

**La angustia en la obra
literaria de Teresa de
Avila y John Bunyan**

José M. Ruiz Ruiz

la angustia en la obra
literaria de Teresa de
Ávila y John Bunyan

José M. Ruiz Ruiz

LA ANGUSTIA EN LA OBRA LITERARIA DE TERESA DE AVILA (1515-1582) Y DE JOHN BUNYAN (1628-1688)

1. *Paralelismo.*

Teresa de Avila y John Bunyan son, sin duda alguna, dos de los autores más representativos no sólo de la literatura religiosa de sus respectivas épocas, sino también de toda la literatura hispana y anglosajona. «Dudo que haya en nuestra lengua escritura que con ellas se iguale», decía ya Fray Luis de León hablando de los escritos de Teresa. Y de *The Pilgrim's Progress* se ha dicho: «it follows the Bible from land to land as the singing of the birds follows the down». Y se le cuenta entre los diez libros cumbre de la literatura inglesa.

El hecho de que Teresa escriba un siglo antes que Bunyan no le resta perspectiva a nuestro plan de trabajo sobre todo si tenemos en cuenta que la edad de oro de las letras españolas alcanza su cenit medio siglo antes que el de las inglesas. Por otra parte no hemos de olvidar que en ambas literaturas el tema religioso tiene una importancia relevante hasta tal punto que, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XVII el cincuenta por ciento de la producción literaria inglesa es sobre temas religiosos.

Los dos escriben sobre experiencias personales. De ahí su inmenso valor humano. Pocos han penetrado tanto en los misterios del corazón humano, en sus sentimientos, en

las fuentes profundas del bien y del mal, y en sus consecuencias como estos dos escritores. Ambos forjaron sus ideas, sus modos de pensar por medio de la experiencia. La experiencia exterior de Teresa se distingue de la de Bunyan como se distingue el paisaje diáfano de los caminos de Castilla del brumoso de Bedfordshire. Pero la experiencia interior de los caminos del espíritu de ambos caminantes tiene muchos puntos de contacto. Teresa nace en el ambiente seguro de una familia acomodada. Bunyan vive desde sus primeros días la inquietud del trabajador ambulante. Su padre, lo mismo que hará él, se dedica a ir por las puertas de Elstow y de otras aldeas vecinas buscando utensilios domésticos que arreglar.

Al decir que la experiencia fue para ambos la fuente principal de donde sacaron su abundante producción literaria queda implícitamente indicado que no tiene gran importancia el capítulo de «influencias». Sin embargo, hay que decir que a pesar de que leyeron poco, al menos en la fase anterior a sus escritos ya que luego sí que leyeron ambos abundantemente, sus lecturas dejaron una huella bastante profunda, si no en la orientación, sí en el afianzamiento de la orientación de sus vidas. Tanto Teresa como Bunyan leyeron en su juventud primera libros novelescos. Teresa nos cuenta cómo «comencé a quedarme en la costumbre de leer» los libros de caballerías que tenía su madre (1). También Bunyan leyó libros de dragones y de caballerías. Teresa leyó el *Flos Sanctorum*, y el ejemplo de los mártires cristianos la estimuló a irse de casa con su hermano a los siete años a tierras de moros para que los «descabezasen». Paralelamente Bunyan lee el *Book of*

(1) La edición que citaremos será la publicada por Fr. Efrén de la Madre de Dios en tres volúmenes en la BAC. *Santa Teresa de Jesús, Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954. Para citar las obras usaremos las siglas siguientes: V = *Libro de la Vida*, C = *Camino de Perfección*, CE = *Camino de Perfección* en el Códice del Escorial, M = *Moradas o Castillo interior* con un número romano que se refiere a cada una de las siete moradas.

Así para citar *Libro de la Vida*, cap. 2, n. 1, citamos V, 2, 1.

Martyrs. Pero más honda huella debió dejar en el la asidua lectura de *The Plain Man's Pathway to Heaven*, obra de un piadoso puritano, Dent, que junto con *The Practice of Piety* componían prácticamente toda la dote que llevó su mujer al matrimonio con Bunyan. Su estilo de profundo lenguaje simbólico preparó el camino de las alegorías que más tarde brotarían con viveza pujante de la pluma de Bunyan. Pero el libro que dejaría verdadera impronta en su alma sería el *Comentario a los Gálatas* de Lutero. El mismo afirma de este libro: «I do prefer this book of Martin Luther, excepting the Holy Bible, before all the books that ever I have seen, as most fit for a wounded conscience» (2). Sin embargo, la verdadera fuente de la que bebió y se nutrió Bunyan fue en realidad la Biblia.

Entre las lecturas que Teresa nos dice influyeron en su vida nos enumera *El Tercer Abecedario*, de Francisco de Osuna, que, según ella afirma, «trata de enseñar oración de recogimiento»; *Subida del Monte Stón*, del franciscano Bernardino de Laredo, en el cual «señaló con unas rayas las partes que eran, y “hecha relación de su vida y pecados” dio el libro para que Daza y Salcedo lo mirasen muy bien...» (4). Esta obra la ayudó, sin duda, a conocerse a sí misma y a seguir a Cristo, pero lo que fue para Bunyan el *Comentario a los Gálatas* de Lutero fue para ella el libro de *Las Confesiones* de San Agustín. «Paréceme me veía yo allí», anota en su autobiografía. Si para Bunyan, además, la Biblia fue la fuente principal de inspiración, Teresa nos

(2). Para las obras de Bunyan utilizamos las obras completas editadas por George Offor, Esq. *The Works of John Bunyan*, 3 vol. Glasgow, Edimburg and London: Blackie and Son, 1861. Las siglas para sus principales obras serán: GA = *Grace Abounding* en el que citamos a continuación el número en lugar de la página, PP = *The Pilgrim's Progress*, HW = *The Holy War*. A continuación de la sigla va un número romano que indica el volumen de las obras completas seguido de otra cifra que indica la página.

Grace Abounding, n. 130 = GA, 130.

(3) V. 4, 7.

(4) V. 23, 12.

dice «por cualquier verdad de la Sagrada Escritura, me pondría yo a morir mil muertes», y «siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los Evangelios que libros muy concertados» (5).

Los dos, Teresa y Bunyan, sienten una gran estima y predilección por San Pablo y por San Agustín. El motivo que aducen es el mismo: Porque ambos habían sido pecadores. Ellos, lo mismo que los modelos que se proponen, tienen esto en común: parten de una experiencia de pecado. Experiencia interna y personal que servirá de pauta y guía a la actividad posterior y a la interpretación de su existencia humana.

El método de referir esta experiencia personal, de escribir sus páginas, tiene también mucho en común. Teresa piensa y trata de exponer y desarrollar las ideas generales que tiene en su mente. No tiene delante de sí un plan definido. Va desarrollando sus ideas en torno a la oración, al acercamiento a Dios, a las dificultades que encuentra, y junto a esas ideas va anotando pensamientos que se le ocurren, más o menos parásitos, a veces poco relacionados con el tema que está desarrollando. Algo semejante le ocurre a Bunyan, aunque en menor escala. Por otra parte a él le ocurre con frecuencia que está obsesionado por el tema que tira de él y le arrastra, casi sin pensar en otra cosa.

Teresa es una escritora que habla. Escribe como si tuviera delante a su interlocutor, o como si le escribiera una extensa carta. Está refiriendo familiarmente lo que a ella le ha ocurrido. En realidad ése es el caso, ya que ella escribe porque se lo ordenaron, «me han mandado... que con toda claridad y verdad haga esta relación» (6). Pero esta relación la hace en un estilo tan fiel a sí misma que las personas que la oyeron hablar, al leer después sus libros, reconocen inmediatamente en ellos el acento mismo de la

(5) V. 9, 8; V. 33, 5; C. 21, 4.

(6) V. Introducción, 1-2.

autora. Y así declara Antonia de Guzmán, como tantos otros testigos: «La ha acaecido estar leyendo el libro de la *Vida* y parecerla a esta declarante que oía hablar a la misma Santa Teresa de Jesús» (6').

También Bunyan escribe como si estuviera hablando. «His style is more utterly oral than that of any English author... He has the cadences not of literature, but of talk. His style is as oral as any that was ever put into a book» (7). Pero Bunyan se distingue de Teresa en que para él con mucha frecuencia el interlocutor no parece ser una tercera persona sino él mismo. En *Grace Abounding*, su primera gran obra que escribe en la cárcel de Bedford, hace una dedicatoria a sus fieles que comienza en estilo epistolar: «Children, grace be with you» (7'), pero el desarrollo de la obra es más bien un pensar reconcentrado, un repaso y análisis casi obsesivo de un pasado que pesa sobre él y que vive a solas en la oscuridad de su prisión. Si en *Grace Abounding* pensó poco en el público, menos parece que pensó en él al escribir más tarde su obra maestra *The Pilgrim's Progress*. De él se ha dicho que es el último libro de la literatura inglesa que se escribió sin pensar en su recensión o crítica. El mismo autor nos lo asegura. No pensó en el lector siquiera. En la soledad de su encierro su mente trabaja y su yo se expande al exterior en forma de libro. Así lo expresa en su apología:

... I did not think
To show to all the world my pen and ink
In such a mode; I only thought to make
I knew not what: nor did I undertake
Thereby to please my neighbour; no, not I;
I did it mine own self to gratify (8).

(6') Cf. *Obras de Santa Teresa*, T. II, Introducción. Madrid: BAC, 1954, p. 4.

(7) Baldwin, Charles S., *Encyclopedia Americana*, art. sobre *The Pilgrim's Progress*.

(7') GA, A Preface... written by the author, I, 4.

(8) PP. III, 85.

Teresa se encuentra al principio con dificultades para explicar lo que desea. Muchas frases están como sin terminar. Más tarde una mayor experiencia, tanto en la exposición escrita como en las vivencias personales, hará que la exposición fluya más espontánea y cristalina de su pluma. También en este sentido se advierte una diferencia grande entre el estilo de *Grace Abounding*, por ejemplo, y *The Pilgrim's Progress*. El lenguaje de Teresa, como nos demuestra Menéndez Pidal, es el lenguaje popular, y dentro de él el familiar propio de una familia acomodada. También el de Bunyan es eminentemente popular. En ambos escritores hay un talento y un arte instintivo, no aprendido. El pensamiento de Teresa es más espontáneo y avanza más que la pluma; de ahí que pocas veces se repita. En Bunyan hay, en cambio, ideas parásitas que aparecen y reaparecen con alguna frecuencia.

Entre las obras principales de los dos autores se puede establecer un paralelismo que surge casi espontáneo en la siguiente forma: A) *Libro de la Vida - Grace Abounding*. B) *Camino de Perfección - Pilgrim's Progress*. C) *Castillo Interior o Moradas - Holy War*.

A) Tanto Teresa como Bunyan tratan de escribir una autobiografía, no en el sentido común de hechos y situaciones externas, sino más bien atendiendo a una realidad interior, la de su transformación o evolución personal en contacto con otra realidad superior. De ahí que estas autobiografías se acerquen en gran escala a las *Confesiones* de San Agustín. No se trata tanto de la actividad personal del sujeto cuanto de la actividad de Dios en la historia de esa persona. Lo que Teresa pretende es hacer con toda claridad y verdad «una relación del modo de oración y de las mercedes que el Señor me ha hecho» (9). La misma intención se propone Bunyan: «A relation of the merciful working of God upon my soul» (10).

(9) V. Introducción, 2.

(10) GA, 1.

El fin que pretenden al hacer esta *relación* de las *mercedes* de Dios es también idéntico: «Y que sea para gloria y alabanza suya, y para que de aquí adelante, conociéndome ellos (los confesores) mejor, ayuden a mi flaqueza, para que pueda servir algo de lo que debo al Señor, a quien siempre alaben todas las cosas» (11); «... that thereby the goodness and bounty of God towards me, may be the more advanced before the sons of men» (12).

B) Este estilo personal, autobiográfico, directo se irá transformando a medida que avanzan en su producción literaria. Aunque el fondo siga siempre fundamentalmente autobiográfico la forma adoptará otro estilo menos directo. La alegoría entra ya de lleno en *The Pilgrim's Progress* en el cual la vida del hombre, proyectada en una teología exílica de profundas raíces bíblicas, se convierte en un «peregrinar» hacia la tierra lejana de promisión, cuyo atractivo por una parte y cuya lejanía por otra crean en el fondo del ser humano un ánimo de nostálgica y angustiosa espera. De este anhelo de «peregrinar» sabía también mucho la santa de Avila. Su tierra de promisión es la *eternidad*, cuyo espejismo la impulsa a romper esta angustiosa espera tres veces en su vida, huyendo primero en su infancia con su hermanito Rodrigo, luego huyendo de la casa de su padre al monasterio, y por fin huyendo del monasterio a la reforma carmelitana. El *Camino de Perfección* teresiano parte también del abandono del mundo, la verdadera «City of destruction» bunyana, para arribar a la corriente de aguas vivas. Por él seguimos «todo el camino espiritual, hasta engolfar Dios el alma en sí y darle abundantemente de beber de la fuente de agua viva que estaba al fin del camino» (13).

C) Pero la alegoría alcanza su cenit en la producción literaria de Teresa con *Las Moradas*. En la primera hoja de su autógrafo escribió ella: «Este tratado llamado *Cas-*

(11) V. Introducción, 2.

(12) GA, 1.

(13) C, 73, 5.

tillo Interior...». Por eso el título de la obra aparece como *Moradas del Castillo Interior*. La misma autora nos explica el génesis de la obra: «... Suplicando al Señor que hablase por mí... se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento: que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde ha muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas... No es otra cosa el alma del justo, sino un Paraíso adonde dice El tiene sus deleites» (14).

A Bunyan le sirvió de inspiración para *The Holy War* la interpretación alegórica que hace San Anselmo de Canterbury del verso 38, capítulo 10 de Lucas, traducido por San Jerónimo: «Intravit Jesus in castellum». Y así para Bunyan el Castillo o Ciudadela es el alma humana en la que quiere entrar Shaddai, el παντοκρατωρ, el omnipotente, el Señor, en tremenda lucha con Diabolus que se resiste a abandonar la ciudadela una vez conquistada. «There is a fair and delicate town called Mansoul... Shaddai built it for his own delight. He made it the mirror and glory of all that he made... There was reared in the mist of this town a most famous and stately palace. (The heart.) For strength, it might be called a castle; for pleasentness, a paradise» (15).

Así, pues, en Teresa y en Bunyan encontramos los dos elementos alegóricos de esta concepción del alma humana (Mansoul) como recinto de fortaleza militar, castillo, y como mansión señorial, morada. En el más profundo centro del alma, en el mismo corazón del alma habita el Rey más poderoso. Ambos elementos constituyen las paredes maestras de todo ese edificio alegórico que son *Las Moradas* y *The Holy War*.

En ambas obras han alcanzado sus autores la cúspide de la alegoría y, sin embargo, sigue en pie su primera intención de hacer una relación de las mercedes recibidas

(14) *M I*, 1, 1.

(15) *HW*. 255.

de Dios. Tanto la obra de Bunyan, *The Holy War*, como *El Castillo Interior o Las Moradas* de Teresa tienen, según el propio testimonio de los autores, un alto valor autobiográfico. En la Introducción Bunyan advierte al lector:

I have somewhat else to do
Than with vain stories thus to trouble you
For my part, *I(myself) was in the town,*
Both when 't was set up, and when pulling down;
I saw Diabolus in his possession, ...
Yea, *I was there* when she own'd him for lord (16).

Teresa por su parte, en carta fechada en Toledo el 17 de enero de 1577, le cuenta a su hermano Lorenzo las mismas experiencias personales por las que ella ha pasado, que no son otras sino las que enumera en *Las Moradas* indicando claramente que su autobiografía se prolonga en esa obra.

Teresa es mujer y además mística. Está segura de su personalidad, una personalidad integrada en un *yo robusto* como nos explica doctamente Rof Carballo (17). El avance hacia la paz, hacia la conquista amorosa tanto en su vida como en sus escritos es más uniforme que el de John Bunyan. Bunyan sigue más los caminos de la ascesis, la experiencia de su vida es de más inseguridad e inquietud; inseguridad que quedará inevitablemente reflejada en sus escritos, pero al fin también llegará a conquistar la mansión de paz.

2. *La Angustia como punto de partida.*

Hay en los dos autores que nos ocupan una experiencia de angustia y de temor que tiene sin duda alguna gran

(16) HW. 253.

(17) Rof Carballo, Juan: «La estructura del alma humana según Santa Teresa», *Revista de Espiritualidad*, Madrid, 1963, Tomo XXII, p. 418 y ss.

importancia para la correcta interpretación de su obra literaria. Intentaremos hacer un estudio preliminar que podría indicar la dirección o las líneas generales de otro trabajo más amplio y más profundo sobre el mismo tema.

El tema de la angustia se podría examinar desde una perspectiva histórica, teológica o psicológica. Cada uno de estos aspectos podría aportar luz abundante para esclarecer el contenido de dicho concepto. Al estudiar el tema de la angustia en Bunyan y en Teresa de Avila creo que es adecuado un método histórico o si se quiere cronológico siguiendo desde su comienzo la trayectoria y evolución de la angustia vivencial tal como se va reflejando en su obra literaria. Y lo considero adecuado porque efectivamente creo que la elaboración de ese concepto y las características vivenciales del mismo siguen una línea de progresión que explican en gran parte la evolución misma de la personalidad de los autores.

Paralelamente a esta evolución histórica haremos las averiguaciones y reflexiones teológicas y psicológicas conducentes a la explicación e interpretación de los datos aportados en las fuentes. Aunque utilizaré principalmente las obras fundamentales de ambos autores, recurriré también al resto de su producción literaria sobre todo cuando sirvan para aclararnos conceptos menos explicitados en las fuentes principales.

La angustia como problema filosófico y antropológico sólo comenzó a tratarse con la amplitud que merece a partir de Kierkegaard. El existencialismo lo hizo problema capital de su pensamiento y así tanto la filosofía como la literatura y las artes plásticas han tratado abundantemente el tema en nuestra época.

Kierkegaard dejó ya establecida una diferencia clara y fundamental entre angustia y miedo, diferencia que aplicaría más tarde Karl Jaspers a la psicopatología. «Debo llamar la atención, nos advierte ponderadamente el danés, sobre la total diferencia que intercede entre este concepto —de angustia— y el del miedo u otros similares. Todos

estos conceptos se refieren a algo *concreto*, en tanto que la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a posibilidad» (18). En otras palabras, el temor se refiere a un objeto, mientras que la angustia no va referida a un objeto. Por eso, arguye el mismo Kierkegaard, no se encuentra ninguna angustia en el bruto, aunque sí el miedo.

Recientemente se ha escrito mucho sobre el origen de la angustia. Si constituye una pugna normativa de lo esencialmente humano o es más bien consecuencia de la religión. El hombre al reflexionar sobre la Divinidad y el mundo espiritual establece la oposición Dios-mundo, y entonces ya no se angustia por amenazas o peligros físicos, sino por el hecho de estar en el mundo, un mundo separado del espiritual y dominado por el mal. Otros, como Benz, opinan que la angustia es anterior a la religión y para probarlo aduce el hecho para él manifiesto de que en todas las épocas de ilustración en el pensamiento occidental se ha considerado el fenómeno de la angustia como el origen de la religión (19).

También en este punto, creo que Kierkegaard fue por el verdadero camino. Sea como causa sea como efecto el hombre tiene en sí mismo el germen de la angustia. Es más, todos los hombres necesitan de la angustia, todos han de aprender a angustiarse. Kierkegaard es bien categórico a este respecto: «El que no aprenda a angustiarse se busca de una u otra manera su propia ruina... Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma, ha alcanzado el saber supremo. El hombre no podría angustiarse si fuera una bestia o un ángel. Pero es una síntesis, y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto será el hombre, cuanto mayor sea la profundidad de su angustia. Entendiendo por angustia no algo exterior al

(18) Kierkegaard, Soren, *El concepto de angustia*, Trad. de Demetrio G. Rivero, Madrid: Guadarrama, 1965, p. 91.

(19) Benz, E. «Die Angst in der Religion», *Die Angst*, Zürich und Stuttgart: Rascher Verlag, 1959.

hombre, sino en el sentido de que el hombre sea la fuente de la angustia. Sólo en este sentido ha de entenderse lo que se dice de Cristo: "que se angustió hasta la muerte"» (20).

Pocos hombres habrán sentido tan profundamente en su ser el peso de la angustia como John Bunyan. William James llegó incluso a considerarle como un caso típico de temperamento psicossomático, sensible de conciencia hasta un grado enfermizo.

En un análisis panorámico de su obra literaria se ve inmediatamente la diferencia de su situación de angustia al comienzo, por ejemplo en *Grace Abounding*, y al final de su carrera, pongamos *The Holy War* o la segunda parte de *The Pilgrim's Progress*.

El pasado es para Bunyan radicalmente experiencia de angustia y de pecado. La angustia de estar en el mundo la reflejan ya las primeras páginas de *Grace Abounding* de una manera dramática: «As for my natural life, for the time I was without God in the world, it was indeed according to the course of this world, and "the spirit that now worketh in the children of disobedience" —Ej. 2, 2-3—» (21). Estar en el mundo fue para él oposición, distanciamiento de otro mundo.

Pero cuando Bunyan escribe su *Grace Abounding* no tiene aún tan clara en su mente la idea del «world to come» como la tendrá años más atrás en el atardecer de su vida. Este «world to come» naturalmente sólo tiene sentido para los creyentes, es decir, para «los que van a Dios por Cristo». «I infer that *the world to come is better than this*» (22). Y nos da la explicación: Se nos dice que el que sigue a Cristo ha elegido la mejor parte, y se le promete ese mundo, «Now let us conclude, that since God made both, he is able to judge which of the two are best».

Ahora bien, Bunyan nos dice que ya de niño «both in

(20) Kierkegaard, Soren, *op. cit.*, p. 279.

(21) GA, 6.

(22) *Christ a Complete Saviour*, I, 229.

my heart and life, and that from a child, I had few equals... both for cursing, swearing, lying and blaspheming the holy name of God... These things became a second nature to me». Pero a pesar de ser esta vida para él como una segunda naturaleza la agonía que de ella se desprende es dantesca. Las expresiones del mismo Bunyan no dejan lugar a duda: «Even in my childhood the Lord did scare and affright me with fearful dreams, and did terrify me with dreadful visions... and while asleep, with the apprehensions of devils and wicked spirits. Also I should be greatly afflicted and troubled with the thoughts of the day of judgement, and should tremble at the thought of the fearful torments of hell fire —chains and eternal darkness—... I was so overcome with despair of life and heaven, that I should often wish either that there had been no hell, or that I had been a devil» (23). Este terrible estado de ánimo lo tenía ya de niño a los «nueve o diez años».

Es indudable que hubo causas externas que produjeron en el joven Bunyan este estado de extraordinaria angustia. Probablemente algunas catequesis desorbitando exageradamente las consecuencias de la culpa quedaron grabadas en su mente, predispuesta a la inseguridad por el ambiente poco estable de su familia. Bunyan nos habla muy poco de sus padres. Pero el silencio es aquí elocuente. En su autodescripción vemos al niño solitario, falto del cariño de los padres, que inconscientemente se echa a sí mismo la culpa de esta deficiencia con un fuerte sentimiento de culpabilidad. Se subestima a sí mismo y a todo lo suyo. «For my descent... it was of a low and inconsiderable generation; my father's house being of that rank that is meanest and most despised of all the families in the land» (24). Cuando más tarde escribe su tratado *Christian Behaviour* tiene sin duda en su mente la imagen de sus padres. A los padres les dice que sus hijos tienen alma y que por tanto

(23) GA, 6.

(24) GA, 2.

han de ser hijos de Dios como lo son de ellos. De ahí surgen dos obligaciones que subraya el mismo Bunyan: «to *instruct* and to *correct* them» para que sigan el camino del Señor y no se aparten de él. Y en el caso de que sean los padres los que no siguen el verdadero camino, entonces dice Bunyan con una especie de nostalgia que le sale del corazón: «How happy a thing would it be, if God should use a child to beget his father to the faith!... The Lord, if it is his will, convert our poor parents, that they, with us, may be the children of God» (25). Esta oración a modo de jaculatoria es muy probable que la hiciera Bunyan durante mucho tiempo por sus padres.

Hay un hecho, a este respecto, que quedaría muy grabado en la conciencia sensible de Bunyan. Cuando tenía él dieciséis años su madre enfermó y murió. Al mes siguiente muere su hermana Margaret, con la que él jugaba en su niñez. Y antes de que transcurra un mes más su padre se casa con otra mujer. Este hecho, como nos asegura John Brown —biógrafo de Bunyan— (26), no pudo por menos de distanciarle de su padre y de su casa. La desaparición del influjo materno y de la hermana junto con el sentimiento repulsivo ante la precipitación inconsiderada del padre para contraer nuevo matrimonio no pudo por menos de influir en el alma y en la vida ya turbulenta de John Bunyan.

Teresa de Avila tiene, sin embargo, otro recuerdo más apacible de su primera edad. También ella se tiene en bajo concepto de modo que no duda en afirmar al relatarnos su vida: «No sin causa he ponderado tanto este tiempo de mi vida, que bien veo no dará a nadie gusto ver cosa tan ruin..., un alma tan pertinaz e ingrata con quien tantas mercedes le ha hecho» (27). La angustia de Teresa radica desde los primeros momentos en el sentimiento de ingra-

(25) *Christian Behaviour*, II, 564.

(26) Brown, John, *John Bunyan. His Life, Times, and Work*. Revised by Frank Mott Harrison, Archon Books, 1969, p. 36.

(27) V, 8, 1.

titud más que en el de temor. «Casi veinte años, nos dice, pasé en este mar tempestuoso con estas caídas... Sé decir que es una de las vidas penosas que me parece se pueden imaginar; porque ni yo gozaba de Dios, ni traía contento del mundo. Cuando estaba en los contentos del mundo en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando estaba con Dios, las afecciones del mundo me desasosegaban. Ello es una guerra tan penosa que no sé cómo un mes la pude sufrir, cuanto más tantos años» (28).

Esta ambivalencia mundo-Dios abierta a la terrible posibilidad de inclinarse por uno u otro origina el denso sabor a acíbar en su existir terreno. También le asaltan a Teresa el miedo, el espanto y el temor, la duda e incertidumbre. (Cf. V. 14, 7; 15, 3; 15, 4, 17; 23, 3, 15.) Pero lo afrontará siempre desde una fortaleza de seguridad personal mucho más consistente que la de Bunyan.

Basta con dejarla hablar de su niñez para que nos demos cuenta en seguida de que allí consiguió en gran parte lo que le faltó a John Bunyan. También ella quedó huérfana de madre en temprana edad. «Cuando murió mi madre quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de Nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas» (29). De ella recuerda también que «tenía muchas virtudes y pasó la vida con grandes enfermedades». «Ayudábame no ver en mis padres favor sino para la virtud. Tenían muchas. Era mi padre hombre de mucha caridad... Era de gran verdad... Muy honesto en gran manera» (30).

Es un hecho frecuentemente constatado el que una persona al establecer su concepto de Dios y su relación con El consciente o inconscientemente haga una transferencia del concepto y de la relación que tiene con el padre. Así se han dado casos de personas que se han tenido toda la vida

(28) V, 8, 2.

(29) V, 1, 7.

(30) V, 1, 2.

por ateas sin tener razones especiales para serlo, que descubrieron tan sólo a la luz de un profundo psicoanálisis la única razón de su actitud. En este análisis se descubrió que rechazaban la imagen de Dios porque en su niñez se les presentó bajo la figura de padre, Dios como padre, y para ellos la imagen del padre era totalmente rechazable. Este fenómeno frecuente es muy posible se diera también en su vertiente desfavorable en el caso de Bunyan. Es indudable que si en su inconsciente trató de hacer la transferencia de la imagen del padre a Dios, esta transferencia sería un obstáculo serio en su trato con Dios. Es un hecho comprobable que al comienzo de su obra literaria rarísimas son las ocasiones en las que se refiere a Dios bajo el apelativo de padre. La imagen paterna mejoró sin duda ninguna cuando se casó con una mujer pobre, pero piadosa, de la cual apenas nos dice más que llevó como dote al matrimonio dos libros: *The Plain Man's Pathway to Heaven*, y *The Practice of Piety*, pero no se olvida de decirnos «which her father had left her when he died» y añade luego «She also would be often telling of me, what a godly man her father was, and how he would correct vice, both in his house and amongst his neighbours» (31).

Por el contrario en Teresa es muy probable que dicha transferencia se hiciera en una forma espontánea y altamente beneficiosa para su futura vida religiosa. No le resultaría difícil traspasar a Dios la idea que tenía de su padre. Ella misma nos refirió cómo es su niñez, leía con su hermano en los libros de su padre las vidas de los santos. Estas lecturas fomentaron o hicieron aflorar en ella la nostalgia del cielo, del otro mundo, y por lo mismo la angustia de estar en este mundo. Una angustia y un deseo que ella explica «no por amor que yo entendiese tenerle a Dios, sino para gozar en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo» (32). Tenía entonces siete años. Al hablar

(31) GA, 15.

(32) V, 1, 4.

de sus hermanos los alaba porque «todos, dice, parecieron a sus padres, por la bondad de Dios, si no fui yo, aunque era la más querida de mi padre» (33). A Teresa la transferencia de la idea de padre a Dios le resultó, sin duda alguna, enormemente sencilla. El sentimiento profundo que le quedará a este respecto será el de indignidad por la falta de agradecimiento ante una bondad tan grande para con ella. Y junto a ese sentimiento de ingratitud el de una profunda confianza y seguridad. Su concepto de pecado seguirá claramente por esa línea. Pecado será para ella fundamentalmente desagrado.

A Teresa le resultó fácil el ver a Dios bajo la imagen de Padre y depositar en él su confianza. Bunyan tuvo que recorrer un camino muy largo hasta llegar a esa confianza, pero al fin llegó. Como signo inequívoco nos queda su último sermón predicado en Londres unos días antes de su muerte. La muerte le llegó el 31 de agosto de 1688 como consecuencia de una grave enfermedad que cogió al ejercitar un acto de caridad. Se dirigió a Reading para reconciliar a un padre con su hijo; el mismo acto que fue la causa también de la muerte de Lutero. Hacia el viaje a caballo y le sorprendió una fuerte tormenta a consecuencias de lo cual contrajo la enfermedad que pondría fin a su peregrinación por este mundo. A la vuelta predica en Londres el 19 de agosto un sermón sobre el texto de Jn. 1, 13: «que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos». Será su último sermón, sus últimas palabras, su testamento. Todo él está dedicado a explicar lo que es la paternidad de Dios. Hace un paralelismo entre lo que es el nacimiento a la vida y lo que es este otro nacimiento espiritual. Así como al nacer al mundo llora el recién nacido, y si no lo hace es señal de que está muerto, así también «You that are born of God, if you be not criers, there is no spiritual life in you —if you be born of God, you are crying ones—;

(33) V, 1, 3.

as soon as he has raised you out of the dark dungeon of sin, you cannot but cry to God, What must I do to be saved?» (34). La misma pregunta que se apodera del espíritu de Christian cuando va a emprender su peregrinación. Una madre se goza de tener a su recién nacido en su regazo; lo mismo ocurre con Dios. Un hijo se parece a su padre, así también los que nacen de Dios. Si a un niño le falta algo enseguida recurre a su padre, lo mismo hemos de hacer «run home and tell your heavenly Father». Y para averiguar si has nacido de Dios tienes que preguntarte: «Are you brought out of the dark dungeon of this world into Christ? Have you learn to cry, "My Father?"... You should all love your Father's will. If you are the children of God, live together lovingly» (35). Y termina con estas palabras tan distintas de las primeras páginas de su *Grace Abounding*: «Consider that the holy God is your Father, and let this oblige you to live like the children of God, that you may look your Father in the face, with confort, another day» (36).

Hasta llegar a este punto Bunyan ha tenido que hacer un recorrido largo y difícil. A la angustia de estar en el mundo se añade la de encontrarse solo en el mundo. Se

(34) Bunyan's *Last Sermon*, II, 757. La frase «What must I do to be saved» es fundamentalmente la misma que repite Christian en *PP* al emprender su peregrinación: «What shall I do?» (III, 12), que a su vez es un eco de las palabras de los israelitas compungidos por la muerte de Cristo que preguntan a Pedro y a los demás Apóstoles «¿Qué hemos de hacer?». Act. 2, 37.

(35) *Last Sermon*, II, 757.

(36) *Last Sermon*, II, 759. Hay que advertir, sin embargo, que ya en 1678, el mismo año en que aparece *The Pilgrim's Progress*, escribe Bunyan su obra *Come and Welcome to Jesus Christ* que es un comentario sobre las palabras de Cristo en Jn. 6, 37: «todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí, yo no lo echaré fuera». En estas palabras encuentra Bunyan, como nos dice John Brown en la obra citada, p. 299, el bálsamo del cielo para las heridas de su corazón recibidas en los días de su lucha espiritual. En ella deja ya bien claro su pensamiento de que la salvación radica en el amor paterno de Dios. El Padre de Jesucristo es también nuestro Padre. «I myself have often found, escribe Bunyan, that when I can say but this word Father, it doth me more good than when I call him by any other Scripture name». I, 244.

encuentra extraño a las personas, a las mismas cosas. En la angustia bunyana descubrimos enseguida un profundo sentimiento de soledad, cuyo origen se encuentra sin duda en su infancia falta de solicitud afectiva. Cuando escribe su *Grace Abounding* a los cuarenta años todavía recuerda vividamente aquel día en que siendo niño jugaba y en medio del juego oye una voz del cielo que le deja tremendamente sorprendido, «I looked up to heaven and was... as if Lord Jesus did severely threaten me with some grievous punishment for these and other my ungodly practices» (37). Esta práctica por la que siente tales remordimientos era jugar en domingo.

El sentimiento profundo de culpabilidad que le durará gran parte de su vida produce en él un gran vacío en la esperanza. «My heart sink in despair» (*Grace Abounding*, 23), «I was loath to fall into despair» (GA, 48), «I fell, at the sight of my own vileness, deeply into despair» (GA, 84), «These things did sink me into very deep despair» (GA, 102), «I found it hard work to pray to God, because despair was swallowing me up» (GA, 163), frases que se repiten a lo largo de la obra cada vez con un tono más angustioso. Otro día estaba a punto de hundirse en el temor cuando «suddenly there was, as if there had rushed in at the window, the noise of wind upon me, but very pleasant, and as if I heard a voice speaking, Didst ever refuse to be justified by the blood of Christ?» (38). Pero a los cuatro días vuelve otra vez la desesperación a su alma, «I began to mistrust and despair again» (GA, 174). Y en medio de la lucha escribe repetidas veces las mismas o parecidas frases, «I could never have rest or ease» (GA, 254).

El camino de la fe será también para él muy cuesta arriba. El punto de partida para toda fe verdadera ha de ser, efectivamente, la realidad del fracaso humano ya que la fe es incompatible con toda «autosuficiencia» o «kauje-

(37) GA, 22.

(38) GA, 174.

sis» en el vocabulario paulino. El primer impulso de Bunyan para salir de su situación de angustia es optar por la autosuficiencia, en su postura existencial lucha por la estabilidad del yo. Pero se encuentra tan despreciable que no se admite a sí mismo. «I wish I might be a little child again» (GA, 27); «And now was I both a burden and a terror to myself... Oh how gladly now would I have been anybody but myself! Anything but a man! and in any conditlon but mine own!» (39). Comprende su propia insuficiencia pero no la acepta. Bunyan quiere seguir a Pablo, pero se encuentra con él a través del prisma de Lutero, precisamente en la Carta a los Gálatas que es la carta paulina de la fe. Y así cuando la fe para Pablo es ante todo una participación de la firmeza y solidez del único Dios, Bunyan encuentra sólo una cobertura para sus pecados en la fe en Cristo. Por eso tardará mucho en encontrar lo que necesita realmente, firmeza y seguridad en Dios.

Para llegar a Dios tiene que salir de sí mismo, pero en realidad Bunyan aún no se ha encontrado a sí mismo. Está siguiendo la sombra de un superyo o superego. A Bunyan le cuesta llegar a la conclusión teresiana de que la humildad es la verdad. Le cuesta descubrir la verdad objetiva porque le cuesta aceptarse a sí mismo. Busca en sí a otro ser más perfecto y así le cuesta establecer una verdadera relación con Dios.

Su fe pasará por el crisol purificador de la duda. El problema de la existencia de Dios y la verdad de su Evangelio conmueven su ser cuando los momentos de oscuridad aumentan. (GA, 96).

Analizados los elementos componentes de la angustia bunyana podemos concluir que la raíz de esta angustia arranca de su soledad ante Dios, de su sentimiento de lejanía. Siente que entre él y Dios hay un abismo, pero un abismo que le fascina y a la vez le aterroriza. Ese abismo se le hace aún más insondable por su profundo sentimiento

(39) GA, 149.

de pecado. Pecado que como veremos es demasiado literalmente contra sí mismo, contra el propio protagonista más que contra Dios y por eso más problema psicológico que teológico. Sólo cuando se vaya acercando al concepto verdadero de pecado, al concepto bíblico de pecado como ruptura del vínculo de alianza con Dios, como orientación y actitud del ser más que como actos aislados, o infracciones de un código podrá comenzar a andar el camino de la verdadera justificación.

En el último análisis la angustia bunyana nace de estar en el mundo solo y sentirse incapaz de afrontar a Dios a quien en el fondo de su ser considera necesario. Se ve aherrojado en el mundo y en él descubre la humana soledad. Como aquel héroe dostoiweskiano comprende «que sin fe en la inmortalidad, el hombre no tendría fuerza para continuar viviendo en el mundo. Que vivir sin Dios no es más que un tormento... Que si expulsa a Dios de la tierra, le encontrará debajo de la tierra. Y desde el subsuelo hará ascender un himno trágico al Dios de la alegría» (40). Bunyan comprende que Dios ha de ser afirmado porque de lo contrario hasta la vida sería indiferente. Esta convicción va disipando en él toda tentación de autosuficiencia: Dios es necesario. Pero su tragedia es que Dios está demasiado lejano, inaccesible en su luz tan lejos de la noche oscura por la que camina John Bunyan.

Cuando el Comentario a los Gálatas de Lutero cae en sus manos enseguida se da cuenta de que simpatiza con él. Uno de los cauces de esta simpatía y afinidad era la angustia profunda de corazón que caracterizó la existencia de Lutero. En su noche oscura Bunyan encontró sin duda en Lutero un alma gemela. Por eso a John Bunyan le podemos aplicar las mismas palabras que dice Benz de Lutero: «En él irrumpió en forma incontenible la conciencia acerca de la esencial culpabilidad del hombre ante Dios, adoptando,

(40) *Los Hermanos Karamazov*. Obras Completas de F. M. Dostoyevski. Tres volúmenes. Traduc. de R. Cansinos Asens. Madrid: Aguilar; T. III, 8.ª ed., 1964, p. 261. Plática del starets Zósima.

en su punto álgido, el sentimiento y la conciencia de la condenación total. La angustia de Lutero no consistía en el miedo corriente al infierno. Brotaba del conocimiento acerca de la imposibilidad de poder afrontar de algún modo, en tanto que hombre, a Dios» (41).

Si comparamos ahora la noche oscura de Bunyan con la de Teresa observamos que el itinerario de Teresa empieza casi en el final del recorrido de Bunyan. Lo cual no quiere decir que la noche de Teresa fuera menos oscura. «Acaeciame, escribe ella, algunas veces, y aun ahora me acaece... estar con tan grandísimos trabajos de alma junto con tormentos y dolores de cuerpo, de males tan recios que no me podía valerme... Pareciame yo tan mala, que cuantos males y herejías se habian levantado me parecía eran por mis pecados» (42). También la fe tenía momentos de adormecimiento y entonces «irse a rezar, no es sino más congoja, o estar en soledad; porque el tormento que en sí se siente, sin saber de qué, es incomportable. A mí parecer es un poco del traslado del infierno» (43). La soledad y la incertidumbre se apoderan también de su ánimo: «Pues estándome sola... como persona espantada de tanta tribulación y temor de si me había de engañar el demonio, toda alborotada y fatigada, sin saber qué hacer de mí. En esta aflicción me vi algunas y muchas veces, aunque no me parece ninguna en tanto extremo» (44). Muchas veces bastaban para consolarla aquellas palabras que aparecen en la Biblia cuando se da algún mensaje del cielo: *Soy yo, no temas* (V, 25, 18; 30, 14). No obstante, la lucha que ha de mantener con el príncipe del mal es incesante. En el capítulo 30 de su *Vida* nos cuenta con frases bien gráficas esta batalla: «Y es así, que me ha acaecido parecerme que andan los demonios como jugando a la pelota con el alma, y ella no es parte para librarse de su poder. No se puede

(41) Cit. Kielholz, P., *Angustia*, Madrid: Morata, 1967, p. 17.

(42) V, 30, 8.

(43) V, 30, 12.

(44) V, 25, 17.

decir lo que en este caso se padece. Ella anda a buscar reparo y permite Dios que no le halle; sólo queda siempre la razón del libre albedrío, no clara» (45). Teresa siente también el temor a condenarse (V, 43, 5). Y la descripción estremecedora del infierno que nos hace en el capítulo 32 merecería un estudio aparte para comprender todo lo que en Teresa significan las palabras «agonizar del alma», «ahogamiento», «aflicción», «desesperación», «tormentos», «temor» y otras tantas que no le van en zaga al vocabulario de Bunyan en su *Grace Abounding*.

Pero Teresa superó mejor la crisis de la angustia que Bunyan porque descubrió con mayor objetividad la «indigencia congénita» humana. Y la descubrió por medio de aquel gran principio de equilibrio teresiano: La humildad es la verdad. Bunyan se subestima hasta tal grado que llega a dudar si la sangre de Cristo es suficiente para salvarle. Desde la mañana hasta las siete u ocho de la noche estuvo una vez rondando en torno a su alma agitada la pregunta: «Whether the blood of Christ was sufficient to save my soul?» (GA, 203) hasta que oyó por respuesta la palabra *able*. Bunyan sobrevalora tanto «su» pecado que llega a infravalorar el poder de Dios. Teresa no pierde la proporción de la indignidad y pobreza humana frente a la infinitud de Dios. También la angustia de Teresa se fundamenta en el pecado. Pero incluso el pecado lo ve mejor Dios que uno mismo. Una noche en la oración «comenzó a decirme el Señor algunas palabras, trayéndome a la memoria cuán mala había sido mi vida, que me hacían harta confusión y pena; porque, aunque no van con rigor, hacen un sentimiento y pena que deshacen, y siéntese más aprovechamiento de conocernos con una palabra de éstas que en muchos días que nosotros consideremos nuestra miseria; porque trae consigo esculpida una verdad que no la podemos negar» (46).

(45) V, 30, 11.

(46) V, 38, 16.

Teresa parte de un fundamento sólido: la humildad. Pero la verdadera humildad es la verdad y si sabemos que Dios es verdad, fluye claramente la proporción: Humildad = Verdad = Dios. Y paralelamente opuesta a ésta, la contraria: Soberbia = Mentira = Demonio (47).

El demonio induce a la falsa humildad, con lo cual la noche se hace más oscura y de la pusilanimidad pasará el alma a la soberbia espiritual. «Algunas veces podrá ser humildad y virtud teneros por tan ruin y otras grandísima tentación... La humildad no inquieta, ni desasosiega ni alborota el alma, sino viene con gran paz y sosiego. Aunque uno de verse ruin entienda claramente merece estar en el infierno y se aflige y le parece con justicia todos le habian de aborrecer... si es buena humildad, esta pena viene con suavidad en sí y contento» (48). Mientras que por la humildad falsa «el demonio intentaba desahogarse y probar si puede traer el alma a desesperación» (49). Esta doctrina tan clara que nos da Teresa en *Camino de Perfección* ya la había descubierto cuando escribía la *Vida* y mucho antes. «Porque la humildad verdadera (aunque se conoce el alma por ruin y da pena ver lo que somos y pensamos grandes encarecimientos de nuestra maldad), no viene con alboroto, ni desasosiega el alma ni la oscurece ni da sequedad; antes la regala... con quietud, con suavidad, con luz. En esotra humildad que pone el demonio no hay luz para ningún bien... Representále la justicia, y aunque tiene fe que hay misericordia... es de manera que no me consuela, antes cuando mira tanta misericordia le ayuda a mayor tormento, porque me parece estaba obligada a más» (50).

Teresa ha descubierto que la «inquietud», el «desasosiego», el «alboroto», la «oscuridad», la «aflicción», la «seque-

(47) Cf. Blas de Jesús, CCD., «"Verdadera humildad". En los fundamentos de la ascética teresiana». *Revista de Espiritualidad*, Madrid, 1963, Tomo XXII, pp. 281-722.

(48) C, 39, 2.

(49) C, 30, 9.

(50) C, 30, 9.

dad y mala disposición» ahogan el alma y matan el cuerpo, que no proceden de verdadera humildad y que por tanto nada tienen que ver con el camino verdadero hacia la luz y la paz. Seguirá la noche oscura, pero Teresa tiene ya bien orientada su brújula. Dios da al demonio licencia para tentarnos como a Job, pero ella sabe ya cuál es la verdadera dirección.

Los grandes escritores son por naturaleza y por instinto grandes psicólogos. Tanto Teresa de Jesús como John Bunyan comparten ambas aptitudes en alto grado. Teresa en su *Vida* y Bunyan en su *Grace Abounding* nos han dejado una buena muestra de ello. Ambas obras son un buceo profundo en el interior del ser humano. Los dos nos introducen en una interesante excursión subterránea hasta las fuentes mismas de la angustia humana. Por esa oscura caverna de la angustia tiene que pasar todo ser que quiera profundizar en la existencia.

Teresa al final de este buceo ha visto por dónde está la salida. Sabe que tras las tinieblas del alma está el Señor de la luz. Que los tormentos y la angustia tienen una misión purificadora. «No me parece sino que sale el alma del crisol como el oro, más afinada y clarificada, para ver en sí al Señor» (51). Hacia el final de su experiencia nos cuenta cómo un día «se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, y en el centro de ella se me representó Cristo Nuestro Señor... Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, yo no sé decir cómo, se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que no sabré decir, muy amorosa» (52). El alma, el yo más profundo, es para Teresa un espejo que puede cubrirse de «gran niebla y quedar muy negro» por el pecado. Si se quita esa gran niebla el espejo reflejará el sol de la divinidad. La seguridad del yo no está, pues, ya en la autosuficiencia, sino que la recibe de la misma fuente

(51) V, 30, 14.

(52) V, 40, 5.

de paz y seguridad que es Dios, y en concreto de la persona de Cristo que venció al pecado y a la muerte, verdadera fuente de la angustia, por su resurrección.

Bunyan ha visto la necesidad de salir, ha visto incluso que existe una salida pero aún no la ha encontrado definitivamente. Sigue afligido y oprimido a la vista de las abominaciones del corazón, que no obstante Dios sabe ordenar para su bien, ya que «1) They make me abhor myself; 2) They keep me from trusting my heart; 3) They convince me of the insufficiency of all inherent righteousness; 4) They show me the necessity of flying to Christ; 5) They press me to pray to God; 6) They show me the need I have to watch and be sober; 7) And provoke me to look to God, through Christ, to help me, and carry me through this world» (53).

El camino que le queda por recorrer a Bunyan es más largo que el que le queda a Teresa. Ella ha visto ya el sol encima de la densa nube, Bunyan sabe que hay sol pero aún no le ha visto. Y no lo ha visto porque desconfía demasiado de la calidad del espejo. No cae todavía en la cuenta de que al no aceptarse a sí mismo no acepta un don de Dios. En el espejo empañado se ve todavía a sí mismo en lugar de ver a Cristo. Tiene que emprender todavía la gran peregrinación que empezó Abraham al oír la potente voz del Señor: «Sal de tu tierra y de tu parentela».

3. *Peregrinación y lucha espiritual.*

Estas dos grandes imágenes forman la columna vertebral de *The Pilgrim's Progress* y de *The Holy War*, las dos obras alegóricas por excelencia de John Bunyan y de toda la literatura inglesa. Algo semejante podríamos decir del *Camino de Perfección* y de las *Moradas del Castillo Interior* de Teresa de Avila.

(53) GA, Conclusion, 7.

En la primera de sus obras nos va a indicar Teresa los dos grandes caminos para acercarnos al manantial de la Divinidad; el uno para los activos que a base de esfuerzos y trabajos llegan con más dificultad, y el otro el de los contemplativos a quienes ayuda más el soplo de lo alto. También en el *Castillo Interior* seguirá la lucha y el camino hacia la patria. Y así nos hablará «de lo mucho que importa la perseverancia para llegar a las postreras moradas, y la gran guerra que da el demonio, y cuánto conviene no errar el camino en el principio para acertar» (54), o «de la poca seguridad que podemos tener mientras se vive en este destierro» (55).

La angustia del destierro, del lento peregrinar por una tierra de soledad es el tema subyacente de estas dos obras teresianas como lo es también de las dos de Bunyan. Un sentido profundo de éxodo invade al ser humano al reflexionar sobre sí mismo y su estancia en esta tierra hostil. «As I walked through the wilderness of this world» son las palabras tremendamente densas en un contenido de angustia y nostalgia con que comienza *The Pilgrim's Progress*. El mismo sentido de desasosiego e inquietud que se percibe en aquellas otras con que comienza *The Holy War*: «In my travels, as I walked in many regions and countries».

Bunyan es el «homo viator» siempre en camino, como también lo es Teresa la peregrina incansable de las tierras castellanas para quien la vida no es sino «una mala noche pasada en una mala posada». No pueden prescindir de su vocación de caminantes y de peregrinos. Pero el peregrino se encuentra siempre fuera de casa, en destierro, sin saber si llegará a su destino, o cuándo llegará. Por eso la inseguridad e incertidumbre forman parte de su ser. Su caminar no es, como para el turista o el aventurero, un pasatiempo; para el peregrino la vida es un huir de un mundo extraño hacia otro desconocido. Mantiene, sin embargo, en

(54) *M*, I, 1.

(55) *M*, II, 1.

el fondo de su ser una esperanza. Esa es en el fondo la condición del peregrino, y en definitiva, la de todo ser humano como lo era la de aquel héroe malrauxiano que «en lo más profundo era esperanza, como también angustia» (56).

La angustia del peregrino tiene dos vertientes la de estar en el mundo y sentirse en él como en un lugar hostil, extraño, extranjero, y la de sentirse bajo la amenaza del mal, del pecado, incapaz de caminar bajo su sombra, incapaz incluso de orientarse por sus propias fuerzas.

Esta angustia del peregrino la vivieron Teresa y Bunyan y nos la dejaron plasmada en sus obras. El *Camino de Perfección* es una prolongación o si preferimos una adaptación del libro de la *Vida*; es, por tanto, un testigo fiel del peregrinar de Teresa. Lo mismo hemos de decir de *The Pilgrim's Progress*, que, como ha escrito F. M. Harrison, «is but another version of Bunyan's spiritual autobiography, written not like that, in sombre hue, nor yet—as he claims to be—“in black and white”, but in colours so vivid as to bring division among his contemporaries» (57).

Ambos autores al referirnos su experiencia no hacen sino dejarnos una expresión artística de una doctrina teológica, de una verdad religiosa y de una realidad profundamente humana. «The method of allegory in Bunyan's work is broad, so that all Christian life is set forth in, and explained by, the lives of his pilgrims» (58). O expresado de una manera más incisiva: «in *Pilgrim's Progress* there is the ultimate human nostalgia, for that City of God which is the restless heart's true home» (59).

(56) Malraux, André, *La condition humaine*, Gallimard, 1944, p. 373.

(57) Harrison, G. B., *John Bunyan. A Study in Personality*. Archon Books, 1967, p. 142. Cf. etiam: *The Pilgrim's Progress*, Introducción y edición crítica por Robert Sharrock, Oxford: Clarendon Press, 1967, p. xxxiv.

(58) Frye, Roland Mushat, *God, Man, and Satan*. New York/London: Kennikat Press, 1960, p. 95.

(59) Rupp, Gordon, *Six Makers of English Religion. 1500-1700*. Liverpool: Hodder and Stoughton, 1964, p. 101.

El tema de la vida del hombre sobre la tierra bajo la imagen de la peregrinación se trata abundantemente en la literatura medieval europea. Y adquiere gran popularidad con motivo de las grandes peregrinaciones a Jerusalén, Roma y Santiago, y a otros lugares de carácter más regional como la tumba de Thomas Becket en Canterbury de Inglaterra. Consecuentemente surge una literatura abundante sobre el tema. Para citar alguno de los más conocidos tenemos por ejemplo: *Le Pélerinage de l'Home*, poema francés escrito en verso hacia el año 1330 por el monje Guillaume Guileville de la real abadía de Chaliz. Este poema aparece traducido al inglés el año 1483 bajo el título *The Pylgremage of the Sowle* y coincide con el *Pilgrim's Progress* de Bunyan en recurrir al artificio de un sueño para referir la peregrinación. Del mismo monje se traduce también al inglés otro libro con un tema similar: *The Booke of the Pylgrymage of Man*. En él vamos viendo el recorrido del hombre desde que Dios le puso a Adán en el paraíso, pasando por la torre de Babel y por el momento histórico en que Cristo se hizo peregrino para ejemplo de la humanidad, hasta llegar a la batalla final entre «Sol Justice» y «Pluto duke of tenebris» con la victoria definitiva del primero. Otra obra dirigida especialmente a las órdenes monásticas es *The Pilgrimage of Perfection* que aparece en 1526 y cuyo autor parece ser William Bond. La peregrinación comienza en el bautismo y se va desarrollando en siete días al fin de los cuales el alma se acerca a la perfección. En Venecia el año 1578 aparece otro tratado sobre la peregrinación espiritual de la vida mortal a la celeste. Su autor, Cornelio Bellanda, y el título, *Viaggio Spirituale, nel quale facendosi passaggio da questa vita mortale, si ascende alla celeste*. En 1591 se publica en Londres *The Pilgrimage to Paradise*, de Leonard Wright, que se escribe según nos indica su autor para la dirección «God's poore distressed Children in passing through this irksome Wildernesse of Temptation and Tryall». Otro libro sobre el mismo tema y que llegó a las manos de Bunyan es

The Platne Man's Path-way to Heaven, de Arthur Dent. Se publica en 1601 y está en forma de diálogo. Sir Walter Raleigh compone su poema lleno de la melancolía tan característica suya *Pilgrimage* y que comienza:

«Give me my scalop shell of quiet,
My staff of faith to walk upon,
...
And thus I'll take my pilgrimage».

También en España se trata abundantemente el tema de la peregrinación en prosa y en verso. En 1617 se publica en Zaragoza una obra cuyo autor es Domingo García, catedrático de la Universidad de Alcalá. El título del libro: «*Estaciones espiritvales que deve hazer el peregrino christiano en esta jornada de su vida, para alcançar aquella celestial patria de la bienaventurança, a la qual aspira*». Antonio Enriquez Gómez publica en Burdeos, el año 1642 en sus *Academias morales de las Musas* varios sonetos y romances sobre el mismo tema; y dos años más tarde en Roan *La culpa del primero peregrino*, que se edita en Madrid con el título de *La culpa del primero peregrino y el Passagero*. Hacia 1640 escribe el P. Diego Calleja, jesuita, «*El peregrino en su patria*». Como novela de intriga, en extraña mezcla de temas religiosos y asuntos amorosos, aparece en Madrid en 1604 la obra de Lope de Vega *El peregrino en su patria*, que servirá luego a Fletcher y Beaumont para componer en 1621 su comedia *The Pilgrim*.

El tema de la peregrinación es, por lo tanto, del dominio común en la literatura europea para cuando aparece en 1678 el *Pilgrim's Progress* de Bunyan. Pero no parece aventurado afirmar con el biógrafo de Bunyan, John Brown: «Often however, as the conception of the pilgrim life has found utterance, no previous or subsequent writer has given expression to it with the same completeness, unity, force, and beauty, as Bunyan, whose dream stands

alone and unrevalled in the literature to which it belongs» (60).

Aunque la imagen de la peregrinación para representar la vida del hombre aparece insistentemente en la literatura europea medieval y moderna, en realidad no hubiera necesitado Bunyan recurrir a dicha literatura para encontrar esta imagen. La fuente primera e indiscutible de dicha imagen se encuentra en la Biblia. Y en la Biblia no es el concepto de transitoriedad de la vida el que domina la imagen sino sobre todo la idea de destierro, de la necesidad de ponerse en marcha hacia un destino y una patria distinta de la presente y superior a ella. Y para emprender esta marcha necesitamos una llamada y un impulso superior al hombre.

El iniciador de esta peregrinación y el prototipo de todo peregrino es Abraham. En el *midrash* abrahámico parece que el autor del Génesis nos hubiera querido señalar el cambio de ruta de la humanidad que emprendió el primer camino de la autosuficiencia en el Edén yendo a parar a la confusión de Babel y a la dispersión por todo el haz de la tierra, y que va a emprender ahora el retorno. Un cambio de 180 grados en la dirección que llevaba. Comienza así la vuelta a la casa paterna después del largo destierro a partir de la expulsión del jardín de delicias. Este largo peregrinar comienza con una potente llamada de Yahvé: «Sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré» (*Gén.* 12, 1). El hombre Abraham se iba ya casi acostumbrando a la penuria de Ur, le quedaba muy lejano el recuerdo del paraíso, la angustia del destierro casi había desaparecido en el bajo techo de sus aspiraciones. Incluso la vida se le iba. De pronto surge en medio de su angustia la nueva esperanza. Cree a Dios y a pesar de la edad nonagenaria de él y de su mujer tienen un hijo. «No temas, Abraham, yo soy tu escudo» (*Gén.* 15, 1). Abraham no se fía de sí, conoce su

(60) Brown, John, *John Bunyan. His Life, Times, and Work.* Archon Books, 1969, p. 277.

impotencia, no pone la seguridad en sus propias fuerzas sino en Dios. Pasa así en su ser existencial, no sólo en el plano intelectual, a participar de la firmeza y de la solidez de Dios. Esa es su fe. Aquella salida de Ur, aquella peregrinación que emprendió hacia la tierra prometida, no es, en última instancia, más que el primer paso de otra salida de sí mismo para entrar en la tierra de Dios, el abandono de la propia autosuficiencia para fiarse del poder de Dios. De ahí que el justo vive de la fe, es decir, de la firmeza y seguridad de Dios.

Esta fe existencial es la que proclama Pablo en su carta a los Gálatas. Pero Lutero en su famoso Comentario a dicha carta le quita gran parte de su eficacia al reducirla tan sólo a fe intelectual. Bunyan, que leyó y releyó este Comentario, tuvo, para llegar a la verdadera fe, que hacer lo que recomienda H. J. Schoeps hoy desde su cátedra de Erlangen, sede del luteranismo alemán, es decir, «desluteranizar a Pablo» («Entlutherisierung Pauli») (61).

La misma conciencia exílica domina a los descendientes de Abraham como lo expresa David que parece hablar en nombre de la humanidad entera:

Escucha mi súplica, oh Yahvéh,
presta oído a mi grito,
no te hagas sordo a mis lágrimas.
Pues soy un forastero junto a ti,
un huésped como todos mis padres (*Sal.* 39, 13).

En el Nuevo Testamento San Pablo nos recuerda con frecuencia esta faceta de la condición humana. «Mientras habitamos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión...» (II *Cor.* 5, 6); no hemos de pegarnos a las cosas terrenas porque en realidad «somos ciudadanos del cielo» (*Fil.* 3, 20). A los hebreos les recuerda cómo sus padres «buscaban una patria» puesto

(61) Schoeps, H. J., *Paulus*. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1959, p. 207.

que se confesaban «peregrinos y huéspedes sobre la tierra», y «deseaban otra mejor, esto es, la celestial» (*Heb. 11, 13-16*).

La visión que tiene Bunyan de su peregrino, de sí mismo y en definitiva del ser humano, es una visión de radical pobreza y de desolación. La angustia del estar ahí se ve incrementada con el peso abrumador que lleva a sus espaldas, el peso de la culpa.

I saw a man clothed with rags, standing in a certain place, with his face from his own house, a book in his hand, and a great burden upon his back (62).

La misma aliteración de las palabras claves con «a» contribuye a profundizar más en nosotros esta situación. (Para los yoguis del Oriente ningún otro sonido representa más la interioridad del ser humano que el de la «a».)

El peregrino abre el libro, llora y tiembla. En su mente va tomando forma el grito de la máxima indigencia e imposibilidad: «What shall I do?». Sabe que tiene que emprender el camino, pero ¿adónde se dirigirá? ¿Cómo lo podrá realizar? El peso que oprime sus hombros es más terrible que todos los demás males que lo puedan amenazar, como son «wearisomeness, painfulness, hunger, perils, nakedness, sword, lions, dragons, darkness, death, and what not» (63).

La condición, el origen y destino del peregrino nos lo da él mismo:

Here is a poor burdened sinner. I come from the City of Destruction, but I am going to Mont Zion, that I may delivered from the wrath to come (64).

El sentido de su peregrinación es en primer lugar una huida. Huye de la ira que se aproxima «the wrath to

(62) *PP*, III, 89.

(63) *PP*, III, 93.

(64) *PP* III, 96.

come». Huye de la ciudad de la destrucción. Huye de la iniquidad. Huye de su propio país, de su tierra. Huye de su propia familia. El móvil que le anima parece un eco lejano de aquellas palabras enérgicas del libro que tiene en sus manos: «Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo» (Lc. 14, 33).

Efectivamente, su peregrinación además del sentido de huida tiene sentido de búsqueda. Va en pos de algo que le atrae. Busca el Monte Sión, que es morada de paz. Dejando los dominios de Apolyon, el señor del pecado y de la muerte, atravesando el Slough of Despond, y el lúgubre valle de las sombras de la muerte, pretende llegar a la Jerusalén Celeste. Y sobre todo pretende llegar a Cristo, «fly to Lord Jesus».

El peregrino se encuentra como un extranjero en el mundo, va en busca de una verdadera patria, pero el mundo en el que se encuentra extraño no es tan sólo el mundo de las cosas exteriores, de los bienes materiales, o del mundo más cercano de la propia familia. No se trata de cambiar tan sólo de lugar, se trata sobre todo de cambiar de vida, de interiorizar la peregrinación. Bunyan ha elegido una imagen de profundo sabor bíblico y litúrgico para simbolizar esta interiorización del caminar humano. El vestido simboliza al hombre mismo, representa su situación en una u otra fase de su caminar. Primero le vemos vestido de harapos, «rags» que simbolizan su caducidad y miseria, la vida perecedera. Unas páginas más adelante se nos da en todo su esplendor la visión del reino sin fin, de la vida imperecedera hacia la que camina. Allí tenemos «crowns of glory to be given us, and *garments* that will make us shine like the sun in the firmament» (65). Los harapos se le caen, o mejor se los quitan en la impresionante escena junto a la cruz y al sepulcro de Cristo. El peso que llevaba sobre sus hombros y del que no podía desprenderse, se suelta por sí mismo, cae y desaparece en la

(65) PP, III, 91.

boca del sepulcro. Estando el peregrino allí en pie con sus ojos convertidos en fuentes de lágrimas, «the second of the Shining Ones stripped him of his rags, and clothed him "with change of raiment"» (66). Este vestido se lo da el Señor para cubrir su desnudez y como señal de benevolencia (p. 104). Pero a la vez lo distinguirá a él como a los demás peregrinos de los moradores de Vanity Fair:

The pilgrims were clothed with such kind of raiment as was diverse from the raiment of any that traded in that fair. The people, therefore, of the fair, made a great gazing upon them: some said they were fools, some they were bedlams, and some they are outlandish men (67).

Para ir a la Ciudad Celeste hay que dejar atrás la City of Destruction y además Vanity Fair. En otras palabras, «he must needs "go out of the world"». Al acercarse a la Ciudad Celeste descubre dos de sus moradores «in raiment that shone like gold; also their faces shone as the light» (68). Al pasar el río que sirve de frontera, Christian y sus acompañantes, peregrinos como él, dejan sus «mortal garments» en las aguas, y una vez dentro de la ciudad «they were transfigured, and they had raiment put on that shone like gold» (69).

La peregrinación es, pues, ante todo transformación. Una transformación a modo de crisálida del hombre carnal al hombre espiritual. Esta transformación ha de afectar sobre todo al núcleo del ser humano. De ahí que la peregrinación externa no sea sino un reflejo de la otra interior. Bunyan va intercalando en su obra ambos conceptos de la peregrinación. La Ciudad Celeste no es tan sólo la ciudad escatológica «que brilla como el sol», sino

(66) *PP*, III, 102.

(67) *PP*, III, 128.

(68) *PP*, III, 162.

(69) *PP*, III, 166.

también el propio corazón humano, el receptáculo último del alma humana donde tiene que morar Shadai. El peregrino camina en definitiva hacia el encuentro con el origen de toda luz, la divinidad, que mora en la ciudad escatológica y en esta otra mansión afincada en el tiempo que es el propio ser una vez desposeído de sí mismo.

Este segundo aspecto de la peregrinación queda bien patente en la excursión que hace el peregrino hacia el hombre interior guiado por el Intérprete. Le lleva de la mano y le introduce «into a very large parlour that was full of dust, because never swept». Al intentar barrerlo flota abundantemente el polvo hasta casi asfixiarle. Gracias al agua esparcida por el Evangelio se puede limpiar la sala. Y el Intérprete explica: «This parlour is the heart of a man that was never santified by the sweet grace of the gospel» (70).

En esta interiorización es donde descubre Bunyan que su misión de peregrino no se limita a huir *de* algo sino que se extiende a dirigirse *a* alguien. La explicación la pone en boca de Hope, que, al reflexionar sobre las palabras de Cristo que se refieren en *Jn.* 6, 35 («He that cometh to me shall never hunger, and he that believeth on me shall never thirst»), concluye «That believing and coming was all one, and that he that came, that is, run out in his heart and affections after Salvation by Christ, he indeed believed in Christ» (71). El que se ha vaciado de sus más íntimos afectos, de sí mismo, ese va en pos de Cristo, ese cree en Cristo. Como Abraham, el primer peregrino, ha salido de su propia tierra, es decir, ha abandonado la autosuficiencia para fiarse de la suficiencia de Cristo. El Señor le contestó, en efecto, «My grace is sufficient for thee» (72).

Bunyan supera evidentemente a Lutero en su aproximación a Dios. El no sólo huye de la ira de Dios, sino que busca a la vez el retorno a la casa paterna. Tiene razón

(70) *PP*, III, 98.

(71) *PP*, III, 156.

(72) *PP*, III, 156. Cjt. de 2 Cor. 12, 9.

Richard Grieves al afirmar: «Salvation was more than escape from divine wrath, hence Bunyan, generally using biblical terminology, described it as redemption or deliverance from sin, death, the devil, hell, the law, and the human "state of thralldom and miseri". The end and purpose of this salvation was man's enjoyment of God and God's everlasting glorification by those whom he had saved» (73).

La peregrinación se convierte, en definitiva, en retirada progresiva del yo de los distintos compartimentos estancos del corazón para dejar lugar al Sol de justicia. Descubre al fin los arrabales de la tierra de promisión. Llega a las Delectable Mountains, y allí nos describe en uno de los más bellos trozos de la prosa inglesa la paz, la calma y la tranquilidad que han superado la antigua angustia y congoja del peregrino: «These mountains are Immanuel's Land, and they are within sight of his city; and the sheep are also his, and he laid down his life for them» (74). Ha caído en la cuenta de que la seguridad viene de arriba, está acercándose a la verdadera fe que en su dimensión existencial entronca con la vida escatológica. «All our righteousness are as filthy rags» (p. 154). El descubrimiento de Cristo es el que le hace ver con claridad su propia situación y la del mundo que le rodea. La revelación de Cristo le descubre la situación de condenación del mundo y le hace amar una vida mejor y desear hacer algo por el honor y gloria del nombre del Señor Jesús (p. 156). La «City of Destruction» no era tan sólo el mundo sino también el propio corazón de Christian y de Bunyan, el cual por la presencia del Sol de justicia se va convirtiendo en «heavenly Jerusalem».

También para Teresa de Avila la existencia sobre la tierra adquiere un significado de destierro. Al recorrer sus

(73) Grieves, Richard, *John Bunyan*. Courtenay Studies in Reformation Theology - 2. Berkshire: The Sutton Courtenay Press, 1969, p. 51.

(74) *PP*, III, 143.

páginas vemos que no es tan sólo poesía el contenido de aquellos versos:

«Sólo esperar la salida
Me causa un dolor tan fiero,
Que muero porque no muero» (75).

Teresa pasa por el mundo como quien atraviesa un desierto hostil, de prisa y con ganas de llegar al final del recorrido. El mundo es tan sólo una posada y la vida sobre el mundo no es sino una peregrinación suplicante. La mente teresiana sobre este punto la ha resumido muy bien Muñoz Alonso cuando escribe: «Toda la dialéctica teresiana se resume en un vivir extrañío al mundo, apartándose de él, con pena honda de haber vivido en él» (76).

Esta pena honda, este dolor y desventura le viene por haberle dado el Señor «claro conocimiento de lo que es el mundo y qué cosa es el mundo y que hay otro mundo y la diferencia que hay del uno al otro y que el uno es eterno y el otro soñado y qué cosa es amar al Criador o a la criatura» (77). Ya tenía esta impresión cuando escribía anteriormente en su Vida: «No quiero mundo, ni cosa de él, ni me parece me dé contento cosa que salga de Vos (que no sea Vos), y lo demás me parece pesada cruz» (78).

Pero no vayamos a imaginar que para Teresa el camino hacia la patria es fácil y cuesta abajo. Si Christian tiene tentaciones de volver de la peregrinación emprendida ante los halagos o amenazas, ante los peligros y dificultades, también Teresa deja bien sentado que «la perfección no se alcanza en breve... porque muchas almas tornan atrás» (79).

(75) Sta. Teresa, *Obras Completas*, vol. II. Madrid: B. A. C., 1954, «Poesías», "Mi amado para mí", p. 956.

(76) Muñoz Alonso, Adolfo, «Concepto del mundo y de las cosas en Teresa de Jesús», *Revista de Espiritualidad*, Madrid, 1963. Tomo XXII, p. 497.

(77) C 6, 3

(78) V 6, 9.

(79) V, 31, 17.

La impresión que recibimos al leer a Teresa es de que vive como distanciada del mundo, como si lo aborreciese, como si le costase vivir la fraternidad universal al modo de un Francisco de Asís. Pero tal vez sea tan sólo la primera impresión, ya que ella «ve a Dios entre los pucheros de la cocina», y se admira de cómo pudo El hacer tales maravillas como el gusano de seda o la abeja. «Cómo de una simiente que es a manera de granos de pimienta pequeños (que yo nunca lo he visto sino oído, y así si algo fuere torcido no es mía la culpa), con el calor, en comenzando a haver hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir; que hasta que hay este mantenimiento de que se sustentan se está muerta; y con las hojas de moral se crían, y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados, adonde se encierran; y acaba este gusano, que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposica blanca muy graciosa.» Y esto nos lo dice en las Moradas quintas para explicarnos «cómo comienza a tener vida este gusano (el alma), cuando con el calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios».

Teresa admira la naturaleza, y sus metáforas y ejemplos preferidos los toma de las cosas materiales: el «agua», el «arroico», la «noria», la «fuente», unas «pajitas», las «alas de paloma», el «oro», la «luz», el «sol» y tantas otras que usa cuando se refiere a algo agradable; o las «saban-dijas», los «sapos», las «lagartijas», la «cárcel tenebrosa», la «oscuridad», las «tinieblas» al hablarnos de cosas desagradables. No obstante las cosas creadas le resultan una imagen muy lejana y pobre del Creador, una silueta frágil y endeble proyectada sobre el telón de fondo de la eternidad. Descubre en el mundo una deficiencia, o dicho de otra forma una especie de bipolaridad entre el mundo del bien, de la luz, del calor y el mundo de las sombras, del mal y del pecado. Contra este segundo es sobre todo contra el que siente una repulsa instintiva.

Además el mundo para ella no son tanto las cosas como

las personas. Y precisamente halla en las personas más allegadas el mundo más difícil de dejar. «Los deudos, escribe en el *Camino de Perfección*, es el mundo que más se apega y más malo de despegar. Por eso hacen bien los que huyen de sus tierras» (80). Palabras duras como las que oyó Abraham: «Sal de tu tierra, de tu parentela». Pero esta huida, este exilio tiene también un objetivo en la mente teresiana. No basta dejar a sus deudos, huir de sus tierras, nos dice a renglón seguido, «que no creo va en huir el cuerpo sino en que determinadamente se abraza el alma con el buen Jesús».

El concepto teresiano de mundo se acerca mucho al concepto joánico. Para Juan el mundo está dividido en luz y tinieblas; en la luz caminan los hijos de la verdad, en las tinieblas los hijos de la mentira. Este segundo es el mundo en que domina el Dueño del mal, el que odia a Jesús por ser enviado de Dios. Según la mente joánica Dios envía a Cristo al mundo para que venza a las tinieblas. Teresa nos puede dar una primera impresión de retirada, pero en realidad está muy metida en el campo de batalla. Además ella misma reconoce que recurre a veces en su modo de expresarse al estilo indirecto de ensalzar a Dios mediante la depreciación del mundo. «Mas en ¡qué bobearías me he metido! Por tratar de las grandezas de Dios, he venido a hablar de las bajezas del mundo. Pues el Señor me ha hecho merced de haberle dejado, quiero salir de él» (81).

El mundo es para Teresa un gran campo de batalla (V, 39, 17-18) donde el alma se encuentra acosada de lanzas y espadas por todas partes, y sólo desaparece el temor porque Cristo desde el aire tiende su mano hacia ella. Un día recuerda en medio del gran gozo de Dios en la oración el lugar que estaba preparado para ella en el infierno. «Quedóme, dice, muy gran gana de no hablar sino cosas

(80) CE, 13, 5.

(81) V, 37, 12.

muy verdaderas, que vayan adelante de lo que acá se trata en el mundo, y así comencé a tener pena de vivir en él» (82).

Pero el mundo es sobre todo enemigo de Cristo. Por eso arguye ella de esta forma: «No hace nada quien ahora se aparta del mundo; pues que a Vos os tienen tan poca ley, ¿qué esperamos nosotros?» (83). Esta enemistad del mundo hacia Cristo es la que la hace exclamar con energía: «Pues ¿qué es esto, mi Señor y mi Dios? O dad fin al mundo o poned remedio en tan grandísimos males, que no hay corazón que lo sufra, aun de los que somos ruines... Hacedlo por vuestro Hijo que aún está en el mundo» (84).

No es necesario indicar que el abandono del mundo, la huida de él tiene en Teresa un valor positivo. Huye del mundo para encontrarse más cerca del Hacedor del mundo, en la soledad del alma como microparaiso y entonces «cierra la puerta tras sí a todo lo del mundo» (85).

La segunda gran etapa del peregrinar teresiano se interna lógicamente hacia el yo más profundo. Teresa deja el mundo en la primera etapa, y le queda un recuerdo pálido de él puesto que lo ha visto a la luz de la eternidad. Ha dejado el mundo exterior, pero queda el mundo interior, el mundo de la propia voluntad. Es la etapa más difícil y dolorosa. Hay que vaciar el «yo» no al modo budista para entrar en comunión con el universal ser de las cosas, sino vaciarlo del «ser en mí» para dar cabida al nuevo «ser en Dios». Es una auténtica siembra del propio ser para que nazca el nuevo ser, un dejar no sólo el capullo que envuelve al cuerpo sino también el mismo cuerpo para que pueda volar la crisálida convertida en mariposa:

Desasiéndonos del mundo y deudos y encerradas aquí con las condiciones que están dichas, ya parece

(82) V, 40, 3.

(83) C, 1, 4.

(84) C, 35, 4.

(85) C, 19, 4.

que lo tenemos todo hecho y que no hay ya que pelear con alguno. ¡Oh hermanas mías!, no os aseguréis y os echéis a dormir, que será como el que se acuesta muy sosegado, habiendo muy bien cerrado sus puertas por miedo de ladrones y se los deja en casa. Ya sabéis que no hay peor ladrón para la perfección del alma que el amor de nosotras mismas, porque si cada una no anda con gran cuidado y, como en negocio más importante de todos, no se mira mucho en andar contradiciendo su voluntad, hay muchas cosas para quitar esta santa voluntad de espíritu, con la cual podía volar a su Hacedor sin ir cargada de tierra y de plomo (86).

La orden de partida «sal de tu tierra» se interioriza en la obra teresiana hasta el último grado de la unión mística. En su huida nostálgica de las cosas, del mundo, del yo busca una tierra prometida, de un Otro que no es sino el autor mismo de la llamada. El puso en su alma en último término la angustia de vivir en esta tierra y la urgencia de salir de ella, la necesidad de peregrinar.

Hay, pues, en esta concepción exilica teresiana, lo mismo que en la de Bunyan, un desencanto profundo respecto a este mundo y esto precisamente por haber intuido la existencia de otro superior al que aspiran. Pero el problema de estar en el mundo se agudiza al caer en la cuenta de la insuficiencia personal, de la soledad radical. El ser humano no es auto-suficiente. Al intentar corregir su insuficiencia congénita tiende a complementarla mediante la comunión de las cosas, pero esta comunión a su vez no le saca de su insatisfacción angustiada. El verdadero peregrino estará capacitado para oír, en medio de lo temporal y perecedero, la llamada que le invita a la comunión con lo espiritual e imperecedero. La conquista de este último escalón será el triunfo definitivo sobre el mundo en el

(86) C, 10, 1.

sentido joánico, es decir, el mundo de las tinieblas y del pecado. Este triunfo, en una etapa previa y anterior a la escatológica, se conseguirá cuando en el fondo del ser, en la cumbra de ese castillo feudal, en la torre del homenaje esté instalado el mismo Dios. Entonces sí que se acerca el fin de la angustia y de la peregrinación.

Al final ya casi del *Camino de Perfección* nos habla Teresa del agua de la contemplación, es decir, de la llegada al final del recorrido dentro del paisaje de esta vida, resumiendo perfectamente sus ideas sobre el tema que nos ocupa:

«Porque todo lo que os he avisado en este libro va dirigido a este punto de darnos del todo al Criador y poner nuestra voluntad en la suya y desasirnos de las criaturas —y ternéis ya entendido lo mucho que importa—... Porque nos disponemos para que con mucha brevedad veamos que habemos acabado de andar el camino —como acá se puede ver— y bebáis del agua viva de la fuente que queda dicha» (87).

4. *Sentimiento de culpa y pecado.*

Una de las formas en que se presenta la angustia es el sentimiento de culpa. Este sentimiento se da, como es lógico esperar, en la obra literaria de los dos autores que nos ocupan. Junto a la experiencia de pecado surge en mayor o menor escala el sentimiento de culpa. Pero es muy posible que caigamos en la tentación de pensar que estas ideas de culpabilidad y de pecado se den en la primera etapa de Teresa y de Bunyan sin que toquen para nada la última de su caminar espiritual y correspondientemente de su producción literaria. No es este el caso. Tanto en *Las Moradas del Castillo Interior* de Teresa como en *The*

(87) C, 32, 9.

Holy War de Bunyan aparecen de lleno estos conceptos. El concepto de pecado y de culpabilidad tiene una gran evolución, como es lógico, en la vivencia y en la obra literaria de Bunyan y de Teresa. Nos parece lógico que ambos nos hablen al comienzo de su experiencia de sus «enormes» pecados, pero tal vez no esperásemos que al final de las obras que marcan su más elevada ascensión espiritual vuelvan a insistir sobre el mismo tema.

También aquí nos puede orientar un poco el pensamiento del danés. «La angustia, nos dice Kierkegaard, es el estado psicológico que precede al pecado, hallándose tan cerca de él, tan angustiosamente cerca de él, que ya no puede estarlo más. Lo cual no quiere decir que la angustia explique el pecado, pues éste brota cabalmente de un salto cualitativo» (88). Por otra parte, sigue explicando, la culpa es un poder que se expande por todas partes y que nadie es capaz de comprender en su sentido más profundo, a pesar de que ese poder envuelve a la existencia misma. La angustia es apertura a la posibilidad, y es fuente de la nostalgia que nos preservará de la corrupción. «Por eso, concluye el filósofo de la existencia, quien en relación con la culpa esté educado por la angustia, nunca podrá descansar hasta que lo haga en la Providencia» (89). Y de ahí que también nos advierta que en este terreno allí donde termina la psicología comienza la dogmática.

La angustia es como la falta de luz para las aves migratorias. Impulsa hacia nuevos territorios. El pecado es tiniebla en esta marcha hacia la luz. La vida es experiencia de temporalidad y por lo mismo es experiencia de pecado. De ahí que a estas almas tan profundas como la de Teresa y la de John Bunyan les haya dejado esa experiencia una huella tan marcada. En el discurso después de la victoria, al final de *The Holy War*, Emmanuel le recuerda a Mansoul algo muy importante que ha sido en realidad la causa

(88) Kierkegaard, Soren, *El Concepto de Angustia*, Madrid: Guadarrama, 1965, p. 174, 193.

(89) Kierkegaard, Soren, *op. cit.*, p. 291.

de toda la épica contienda entre el príncipe del bien y el del mal, unas breves líneas que resumen toda la experiencia de pecado del mismo Bunyan:

Nothing can hurt thee but sin; nothing can grieve me but sin; nothing can make thee base before thy foes but sin: take heed of sin, my Mansoul (90).

Y Teresa en la cumbre de su más elevada experiencia mística nos habla de la angustia y del pecado en unos términos que no dejan lugar a equívocos. Prevé ella que puede haber almas que se consideren ya tan seguras que no necesiten temer ni llorar sus pecados. A ellas y a todos los que caminan por la temporalidad de la humana existencia les advierte:

Y será muy gran engaño, porque el dolor de los pecados crece más, mientras más se recibe de nuestro Dios. Y tengo yo para mí, que hasta que estemos adonde ninguna cosa puede dar pena, que ésta no se quitará... Verdad es que no se acuerda de la pena que ha de tener por ellos, sino de cómo fue tan ingrata a quien tanto debe y a quien tanto merece ser servido... Esto de los pecados está como un cieno, que siempre parece que se avivan en la memoria, y es harito gran cruz (91).

Tanto Teresa como Bunyan, después de haber buceado profundamente en el subsuelo del alma humana y después de haberse elevado al final de su recorrido a tan gran altura espiritual, insisten en tratar el tema del pecado. El problema del pecado se extiende por toda la obra de Bunyan y ocupa en ella un lugar destacado. En la obra teresiana aparece de forma más tangencial si se quiere,

(90) *HW*, III, 373.

(91) *M*, VI, 7, 1-2.

pero no por eso menos importante. Para ambos el sentido de su peregrinar se desprende de la necesidad de salir del dominio del pecado. Bunyan nos da la impresión de vivir oprimido bajo el peso de una atmósfera densa de pecado de la que con obsesión quiere liberarse. Teresa en cambio vive una atmósfera radicalmente diáfana de amor a Dios, pero contaminada a veces con el recuerdo y la posibilidad del pecado. La meta última para ambos será la victoria sobre el pecado.

El último paso de la interpretación del pecado nos lo van a dar consiguientemente en sus obras cumbre, que son a la vez la cima de su alegoría. La esencia del pecado, en su último análisis, nos la da Teresa en las *Moradas del Castillo Interior* y Bunyan en *The Holy War*. Después de descubrir el fracaso humano nos harán ver que la victoria sólo puede venir de Dios, contra quien sólo y exclusivamente se comete el pecado.

El concepto teresiano de pecado viene expresado en la *Vida* y en el *Camino de Perfección* con frases y descripciones como éstas: «grandes pecados y vida ruin», «alma muy ruin», «alma distraída», «mal estado», «tornar a sí», «granjear para sí», «alma del todo perdida», «falta de virtudes». Teresa tiene en su mente el caso contrario de almas que se tornaron del todo a Dios como la Magdalena, Pablo, Agustín. «Estar en mal estado», «vivir harto mal», etcétera. Todas ellas son expresiones metafóricas con amplio contenido ideológico que se centran, sin embargo, en la idea de un alejamiento de Dios que puede comenzar en la vida rutinaria para terminar en la perdición definitiva. El concepto legal, o puramente ético, del pecado prácticamente no existe. La motivación última del camino del retorno, del tornarse de nuevo al Señor, es sobre todo el sentimiento de ingratitud. Pecado, más que transgresión legal, es ingratitud. La experiencia tal vez más decisiva en este sentido fue sin duda la que nos cuenta en el capítulo IX de su *Vida* ante la imagen de Cristo crucificado. Tuvo esta experiencia a los cuarenta años y dice que «fue

tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle». Y un poco más adelante recuerda cómo cuando leía las *Confesiones* de San Agustín y llegó a su conversión «y leí cómo oyó aquella voz en el Huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón».

Teresa descubrió pronto que dentro de sí había una tendencia que la impulsaba a alejarse de Dios y que el demonio —el enemigo de Dios— intervenía astutamente. Por eso casi podríamos decir que para ella no hubo problema psicológico en la interpretación del pecado, y apenas metafísico de lucha entre el bien y el mal, sino que desde el comienzo se dio cuenta de que era fundamentalmente problema teológico. Es decir, para ella el pecado se refiere sobre todo a su actitud personal hacia Dios, actitud de desagradecimiento en lugar de amor.

Es sumamente elocuente a este respecto la descripción que hace Teresa en las *Moradas* del alma que vive con Dios y de la misma alma cuando vive apartada de El. Nos aconseja fijarnos en el centro, «que es la pieza un palacio donde está el rey» desde donde se comunica «este sol que está en este palacio» a todas las dependencias. «Este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios» se transforma en tiniebla cuando cae en pecado.

El perderse en el pecado, el apartarse de Dios es sumirse en la oscuridad, símbolo de la muerte, es alejarse de la fuente de las aguas. «No hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más», nos sigue explicando Teresa en las *Moradas* primeras. Quien comete un pecado en lugar de intentar contentar a Dios trata de «hacer placer al demonio, que como es las mismas tinieblas así la pobre alma queda hecha una misma tiniebla». El mismo similitud de la luz y de las tinieblas le

sirve repetidas veces a Teresa para explicar la realidad del pecado. Pecado es, por tanto, fundamentalmente privación de luz, oscuridad. El Sol de Justicia está allí, pero estas almas no son capaces de recibir la luz, y «es así que están como en una cárcel oscura, atadas de pies y manos» (92), privadas del calor y de la vida.

Como del sol los rayos y de la fuente las aguas así procede de Dios el «elan» vital que anima al ser humano en este destierro.

Porque así como de una fuente muy clara lo son todos los arroyos que salen de ella, como es un alma que está en gracia, que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres, porque proceden de esta fuente de vida adonde el alma está como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera, si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse y que dé buen fruto; así el alma que por su culpa se aparta de esta fuente y se planta en otra de muy negrísima agua y de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad (93).

En esta descripción del pecado Teresa se fija en los efectos que produce, porque la esencia es para ella indiscutiblemente ingratitud y desagradecimiento. Dios es padre y el pecador, como el hijo pródigo, se va de la casa paterna. Teresa captó desde el principio profundamente el sentido bíblico del pecado. El pecado no es trasgresión de unas normas o leyes impuestas por una sociedad, o por el ideal lejano de un super-ego, ni siquiera de unas leyes impuestas por un Dios lejano, es renunciar a una relación de filiación, a una alianza de Paternidad ofrecida por Dios. La verdadera esencia del pecado tal como la captó

(92) *M*, VII, 1, 3.

(93) *M*, I, 2, 2.

David: «Tibi soli peccavi» (Ps. 51, 6), y tal como se refleja en la parábola del Hijo Pródigo: «He pecado contra el cielo y contra Ti» (Lc. 15, 18), es decir, he renunciado a ser tu hijo.

Aunque el pecado sea una renuncia a la filiación divina, sus efectos alcanzan no sólo a las relaciones del yo personal con Dios sino que repercuten en toda la existencia humana y psíquica del yo. Se deshace la armonía de aquel yo compacto y seguro que se encontraba en su centro. Como el pródigo se encuentra en un mundo hostil, indigente, deshecho. Añora la casa paterna y sobre todo la paz que en ella encontraba.

Es interesante observar la coincidencia de los resortes alegóricos en la descripción de esta situación en Teresa y Bunyan. En el *Castillo* teresiano cunde el desconcierto con el pecado. Toda la vida y el ser del castillo queda desorganizado. Lo que era mansión de paz, es ahora alboroto, bullicio, presagio de sangre y de muerte. El castillo es ya no el alma tan sólo sino el mismo cuerpo que forma una causa común. Los sentidos son las gentes que viven en los diversos aposentos del castillo. Las potencias del alma se convierten en alcaides y mayordomos y maestresalas. Todo es actividad y nerviosismo. En el centro del alma se arranca de raíz el «árbol de la vida» y surge en su lugar el árbol de la muerte. Pocas veces ha llegado Teresa en sus escritos a una tan alta y tan viva alegoría como ésta. Sobriedad castellana —tanto contenido en tan pocas palabras— y acción increíble que nos hace ver materialmente el caos que precede y sigue a la batalla son las dos características más notables de estas líneas:

¡Cuáles quedan los pobres aposentos del castillo!
¡Que turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos! Y las potencias, que son los alcaides y mayordomos y maestresalas, ¡con qué ceguedad, con

qué mal gobierno! En fin, como adonde está plantado el árbol que es el demonio, ¿qué fruto puede dar? (94).

En la alegoría bunyana los sentidos, que para Teresa eran la gente de los aposentos del castillo, son las puertas de entrada a la fortaleza que sólo pueden abrirse con el consentimiento de los moradores. Las potencias del alma son los ciudadanos encargados de la defensa de la ciudadela. Por el pecado Mansoul —el alma humana— cambia de dueño, abre las puertas al diablo que se instala en la torre del homenaje destruyendo la imagen e insignia de Shadai (95) y sustituyéndola por la suya propia.

This place Shaddai made also a garrison of, but committed the keeping of it only to the men in town —the powers of the soul—...

This famous town of Mansoul had five gates in —the five senses— at which to come, out at which to go, and these were made likewise answerable to the walls, to with, impregnable, and such as could never be opened nor forced but by the will and leave of those within.

...

He, Diabolus, had taken Mansoul; he had engarrisoned himself therein; he had put down the old officers, and had set up new ones; he had defaced the image of Shaddai, and had set up his own (96).

The Holy War es la lucha épica entre Dios y el diablo por la posesión de la ciudadela y paraíso del alma humana. El campo de batalla es la misma alma, el mismo ser existencial del hombre. Se trata de conquistar el último reducto del alma, de la persona que es su libertad. El coman-

(94) *M*, I, 2, 4.

(95) El nombre de Saddai aparece sobre todo en el libro de Job. Y su significado se suele interpretar como «el Todopoderoso», o también «el elevado», «el sublime», «el Señor».

(96) *HW*, III, 255-6. En las ediciones modernas cap. 2.

dante encargado de la defensa por parte de Diabolus es «Self-love» que al fin cae prisionero y se le pone bajo custodia. «Self-denial» queda constituido capitán de las fuerzas de liberación y manda decapitar a «Self-love» con lo que queda de nuevo restaurada la paz. En el discurso final de Emmanuel resume Bunyan magistralmente las ideas a las que ha llegado sobre la relación con Dios y el concepto y consecuencias del pecado. «So I have reconciled thee, O my Mansoul, to my father... I have taken thee out of the hands of thine enemies; unto whom thou hadst deeply revolted from my father... I invented the means of thy return... I am returned to thee in peace, and thy transgressions against me are as if they had not been... Remember that you art beloved of me...» Y termina el discurso Emmanuel, y Bunyan el libro con aquellas palabras del Apocalipsis, de tan profundo sentido exílico y escatológico a la vez: «Hold fast till I come!».

The Holy War señala la última etapa de la historia de la salvación del hombre individual y concreto. La verdadera reconciliación es el encuentro personal con Cristo. Para Teresa de Avila este final del encuentro fue el matrimonio espiritual. Bunyan no alcanza evidentemente este grado del encuentro personal con Cristo pero hacia él tiende. Oye a Cristo que le dice «Remember that you are beloved of me...» con la invitación urgente a que espere su venida definitiva.

Este mismo tema del encuentro personal con Cristo como única reconciliación posible es también el que ocupa la última parte de la obra tan profundamente alegórica de Langland, *Piers the Plowman*. El último «Passus» se refiere al Adviento, a la espera de la venida de Cristo; venida última, escatológica, pero a la vez venida actual en el tiempo, en la vida temporal del hombre por medio del arrepentimiento y del perdón. Pero un arrepentimiento que ha de ser interiorizado hacia la profundidad del ser, hacia la conciencia. No basta una contrición superficial, adormecida. Por eso en las últimas líneas de

Piers the Plowman la Conciencia se landa a peregrinar por todo el mundo esperando este encuentro con Piers que simboliza el Amor y se identifica con Cristo. Las últimas palabras son un grito de fe en la venida de Cristo, en el encuentro con él; un *marana tha* que resuena en la literatura inglesa tres siglos antes que el de Bunyan y con un eco no menos potente:

«By Christ», quoth Conscience then, «I will become a pilgrim». And walk as wide as all the world lasteth...
... till I have Piers the Plowman (97).

La victoria sobre el pecado es finalmente para Bunyan la reconciliación con el Padre a través de Cristo. A esta conclusión ha llegado en *The Holy War*. Y también en la segunda parte de *The Pilgrim's Progress* que escribe dos años más tarde vemos a Mr. Valiant-for-truth llegar al final de su peregrinación y le oímos cómo se despide: «I am going to my Father's».

Pero así como para Teresa esta idea teológica del pecado está clara y brota casi espontánea desde el comienzo de su producción literaria, para Bunyan fue un descubrimiento lento y doloroso que ocupó toda su vida. Este proceso fue para él una penosa búsqueda a través de su propia psicología y sus obsesivos sentimientos de culpa y de temor a la condenación. En la misma reconciliación con el Padre percibimos todavía un fondo de temor que empaña un poco la imagen del amor sobre todo si la proyectamos sobre el fondo de la visión nítida y sublime del matrimonio espiritual.

En la explicación del pecado Teresa parte de una base psicológica más voluntarista que la de Bunyan. «El alma que *por su culpa* se aparte de esta fuente y se planta en otra de muy negrísima agua.» Para Teresa el elemento natural es evidentemente la atmósfera de amor de la casa

(97) *Piers the Plowman*. Rendered into modern English by Donald and Rachel. London: Everyman's Library, 1967, p. 201.

paterna, de la que se aleja libre y culpablemente el pecador. En cambio para Bunyan la presión del mal es tan impresionante, los asaltos del enemigo y su engañosa retórica tan insistentes, que la voluntad al fin no resiste y consiente en escuchar las promesas del tentador, y le abre finalmente las puertas del castillo. Como si las aguas desbordadas del mal, superiores a sus fuerzas, inundasen su morada. En el cielo de Teresa nos da la impresión de que brilla siempre el Sol de Justicia, y que tan sólo algún nubarrón o un poco de bruma lo oculta de vez en cuando. Por el contrario el cielo de Bunyan parece siempre nublado con algunos destellos intermitentes del Sol que se filtra a veces por entre las nubes.

En la interpretación bunyana del pecado predomina desde el principio el concepto legal y ético. El pecado para él es fundamentalmente una transgresión. Aunque toma mucha de su terminología de la Biblia suele interpretar los textos y pasajes en que se fija en un sentido estrictamente legal a pesar de que quiere con Lutero superar la Ley. Su actitud hacia Dios la interpreta, al menos en las primeras fases de su conflicto espiritual, en el mismo sentido que el hermano mayor de la parábola del Hijo Pródigo, es decir, la relación con el padre se reduce a *traspasar* o *no traspasar* sus mandatos.

El temor abrumador que se apodera de Bunyan en la primera etapa de su purificación espiritual procede en gran parte de la interpretación rigorista de un Dios justiciero en lugar de un Dios de Alianza. Por eso más que sentir el pecado como ofensa a Dios, se fijará en las trágicas consecuencias que para sí mismo pueda tener. De ahí el temor obsesivo de la condenación. En este largo caminar por los campos desolados de la psicología, de la ética y de la metafísica sigue muy de cerca los pasos de su maestro Lutero, que escribe en su famoso *Comentario a los Gálatas*: «Porque el conocimiento del pecado (no se trata del conocimiento especulativo de los hipócritas, sino del verdadero conocimiento en el que se descubre la cólera de Dios res-

pecto al pecado y donde se percibe verdaderamente el gusto de la muerte) aterroriza los corazones, arrastra a la desesperación y mata: véase Romanos, 7, 11» (98). Las expresiones de terror y miedo se repiten sin cesar en *Grace Abounding* como algo que rebasa la copa de su existencia. «Fear of not being called», «terror of my wickedness», «fear of being a reprobate», «trembling at the mouth of hell», «terror to myself, life a burden, and afraid to die», «fear and doubt that the blood of Christ were not able to save me», «fear and despair». Y todo ello porque Bunyan tiene muy grabada en su mente una idea: «Sin, and man for sin, is the object of the wrath of God» (99).

Aun en medio de esta desolación la mirada introspectiva de Bunyan se vuelve hacia sí mismo más que hacia Dios. Siente sobre sí la condenación y la perdición inminente, pero le resulta indiferente ser condenado por un pecado o por muchos. «I had as good be damned for many sins, as to be damned for few (GA, 23). Lo que entra en juego es sobre todo el propio yo. Lo que siente es el fracaso del yo. Esta preocupación por sí mismo llega casi a la hipersensibilidad del complejo de persecución. Un día en la iglesia oye un sermón y llega a pensar que el sermón va exclusivamente dedicado a él por sus pecados. En la calle oye a unas mujeres hablar y cree que hablan de sus pecados. Hasta llega a temer que las mismas piedras del suelo se levanten contra él para acusarle y castigarle. Esta crisis psicológica acusa sin duda un fuerte desequilibrio de su personalidad en la etapa inicial de su desarrollo. Bunyan no se acepta a sí mismo y esto en gran parte porque se considera un gran pecador. Pero sus pecados le parecen difíciles de soportar sobre todo porque los considera al menos inconscientemente como deficiencias de la imagen de sí mismo proyectada sobre el fondo de un super-ego al

(98) Luther, Martín, *Oeuvres, Tome XV, Commentaire de l'Épître aux Galates*, cap. 2, v. 17. Traducción del original latino. Genève: Labor et Fides, 1969, p. 161.

(99) «Mr. John Bunyan's Last Sayings», I, 65.

que aspira. Contempla sus pecados sobre el plano de unas leyes hechas por su propia psicología más que sobre el horizonte de la bondad de Dios.

Esta actitud le lleva a tratar de conseguir la confianza en sí mismo y a reconstruir su personalidad siguiendo la misma línea del super-yo. Así cuando ve que guarda los mandamientos su reacción instintiva es fijarse en sí mismo más que en Dios. «For then I thought I pleased God as well as any man in England» (GA, 30). «And should think with myself, God cannot choose but be now pleased with me; yea, to relate it in my own way, I thought no man in England could please God better than I» (GA, 35).

En esta primera fase de su conflicto espiritual Bunyan no acaba de distinguir con claridad la frontera de lo teológico. La gran insatisfacción que siente al no poder alcanzar el modelo que se propone aumenta su situación de angustia y de temor. El pecado es alienación de sí mismo, como también es alienación de los demás, pero es radicalmente alienación de Dios. Ahí es donde hay que buscar su verdadera raíz, y consiguientemente donde hay que poner el remedio. En esta tarea importante le ayudó eficazmente la sabia y prudente dirección de John Gifford, que era entonces ministro de Bedford. El le fue orientando hacia el plano teológico de la naturaleza del pecado y por lo mismo hacia la acertada manera de afrontarlo. De esta manera fue aprendiendo a adentrarse en el difícil terreno de la discreción de espíritus.

Esta delicada y valiosísima labor de dirección la recibió también Teresa en la encrucijada difícil de sus primeras experiencias místicas de manos del «bendito Fray Pedro de Alcántara» a quien, no duda ella en afirmar, le envió la Providencia.

En una segunda fase de su vivencia personal y de su experiencia de pecado, tiene Bunyan preferencia por una imagen muy significativa para explicarlo. El pecado se le representa eminentemente como una carga, como un peso casi diríamos material, físico. Esa es la primera silueta del

peregrino «a great *burden* upon his back». Y cuando llega al fangoso e intransitable Slough of Despond, donde «the scum and filth that attends conviction for sin, doth continually run», Christian, «because of the *burden* that was on his back, began to sink in the mire» (100). El mismo fardo del que quiere desprenderse cuando se dirige a Morality. Esta carga que oprime los hombros del peregrino Christian es la misma que oprimía los de Bunyan, como nos explica al hablar del pecador: «the revelation of the emptiness of his own righteousness, brings also with it a further discovery of the naughtiness of his heart... which sight of himself lies like *millstones* upon his shoulders, and sinks him yet further into doubts and fears of damnation» (101). Y más enérgicamente aún si cabe cuando nos describe su propia sensación de impotencia bajo ese peso:

Sometimes I have been so loaded with my sins, that I could not tell where to rest, nor what to do; yea, at such times I thought it would have taken away my senses (102).

Lo que significa este pesado fardo para Bunyan y para su peregrino lo explican estas palabras: «Wearisomeness, painfulness, hunger, perils, nakedness, sword, lions, dragons, darkness, and, in a word, death... Sir, this *burden* upon my back is more terrible to me than all these things» (103).

Esta expresiva y vívida imagen de la pesada carga sobre los hombros la toma en realidad Bunyan también de la Biblia. La figura del personaje bunyano y la del salmista tienen indiscutiblemente la misma silueta:

(100) *PP*, III, 92.

(101) *Saved by Grace*, I, 351-2.

(102) *The Law and Grace Unfolded*, I, 549.

(103) *PP*, III, 93.

Que mis culpas sobrepasan mi cabeza,
como un peso hartó grave para mí;
mis llagas son hedor y putridez
debido a mi locura;
encorvado, abatido totalmente,
sombrio ando todo el día. (*Sal.* 38, 5-7.)

El peregrino se encuentra bajo esta pesada carga que le oprime como una losa. Pero en una de las escenas más dramáticas de la obra Christian llega, como Teresa de Avila, a un encuentro con la cruz de Cristo. En ella encuentran ambos la clave para la interpretación del pecado. A partir de este momento miran al pecado a la luz de la suprema angustia que Cristo padece en el Calvario para su expiación. Por eso la cruz será también para Christian lo mismo que para Bunyan el hito más importante en su itinerario de peregrino. Ante la cruz ve que el fardo pesado se desprende de sus espaldas y se pierde en el sepulcro. Y con corazón alegre, libre se dice: «He hath given me rest by his sorrow, and life by his death».

Aquí nace el hombre nuevo de Bunyan. Pero aún no está del todo reconciliado consigo mismo ni con Dios. El fardo no contiene únicamente el pecado, químicamente puro. Hay otros componentes que pesan mucho; aún es todavía en gran parte pecado contra la imagen de un yo perfecto. Por eso volverán de nuevo las dudas, los temores, la desesperación. Ve el pecado todavía desde un ángulo demasiado legalista. Bunyan se fía de los méritos de Cristo, pero no de la persona de Cristo como lo hará Teresa desde el principio. Bunyan concibe el pecado más como una realidad objetiva que como una actitud. Una realidad que hay que borrar o hacer desaparecer.

En este punto ha asimilado Bunyan muy de cerca el pensamiento de Lutero, quien recurriendo a la imagen tradicional de la «kénosis» salvadora de Cristo en forma de «rescate» o «redención», la interpreta en un sentido demasiado jurídico y legalista de su época. Cristo paga por el

pecado un precio, un rescate con el que el pecado —que era la deuda para con Dios— queda saldado. El pecado queda cubierto con los méritos de Cristo, o, para utilizar la misma imagen de Lutero al comenzar el capítulo tercero a los Gálatas, Cristo se hace nuestra columna de humo durante el día y nuestra columna de fuego por la noche para que Dios no vea nuestro pecado. «Cristo me protege bajo la sombra de sus alas y despliega el cielo encima de mí en toda su grandeza, es decir, el perdón de mis pecados; bajo este cielo marchó yo con seguridad. Este perdón me cubre para que Dios no vea los pecados que están adheridos a mi carne. Por causa de Cristo, Dios reputa la justicia imperfecta como una justicia perfecta y el pecado como si no hubiera sido pecado, aunque verdaderamente lo sea» (104).

Con esta interpretación queda mutilada la idea más profunda de Pablo sobre el verdadero contenido y alcance de la redención. La misma exégesis protestante moderna admite que si Dios, como Arbitro supremo, declara justo al hombre es que lo justifica realmente; no es una declaración sin contenido. La palabra «justicia» es la palabra clave en el contexto de la Alianza y se refiere a la acogida benévola que Dios hace del pueblo de su elección. Para Pablo la redención más que saldo de una deuda es sobre todo la restauración de la Alianza, del lazo de filiación. No es el caso del esclavo que queda libre al pagarse el precio de la manumisión, sino sobre todo que pasa a ser hijo de una familia. En este sentido se expresa en Gál. 3, 14: «Cristo nos ha adquirido», en cuyo texto usa la palabra griega ἐξαγοράς que significa comprar, «adquirir» en el mismo sentido que tiene en el Antiguo Testamento cuando se nos dice que Yahvéh se ha «adquirido un pueblo». Lo libera de la esclavitud pero con el fin de convertirlo en su pueblo. Así Cristo nos libera del pecado y de la muerte para hacernos el pueblo suyo de la Nueva Alianza. Justificación no es pues cubrir una enfermedad, es sanar, vivificar en

(104) Luther, Martín, *Oeuvres, Tome XV, Commentaire de l'Épître aux Galates*, cap. 3, v. 6. Genève: Labor et Fides, 1969, p. 238.

cuanto que por ella quedamos entroncados a la verdadera fuente de la vida (105).

La superación del pecado en sentido pleno sólo puede venir, por consiguiente, de Dios. No se trata tan sólo de la remoción de algo negativo sino sobre todo de la adquisición de algo positivo. Bunyan en su interpretación del pecado da este paso en la tercera fase de su producción literaria. En *The Holy War* y la segunda parte de *The Pilgrim's Progress* se acerca ya de lleno a la visión bíblica del pecado. Incluso utiliza el mismo simbolismo y lenguaje de Lucas en la parábola del Hijo Pródigo. Después de vivir lejos de la casa paterna en los dominios de Diabolus siente el hambre y la necesidad. «A famine in Mansoul; also things began to grow scarce in Mansoul» (*HW. III, 278; Luc. 15, 14*). La vuelta es una peregrinación larga y dolorosa. Una victoria sobre el pecado que se debe al Príncipe Emmanuel. «When the battle was over Emmanuel smiled and said: *Peace be to you*», y hace público el perdón general con gran gozo para todos los moradores de la fortaleza «PARDON, PARDON, PARDON, for Mansoul» (*HW. III, 305*). A continuación lo mismo que en la parábola de Lucas Emmanuel manda preparar un gran banquete para celebrar la vuelta del hijo, y como colofón se entroniza la imagen de Shaddai «his Father» (*HW. III, 309*).

La victoria sobre el pecado es completa. A los campos antes desolados de Mansoul ha vuelto la paz, la luz y la vida, y todo ello debido a la presencia del Príncipe de la Paz, del Sol de Justicia. Bunyan goza utilizando todos los recursos literarios de su estilo para describirnos esta nueva paz, esta luminosidad, este calor de la nueva vida. Una de sus más bellas imágenes nos describe precisamente este proceso de transformación de aquel hombre que venía de

(105) Cf. González Ruiz, José M., *Epístola de San Pablo a los Gálatas*. Texto y comentario, 2.^a ed. Madrid: Fax, 1971, p. 160 y ss.

Cf. p. 147 para ver la moderna interpretación protestante. Se citan entre otros R. Bultmann en su obra *Theolog. N. T. I, 29, 2*, y F. Leenhardt, *Ep. Rom.*, p. 32.

más lejos que Christian, «from the town of Stupidity, four degrees beyond the City of Destruction» y nos resume así su experiencia: «Yes, we lie more off the Sun, and so are more cold and senseless; but as a Man in a Mountain of Ice, yet if the Sun of Righteousness will arise upon him, his frozen Heart shall feel a Thaw; and thus it hath been with me» (106).

En la búsqueda afanosa de un sentido a la vida lo mismo Teresa que Bunyan emprendieron una marcha, una peregrinación que nos da el contenido ideológico de su obra literaria. Sin ese contenido su obra sería como una catedral de nieve. Si su obra de arte permanece se debe en gran parte a que han sabido penetrar a fondo en los problemas básicos de la antropología humana. Hemos analizado alguno de sus aspectos, la angustia del estar aquí que engendra la nostalgia exílica por una presencia más perfecta, la indigencia congénita o pecado que es el contrapeso frente al impulso de avance. Aún quedan otros temas de no menor interés en el panorama literaria teresiano y bunyano.

En el misterio del pecado y del perdón se encuentra una clave muy importante para la interpretación de la última fuente de la angustia humana y del anhelo mítico del hombre por la búsqueda de la felicidad y de la perfección, y para la interpretación acertada de la integridad personal en la relación del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios. Pocos escritores han profundizado tanto en la vivencia y en la iluminación de este misterio como Teresa de Avila y John Bunyan. A Bunyan le correspondió vivir y analizar la parte más humana del problema, mientras a Teresa le tocó la mejor parte, la más cercana a Dios; pero lo que sí es indiscutible es que ambos vivieron esta universal experiencia humana en grado sumo y pueden servir de orientación para las generaciones que después de ellos tendrán que recorrer el mismo camino.

(106) *PP, Second Part, III, 212.*

Se ha dicho con razón que toda gran literatura tiene una nota de profunda nostalgia o «homesickness» como dicen los ingleses. Y a la vez toda obra que ha entrado en la gran literatura es porque ha sabido llegar a las últimas fibras del corazón humano, por eso tiene valor universal. Un ejemplo claro e instructivo lo encontramos en la obra literaria de los autores que nos ocupan, Teresa de Avila y John Bunyan, cuyos escritos se siguen leyendo abundantemente a varios siglos de distancia.