 11.

⁵³ Teresa, *Libro de la Vida*, VIII, 5.

⁵⁴ William A. Barry, “La oración ignaciana, una mística de colaboración con Dios,” en *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87 (Madrid: CESI, 2015), 49-58.

mismo de cada una de estas corrientes espirituales, que se hace concreta en la pauta de la oración y contemplación carmelita, así como de la acción y el servicio jesuita.

Si bien los anteriores son rasgos característicos de cada uno de los carismas en cuestión, esto no implica que la experiencia relacional con la divinidad se limite únicamente a dichos atributos, o que ambas escuelas sean mutuamente excluyentes, pues por el contrario, éstas pueden ser profundamente complementarias, beneficiando ampliamente el itinerario espiritual de quien a ellas se expone.

Cabe resaltar que los detalles de las metáforas caballerescas influenciaron los escritos de ambos santos, así como los de otros autores espirituales y místicos de la España del siglo XVI, como bien lo referencia San Ignacio en sus meditaciones de las Dos Banderas: donde el Santo hace referencia a la batalla entre el Sumo Capitán, Cristo, y Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura;⁵⁵ o como se puede apreciar en las Moradas del *Castillo Interior* de Santa Teresa, donde también se plantean batallas espirituales para poder entrar por la puerta del castillo. Es claro que dichas metáforas no fueron algo nuevo para Ignacio y Teresa, pues ya usaba un lenguaje similar Ludolfo de Sajonia en su *Vita Christi*, mas estos místicos españoles del siglo XVI las utilizaron de un modo tal que luego de cuatro siglos siguen vigentes para la vida espiritual de muchos. Parte de la novedad en la forma como Teresa e Ignacio utilizaron las metáforas, es que ambos las utilizaron para explicar las

⁵⁵ Ignacio, *EE*, 136.

luchas interiores de la efusión mística, comparándolas con una verdadera batalla, como se mencionó anteriormente.⁵⁶

La correlación de los puntos de vista de ambos místicos no se limita al lenguaje caballeresco utilizado en algunos de sus escritos, sino que se extiende a otros conceptos teológicos, fundamentalmente cristológicos, que ayudan al ejercitante o lector a profundizar en los misterios divinos, a reflexionar en la propia conversión, así como en la relación personal con Dios.

Dichas conexiones en la interpretación cristológica, han sido los fundamentos para explorar la interacción de dicho concepto en la espiritualidad de Santa Teresa y San Ignacio. Considero que dicha conexión se puede expresar de un modo concreto en el itinerario personal del alma, donde ésta podría beneficiar su camino espiritual amalgamando los escritos de ambos santos en la propia vida de oración. Es decir, un seguidor de San Ignacio podría iluminar su experiencia espiritual de los *Ejercicios* con los relatos teresianos de las Moradas, del mismo modo que un seguidor de Santa Teresa podría profundizar en la experiencia de las Moradas mediante las meditaciones de los *Ejercicios* ignacianos. Otro punto por el cual he decidido seguir dicha aproximación, es porque ambos escritos recogen los elementos fundamentales de las cristologías ignaciana y teresiana, además de, como se mencionó anteriormente, de presentar ambas obras una estructura definida para el itinerario espiritual.

⁵⁶ Sáinz Rodríguez, Pedro, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, (Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1927), 202.

Si bien ambas aproximaciones son igualmente válidas, en el siguiente apartado de este capítulo me limitaré a proponer una complementariedad de los *Ejercicios Espirituales*, en sus cuatro semanas, con algunos textos pertinentes de los escritos de Santa Teresa, fundamentalmente en las *Moradas del Castillo Interior*, clarificando que el presente no es un estudio definitivo que analiza todas y cada una de las posibilidades de correlación entre los textos de ambos místicos, sino que se limita a presentar una ponderación inicial de la conjugación de algunos puntos comunes del entendimiento cristológico de Teresa e Ignacio, que demuestra que existen elementos válidos para el posterior desarrollo de una teología espiritual teresiano-ignaciana.

En los anteriores capítulos se pretendió esbozar las principales características del entendimiento cristológico en el pensamiento de Ignacio y Teresa, teniendo en cuenta que ambos místicos buscaron hacer concreta su experiencia espiritual. Además, ambos santos buscaron con sus escritos el beneficio de los ejercitantes o lectores, que se hace concreto en su conversión. Por ello, considero de especial relevancia concretar el análisis comparativo de sus cristologías mediante el contraste de sus más reconocidas obras. Así pues, en las siguientes subsecciones se presentarán algunas meditaciones o temas de cada una de las semanas de los *Ejercicios Espirituales*, en los que se pueda apreciar el trasfondo cristológico, y se comprarán con algunos pasajes pertinentes del *Castillo Interior* de Santa Teresa, buscando hacer concreta la conexión de ambas espiritualidades en la persona de Cristo.

3.2.1. CRISTOLOGÍA DE LA PRIMERA SEMANA DE LOS EJERCICIOS A LA LUZ DE LAS MORADAS

3.2.1.1. Principio y Fundamento

Antes de comenzar con el análisis de uno de los puntos iniciales para la reflexión cristológica de los *Ejercicios*, el ejercicio de Principio y Fundamento,⁵⁷ me permito clarificar que éste será incluido dentro de la Primera Semana, siguiendo el esquema presentado por las *Obras de San Ignacio*, pues dicha edición es la que se ha utilizado como marco referencial de todos los escritos ignacianos mencionados en el presente análisis.

Si bien el Principio y Fundamento no tiene la misma estructura que las subsecuentes meditaciones y contemplaciones, en ésta primera introducción del itinerario espiritual se puede apreciar como Ignacio invita al ejercitante a tener en cuenta ciertos elementos, que son necesarios, para iniciar adecuadamente su camino. A pesar de que este aparte no hace mención a Cristo de forma explícita, se considera cristológico según se presentó en el segundo capítulo de esta tesis.⁵⁸ Podría decirse que éste es la síntesis de todos los *Ejercicios Espirituales*, donde se articula la experiencia hacia “su sentido último y definitivo: la adoración de Dios por la *relación* ordenada del hombre a las cosas.”⁵⁹ Este principio podría iluminarse con las palabras de Santa Teresa en sus *Cuartas Moradas* donde menciona: “lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma es... que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle ni el pensamiento, sino que se acuerde que está delante de Dios y quién es este Dios.”⁶⁰ Con esto,

⁵⁷ Ignacio, *EE*, 23.

⁵⁸ Cfr. 2.2 La Cristología Ignaciana en los Ejercicios Espirituales.

⁵⁹ Arzubialde, *EE Análisis*, 111.

⁶⁰ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Cuartas, III, 7.

se puede ver que estas palabras de Teresa hacen eco del objetivo de los *Ejercicios*, de que cada persona es llamada a tener conciencia de la presencia de Dios y así “alabar[le], hacer[le] reverencia y servir[le].”⁶¹

Las palabras de la Santa señalan su aproximación a la adoración de Dios que menciona San Ignacio, pues invita al alma a que ordene todos los aspectos personales que se involucran en la relación con Dios, y que se tome conciencia de la presencia divina en dicha relación, pues “en ambos casos, tanto Teresa como Ignacio nos muestran un positivismo antropológico: el hombre es imagen de Dios, luego es una realidad buena y positiva, creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios.”⁶² Santa Teresa invita a la persona a mirar a Cristo de un modo cercano: “poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey,”⁶³ del mismo modo que Ignacio invita al ejercitante a una visión introspectiva de sí mismo, donde el hombre encuentra su “vocación a la configuración con el Hijo,”⁶⁴ lo que es el centro de la “cristología implícita,”⁶⁵ y que le lleva a encontrar su lugar, en medio de la libertad, para adorar a Dios, y así encontrar la salvación.⁶⁶

3.2.1.2. Meditaciones acerca del Pecado

Los posteriores puntos de meditación presentados durante la Primera Semana, se centran en la contemplación del pecado del alma, e invitan al ejercitante a conocer y comprender la gravedad del pecado, al mismo tiempo que le invita a entender y aceptar el perdón y la misericordia de Cristo.

⁶¹ Ignacio, *EE*, 23.

⁶² Camargo, “Un viaje ¿con brújula o con mapa?,” 60 .

⁶³ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 8.

⁶⁴ Arzubialde, *EE Análisis*, 119.

⁶⁵ Arzubialde, *EE Análisis*, 119.

⁶⁶ Arzubialde, *EE Análisis*, 119.

Respecto al pecado se pueden encontrar múltiples apuntes de Teresa, pero uno que considero relevante es el que se encuentra en las Primeras Moradas, ya que, en tercera persona, ella presenta la percepción del pecado en su propia alma: “yo se de una persona a quien quiso nuestro Señor mostrar cómo quedaba un alma cuando pecaba mortalmente. Dice aquella persona que le parece si lo entendiesen no sería posible ninguno pecar, aunque se pusiese a mayores trabajos que se pueden pensar por huir de las ocasiones [de pecado].”⁶⁷ En esta cita habla Teresa de cómo Nuestro Señor le mostró el impacto del pecado en su alma, por lo que ella veía la necesidad de explicarle a sus hermanas en religión los efectos del apartarse de Dios, como de un modo semejante lo hace San Ignacio en los ejercicios de la Primera Semana. También menciona la Santa en otro aparte de las Primeras Moradas, que los pecados mortales no sólo mancillan el alma, sino que “no hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan oscura y negra”⁶⁸ que alejan a la persona de Dios, y no le permiten degustar del “resplandor y la hermosura todavía en el centro de su alma... para gozar de Su Majestad.”⁶⁹

Respecto al pecado personal y la misericordia divina, también menciona Santa Teresa en sus *Sextas Moradas*, que “traer delante sus pecados trae como consecuencia meterse en la misericordia de Dios,”⁷⁰ en consonancia con lo que menciona Ignacio en los *Ejercicios*: “acabar con un coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor, porque me ha dado la vida hasta agora.”⁷¹ Ambas aproximaciones a la misericordia divina provienen de las experiencias personales de conversión que

⁶⁷ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 2.

⁶⁸ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 1.

⁶⁹ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 1.

⁷⁰ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, V, 5.

⁷¹ De Loyola, *EE*, 61.

experimentaron tanto Santa Teresa como San Ignacio, y que fue un complejo proceso de transformación que abarcó la totalidad de sus vidas, donde pusieron ellos a Cristo como centro y referente.⁷²

Estas meditaciones acerca del pecado personal y del pecado estructural, así como del llamado a la gracia, presentan al ejercitante una primera visión de Cristo que es misericordioso, quien es el camino para la reconciliación con el Padre, y le abren la puerta para la contemplación del Cristo Crucificado, quien ha muerto en la cruz por mis pecados, tal como lo presenta el Nuevo Testamento al referirse al pecado, pues “pone de relieve el don de la salvación que nos trae Cristo.”⁷³

3.2.1.3. Coloquio con Cristo Crucificado

Además del ya mencionado Principio y Fundamento, una de las meditaciones de la Primera Semana que más dirigen la mirada a Jesucristo es el coloquio del Primer Ejercicio: “Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz.”⁷⁴

En los escritos de Teresa “la cruz es realidad y símbolo.”⁷⁵ Las referencias de la Santa a la cruz o a Cristo crucificado son bastante amplias, y constituyen “la base de la experiencia mística de Teresa.”⁷⁶ Son varias las oportunidades en que la Santa menciona el dolor por el que pasó Jesús en la cruz,⁷⁷ o la experiencia mística en la que vio la cruz de

⁷² Rogelio García Mateo, “Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, afinidades místico-teológicas,” en *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87 (Madrid: CESI, 2015), 33.

⁷³ Arzubialde, *EE Análisis*, 189.

⁷⁴ Ignacio, *EE*, 53.

⁷⁵ Álvarez, “Cruz,” 451.

⁷⁶ Álvarez, “Cruz,” 452.

⁷⁷ Teresa, *Vida*, 7, 16.

Nuestro Señor con las cinco llagas que sólo ella podía ver,⁷⁸ mas el punto más álgido de la relación cristológica teresiana respecto a la cruz, es la forma en que “la experiencia de la cruz introducía a Teresa en la experiencia del crucificado,”⁷⁹ como bien ella lo menciona en su *Libro de la Vida*.⁸⁰ En esta misma obra hace referencia la Santa a las llagas del crucificado⁸¹, y a su Humanidad.⁸²

Del mismo modo, Teresa invita a la contemplación del crucificado, como lo hacía Ignacio en el coloquio en cuestión, en las *Séptimas Moradas*: “poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco. Si Su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras?”⁸³ Otros apartes de los escritos de la Santa, respecto a la cruz y la pasión se pueden encontrar en las poesías de la Santa, además del análisis más detallado de este aspecto de la cristología teresiana en el primer capítulo de esta investigación.

La aproximación a Cristo Crucificado, por parte de ambos santos, reconoce al Hijo como Redentor, pues “en el cuerpo del Crucificado conocemos al Padre que nos entrega a su Hijo por amor para rescatar al esclavo,”⁸⁴ e invita al ejercitante a transformar su alma analizando retrospectivamente lo que él ha hecho anteriormente, es decir, como el pecado ha influenciado su vida, así como lo que Cristo ha hecho por él en la redención de la cruz, y

⁷⁸ Teresa, *Vida*, 29, 7.

⁷⁹ Álvarez, “Cruz,” 453.

⁸⁰ Teresa, *Vida*, 29, 4; 33, 14; 38, 14.

⁸¹ Teresa, *Vida*, 35, 2; 36, 1; 39, 1.

⁸² Teresa, *Vida*, 22.

⁸³ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Séptimas, IV, 8.

⁸⁴ Arzubialde, *EE Análisis*, 190.

finalmente como se puede hacer concreta la transformación del alma, mirando que puede él hace por Cristo.⁸⁵

3.2.2. CRISTOLOGÍA DE LA SEGUNDA SEMANA DE LOS EJERCICIOS A LA LUZ DE LAS MORADAS

3.2.2.1. El llamamiento del Rey Temporal

La forma como San Ignacio plantea este ejercicio es interesante, pues no lo presenta como meditación o contemplación, sino simplemente como llamamiento, es decir, un tipo de meditación que invita a la acción, “por ello el hombre debe discernir cómo la escucha en el presente y cómo responde a ella.”⁸⁶ Por esto, se puede entender que el mismo es fundamentalmente cristocéntrico, pues es Cristo quien llama, quien invita al ejercitante a responderle. Se presenta así una conexión con Cristo, donde todos los momentos de su vida hacen parte de un llamado, invitando al ejercitante a pasar a la acción, a escuchar Su invitación a seguirle. Por ello, el ejercitante se debe disponer a “contemplar reposadamente la vida de Jesús,”⁸⁷ o sea, la contemplación de la Humanidad de Cristo, el Señor, el Rey Temporal, la infinita bondad y santísima majestad.⁸⁸

Respecto a esta llamada a la acción, Santa Teresa utiliza un lenguaje semejante al de San Ignacio para referirse a Cristo, y menciona, en su *Libro de la Vida*, reflexionando qué podía ella hacer por Dios, y concluía que lo primero era “seguir el llamamiento que su Majestad me había hecho.”⁸⁹ Este llamamiento que menciona Teresa era para ella una

⁸⁵ Arzubialde, *EE Análisis*, 191.

⁸⁶ Arzubialde, *EE Análisis*, 279.

⁸⁷ Arzubialde, *EE Análisis*, 279.

⁸⁸ Ignacio, *EE*, 91-98.

⁸⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXXII, 9.

“invitación a seguir a Jesús... un llamamiento divino de amor. Una palabra directa, dirigida por Dios en Cristo.”⁹⁰

Esta invitación de Ignacio a la contemplación de la Humanidad de Cristo, y de su llamada, podría iluminarse con varios textos de Santa Teresa, como en el que ella invita a sus hermanas, en el *Camino de Perfección*, a contemplar a Jesús: “No os pido más que le miréis,”⁹¹ pidiéndoles que dependiendo del momento espiritual en el que se encontraran, le miraran resucitado, o de camino al huerto, o atado a la columna, o camino de la cruz.⁹² Para Teresa, así como para Ignacio, la persona y la humanidad de Cristo son el centro tanto de su vida espiritual como de sus escritos, siendo estos últimos, principalmente, un relato de su itinerario personal con Jesús. Es por esto que Teresa invita a dirigir la atención de la propia vida hacia Jesús, que es quien, para ella, habita en la última morada del *Castillo Interior*.

Al igual que Ignacio presenta la contemplación de Cristo en esta Segunda Semana, y ahonda en dicha reflexión a lo largo de las siguientes semanas de los *Ejercicios*, Teresa invita a tener presente dicha contemplación a lo largo de todo el *Castillo Interior*, como lo indica en las Primeras Moradas: “Os digo, hijas, que pongamos los ojos en Cristo, nuestro bien, y allí aprendamos la verdadera humildad, y en sus santos, y ennoblecerse ha el entendimiento.”⁹³

Así, la Santa presenta la contemplación de Cristo como camino de humildad y del entendimiento divino, y en posteriores Moradas invita al lector a prestar particular

⁹⁰ Miguel Ángel Díez, “Vivir en Obsequio de Cristo: Sugerencias Teresianas,” *Monte Carmelo* 88 (1980), citado en “Seguimiento de Cristo,” en *Diccionario de Santa Teresa*, 1214.

⁹¹ Teresa, *Camino de Perfección*, XXVI, 3.

⁹² Teresa, *Camino de Perfección*, XXVI, 4-6.

⁹³ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 11.

atención a la relación con la Humanidad de Cristo, a tornarse hacia Él en los diferentes momentos de la vida, contemplándolo como hombre, mas no intelectualizando su divinidad, es decir, no centrándose en tener una comprensión intelectual de Dios que no incluyera su Humanidad, sino basando su conocimiento de la divinidad en la experiencia del Cristo humano. Por esto, Teresa invita a sus hermanas a no huir de las cosas corpóreas, porque se correría el riesgo de huir de la Humanidad de Cristo: “Creo queda dado a entender lo que conviene, por espirituales que sean, no huir tanto de las cosas corpóreas que les parezca aún hace daño la Humanidad sacratísima.”⁹⁴ De modo semejante reflexiona la Santa, en un apartado anterior en las mismas Moradas, acerca del provecho que puede tener el alma acudiendo a “los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo... [sin creer que] cuando ya han pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas, [pues] a mi no me harán confesar que es buen camino.”⁹⁵

3.2.2.2. Contemplaciones de la Encarnación y el Nacimiento

Esta es la primera contemplación, como tal, de la Segunda Semana de los *Ejercicios*, y en ella Ignacio presenta un nuevo estilo de relato, en que busca una “reviviscencia y actualización del acontecimiento de la salvación,”⁹⁶ buscando que haya un involucramiento imaginativo por parte del ejercitante, que lleve a este a un encuentro personal con el Verbo Encarnado. En el caso de Teresa, le encarnación de Jesucristo es un presupuesto fundamental en el desarrollo de su teología, “ya que la espiritualidad de Teresa es

⁹⁴ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, VI, 14.

⁹⁵ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, VI, 5.

⁹⁶ Arzubialde, *EE Análisis*, 303.

encarnacionista, entendiendo esta palabra en relación con el acontecimiento de la humanización de Dios.”⁹⁷ Es decir, que la doctrina teresiana sólo se puede entender desde la experiencia con la Humanidad de Cristo, que tiene su origen en el misterio de la Encarnación, lo cual es reflejado por la Santa, de un modo especial, en su lira mística, así como en la devoción que transmitió a todos los conventos carmelitas reformados, por el Niño Jesús, tanto desde el momento del nacimiento, como en los primeros años de infancia. El eje de sus poesías referentes a la Encarnación se podrían resumir en el estribillo del primer poema: ⁹⁸ nos viene a redimir, es nuestro pariente, pero es Dios omnipotente.

La referencia que presenta San Ignacio en esta meditación hace referencia específica a dicho misterio, mas en el caso de Santa Teresa ésta hace un mayor hincapié en la contemplación de la Humanidad, como bien menciona en el *Libro de la Vida*: “este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. Él lo enseñará; mirando su vida es el mejor dechado.”⁹⁹ De igual modo menciona en el *Castillo Interior* que: “todo nuestro bien y remedio es la Sacratísima Humanidad,”¹⁰⁰ resaltando así la relevancia de estas contemplaciones para el desarrollo de la vida espiritual, que ha de basarse en una relación.

3.2.2.3. Meditaciones de las Dos Banderas y los Tres Binarios

La meditación de las *Dos Banderas* tiene como objetivo que el ejercitante “reconozca los engaños del mal caudillo,”¹⁰¹ y vea la “intención de Cristo nuestro señor,” así como “la del enemigo de la natura humana” y que así éste vea como disponer su alma para

⁹⁷ Castro, *Cristología Teresiana*, 324.

⁹⁸ Álvarez, Tomás, OCD, “Jesucristo en la vida y la enseñanza de Teresa,” en *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial 843.

⁹⁹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXII, 6.

¹⁰⁰ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, VII, 6.

¹⁰¹ Arzubialde, *EE Análisis*, 385.

alcanzar la perfección en el estado de vida que el Señor le presentara para elegir.¹⁰² En ella, Ignacio propone al ejercitante “una síntesis luminosa de la táctica del enemigo”¹⁰³ de modo que éste pueda detectar a tiempo “sus insidias y conjurarlas.”¹⁰⁴

Para Teresa el tema de las tentaciones es recurrente, “ya sea como realidad presente en su existencia, ya sea como doctrina o consejos que da,”¹⁰⁵ y que menciona alrededor de 200 veces en sus escritos.¹⁰⁶ Respecto a esos engaños del mal caudillo, Teresa presenta varios puntos en diferentes textos. En la Primera Morada hace una descripción de las tentaciones como algo bajo, refiriéndose a ellas como “sabandijas,”¹⁰⁷ que igual están presentes en dicha etapa espiritual. Además, menciona la Santa que “son terribles los ardidés y mañas del demonio para que las almas no se conozcan ni entiendan sus caminos.”¹⁰⁸ En este apartado, Teresa invita a sus hermanas a que se conozcan personalmente para que puedan luchar contra las tentaciones del demonio, pues eran muchas las almas que el demonio hacía perder, gracias a las tentaciones interiores.

En otro aparte de las mismas moradas, relata Teresa que Lucifer incluso puede tratar de engañar a las almas, presentándose como ángel de luz, y que “hay una multitud de cosas en las que nos puede hacer daño entrando poco a poco,”¹⁰⁹ mas que es necesario no descuidarse para “entender sus ardidés”¹¹⁰ y así no permitir que el maligno engañe a las

¹⁰² Ignacio, *EE*, 135.

¹⁰³ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 75.

¹⁰⁴ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 75.

¹⁰⁵ Mauricio Martín del Blanco, “Tentaciones,” en *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 1297.

¹⁰⁶ Del Blanco, “Tentaciones,” 1297.

¹⁰⁷ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 11.

¹⁰⁸ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 11.

¹⁰⁹ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 15.

¹¹⁰ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 15.

almas. Dicho engaño también se puede presentar en la vida de oración, cuando el alma ya se cree muy perfecta y afecta a los regalos de Dios: “Y tengo por muy mejor cuando entran y dan guerra en este estado de oración; porque podría el demonio engañar, a vueltas de los gustos que da Dios, sino hubiese tentaciones, y hacer mucho más daño que cuando las hay, y no ganar tanto el alma.”¹¹¹ El sentido personal que da Teresa a su doctrina espiritual es innegable, pues ésta se desarrolla no con el deseo de formular postulados teológicos, sino con la intención de narrar su propio itinerario espiritual. Dicho relato personal de la Santa también se puede ver en lo referente a las tentaciones, como bien lo menciona en el *Libro de la Vida*: “peleaba con una sombra de muerte, y no había quien me diese vida.”¹¹²

Pero las imágenes teresianas que pueden ayudar a iluminar la meditación de las Dos Banderas no se limitan únicamente a las tentaciones referentes a la Bandera de Lucifer, sino que también presenta la Santa otras ilustraciones que se contraponen a ésta mediante el llamamiento de Jesucristo, el Rey Eternal, quien extiende dicha invitación para que las almas formen parte de su bandera, y sirviéndole alcancen la salvación. Dicha meditación es complementada por la de los Tres Binarios, que busca ayudar al ejercitante a que “abraze el mejor”¹¹³ de los binarios, a que desee y conozca “lo que sea más grato a la su divina bondad”¹¹⁴ y “para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de ánima sea.”¹¹⁵

En consonancia con lo propuesto por Ignacio en los Tres Binarios, así como en la toma de la Bandera de Cristo, menciona Teresa en las Cuartas Moradas: “lo primero que

¹¹¹ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Cuartas, I, 3.

¹¹² Teresa, *Libro de la Vida*, VIII, 12.

¹¹³ Ignacio, *EE*, 149.

¹¹⁴ Ignacio, *EE*, 151.

¹¹⁵ Ignacio, *EE*, 152.

para esto es menester es amar a Dios sin interés... porque el verdadero aparejo para esto es deseo de padecer y de imitar al Señor... y así es cosa cierta, yo lo sé, y conozco personas que van por el camino del amor como han de ir, por sólo servir a su Cristo crucificado.”¹¹⁶

Respecto a ese llamado de Cristo, y el posterior seguimiento de la persona, invita Teresa a que se asuma éste a fondo, permitiendo que el Evangelio toque la raíz de la persona, y la lleve a confrontar sus actitudes personales con las de Jesucristo,¹¹⁷ como bien menciona la Santa en sus Terceras Moradas: “Pruévenos el Señor... Porque si le volvemos las espaldas y nos vamos tristes como el Mancebo del Evangelio, cuando nos dice lo que hemos de hacer para ser perfectos, ¿qué queréis que haga Su Majestad?”¹¹⁸ Se puede denotar pues, que Teresa presenta también una actitud radical y militante, ante la respuesta esperada al llamado de Cristo a seguirle, ilustrando, al igual que Ignacio, dicho llamado con pasajes del Evangelio, como en este caso que usa la imagen del llamado del joven rico.

3.2.2.4. Las Tres Maneras de Humildad

Las tres maneras o grados de humildad que presenta San Ignacio tienen un eje cristológico bastante definido, e invitan al ejercitante a ponerse en acción, en medio de las tendencias humanas hacia la tibieza espiritual o la incoherencia de vida, para que su elección de estado de vida se encuentre fundamentada en Cristo, y no en sí mismo. Así, éstas “encierran la perfección de la vida cristiana; porque en ellas el hombre se somete y sujeta al Señor, cada vez más, hasta quedar a su disposición totalmente.”¹¹⁹

¹¹⁶ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Cuartas, II, 9.

¹¹⁷ Castro, O.C.D., Secundino, *El Camino de lo Inefable*, (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012), 117.

¹¹⁸ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Terceras, I, 7.

¹¹⁹ Ruiz Jurado, *Voluntad de Dios*, 82-83.

Para Teresa, al igual que para Ignacio, la humildad se centra en Cristo, y Él será “el maestro,”¹²⁰ y quien le enseñe al alma a no acomplejarse ante la propia pobreza espiritual, sino que por el contrario llene de paz el espíritu a medida que vaya confrontándose con la realidad personal: “Pongamos los ojos en Cristo nuestro bien, y allí deprenderemos la verdadera humildad,... y ennoblecerse ha el entendimiento..., y no hará el propio conocimiento ratero y cobarde.”¹²¹ Respecto a esta virtud, y a la importancia que le da Cristo para la vida espiritual, menciona la Santa en las Sextas Moradas: “una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad y púsome delante... esto: que es porque Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad.”¹²² Con esta explicación de Teresa se puede observar como, para ella, la virtud de la humildad es un reflejo de la divinidad, y como Cristo llama al alma a ejercitarla mediante el conocimiento de la realidad personal, de la confrontación de las cualidades y limitaciones delante del Señor, para posteriormente seguirle y ponerse a su total disposición.

También podría decirse que las maneras de humildad que presenta San Ignacio, se pueden relacionar con las Moradas del *Castillo Interior*, pues ambas buscan la perfección humana, y presentan dicho camino de conocimiento y encuentro con Cristo de una manera progresiva, que se construye mediante la apertura del alma a la gracia divina, y el conocimiento personal de Cristo. El proceso de seguimiento e imitación de Cristo, desde la perspectiva de Santa Teresa, también comparte el aspecto militante que presenta Ignacio,

¹²⁰ Félix MálaX, “Humildad,” en *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 776.

¹²¹ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Primeras, II, 11.

¹²² Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, X, 7.

pues su “mistagogía sobre el servicio”¹²³ al “Capitán del amor, Jesús, nuestro bien,”¹²⁴ a quien invita la Santa a imitarle “en el mucho padecer,”¹²⁵ refleja la invitación a seguir al Señor como sus soldados fieles, llegando a unirse a Él en sus sufrimientos y padecimientos. Estos puntos de unión a la cruz y el sufrimiento de Cristo serán explorados en mayor detalle el análisis referente a la Tercera Semana de los *Ejercicios*, a continuación.

3.2.3. CRISTOLOGÍA DE LA TERCERA SEMANA DE LOS EJERCICIOS A LA LUZ DE LAS MORADAS

En esta semana de los *Ejercicios*, plantea San Ignacio la contemplación de la Pasión de Nuestro Señor, donde se invita al ejercitante a profundizar en la humanidad de Jesús, pues haciendo una comparación con la Primera Semana, el ejercitante no se enfoca en su pecado personal, ni lo asume como una carga personal, sino que es el Señor quien lo carga por él en su humanidad:¹²⁶ “por mis pecados va el Señor a la pasión.”¹²⁷ Como bien menciona el P. Francisco Suárez, SJ, en medio del largo camino de preparación del alma para la perfección, “y sobretodo por virtud de la pasión y de la muerte de Cristo, y de la meditación de todo ello,”¹²⁸ es que San Ignacio propone meditar en la pasión de Cristo durante la Tercera Semana.

La relevancia de la contemplación de la Pasión en la espiritualidad ignaciana proviene de la misma experiencia personal del Santo, desde el comienzo de su tiempo en Manresa, y con ello abría su alma a la experiencia espiritual de Cristo crucificado, que se

¹²³ Miguel Ángel Díez, “Seguimiento de Cristo,” en *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Tomás Álvarez, (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 1223.

¹²⁴ Teresa, *Camino de Perfección*, VI, 9.

¹²⁵ Teresa, *Castillo Interior*, Séptimas Moradas, IV, 4.

¹²⁶ Arzubialde, *EE Análisis*, 499.

¹²⁷ Ignacio, *EE*, 193.

¹²⁸ Suárez, *EE. Una Defensa*, 139.

hacía presente mediante “piadosa afección de fe y caridad a sentir y gustar las amarguras de la Pasión,”¹²⁹ “pues desde los primeros días en Manresa aparece [Ignacio] sintiéndolas y gustándolas cada mañana entre lágrimas de compasión y dolor.”¹³⁰ La experiencia de ese Cristo quebrantado, adolorido, sufriente, llevan a Ignacio a invitar al ejercitante a contemplar “cómo la divinidad se esconde [...] y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente.”¹³¹

El formato mismo de las contemplaciones de la Tercera Semana también cambia de cara al ejercitante, pues la simplicidad de la estructura le invitan a éste a una mayor compenetración personal con las vivencias de Cristo en preparación a la Pasión, así como a los padecimientos de la misma, y la posterior muerte en la cruz. Esta personalización de la experiencia, que bien plantea San Ignacio a lo largo de todos los *Ejercicios*, bien se podría iluminar con los textos teresianos referentes a la cruz y a la Pasión, como aquel del *Libro de la Vida*, que refleja la conexión teresiano-ignaciana, donde Santa Teresa hace referencia al consejo de sus confesores jesuitas, San Francisco Javier y el P. Cetina, quienes le invitaron a “que siempre comenzase la oración en un paso de la Pasión.”¹³²

El P. Josep Giménez, SJ, menciona en sus notas y comentarios a *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Una Defensa*, del P. Francisco Suárez, SJ, que se presenta una importante similitud entre las instrucciones que dio San Ignacio sobre el camino de la contemplación, y los textos de Santa Teresa en su autobiografía respecto a la oración contemplativa, centrada en la Pasión de Cristo:

¹²⁹ Cartujano, *Vita Christi*, Parte IV, Cap. LVII, (Alcalá: 1503), en Larrañaga, *Espiritualidad de San Ignacio*, 86.

¹³⁰ Larrañaga, *Espiritualidad de San Ignacio*, 87.

¹³¹ Ignacio, *EE*, 196.

¹³² Teresa, *Libro de la Vida*, XXIV, 3.

Es decir, la mediación de la humanidad de Cristo es ineludible para la profundización de la experiencia espiritual o -lo que es lo mismo- para la unión con Dios. Ahora bien, no deja de ser significativo que, de esa humanidad, Teresa se fije precisamente en la pasión, es decir, en los aspectos más *pasivos*, que son, al fin y al cabo, los que le permitirán *dejarse llevar* a donde Él quiera.¹³³

La relevancia de la Pasión de Cristo, y por ende, de la cruz, son constantes elementos de meditación, consideración y análisis por parte de Santa Teresa. La contemplación de la cruz del Crucificado se constituye en parte del propio itinerario de oración de la Santa, quien ve a Jesús “cargando con la cruz, caído bajo el peso de la cruz, colgado en la cruz, muerto en la cruz.”¹³⁴ Este último punto lo menciona Teresa en las Quintas Moradas: “mirad lo que le costó a nuestro Esposo el amor que nos tuvo, que por librarnos de la muerte, la murió tan penosa como muerte de cruz.”¹³⁵ Ese “mirad” que utiliza Teresa, es una invitación personal a la contemplación, del mismo modo que Ignacio invita la ejercitante a ubicarse en la escena evangélica, y a utilizar la imaginación; de modo que el alma se compenetre con Jesús en su humanidad en los diferentes momentos de la Pasión, a punto de poder rezar con la Santa luego de haber meditado en múltiples ocasiones el camino de Cristo a la cruz: “si comenzaba a llorar por la Pasión, no sabía acabar.”¹³⁶

Dicho método de oración y contemplación fue utilizado por Santa Teresa en diferentes momentos de su vida, pero tomó una especial relevancia cuando fue privada de sus libros espirituales, pues el Señor le prometió: “no hayas miedo, yo te daré libro vivo,”¹³⁷ algo que en ese momento ella no comprendía, pues no había aún experimentado las visiones. Sin embargo, fue el mismo Señor el libro que le enseñó las realidades divinas:

¹³³ Suárez, *EE. Una Defensa*, 147.

¹³⁴ Álvarez, “Cruz,” 454.

¹³⁵ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Quintas, III, 12.

¹³⁶ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Cuartas, I, 6.

¹³⁷ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVI, 5.

“¡Bendito sea tal libro, que deja impreso lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se pueda olvidar! ¿Quién ve al Señor cubierto de llagas y afligido con persecuciones que no las abrace y las ame y las desee?”¹³⁸ Así pues, la meditación de la Pasión y la cruz son presentadas por Teresa como medio fundamental para el acercamiento y la identificación con el Señor, como lo menciona la Santa en las Séptimas Moradas: “Poned los ojos en el Crucificado, y se os hará todo poco.” Del mismo modo que, en las Sextas Moradas, Santa Teresa desarrolla un planteamiento para la oración de contemplación en la Pasión, que en estilo y método se asemeja al de San Ignacio:

Discurrir mucho con el entendimiento de esta manera: comenzaremos a pensar en la merced que nos hizo Dios en darnos a su único Hijo, y no paramos allí, sino vamos adelante a los misterios de toda su gloriosa vida; o comenzamos en la oración del Huerto, y no para el entendimiento hasta que está puesto en la cruz; o tomamos un paso de la Pasión, digamos como el prendimiento, y andamos en este misterio, considerando por menudo las cosas que hay que pensar en él y que sentir, así de la traición de Judas, como de la huida de los apóstoles y todo lo demás, y es muy admirable y muy meritoria oración.¹³⁹

También relaciona Teresa, en las Séptimas Moradas, una comunión con los padecimientos de Cristo, que se ha de dar en medio del proceso transformativo del alma, y que pueden llevar incluso al deleite en la experiencia de los dolores del Señor Crucificado.¹⁴⁰ Dicho deleite en los dolores de Cristo se puede apreciar en algunas de sus poesías: “Cruz, descanso sabroso de mi vida, vos seas la bienvenida,”¹⁴¹ que presenta un diálogo íntimo y personal con la cruz; o “en la cruz está la vida y el consuelo y ella sola es el camino para el cielo,”¹⁴² que presenta la conexión entre la Sagrada Escritura y la cruz, en el

¹³⁸ Teresa, *Libro de la Vida*, XXVI, 5.

¹³⁹ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Sextas, VII, 10.

¹⁴⁰ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Séptimas, III, 6-7.

¹⁴¹ Teresa, *Poesías*, 18.

¹⁴² Teresa, *Poesías*, 19.

pensamiento teresiano. El común denominador de estas líricas a la cruz es que expresan el deseo de Teresa de compartir, con gozo y alegría, los padecimientos del Señor, encontrando en ellos el camino de la purificación del alma, y de la unión con el Amado. Por supuesto, los versos mencionados son sólo la introducción a la experiencia de la cruz descrita por Teresa en sus poesías, tanto en las tres que dedica completamente a ella, como a las referencias que de la cruz incluye en otras cinco poesías.¹⁴³ Estas composiciones poseen gran profundidad espiritual y reflejan la cristología de la santa, que no desconoce el dolor, sino que lo abraza. Como bien menciona el P. Secundino Castro: “El dolor queda integrado en la vida espiritual, porque fue algo esencial al ser del Señor, y la mística y espiritualidad cristianas, como se sabe, se basan en la experiencia de la persona de Cristo.”¹⁴⁴ Y esto no podría ser diferente en la experiencia de Santa Teresa y San Ignacio en torno a la Pasión del Señor, de sus dolores y padecimientos, y de su cruz.

3.2.4. CRISTOLOGÍA DE LA CUARTA SEMANA DE LOS EJERCICIOS A LA LUZ DE LAS MORADAS

En la Cuarta Semana, San Ignacio invita al ejercitante a contemplar la gloria del Resucitado, lo que podría considerarse como “la última purificación que conduce al hombre a la alegría y a la esperanza cuyo fundamento es el Ser trinitario de Dios.”¹⁴⁵ Dichas contemplaciones tienen como objetivo la relación personal con el Resucitado, que se encuentra presente en la vida del ejercitante, que está vivo, y que le invita a experimentar Su divinidad. El seguimiento de Cristo también tiene una transformación mediante la resurrección, pues el discípulo pasa del seguimiento de Jesús de Nazaret, en su humanidad

¹⁴³ Álvarez, “Cruz,” 460.

¹⁴⁴ Castro, *Ser Cristiano según Santa Teresa*, 109.

¹⁴⁵ Arzubilade, *EE Análisis*, 543.

y carnalidad, al seguimiento del espíritu de amor, que se hace presente en la gloria de la divinidad.¹⁴⁶ La alegría y el gozo propio del misterio de la Resurrección se ve reflejada en las palabras de Ignacio: “queriéndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor.”¹⁴⁷

El gozo y la alegría que menciona Ignacio, fue algo que la misma Teresa experimentó personalmente en sus visiones cristológicas, como bien lo mencionó en su *Libro de la Vida*: “Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado... si no eran algunas veces para esforzarme si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas, algunas veces en la cruz y en el Huerto... más siempre la carne glorificada.”¹⁴⁸ Dichas visiones llevaron a la Santa a experimentar a Cristo vivo en su alma, de un modo místico, a través de lo cual comprendió que se encontraba experimentando “la misma pascua del resucitado.”¹⁴⁹ Esa imagen de Cristo resucitado se arraigaba con mayor fuerza en el alma de Teresa mediante las visiones y revelaciones que recibía de parte del Señor, en las que “se le manifestaba con las cualidades y dotes de los cuerpos gloriosos.”¹⁵⁰ Por esto, afirmó Teresa: “De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura, y la tengo hoy día; porque para esto bastaba solo una vez, cuánto más tantas como el Señor me hace esta merced.”¹⁵¹

En otro aparte de los textos teresianos, en las Séptimas Moradas, en medio del relato del matrimonio espiritual, menciona la Santa que Su Majestad quiere mostrarse al alma

¹⁴⁶ Arzubilade, *EE Análisis*, 553.

¹⁴⁷ Ignacio, *EE*, 229.

¹⁴⁸ Teresa, *Libro de la Vida*, XXIX, 4.

¹⁴⁹ Castro, *Ser Cristiano*, 111.

¹⁵⁰ Castro, *Cristología*, 320.

¹⁵¹ Teresa, *Libro de la Vida*, XXXVII, 4.

“por visión imaginaria de su sacratísima Humanidad para que lo entienda bien,”¹⁵² y prosigue explicando su propia experiencia de las nupcias espirituales, donde Cristo se le reveló “con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado.”¹⁵³ Si bien Santa Teresa mantiene encuentros místicos con Jesucristo glorioso o resucitado, en diferentes momentos de su vida, ante el relato de las etapas de la vida espiritual, en el *Castillo Interior*, presenta esta unión del alma con el Resucitado en la última morada, del mismo modo que San Ignacio plantea su contemplación como culmen de la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*. Podría decirse que la experiencia de las visiones cristológicas del Resucitado marcaron el derrotero espiritual y teológico de Teresa, pues como se mencionó anteriormente, incluso en sus visiones de la Pasión, ella veía a Cristo glorificado, con lo que le muestra al alma el camino para la unión con la divinidad mediante la Humanidad del Señor.

3.3 CONCLUSIÓN

La intención del presente capítulo era mostrar, de un modo general, la conexión existente entre el entendimiento cristológico de Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola. Dicho entendimiento cristológico se hizo concreto no sólo en las temáticas abordadas por los dos santos, además de la teología y espiritualidad que era común a la época de ambos, sino que se hizo concreta en la interactuación que sus espiritualidades tuvieron.

¹⁵² Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Séptimas, II, 1.

¹⁵³ Teresa, *Castillo Interior*, Moradas Séptimas, II, 1.

La relevancia que los confesores y directores espirituales jesuitas tuvieron en el desarrollo de la vida espiritual de Santa Teresa muestra también como dicho entendimiento en el concepto cristológico se hizo concreto, pues no todos los demás confesores de la Santa pudieron comprender el itinerario espiritual de ésta, o la dimensión de sus experiencias místicas. Para los jesuitas que Teresa se encontró en su camino, la experiencia fue diferente, pues San Ignacio mismo había experimentado eventos místicos, y varios de los padres jesuitas que acompañaron a la Santa compartían con ella la profundidad de la oración personal, que se fundamentaba en una íntima experiencia de relación con Cristo.

El encontrar dichos elementos en los principales escritos de ambos santos, los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio y el *Castillo Interior* de Santa Teresa, permitió hacer evidente, nuevamente, la conexión existente entre ambas espiritualidades por siglos. Si bien cada espiritualidad tiene su riqueza propia, y su impacto específico en las personas que buscan encontrar a Dios a través de ellas, ambas comparten el deseo de llevar a las almas a establecer una relación personal con Cristo, que trascienda y permita alcanzar la santidad. Dicho deseo permite que se pueda explorar no sólo una comparación de las características cristológicas de cada espiritualidad, sino que se puedan amalgamar desde la experiencia, por lo que el ejercicio exploratorio desarrollado en la segunda parte de este capítulo, puede ser fructífero para el desarrollo espiritual del ejercitante, realzando los puntos cristológicos de las diferentes meditaciones a lo largo de las cuatro semanas de los *Ejercicios Espirituales*. Dicha convergencia demuestra la factibilidad de la construcción y desarrollo de la propuesta de una teología teresiano-ignaciana.

CONCLUSIÓN

Hemos visto mediante el análisis presentado en esta tesis, como el itinerario espiritual de dos grandes santos y místicos de la Iglesia, Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola, ha permitido el desarrollo de dos escuelas de espiritualidad de gran riqueza e impacto en la Iglesia, y como su entendimiento de la relación con Cristo se ha visto reflejado en sus escritos, donde se ha presentado a un Cristo humano y cercano, lo cual se ha constituido en un rasgo característico de ambas escuelas de espiritualidad.

La dinámica misma que en tiempos de Ignacio y Teresa llevó a ambas espiritualidades a interactuar de diversos modos, ha sido el elemento motivador para ahondar en la relación existentes entre ambas aproximaciones cristológicas, encontrando elementos comunes que ambos asumieron en sus posiciones teológicas, así como el modo como éstas pueden compaginarse para la consecución de un fin común, en pro de la transformación espiritual de las almas que se exponen a las dinámicas teológicas de ambas espiritualidades.

Los elementos comunes en la vida y espiritualidad de Teresa e Ignacio no se limitan a las circunstancias de tiempo y lugar que ambos compartieron, la España del siglo XVI, o a los elementos comunes de la disciplina espiritual de la época, o del entendimiento teológico, sino que también compartieron otros puntos de convergencia, como la experiencia mística de cada uno de ellos, su intensa vida de oración, sus propios caminos de conversión, así como sus propuestas estructuradas para la vida de oración y el conocimiento divino, y de su llamamiento a fundar o refundar sus propios institutos

religiosos. Ambos santos encontraron en la oración, la contemplación y la confianza en Dios, la fuente de donde se nutrió su experiencia espiritual, que posteriormente presentaron en varios de sus escritos.

La conexión existente entre las revelaciones recibidas de parte de Santa Teresa en sus visiones y experiencias místicas, así como la cristología propia que ella difundió mediante sus obras, bien se compara con las revelaciones divinas recibidas por parte de San Ignacio, quien también trasladó sus experiencias de encuentro personal con Cristo, y el conocimiento teológico que de ellas provino, a sus escritos. Dicha aproximación a Cristo, personal e íntima, le permitió a ambos santos el desarrollo de un entendimiento cristológico profundo, que devela al Hijo de Dios en su humanidad, en su dolor y sufrimiento, como alguien cercano, como modelo de vida, como aquel que llama e invita a seguirle, y quien presenta un camino concreto para la santidad. Es claro pues, como la experiencia de lo divino, tanto para Ignacio como para Teresa, pasa por la contemplación e interacción con la Humanidad de Cristo, donde la divinidad se hace concreta y tangible en la persona humana del Hijo de Dios, quien es la clave para la comprensión teológica de ambas experiencias espirituales.

Ciertamente, ambos santos resaltan que su encuentro con Cristo, su experiencia concreta de Él, trascendió los favores espirituales o experiencias místicas que tanto Ignacio como Teresa experimentaron, sino que éstas fueron la puerta para un conocimiento más profundo y personal de los diferentes aspectos de la divinidad, ligados a la Humanidad de Cristo, y que les reveló el camino de la perfección humana. Dicho camino conduce al alma a la perfección del conocimiento divino, mediante la contemplación de la totalidad de Cristo.

Otro aspecto interesante durante el desarrollo de esta investigación, es la concreción de la conexión de las espiritualidades teresiana e ignaciana mediante el acompañamiento espiritual de Santa Teresa por parte de múltiples confesores y directores espirituales de la Compañía de Jesús, quienes desarrollaron inicialmente una correlación personal, donde las carmelitas recibieron el apoyo y consejo de los jesuitas, así como algunos de ellos pudieron comprender su experiencia espiritual a la luz de las vivencias teresianas.

A lo largo de los tres capítulos desarrollados, se ha visto como el enriquecimiento del conocimiento de Dios, mediante la yuxtaposición de sus espiritualidades y entendimiento cristológico, es posible, y se puede desarrollar de diferentes modos. Dicha interacción entre la cristología presente en los trabajos analizados de ambos místicos, ha permitido corroborar la factibilidad de una espiritualidad teresiano-ignaciana, que permita la potencialización de las características de cada espiritualidad, en el uso concreto de las herramientas pedagógicas que cada santo ha propuesto. En el caso concreto de esta tesis, se ha visto como los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio pueden interactuar con la espiritualidad teresiana, para ahondar en la experiencia de Jesucristo por parte del ejercitante, de aquel Amado que espera por su amante, y que le invita en el amor a que la concreción de éste se de mediante su seguimiento, y la opción concreta de servicio y entrega a los demás, del mismo modo que lo haría por Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemaný, José J. "V Centenario de San Ignacio de Loyola 1491-1991." *Miscelánea Comillas* 49, (Julio 1, 1991): 323-540.
- Allison, Christopher FitzSimons, Bp. "The pastoral and political implications of Trent on justification." *One In Christ* 24, no. 2 (January 1, 1988): 112-127.
- Álvarez, Tomás. *Comentarios al "Castillo Interior" de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2011.
Comentarios al "Libro de la Vida" de Santa Teresa de Jesús. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2009.
Comentarios al "Camino de Perfección" de Santa Teresa de Jesús. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2011.
Las Grandes Líneas de la Espiritualidad Teresiana. 89º Capítulo General de la Orden de Carmelitas Descalzos, 2003.
 "Cruz." En *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, 451-460. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
 "Jesucristo en la vida y enseñanza de Teresa." En *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Tomás Álvarez, 836-855. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
- Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Dirigido por Tomás Álvarez. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.
- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Madrid: Ediciones Akal, 2000.
- Asensio, Félix. "El recuerdo de Melquisedec en el Concilio de Trento." *Estudios Bíblicos* 6, no. 3 (Julio 1, 1947): 265-285.
- Arzubialde, SJ, Santiago. *Ejercicios Espirituales de San Ignacio: Historia y Análisis*. Santander: Editorial Sal Terre, 2009.
- Ashley, J Matthew. "A contemplative under the standard of Christ: Ignacio Ellacuría's interpretation of Ignatius of Loyola's Spiritual Exercises." *Spiritus* 10, no. 2 (September 1, 2010): 192-204.
- Astrain, SJ, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Est. Tip. "Sucesores de Rivadeneyra," 1902.
- Barry, William A. "La oración ignaciana, una mística de colaboración con Dios." En *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87, 49-58. Madrid: CESI, 2015.
- Boudot, Pierre. *La Jouissance de Dieu ou le Roman courtois de Thérèse d'Avila*. Cluny: A contrario, 2005.

- Callahan, Annice. *Spiritualities of the heart : approaches to personal wholeness in Christian tradition*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1990.
- Camargo Candelas, Mar. "Un viaje ¿con brújula o con mapa? Moradas de santa Teresa y Ejercicios Espirituales de san Ignacio." En *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87, 59-67. Madrid: CESI, 2015.
- Castro, OCD, Secundino. *Ser Cristiano según Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1985.
Cristo Vida del Hombre. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1991.
Cristología Teresiana. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2010.
El Camino de lo Inefable. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
El Fulgor de la Palabra: nueva comprensión de Teresa de Jesús. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- Castro, Secundino y otros autores. *Hombre y mundo en Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1981.
- Castellano Cervera, OCD, Jesús. "Jesucristo en la experiencia y doctrina de Santa Teresa de Jesús." *Introducción a la comprensión de la Cristología de Santa Teresa*. (Consultado Noviembre 15, 2018)
http://www.mercaba.org/FICHAS/Santos/TdeJesus/JC_en_la_experiencia_y_doctrina.htm
Hacia una Cristología Total Teresiana. (Consultado Octubre 13, 2013)
<http://www.laspiedrasvivas123.com/2010/04/hacia-una-cristologia-total-teresiana.html>
- Codina, Victor. "Jesucristo." En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. José García de Castro, 2ª ed, 1071-1077. Santander: Editorial Sal Terrae, 2007.
- Creixel, Juan. *San Ignacio de Loyola. Estudio critico y documentado de los hechos ignacianos, relacionados con Montserrat, Manresa y Barcelona*. Barcelona: Editor Pontificio E. Subirana, 1922.
- Daniélou, Jean, Cardinal, and Joaquin M. Alonso. "Trinidad y contemplación." en *Contemplación*, 149-185. Madrid: [s.n.], 1973.
- De Dalmases, Cándido. "Santa Teresa y los jesuitas. Precisando fechas y datos." En *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. 70, a. XXXVI, 347-378. Roma: Gesuiti, 1966.
- De Guibert, SJ, Joseph, *The Jesuits: their spiritual doctrine and practice*. St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1986.
- De Osuna, Francisco. *Tercer Abecedario Espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

- De Ribera, SJ, Francisco. *Vida de Santa Teresa de Jesús*. Barcelona: Editor Gustavo Gili, 1908.
- De la Cruz, Tomás. "Santa Teresa de Jesús Contemplativa." *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1963): 22-23.
- De la Puente, SJ, Luis. *Vida del V.P. Baltasar Álvarez: De la Compañía de Jesús*. Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijo de Aguado, 1880.
- Del Blanco, Mauricio Martín. "Visiones." En *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, 1421-1438. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
 "Locuciones." *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, 919-933. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
 "Tentaciones." En *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Tomás Álvarez, 1297-1302. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
- Díez, Miguel Ángel. "Seguimiento de Cristo." En *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, 919-933. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
 "Vivir en Obsequio de Cristo: Sugerencias Teresianas." Monte Carmelo 88 (1980), citado en "Seguimiento de Cristo." En *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, ed. Tomás Álvarez, 919-933. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
- Egan, Harvey D. *Ignatius Loyola the Mystic*. Wilmington, Del: Michael Glazier, 1987.
 "Ignatius of Loyola: Mystic at the heart of the Trinity, mystic at the heart of Jesus Christ." In *Spiritualities of the Heart*, 97-113. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1990.
- Egido, Teófanos. "'La principal ayuda que he tenido.' Santa Teresa y los de la Compañía de Jesús." En *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87, 5-15. Madrid: CESI, 2015.
- Endean, SJ, Phillip. "On Poverty with Christ Poor." *The Way*, 47/1-2, (January-April, 2008): 47-66.
- Englert, James O. "Retrieval of the Christological focus of Trent's decree on justification." *Josephinum Journal Of Theology* 6, (June 1, 1999): 57-79.
- Fittipaldi, Silvio E. "Human consciousness and the Christian mystic: Teresa of Avila." *Journal Of Religion And Psychical Research* 3, no. 2 (April 1, 1980): 94-104.
- García Mateo, Rogelio. "Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, afinidades místico-teológicas." En *Manresa Revista de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. 87, 29-38. Madrid: CESI, 2015.

Gómez Centurión, José. *El padre Diego de Cetina, primer confesor jesuita de Santa Teresa de Jesús* en Boletín de la Real Academia de la Historia. Tomo 71, Año 1917. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009. (Consultado 10/24/2018)

<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqr5c1>

“Relaciones biográficas de Santa Teresa de Jesús: prueba inédita con documentación indubitada.” En *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 69, Año 1916. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009. (Consultado 12/2/2018)

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/relaciones-biograficas-de-santa-teresa-de-jess-prueba-indita-con-documentacin-indubitada-continuacin-0/>

González y González, Nicolás. *La Ciudad de las Carmelitas en tiempos de Doña Teresa de Ahumada*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2011.

Grillmeier, Alois. *Christ in Christian tradition, v 1*. n.p.: Knox, 1975.

Grillmeier, Alois, and Theresia Hainthaler. *Christ in Christian tradition. v 2, From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. London; Louisville: Mowbray; Westminster John Knox, 1995.

Grupo de Espiritualidad Ignaciana. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Santander: Editorial Sal Terre, 2007.

García Mateo, SJ, Rogelio “Humanidad de Cristo.” En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. José García de Castro, 2ª ed, 953-956. Santander: Editorial Sal Terrae, 2007.

García Ordás, Ángel María. *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*. Editorial de Espiritualidad, 1967.

Haight, SJ, Roger. " A Theology for the *Spiritual Exercises* of Ignatius Loyola." *Spiritus* 10, no. 2 (September 1, 2010): 158-172.

Healey, SJ, Charles J. *Christian Spirituality, An Introduction to the Heritage*. Staten Island: St Pauls, 2008.

"The Imitation of Christ revisited." In *Notes on the Spiritual Exercises of St Ignatius of Loyola*, 126-133. St Louis, Mo: Review for Religious, 1983.

Historia de la Teología Española. Tomo I. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983.

Hutton, Lewis J. “De la Cristología de la Literatura Mística.” *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas, Vol. 1*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982.

- Howells, Edward. *John of the Cross and Teresa of Avila, Mystical Knowing and Selfhood*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2002.
- Hurtado, SJ, Manuel. "Uma aproximação à cristologia dos Exercícios Espirituais." *Itaici* 76 (2009): 21-30.
- Ignacio de Loyola. *Obras*. Sexta Ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
Ejercicios Espirituales. Santander: Editorial Sal Terre, 2010.
- Iparraguirre, Ignacio. "Ignacio de Loyola." En *Diccionario de Espiritualidad*, Tomo II, ed. Ermanno Ancilli, 283-286. Barcelona: Editorial Herder, 1983.
- Ivens, SJ, Michael. *Keeping in Touch: Posthumous papers in Ignatian Topics*, ed. Joseph A. Munitiz, SJ. Herefordshire: Gracewing, 2007.
Understanding the Spiritual Exercises. Herefordshire: Gracewing, 2008.
- Kolvenbach, SJ, Peter-Hans. *Decir al Indecible: estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Santander: Editorial Sal Terre, 1999.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Kelly, John Norman Davidson. *Early Christian Doctrines*. n.p.: Continuum, 2004.
- Larrañaga, SJ, Victoriano. *La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola, estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: A.C.N. de P. Casa de San Pablo, 1944.
- Lera, José María. "Conocimiento interno del Señor": perfiles cristológicos de la experiencia religiosa de Ignacio de Loyola." *Estudios Eclesiásticos* 60, no. 232-233 (Enero 1, 1985): 97-114.
- Málax, Félix. "Humildad." En *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Tomás Álvarez, 774-782. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000.
- Matanic, Atanasio. "Espiritualidad." En *Diccionario de Espiritualidad*, ed. Ermanno Ancilli, 12-16. Barcelona: Editorial Herder, 1983.
- McDermott, Brian O. "The Christ-wound: Christology and Teresa of Avila." In *Word and spirit*, 32-53. Still River, Mass: St Bede's Publications, 1983.
- Miscelánea Beltrán de Heredia: Colección de Artículos sobre historia de la teología española, Vol. 1 y Vol. 2*. Salamanca: Editorial OPE, 1972.
- Moliner, OCD, José María. *Historia de la Espiritualidad*. Burgos: Editorial El Monte Carmelo, 1972.

- O'Donoghue, N D. "The human form divine: St Teresa and the humanity of Christ." In *Teresa de Jesús and her world*, 75-88. Leeds, England: Trinity and All Saints' College, 1981.
- Papa Pablo VI. *Proclamación de Santa Teresa de Jesús como Doctora de la Iglesia*. 27 de septiembre de 1970.
https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19700927.html
- Rahner, SJ, Hugo. *Ignatius the Theologian*. New York: Herder, 1968.
Exerzitien, Lexikon der Pädagogik I. En Ignatius The Theologian. Freiburg: 1953.
- Rahner, SJ, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*. Barcelona: Herder, 1986.
- Raitt, Jill. "Two spiritual directors of women in the sixteenth century: St Ignatius Loyola and St Teresa of Avila." In *laudem Caroli*, 213-232. Kirksville, Mo: Thomas Jefferson University Press, 1998.
- Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España, Vol. 1, 2 y 3*. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española, 1967.
- Rodríguez, Isaías. *Santa Teresa de Jesús y la Espiritualidad Española; Presencia de Santa Teresa de Jesús en Autores Espirituales Españoles de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, 1972.
- Ruiz Jurado, Manuel. *Para encontrar la voluntad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Sáinz Rodríguez, Pedro. *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1927.
- Solano, J. "El carácter de 'oposición' en el seguimiento de Cristo." *Gregorianum* 37, no. 3 (Junio 1, 1956): 484-506.
- Stone, Laura. "A brief history of Christology." *Brethren Life And Thought* 57, no. 2 (September 1, 2012): 44-55.
- Suárez, SJ, Francisco. *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio: Una Defensa*. Santander: Editorial Sal Terre, 2009.
- Sullivan, John. *Carmelite studies: centenary of St Teresa*. Washington, DC: Institute for Carmelite Studies, 1984.

Teresa de Jesús. *Obras Completas*. Editorial Monte Carmelo. Burgos, 2006.
Cartas. Editorial Monte Carmelo. Burgos, 1997.

Torrell, Jean-Pierre, and Bernhard Blankenhorn. *Christ and spirituality in St. Thomas Aquinas*. Washington: Catholic University of America, 2011.

Wallace, Ronald S. "Cristología." En *Diccionario de Teología*, ed. Everett F. Harrison, 130-136. Michigan: T.E.L.L., 1987.

Weinandy, OFM Cap, Thomas. *Jesus the Christ*. Huntington, IN: Our Sunday Visitor Publishing Division, 2003.

Wiebe, Phillip. "The Christic Visions of Teresa of Avila." *Scottish Journal of Religion*, Vol. 20 (1999): 73-86.

A monastic review dedicated to St. Teresa of Avila, in *Word and Spirit*. St Bede's Publications. Still River, MA, 1982.