

**Teresa de Jesús: del camino terrenal al camino espiritual pasando por la escritura**

Francisco Castilla Urbano<sup>1</sup>  
(Universidad de Alcalá)

## 1. De lo intransmisible a la experiencia

Hace ya casi noventa años, Ortega y Gasset concluyó su “Defensa del teólogo frente al místico” diciendo que “El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso” (V, 459). La preferencia orteguiana por el teólogo no puede sorprender puesto que este, tal y como era tratado en su ensayo, resultaba ser un filósofo que se ocupaba de Dios. Por el contrario, su desconfianza ante el místico solo se justifica si se concibe su experiencia, en tanto que fruto de un sentimiento, como ajena a la razón. De hecho, algo así debía ser lo que quería decir el filósofo, porque si, efectivamente, la sabiduría del místico poseyera en su plenitud el carácter que le atribuye, esto es, ser intransferible, no sería posible juzgarla, con lo que no tendría sentido su afirmación. La imposibilidad de transferir este saber no puede, por tanto, ser absoluta, y si a lo que aludía Ortega es a que el saber místico no está basado en un proceso racional ni asequible a muchas personas – incluso a la mayoría-, tales rasgos no impedirían reconocer que la descripción de esa experiencia que llevan a cabo los místicos se esfuerza por ser lo más clara e inteligible posible y, desde luego, permite que se opine sobre ella. Es probable, por tanto, que lo que el filósofo quisiera señalar no fuera tanto lo incomunicable de la actividad del místico como su insuficiencia como descripción del encuentro con Dios e incluso la imposibilidad de someterla a comprobación para juzgar de su validez.

Respecto de lo primero, la insuficiencia de la descripción del último hallazgo de su saber, parece estar avalado por otras afirmaciones de su texto: “El místico de su travesía extramundana no trae nada o apenas que contar” (V, 459). Pero Ortega parece dejar de lado que miles de años de actividad intelectual de teólogos y filósofos en torno a la naturaleza divina tampoco han proporcionado a la humanidad ninguna seguridad sobre su existencia y atributos. Y esa misma incertidumbre de largo recorrido se extiende también a la posibilidad misma de contrastar las afirmaciones de quien pretenda decir algo sobre Dios. Lo que cuenta el místico, en todo caso, abunda en esa incapacidad.

La radicalidad del reproche orteguiano resultaba más amplia que la conocida sentencia séptima del *Tractatus* de Wittgenstein, según la cual “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. Al fin y al cabo, este admitía que no es posible contrastar lo místico, que para él no es solo lo que estrictamente recibe ese nombre sino todo aquello perteneciente a la ética, la estética, la religión, etc., que muestra el predominio de los valores, en los términos exigidos para las proposiciones empíricas. Sin embargo, a diferencia –creo- de Ortega, aceptaba que está ahí y se muestra: “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico” (6.522).

Confundido con su rechazo no del todo preciso, el filósofo madrileño esgrimía una segunda razón sobre el valor del saber místico que me parece mucho más radical: “Mi objeción al misticismo es que de la visión mística no redanda beneficio alguno intelectual” (V, 455). Este otro reparo, salta por encima de la posibilidad de comunicación del saber místico, que ahora parece admitirse en alguna medida, y se refugia en el terreno de los resultados para el conocimiento. Se niegan en el terreno intelectual, bien porque se admiten beneficios de algún otro tipo, tal vez para el propio místico, bien –lo más

---

<sup>1</sup> Investigador principal de uno de los equipos de la Red temática de excelencia: "Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia" (FFI2016-81779-REDT/AEI).

probable, viendo el sentido general del texto orteguiano- porque no se acepta evidencia alguna que pueda alegarse como producto de tal experiencia.

También desde este punto de vista debemos disentir: debe haber resultados intelectuales cuando sus relatos son considerados útiles por muchas personas que leen o siguen a los místicos y se expresan desde su experiencia de Dios y del itinerario que lleva a este. Incluso si sus aportaciones son valoradas como insuficientes, transmiten, *¿muestran*, en el sentido wittgensteiniano?, en una medida que permite su evaluación y disenso, lo que vendría a contradecir la ausencia de beneficio intelectual que le reprocha Ortega. En realidad, lo que este no acababa de aceptar, no sé si de entender dada “su notoria falta de receptividad para los asuntos místicos” (Sainz Rodríguez 25) o su ausencia de “sentido religioso” (Cerezo 2002, 139), es que el místico expresaba unas vivencias cuya repetición no estaba al alcance de cualquiera. Estas, no puede negarse, no estaban exentas de cierta oscuridad, pero no por ello dejaban de constituir una experiencia que la mayoría de sus contemporáneos e incluso de sus lectores a siglos de distancia, consideraban valiosa.

Los místicos adquieren y quieren transmitir un saber más confuso del que nos gustaría, pero que corresponde a su experiencia y que, en ese sentido, es personal, pero no exclusivo, puesto que, como tal saber, es poseído por otros místicos y comprendido por muchos que no lo son. Tampoco quiere ser excluyente, pues el esfuerzo de transmitirlo revela su intención de no mantenerlo en el arcano. Atendiendo a esta situación, la idea de que “el saber místico es intransferible” no es compartida de manera generalizada.

Se puede reafirmar esto último, si se compara la transmisión de la experiencia filosófica con la del místico. ¿Puede cualquiera hacer filosofía? No parece posible teniendo en cuenta la escasa nómina de filósofos en relación a la historia de la humanidad. ¿La experiencia filosófica está al alcance de cualquiera? Tampoco se puede asentir sin límites a esta pregunta, dada la dificultad de comprensión de muchas ideas filosóficas. Por último, ¿produce beneficio intelectual la filosofía? Desde luego, para muchas personas es innegable, pero las hay en no pequeño número que reniegan de su utilidad y, en mayor proporción, que rechazan la validez de unas filosofías determinadas. Podríamos calificar a estas personas de poco sensibles, pero no estoy seguro de que el mismo argumento no sea aplicable a los que –como Ortega- niegan los beneficios intelectuales del misticismo.

Es evidente que lo dicho no tiene como objetivo sembrar dudas sobre la validez de la filosofía, sino reivindicar el interés de la mística. Fuera lo que fuera lo sentido por los místicos, formaba parte de una tendencia del espíritu humano y da lugar a una experiencia que consiguieron transmitir en alguna medida, aunque a algunos les pareciera insuficiente, oscura o confusa, o todo ello a la vez. No hay que negar que muchas personas consideraron y consideran valiosa esa experiencia, a la vez que se inserta en una tradición en la que muchos místicos se formaron y con la que se identificaban. No es un caso excepcional, pero desde luego es el caso de Santa Teresa de Jesús.

## 2. Valor y funciones de la experiencia

Se ha hablado en muchas ocasiones de la importancia de la experiencia en Teresa de Jesús. En realidad, la experiencia teresiana es un fenómeno múltiple (Martín Velasco 817), que adopta diversas manifestaciones en su obra y en su vida, si es que es posible separarlas. La experiencia teresiana es, en primer lugar y sobre todo, lo que resulta de

sentir a Dios. Ese sentimiento de “que vivía Dios en mí”<sup>2</sup> (V 23, 1), encuentra su efecto recíproco con la presencia de la propia Santa en la divinidad. Pedro Cerezo (1997, 12), a la par que muestra con maestría el surgimiento de una peculiar subjetividad en la escritura teresiana, afirma que se cumple así “Esta circularidad dialógica o comunicativa [que] es el sello característico de la mística castellana”. No estoy del todo seguro de que se produzca tal “circularidad dialógica” en el fenómeno místico. Aunque hay expresiones teresianas que invitan a pensar en esta línea, como “representarse delante de Cristo y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada Humanidad, y traerle siempre consigo y hablar con Él” (V 12, 2), lo que caracteriza de verdad la relación mística no es este primer paso o grado del alma, donde “*los que comienzan a tener oración*, podemos decir son los que *sacan el agua del pozo*” (V 11, 9), sino los sucesivos. La misma Santa reconoce que “esto es lo que podemos. Quien quisiere pasar de aquí y levantar el espíritu a sentir gustos que no se los dan, es perder lo uno y lo otro –a mi parecer-, porque es *sobrenatural*” (V 12, 4). En el proceso de recogimiento que comienza a continuación la oración mental no conduce tanto al diálogo del alma con Dios como a la entrega de esta al Ser divino. Esta es la verdadera acta de bautismo del camino teresiano, donde se siguen sucesivamente la oración de quietud (V 14, 1); el tercer grado, donde en la unión del alma con Dios “parece quiere Su Majestad dar licencia a las potencias para que entiendan y gocen de lo mucho que obra allí” (V 17, 3); y se culmina con el cuarto grado de oración, donde la unión con Dios queda enteramente a su merced porque se suspenden las potencias (V 18, 14; CC 54). La experiencia mística se presenta en algún caso como una plenitud de saber en la que Dios hace sentir al alma lo que le está vedado por sus propias limitaciones, que se hacen más evidentes con lo que queda después en su interior:

En la habla que hemos dicho antes, hace Dios al entendimiento que advierta, aunque le pese, a entender lo que se dice, que allá parece tiene el alma otros oídos con que oye, y que la hace escuchar y que no se divierta; como a uno que oyese bien y no le consienten tapar los oídos y le hablasen junto a voces, aunque no quisiese, lo oiría; y, en fin, algo hace, pues está atento a entender lo que le hablan. Acá ninguna cosa, que aun esto poco que es sólo escuchar, que hacía en lo pasado, se le quita. Todo lo halla guisado y comido; no hay más que hacer de gozar; como uno que sin deprender ni haber trabajado nada para hacer leer ni tampoco hubiese estudiado nada hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde, pues aun nunca había trabajado, aun para deprender el *abecé*. (V 27, 8)

El verdadero diálogo solo puede transcurrir entre iguales y llegará cuando Teresa de Jesús se dirija a sus confesores, a sus hermanas, a sus lectores para transmitirles sus experiencias. El reconocimiento de que “a mi parecer, jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios” (1M 2, 9), no implica tanto una conversación en la que se alimenta la receptividad entre ambas partes, como el olvido de sí para alcanzar a Dios. Es el sentido que tiene la expresión “*No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí*” (CC 15, 3), que Teresa de Ávila dice haber entendido. La entrega del místico a la acción divina es absoluta, pero lo que resulta de ella es una anulación de su ser en Dios más que un encuentro comunicativo que ni se da entre iguales ni mediante la igualdad de acción: “Mas, cuando la junta consigo, ninguna cosa entiende, que las potencias todas se pierden” (7M 1, 5). En el alma, “quedan las potencias de manera que,

<sup>2</sup> Cito por la edición de las *Obras completas* de Santa Teresa de Jesús dirigida por A. Barrientos. Madrid. Editorial de Espiritualidad, 3ª ed., 1984, en la forma habitual: V = Vida; CV o CE = Camino, códices de Valladolid o de El Escorial; CC = Cuentas de conciencia; F = Fundaciones; M = Moradas; MC = Meditaciones sobre los Cantares, etc.

aunque no están perdidas, casi nada obran; están como absortas y no hábiles para concertar razones” (V 25, 5). Ese mismo sentido tienen las metáforas de las velas que se juntan, las gotas de lluvia que caen en el río, el arroyo que desemboca en el mar o la luz que entra por dos ventanas (7M 2, 4). En todos los casos, la fusión lleva a la anulación del alma en Dios (Arencibia 28).

La experiencia es el fruto del sentimiento hacia Dios y de su receptividad, que se apodera del alma. En una especie de círculo cuya virtud y seguridad crecen conforme se producen nuevos contactos con la divinidad, el propio ser del alma se alimenta de ese conocimiento. No es exactamente un círculo hermenéutico donde la precomprensión del todo está implicada en la comprensión de sus partes, y la de estas en la del conjunto (Gadamer 331 y ss.), porque el proceso no va y viene del sujeto al objeto, sino que estos mutan su posición. El objeto-Dios se apodera del sujeto que es la mística Teresa. Pero, como en toda comunicación, para que se produzca esta tutela, deben darse unos presupuestos que guían el proceso: la búsqueda de Dios a través de la oración y el encuentro consiguiente con ese Dios que escucha. De ahí que la oración no pueda ser mecánica, irreflexiva (“De devociones a bobas nos libre Dios”, V 13, 16), sino sentida y consciente. Esa preparación es la que funda la experiencia. Una experiencia que es nueva, que no había sucedido con anterioridad. La experiencia teresiana de Dios empieza siendo una novedad a la que la Santa se resiste de inicio a dar credibilidad. Cuando se la otorga, esa experiencia hace de su protagonista una experta (Gadamer 429). Ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual la entrega a Dios se convierte en experiencia que reclama su primacía como conocimiento privilegiado de Dios.

Por eso, en segundo lugar, la experiencia es también un instrumento que Teresa de Jesús utiliza para fundar la validez del conocimiento sobre Dios. La dificultad de dar a conocer lo que el alma puede llegar a experimentar cuando siente de verdad a Dios pasa por haber adquirido esa experiencia: “plega al Señor que atine a decir algo, porque es bien dificultoso lo que querría daros a entender, si no hay experiencia; si la hay, veréis que no se puede hacer menos de tocar en lo que, plega al Señor, no nos toque por su misericordia” (1M 1, 9). De manera que “de lo que no hay experiencia mal se puede dar razón cierta” (6M 9, 4).

La experiencia se constituye, como en el empirismo moderno, no solo en el contenido que está en el origen del conocimiento místico, sino en el criterio que establece la validez de este. La diferencia está en que en el empirismo la experiencia pretende ser el fundamento de todo el conocimiento, introduciendo la imposibilidad del mismo para aquellos contenidos que están más allá de esa experiencia. Por el contrario, en Santa Teresa, se parte de la seguridad de esa experiencia y lo que se busca mediante las correspondientes pruebas empíricas es la certeza de tratar con Dios y no con el demonio.

Como se ha dicho (Nelken 98), fue este miedo a ser engañada por el demonio y no el temor a que los demás la consideraran fingidora, lo que constituyó la máxima preocupación de Teresa de Jesús. La intervención de la Inquisición no significaba para ella un problema sino una seguridad: la de confirmar que su vida espiritual transcurría por los cauces de la fe (Llamas 1962, 521). De esta forma se acabaría con sus propias dudas. Estas son, por lo demás, las que guían la redacción del *Libro de la vida*, como reconoce el P. Báñez en su censura: el fin para el que se escribió fue “dar noticia esta religiosa de su alma a los que la han de guiar, para no ser engañada” (V, p. 308), y es precisamente lo que salva este padre dominico en su explicación: “Esta mujer, a lo que muestra su relación, aunque ella se engañase en algo, a lo menos no es engañadora” (V, p. 306).

En esta búsqueda de la fuente de la certeza de su experiencia interior es donde se inscribe la importancia de los síntomas que han de determinar si quien la tienta es Dios o

el demonio: la breve intervención del “espíritu de Dios” proporciona sequedad, mientras “Si es del demonio, alma ejercitada paréceme lo entenderá; porque deja inquietud y poca humildad y poco aparejo para los efectos que hace el de Dios. No deja luz en el entendimiento ni firmeza en la verdad” (V 15, 10; V 25, 10 y 13).

La referencia al “alma ejercitada” muestra este doble uso de la experiencia por parte de Santa Teresa del que venimos hablando y el círculo de reflexividad que provoca en quien experimenta la presencia divina. Por una parte, el alma ha tenido que prepararse para tener constancia de esta presencia. La experiencia consiste en que se rompe con lo que es propio de la oración, que es dirigirse a Dios, y se accede a un conocimiento del mismo que invierte los términos de esa relación: es Dios quien se dirige a Teresa y se adueña de sus capacidades. Solo cuando esta ha adquirido la suficiente familiaridad con las manifestaciones que implica ese proceso alcanza una cierta seguridad de que es Dios quien la reclama. Mientras tanto, más allá incluso de los síntomas provocados por una u otra presencia, ¿cómo estar seguros de que el trato es con el Ser divino y no con el demonio? La búsqueda de certeza en esta incipiente entrega a Dios se resuelve aquí no con el cartesiano *cogito* que habría de inaugurar la Edad Moderna del pensamiento, sino con el recurso a su práctica humildad, sobre cuyas ventajas la Santa no duda: “mientras estamos en esta tierra no hay cosa que más nos importe que la humildad” (1M 2, 9), y “vale más un poco de estudio de humildad y un acto de ella, que toda la ciencia del mundo” (V 15, 8; V 12, 5). Asimismo, “este edificio todo va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios más adelante ha de ir esta virtud, y si no va todo perdido” (V 12, 4). Se comprende que se haya definido el *Libro de la vida* como “un tratado acerca de la humildad” (Senabre 776); no solo este texto, sino toda la obra teresiana exhibe una permanente aportación de pruebas que lo corroboran. La humildad a la que alude es a la vez cualidad que actúa como expresión de su buena voluntad y como acción instrumental para descartar la presencia del demonio:

Si es alma humilde y no curiosa ni interesal de deleites, aunque sean espirituales, sino amiga de cruz, hará poco caso del gusto que da el demonio, lo que no podrá así hacer si es espíritu de Dios, sino tenerlo en muy mucho. Mas cosa que pone el demonio, como él es todo mentira, con ver que el alma con el gusto y deleite se humilla –que en esto ha de tener mucho en todas las cosas de oración y gusto: procurar salir humilde-, no tornará muchas veces el demonio, viendo su pérdida. (V 15, 10; 3M 1, 9)

Una vez ejercitada el alma con esta prueba, su propia experiencia se ofrece como el mejor criterio para dar validez a la experiencia de Dios:

Las más ciertas señales que se pueden tener, a mi parecer, son éstas: la primera y más verdadera es el poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando; ...La segunda razón, una gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico, y dispuesta para alabanzas de Dios. ...La tercera señal es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás. (6M 3, 5-7)

Experiencia que valida la experiencia y se convierte por ello en fuente de conocimiento de nuevas experiencias. La primacía de esa experiencia general no anula, no obstante, la conveniencia de un guía dotado del suficiente criterio como para que sea capaz de orientar el significado de las experiencias particulares: “En todo es menester experiencia y maestro; porque, llegada el alma a estos términos, muchas cosas se

ofrecerán que es menester con quién tratarlo; y si buscado no le hallare, el Señor no le faltará, pues no me ha faltado a mí, siendo la que soy” (V 40, 8).

Los maestros deben ser “grandes letrados y personas espirituales de muchos años” (V 10, 9), esto es, que estén verdaderamente en condiciones de entender y orientar, “que si éste tiene letras, aunque no tenga experiencia, lo conocerá muy bien” (6M 9, 11). La admiración de Teresa de Jesús por los letrados no conoce límites. Es consciente del costoso esfuerzo que realizan para alcanzar su saber y del beneficio que obtienen los que, como ella, pueden alcanzarlo aprovechando su compañía: “Espántanme muchas veces letrados, religiosos en especial, con el trabajo que han ganado lo que sin ninguno, más de preguntarlo, me aprovecha a mí. ¡Y qué haya personas que no quieran aprovecharse de esto!” (V 13, 20).

Sin embargo, se ha señalado en más de una ocasión el papel ambiguo de la insistencia teresiana en que escribe por mandato de los letrados. Me parece que se descuida un tanto lo que dice a continuación en el prólogo del *Libro de la vida*, y que desvela tal vez con más evidencia su propia voluntad de escribir: “suplico [a Dios] me dé gracia, para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan; y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido”. Dios, por tanto, cuyo único intérprete para estos efectos es ella misma, *quiere* que escriba. Con este mandato, ¿para qué el de sus confesores? En realidad, tampoco el de estos parece ser un problema. Solo elige a los que siente más cerca de sus propias aspiraciones (Nelken 95), sino que sabe conseguir de ellos lo que quiere y presentarlo como *obediencia* a sus mandatos (Márquez Villanueva 362). Esta habilidad, a la vez que le permite cumplir su sueño arrastrado tal vez desde la infancia, también le abre la puerta a expresarse con mayor libertad, al descargar su responsabilidad sobre el control de esos letrados llenos de saber (Egido 1982; Carrera 89). Eso mismo vale también para sus acciones. Ni estas ni la escritura se subordinan al dictamen de los letrados cuando este no acaba de convencer a la Santa o cuando contradice su propio saber. Así, salva la validez de su experiencia cuando advierte que, ni siquiera cumpliendo el requisito de poseer conocimiento, el testimonio de los letrados es suficiente como para rechazar una experiencia bien asentada. Es lo que manifiesta entre octubre y diciembre de 1560 en la primera de sus *Cuentas de conciencia*:

Cuando estoy en oración, y en los días que ando quieta y el pensamiento en Dios, aunque se junten cuantos letrados y santos hay en el mundo y me diesen todos los tormentos imaginables, y yo quisiere creerlo, no me podrían hacer creer que esto es demonio, porque no puedo. Y cuando me quisieron poner en que lo creyese, temía, viendo quién lo decía, y pensaba que ellos debían decir verdad, y que yo, siendo la que era, debía de estar engañada; mas a la primera palabra o recogimiento o visión, era deshecho todo lo que me habían dicho. Yo no podía más y creía que era Dios. (CC 1, 34)

Vuelve a resistirse al consejo de los letrados cuando va a fundar el convento de San José y duda entre hacerlo con renta, de manera que se garantice la estabilidad económica de la comunidad, o sin ella, confiando en vivir de la limosna. Las recomendaciones de los teólogos, aunque tampoco muestran una determinación unívoca en todo momento, son dejadas de lado y a los dos pliegos de “contradicción y teología” del dominico P. Pedro Ibáñez “le respondí, que para no seguir mi llamamiento y el voto que tenía hecho de pobreza y los consejos de Cristo con toda perfección, que no quería aprovecharme de teología, ni con sus letras en este caso me hiciese merced” (V 35, 4). Con posterioridad, Teresa de Jesús flexibilizará su postura y aceptará monasterios con

renta (F 9, 3), pero, en ese momento, “por ruegos míos”, consigue que fray Pedro de Alcántara acuda a la casa de Luisa de la Cerda, donde se alojaba, y logra el consejo favorable de aquel:

Como el que era bien amador de la pobreza, y tantos años la había tenido, sabía bien la riqueza que en ella estaba y así me ayudó mucho y mandó que en ninguna manera dejase de llevarlo muy adelante. Ya con este parecer y favor, como quien mejor le podía dar –por tenerlo sabido por larga experiencia-, yo determiné no andar buscando otros. (V 35, 5; García Rojo 252)

En definitiva, la experiencia de Teresa de Jesús, cuando se ocupa de Dios, o su voluntad, cuando se trata de las acciones de la propia vida, desplazan a la sabiduría de los letrados, por más que diga siempre seguir sus mandatos y estos desempeñaran un importante papel en su vida (García Figar). La experiencia directa de Dios, “esto visto por experiencia, que es otro negocio que sólo pensarlo y creerlo” (CV 6, 3), se impone sobre cualquier saber que puedan mostrar los mejor preparados o considerados: “porque si no tiene experiencia de estas cosas, por letrado que sea, no bastará para entenderlo” (F 8, 8; V 34, 12).

Mucho menos se atenderá a sus prevenciones cuando ni siquiera es así: si no es posible encontrar letrados con la suficiente formación o sin la experiencia que habilite sus letras en grado suficiente, es mejor prescindir de ellos: “gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados” (V 5, 3; V 13, 17; 5M 1, 8). Si casi cualquier experiencia de Dios era suficiente para alejarse del criterio de los letrados y buenos hombres que la querían hacer creer que era el demonio el que se apoderaba de su ser, en estos otros casos, donde ni siquiera cuentan con el poder de la razón porque carecen de verdadero guía espiritual o porque no están lo suficientemente formados, la experiencia, una vez que se ha manifestado como constatación de la presencia divina, se constituye más que nunca en un valor firme y suficiente para aceptar la validez de las propias vivencias:

Como yo no tenía maestro y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo (y después entendí que si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros aprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía), en comenzando a tener algo de oración sobrenatural –digo de quietud- procuraba desviar toda cosa corpórea, aunque ir levantando el alma yo no osaba, que –como era siempre tan ruin- veía que era atrevimiento. Mas parecíame sentir la presencia de Dios, como es así, y procuraba estarme recogida con Él. Y es oración sabrosa, si Dios allí ayuda, y el deleite mucho. Y como se ve aquella ganancia y aquel gusto, ya no había quien me hiciese tornar a la Humanidad, sino que, en hecho de verdad, me parecía me era impedimento. (V 22, 3)

Así, pues, esa experiencia no solo es origen y fundamento del conocimiento de Dios, sino que también es, en tercer lugar, lo que exhibe Teresa de Jesús como mérito frente a los que poseen más letras o mejor posición que ella, hombres fundamentalmente, para negar la validez de su privilegiada relación con el Ser divino o para poner freno a las acciones que desea realizar: “Levántense contra mí todos los letrados, persíganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios; no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía” (V 25, 17). El privilegio de la experiencia divina le permite elevarse por encima de sus cultivados confesores y convertirse de dirigida en dirigente. Cambia su situación y de someter su

experiencia mística a los letrados para que decidan sobre su validez, exhibe esta como un título que la habilita para dirigir su acercamiento a Dios, como le indica al P. García de Toledo: “Así que vuestra merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor, estese en esto” (V 22, 13).

### 3. La formación de la experiencia a través de los libros

Pero, tanto la experiencia sentida como la que funda y da validez al conocimiento de Dios, como la experiencia utilizada para hacer valer su posición, son experiencias constituidas. Antes de tener experiencia de Dios y antes de usarla como salvaguardia epistemológica o social, la experiencia debe pasar un trámite previo: su construcción. La experiencia teresiana se cimenta y elabora sobre diversos pilares que se refuerzan entre sí. En el primer puesto de estos tal vez se deba poner la vida de su familia conversa, empeñada en silenciar el público auto de fe del abuelo Juan Sánchez en Toledo por judaizante mediante la práctica de una religiosidad ejemplar y con el recurso a una supuesta hidalguía que obliga al padre de Teresa, Alonso Sánchez de Cepeda, a participar en la guerra de Navarra (Efrén y Steggink 17). No se trata de que ese afán encubridor de los orígenes familiares pueda manifestarse, como se ha dicho (Bernabéu), en un alarde de rusticidad o ignorancia forzados que llegaría hasta la escritura de la misma Teresa de Jesús, pero sí que penetra muy hondo en la personalidad de los descendientes. Aunque algún autor opina que era probable que la mística no tuviera noticia de los orígenes familiares conversos y que lo que percibió durante su adolescencia fue “una familia que se obstinaba en mantener las apariencias de una holgura desvanecida” (Pérez, 2007, 31), lo cierto es que todo apunta a que se mantuvo siempre sensible ante el asunto de los nuevos cristianos. La manera de actuar de sus hermanos y de ella misma (Egido, 2015, 138) demuestran su conocimiento de la realidad familiar, aunque la respuesta dada a la misma fuera diferente en cada caso. Por parte de Teresa de Jesús, lo que va a defender en sus escritos es que no es la honra de linaje sino la de virtud la que debe guiar a los cristianos. Así lo muestra en el título del capítulo 27 del *Camino de perfección* (V), al advertir “el gran amor que nos mostró el Señor en las primeras palabras del «paternoster», y lo mucho que importa no hacer caso ninguno del linaje las que de veras quieren ser hijas de Dios”. De manera firme y reiterada rechazó que esas diferencias sociales basadas en el origen religioso se avinieran con el auténtico mensaje cristiano:

Fatígase [el alma] del tiempo en que miró puntos de honra, y en el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra. Ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella. Entiende que la verdadera honra no es mentirosa, sino verdadera, teniendo en algo lo que es algo; y lo que no es nada, tenerlo en nonada, pues todo es nada, y menos que nada, lo que se acaba y no contenta a Dios. (V 20, 26; CV 2, 7 y 10; etc.)

Fue muy consciente de la facilidad con la que esa honra se acompañaba con la riqueza: “Tengo para mí que honras y dineros casi siempre andan juntos, y que quien quiere honra, no aborrece dineros, y que quien los aborrece, que se le da poco de honra” (CV 2, 6). La honra mundana confundida, pues, con los privilegios sociales o de renta o, lo más frecuente, con ambos, era rechazada por quien entendía su auténtica esencia: “La verdadera pobreza trae una honra consigo que no hay quien la sufra; la pobreza que es tomada por sólo Dios, digo, no ha menester contentar a nadie sino a Él” (CV 2, 6; Peñalver, 63).

En segundo lugar, la fe inculcada a sus descendientes, que en un contexto de duda hacia la pureza espiritual que podían alcanzar (Cerezo 1997, 10), les impulsa a un compromiso con la Iglesia de carácter personal, como en el caso de Santa Teresa, o patrimonial, como ocurrió con su hermano Lorenzo que, a su vuelta de Indias, contribuyó a la fundación del convento sevillano de San José (F 25, 3), como antes había enviado ayuda para la de su homónimo de Ávila (V 33, 12 y carta 2 de 23 de diciembre de 1561 a Lorenzo de Cepeda). Este compromiso es mucho más exigente que el que mostraban los cristianos viejos, y no se va a expresar en las formas externas y ceremoniales de culto por las que estos manifestaban su preferencia sino –como demuestra la oración mental que está en la base del misticismo- en las interiores y sentidas.

En tercer lugar, sin querer ser exhaustivo, la experiencia teresiana se constituye con lecturas, que serán el principal sustento cultural de la Santa de Ávila. No en vano, aunque no sabía latín, ni demostró, en su carta a la M. María de San José (19.XI.1576, 3), excesivo aprecio por quienes presumían por su dominio (“Dios libre a todas mis hijas de presumir de latinas [...] Harto más quiero que presuman de parecer simples, que es muy de santas, que no tan retóricas”; Monjas Ayuso), su formación sobrepasaba la que era habitual en su época para las mujeres de su clase (Mancho, 105-6). Esta es suficiente para que ella misma, en una fecha tan temprana como 1538, se constituya en fuente de formación libresca para quienes la rodean, desde su propio padre y allegados (V 7, 13) hasta sus hermanas de hábito. Incluso convertirá esta tarea en exigencia para sus conventos; en las *Constituciones* (8) se incluye la siguiente disposición:

Tenga en cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de Fray Luis de Granada, y del Padre Fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo.

Por consiguiente, la experiencia teresiana de Dios se construye sobre una formación libresca y un aprecio de los libros que guían su trayectoria vital en esa dirección. Sus abundantes lecturas comienzan con las “vidas de santos” (V 1, 5), a las que se dedica en compañía de su hermano Rodrigo de Cepeda, y los libros de caballerías, a los que tanto aprecio guardaba su propia madre, y que llenaron su cabeza de hazañas y amores (V 2, 1; Bataillon). Tanta fue su afición a sus aventuras que su temprano biógrafo, el jesuita Francisco de Ribera (99), le atribuye haber compuesto, con su citado hermano, uno de estos libros. No debe extrañar que Manuel Criado de Val (377) hablara de la mística como “una caballería a lo divino” y de un estilo teresiano “que resuena en los viejos libros de caballerías”. Como cualquier aficionado a la lectura, Teresa de Jesús debió entregarse a otras lecturas profanas (Garrosa). El paso del tiempo y un compromiso cada vez mayor con la vida conventual, alimentado por la liturgia, homilias, imágenes y todo tipo de literatura religiosa, van transformando esos pasatiempos que arrastraban su imaginación en lecturas devotas. Sin duda, era aficionada y encontraba consuelo en los Evangelios, pero no hay que descartar que haya mucho ánimo de mostrarse correcta cuando declara su preferencia por estos mejor que por lecturas extrañas de las que se podían desprender sospechas de heterodoxia: “Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los Evangelios que libros muy concertados; en especial, si no era el autor muy aprobado, no los había gana de leer” (CV 21, 4). Es evidente que estaba familiarizada de una u otra forma con los textos sagrados (Llamas 1982), aunque su conocimiento fuera “parcial e indirecto, a través de algunas traducciones parciales (Evangelios y Epístolas), la liturgia, los libros de devoción (Vita Christi), la predicación y la consulta con teólogos y confesores entre los que Teresa se mueve con soltura” (Vega,

38; Diego, 191). Pero, la realidad es que son las lecturas de autores espirituales las que nutren su experiencia, al menos en la misma medida que los relatos de santos, como nos recuerda la declaración de la madre María de San Francisco:

Digo, que el tiempo que no gastaba nuestra santa Madre en oracion y cosas forzosas, lo pasaba en leccion; y los libros, que especialmente leía, eran los morales de san Gregorio, y las obras del Cartujano, y el Abecedario de Osuna en la subida del monte, en las obras del padre fray Luis de Granada, *Arte de servir á Dios* y *contemptus mundi* y las vidas de los santos. (Apéndice 33, 394)

El impacto vital e intelectual que le causa la lectura del *Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, es similar al que le provocan las *Confesiones* de san Agustín (Alberto de la Virgen 178; Blanchard 361; Cámara 26; Carmona 812). Uno y otro son, con toda seguridad, los más apreciados de unas lecturas en las que se entrecruzan Bernardino de Laredo (V 23, 12), Alonso de Madrid (V 12, 2), Pedro de Alcántara, Juan de Ávila, Luis de Granada y otros muchos de similares preocupaciones, donde cabrían la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, citado por María de San Francisco como “*contemptus mundi*”, o la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano (V 38, 9). A ellos se deben añadir obras de santos padres como san Jerónimo o san Gregorio Magno, junto con nuevas lecturas de textos pseudoagustinianos como los *Soliloquios*, las *Meditaciones* o el *Manual* (Morel-Fatio 47). Aunque existe alguna opinión que matiza la influencia agustiniana en las lecturas y escritos de Teresa de Jesús (Cancelo 2012 y 2014), la mayor parte de la bibliografía, entre la que figura la citada hasta ahora, admite la trascendencia de sus planteamientos de conciencia en el mundo interior teresiano. Creo, además, que debería añadirse a esta presencia la que ejerce sobre su visión del mundo. De manera directa o indirecta, el obispo de Hipona es la fuente de la visión providencialista de la Santa, que mantiene la confianza en que la lucha ente el bien y el mal en los individuos y en el mundo se resolverá finalmente con la derrota de lo que representa el demonio. Ese sentido adquiere la búsqueda de la intervención divina para hacer frente al protestantismo, fenómeno al que tanta atención le presta (Pablo 1981, 290) y por el que considera que “Estáse ardiendo el mundo” (CV 1, 5): “En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos, y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta. Dióme gran fatiga, y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal” (CV 1, 2; CV 35, 4).

Los libros que constituyeron el alimento espiritual de Santa Teresa eran de uso común en lo más novedoso de la espiritualidad hispana de la época. Buena parte de estas lecturas piadosas en romance están recomendadas en el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés (Rodríguez-San Pedro, 187), como lo están en el capítulo IX de la primera parte del *Camino del cielo*, del agustino Luis de Alarcón (96):

Los libros que deben usar y frecuentar las personas no letradas ni latinas, son los que, en nuestro vulgar romance traducidos, no solamente alumbran el entendimiento para conocer las cosas de Dios, mas juntamente inflaman el afecto al temor y amor divino, como son: el texto del *Santo Evangelio*, el *Vita Christi* del Cartujano, el *Vitas patrum*, las *Meditaciones* de nuestro padre San Agustín; el *Soliloquio* y otros libricos de San Buenaventura; el *Contemptus Mundi*, el *Flos Sanctorum*, y otros semejantes.

La afición de Teresa de Jesús por estas letras es lo que le abre el camino por el que quería transitar (Márquez Villanueva, 365): “holguéme mucho con él [por el

*Abecedario espiritual*] y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas” (V 4, 7), a la vez que precipita su identificación con san Agustín: “Cuando llegué a su conversión y leía cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón” (V 9, 8). Estas lecturas encaminan y forman su experiencia: “nunca nos cansamos de los libros que tratan de esto, con ser muchos” (2M 1), a pesar de lo cual reconoce que con frecuencia no eran suficientes para ayudarlo en la búsqueda de Dios: “he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, decláranse muy poco” (V 14, 7). Es decir, que necesitaba más alimento espiritual que el que le proporcionaban estas lecturas, pero solo a partir de ellas se constituye la posibilidad de sentir a Dios.

La afirmación de Morel-Fatio (21) de que “la experiencia reemplaza a la lectura”, no parece, pues, acertada. Sería más exacto decir que la experiencia no solo se construye con lecturas, sino que estas se apoderan de su visión del mundo y a su alrededor la realidad se convierte en un libro que le habla de Dios y le conduce a Él: “Aprovechábame a mí también ver campo, o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro” (V 9, 5). La lectura, que como puede verse lo es de todo, la conduce por un camino que de otra forma le estaría vedado, pero cuando lo recorre se da cuenta de que puede ir más allá. Por eso, la situación de oscuridad se repite durante mucho tiempo y no solo afectaba a su entendimiento de lo leído sino también a su transmisión: “Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas. Y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender; que no me ha costado esto poco trabajo” (V 12, 6).

A pesar, no obstante, de la dificultad de comprensión del proceso, la importancia de los libros en Santa Teresa solo cede el paso ante Dios mismo, que también a su través muestra su omnipresencia en la vida de la mística. Dios es la materia de los libros espirituales que como alimento del alma devora Teresa; es, a la vez, el objetivo que persigue alcanzar en su interior, para lo que esas lecturas se muestran como un camino. Pero, también es quien ilumina su lectura y le permite hallar el significado que tanto se le resistía, como hemos visto anteriormente (V 22, 3). Incluso, cuando en 1559 el inquisidor Fernando de Valdés publica el *Índice de libros prohibidos* y la Santa ve dificultada la lectura de los libros espirituales en romance, su principal fuente de inspiración terrenal, le es revelado, aunque ya es evidente que a otro nivel, el vínculo de Dios con los libros: “No tengas pena, que Yo te daré libro vivo” (V 26, 6). La experiencia de Dios, que se acaba manifestando como libro, es preparada y alimentada por los libros, sin los cuales difícilmente hubiera sido posible

cuando yo no tenía ni aún sabía por experiencia ni pensaba saberlo en mi vida –y con razón, que harto contento fuera para mí saber o por conjeturas entender que agradaba a Dios en algo- cuando leía en los libros de estas mercedes y consuelos que hace el Señor a las almas que le sirven me le daba grandísimo. (3M 2, 11)

#### 4. La experiencia intransmisible se dice: la metáfora

La lectura del “libro verdadero adonde he visto las verdades” (V 26, 6), el sentimiento de Dios en su interior, es la antesala de su escritura. El *Índice* de 1559 provoca al menos dos reacciones en Teresa de Jesús. Por una parte, el rechazo por –como poco- lo excesivo de la medida. La respuesta, además del consuelo de recibir a Dios mismo como libro, es una especie de resistencia que la lleva a recomendar “que cuando nos quiten libros no nos pueden quitar este libro, que es dicho por la boca de la misma Verdad, que no puede errar” (CE 73, 4; CE 35, 4; Pablo 1983, 63). A pesar de la

sensibilidad que demuestran estos comentarios a las coacciones del medio, creo que es más importante la segunda reacción, que tendrá como consecuencia la escritura; hace casi cien años Gaston Etchegoyen (107) llamó la atención sobre cómo el *Índice* de Valdés ponía fin al proceso asimilador de Teresa de Jesús y daba inicio a su proceso de creación. Sesenta años más tarde volvieron a recordarlo Joseph Pérez (1983, 31) y Joel Sangnieux. En palabras de este último: “en el mismo momento en que tiene que renunciar a leer libros, Santa Teresa empieza a escribir” (759).

Probablemente no se trate de un cambio radical en su afición por la lectura, a la que sabemos, tanto por sus propios testimonios como por los ajenos, que nunca renunció. Pero, el acontecimiento puede ponerse en relación con una tendencia que marcará su destino: la experiencia de Dios que viene teniendo debe ser validada para descartar definitivamente la acción del demonio (V 23, 3). En ese momento sus confesores le piden que vaya más allá de la confesión y que exponga por escrito sus experiencias. Es el inicio de una exigencia que tanto por la profundidad de lo que hay que transmitir como por la supuesta falta de aptitud de su autora, resulta de difícil cumplimiento:

Son tan oscuras de entender estas cosas interiores que a quien tan poco sabe, como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas para decir alguna que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues yo la tengo para escribir lo que no sé; que, cierto, algunas veces tomo el papel como una cosa boba que ni sé qué decir ni cómo comenzar. (1M 2, 7)

La modestia de Santa Teresa le hace expresar una y otra vez su preocupación por el resultado de su escritura: “yo no lo sé aclarar mejor” (4M 3, 3). La dificultad para expresar la experiencia mística hace que para disculparse recurra con frecuencia a su carencia de letras (V 25, 17), a su escasa inteligencia (“como sé poco y el ingenio no ayuda”, 4M 2, 2), al mandato recibido (V 10, 7) o a su condición de mujer (V 26, 3). A veces, acude a casi todas ellas juntas: “Habré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera excusar, por ser mujer y escribir simplemente lo que me mandan; mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras –como yo– que habré de buscar algún modo” (V 11, 6). También la tradición literaria en la que se inserta la obra teresiana tiende a exaltar la humildad e incluso la rusticidad (Curtius II, 588), y su propia ascendencia judeoconversa, que no se aviene bien con sobresalir por el linaje sino a través de la propia creación, son motivos para hacer uso de esa actitud de búsqueda de la benevolencia por la vía de la modestia a la que aspira como escritora (Lázaro Carreter 25).

Por su género, tanto las circunstancias de la época, en absoluto favorables a la mujer, como la tradición, que desde san Pablo (1 Cor. 14, 34-36; 1 Tim. 2, 11-15) les había exigido silencio, chocaban claramente con cualquier posibilidad para que la mujer se expresara, cuanto más con la de hacerlo con absoluta libertad en asuntos espirituales. El peso de tales restricciones era, con seguridad, demasiado poderoso y a la estrategia de la humildad Teresa de Jesús añadió en su defensa el recurso a la misma divinidad, aunque expresado en las siempre más escondidas *Cuentas de conciencia* (16, julio de 1571): “Parecíame a mí que, pues San Pablo dice del encerramiento de las mujeres –que me han dicho poco ha y aún antes lo había oído que ésta sería la voluntad de Dios–, díjome: *Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos.*”

Todas estas razones y alguna más que se pudiera aducir (“tengo muy mala memoria; y así no podré decir sino lo que el Señor me enseñare y fuere a mi propósito,” MC 1, 9; “¡Ojalá pudiera yo escribir con muchas manos para que unas por otras no se

olvidaran!”, CE 34, 4), viendo el resultado, se revelan meras excusas sin fundamento. De hecho, se rebela contra ellas y sabe burlarlas, bien porque no se sostiene lo alegado, como cuando una y otra vez se acusa de ser pecadora; porque recurre a Dios mismo para reivindicar a la mujer en un mundo que denuncia dominado por varones (CE 4, 1); o mediante su habilidad, que convierte lo mandado por sus confesores en la mejor muestra de su voluntad y de su seguridad. La prudencia, en cualquier caso, la lleva a cuidar sus expresiones y sus actitudes: “Siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de que «me parece», porque si me engañare, estoy muy aparejada a creer lo que dijeren los que tienen letras muchas” (5M 1, 7). En realidad, a pesar de sus múltiples autodescalificaciones a propósito de cualquier asunto y por las más diversas razones, Teresa de Jesús tiene un elevado concepto de sí y de sus cualidades: “la tristeza que me daba en entrando en el oratorio, que era menester ayudarme de todo mi ánimo –que dicen no le tengo pequeño y se ha visto me le dio Dios harto más que de mujer, sino que le he empleado mal-, para forzarme; y, en fin, me ayudaba el Señor” (V 8,7).

Por eso, el recurso a la metáfora que, vista la dificultad de lo que hay que comunicar, se ofrece como una necesidad, es –a la vez y sobre todo- un mérito, por cuyo hallazgo como escritora que se precia de serlo a pesar de sus muchas apelaciones a que su escritura es una exigencia de sus guías espirituales, no duda en sentirse orgullosa: “Regálame esta comparación” (V 14, 9), dice para expresar su gusto por la metáfora utilizada. Puede darse cuenta de la insuficiencia de las figuras literarias que utiliza para transmitir lo que desea, como en las *Moradas* séptimas (3, 11), después de usar la imagen del rey en su palacio o la de la cabeza que no duele aunque pueda sentirse un dolor general en el resto del cuerpo, cuando escribe “Riéndome estoy de estas comparaciones, que no me contentan, mas no sé otras; pensad lo que quisierais; ello es verdad lo que he dicho”. En ocasiones, se siente feliz por encontrar inspiración en fuentes ajenas, que ni siquiera recuerda, pero lo que valora es que le sean útiles para alcanzar su objetivo: “Páreceme ahora a mí que he leído u oído esta comparación –que como tengo mala memoria, ni sé adónde ni a qué propósito; mas para el mío ahora conténtame” (V 11, 6). Es evidente que la finalidad perseguida por la Santa no es meramente literaria sino que se muestra comprometida con la transmisión de sus vivencias. Como afirma, Dios “sabe que mi intento es que no estén ocultas sus misericordias para que más sea alabado y glorificado su nombre” (7M 1, 1). Pero, esto no se contrapone a su afán: si se produce el encuentro de lo que considera una buena metáfora, abandona la capa de la humildad y se felicita por su descubrimiento, como solo el verdadero creador literario puede hacerlo al encontrar lo que busca: “páreceme es la mejor comparación que he acertado a decir” (6M 2, 4). Incluso puede entusiasmarse con lo elaborado y atribuir a Dios mismo la felicitación por su acierto:

Queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor. Suplicando yo a Su Majestad fuese así, y que de nuevo comenzase a servirle, me dijo: “Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mejorararte siempre”. (V 39, 23)

No obstante, la metáfora no siempre resuelve el problema de poder expresar lo que se siente. A pesar de su profusión en los escritos de Santa Teresa, hay ocasiones en que estas resultan insuficientes para difundir lo experimentado. Así lo cuenta cuando comienza a tratar de las *Moradas* quintas (1, 1): “Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir, ni el entendimiento lo sabe entender, ni las

comparaciones pueden servir de declararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin”. Ni siquiera le sirve que sean dadas por uno de esos confesores letrados de los que siempre quiso rodearse y a los que aparentemente sometía su escritura y su propia actividad. Así, el P. Baltasar Álvarez “No hacía sino poner comparaciones para darme a entender; y, cierto, para esta manera de visión, a mi parecer, no la hay que mucho cuadre” (V 27, 3). Por eso, se alterna en su escritura el contento por las mismas: “me quiero aprovechar de una comparación que es buena para este fin” (5M 2, 1), con cierto pesar no exento de modestia según el cual, dada la dificultad de transmitir el lenguaje del espíritu, “podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación” (V 11, 6), e incluso la clara conciencia de su insuficiencia: “aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo” (5M 4, 3). Sobran en sus escritos las ocasiones en las que el símil se expresa con gracia literaria, pero ella misma se resiste a otorgar a su contenido el valor suficiente como para que sea representativo de la situación que describe, tal y como hace en las cuartas *Moradas* después de comparar lo que siente su alma con el calor y el humo perfumado que se extrae del brasero:

Mirad, entendedme, que ni se siente calor ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas, sino para dároslo a entender y entiendan las personas que no han pasado por esto, que es verdad que pasa así y que se entiende y lo entiende el alma más claro que yo lo digo ahora; que no es esto cosa que se puede antojar, porque por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir, y en ello mismo se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la sabiduría divina. (4M 2, 6)

Es tanta la importancia que concede a la descripción adecuada de su experiencia y la dificultad de hacerlo con la debida exactitud, que cuando considera haber expresado con precisión la idea que quiere transmitir no tiene reparo en atribuírsela a Dios mismo. Y, a veces, hasta le implora que le haga llegar una metáfora adecuada para que sus hermanas puedan beneficiarse de la misma:

¡Enviad, Señor mío, del cielo luz para que yo pueda dar alguna a estas vuestras siervas, pues sois servido de que gocen algunas de ellas tan ordinariamente de estos gozos, porque no sean engañadas, transfigurándose el demonio en ángel de luz, pues todos sus deseos se emplean en desear contentaros! (5M 1, 1)

## 5. La escritura como camino

Quizá una de las metáforas más utilizadas, y que incluso da título a uno de sus libros más relevantes, como a otros muchos de la época, es la del camino. Su uso, no obstante, se distancia del resto, pues no es solo la expresión de una acertada comparación, como acabamos de ver que decía la Santa de sus metáforas más felices, sino que tiene mucho de descripción ajustada a su trayectoria terrenal y espiritual. Basta pensar en lo que significa la imagen más frecuente que nos transmite en sus obras, donde su vida material y la sentimental se entrecruzan permanentemente en busca de metas que nunca encuentran fin. Desde el perfeccionamiento moral de la persona siguiendo el ejemplo de Cristo (7M 4, 12) hasta la constitución de conventos tal y como se describe en el *Libro de las fundaciones*; desde la aspiración a Dios en cualquiera de las moradas que ofrece (1M 2, 9) a la entrega absoluta a sus designios mediante la obediencia (F, prólogo, 1; “el modo y camino por donde el Señor me ha llevado”, V 27, 9), y otras muchas tareas que se podrían enumerar, el esfuerzo teresiano se manifiesta como un tránsito en el que es

imposible detenerse no porque no se alcance el objetivo sino porque este no cesa de establecerse y crecer una y otra vez.

Las múltiples caras del camino material y del camino espiritual que Teresa de Jesús sigue como protagonista, describe como autora e invita a seguir al lector, solo son accesibles a través de la escritura. La culminación del proceso místico no es la unión con Dios, sino que va más allá, pues solo tiene lugar cuando la Santa es capaz de transmitir la experiencia adquirida, acentuando la importancia del proceso de su escritura: “una merced es dar el Señor la merced y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (V 17, 5; V 12, 6). Gracia de Dios, sabiduría y escritura que da sentido. La escritura se ofrece una y otra vez como el verdadero camino que hay que recorrer no solo cuando se trata de describir el estado del alma en su encuentro con Dios –una hermenéutica de la vida interior-, sino, si se quiere entender la trayectoria de su vida, los trabajos en los que invirtió buena parte de sus esfuerzos, sus avisos y consejos a sus hermanas, sus relaciones de todo tipo, etc. Como se ha dicho, “la escritura teresiana no es, en modo alguno, un producto ocasional sin el que su persona o su obra estarían completas” (García de la Concha, 31).

La importancia de esta escritura es doble: por una parte, por la trascendencia de su contenido, tanto desde el punto de vista de sus experiencias místicas como por el detalle de su propia vida, abundantemente reflejada en sus obras; por otra parte, por la calidad expresiva, que hacen de sus libros un tesoro de la literatura, como ya reconociera Fray Luis de León al editarlos por primera vez. Sin embargo, a pesar de esta innegable valía y de su interés, la escritura de Santa Teresa se presenta como el producto de una actividad no deseada por su autora, que bien la realiza por mandato de sus confesores o de sus hermanas. Así el *Libro de la vida* aparece como “relación que mis confesores me mandan” (Prólogo, 2); el *Libro de las fundaciones* es resultado del mandato del jesuita P. Jerónimo Martínez de Ripalda (Prólogo, 2), aunque en las *Cuentas de conciencia* (6, 2) se lo atribuye a un mandato divino; *Camino de perfección* responde supuestamente a la insistencia de sus hermanas del monasterio de San José de Ávila que, sabedoras de que tenía licencia para escribir algunas cosas de oración, “me han tanto importunado les diga algo de ella que me he determinado a las obedecer” (Prólogo, 1), como las *Moradas* son el fruto de quienes “me lo mandan escribir que son personas de grandes letras” (Prólogo, 3). Incluso las *Meditaciones sobre los Cantares*, que solo alude a un ambiguo “parecer de personas a quien yo estoy obligada a obedecer” (Prólogo, 3), podría atribuirse a un mandato, aunque se desconozcan quién o quiénes están detrás del mismo.

De estos mandatos se desprendería la idea de una escritura dirigida no solo para que comience a existir sino incluso en los temas que trata, como la propia Santa Teresa parece dar a entender en alguna ocasión:

Y así yo pienso decir pocas [mercedes] de las que el Señor me ha hecho a mí (si no me mandaren otra cosa), si no son algunas visiones que pueden para alguna cosa aprovechar, o para que, a quien el Señor las diere, no se espante pareciéndole imposible –como hacía yo-, o para declararle el modo y camino por donde el Señor me ha llevado, que es lo que me mandan escribir. (V 27, 9)

Por más que la obediencia haya sido una virtud ensalzada por Teresa de Jesús, hasta equipararla a la humildad, que ya se ha señalado que no solo es la guía máxima de su conducta sino también el criterio para saber si camina en compañía de Dios o del demonio, hacer de aquella el origen de su escritura es una fuente de dilemas de difícil solución: por una parte, convierte su maestría con las palabras en una tarea forzada, lo que resulta contradictorio a la intuición además de incompatible en la realidad; por otra

parte, el cuidado al escribir, el orgullo por sus resultados y el desagrado por las correcciones injustificadas de sus censores, no se aviene con una actividad realizada para cumplir un mandato. No hay que olvidar que la propia manifestación de escribir por mandado de alguien forma parte de una tradición literaria. Teresa de Jesús pudo haberla entrevisto en la literatura a la que se entregó antes de dedicarse por completo a los textos espirituales, aunque tanto los clásicos romanos como los autores medievales se entregaron a esta práctica (Curtius I, 130). A este antecedente hay que añadir, además, que, ni siquiera aceptando que algunos de sus escritos sean respuesta a una exigencia, pueden incluirse todos ellos en la misma circunstancia: no es lo mismo el mandato de sus confesores, que el ruego de sus hermanas, sobre todo cuando estas se dirigen a la fundadora de su convento y a quien ejerce un liderazgo que difícilmente permitiría imponerle lo que, por distintas razones, no considerara adecuado.

Se impone hacer frente a la explicación de la misma Santa y concluir, con Márquez Villanueva, la existencia de una vocación literaria que estaría por encima de cualquier exigencia no deseada o compartida. Desde esta perspectiva, sus frecuentes apelaciones a la dificultad de la tarea de escribir dejan de ser reparos a los requerimientos de quienes la rodean para convertirse en la expresión de la angustia de la escritora ante la dificultad de describir lo que ha sentido y expresarlo literariamente. Así aparece en la recelosa advertencia de la Morada primera (2, 7), ya citada, donde la alusión a la oscuridad de las cosas interiores le hace sentir “como una cosa boba que ni sé qué decir ni cómo comenzar.”

Consciente de la importancia de una buena expresión literaria, con frecuencia relega a un segundo plano o ignora el contenido de lo que ha de transmitir, y es la escritura misma la que se apodera de su preocupación: “Mas ¡qué desconcertado escribo!, bien como quien no sabe qué hace. Vosotras tenéis la culpa, hermanas, pues me lo mandáis. Leedlo como pudiereis, que así lo escribo yo como puedo; y si no, quemadlo por mal que va” (CE 22, 1).

Lo cierto es que, a pesar de todas las dificultades –ficticias o reales- expuestas por Teresa de Jesús, lo único que parece seguro es que a través de esa escritura, con todas sus incertidumbres de origen, desarrollo y finalidad, logra expresar lo que realmente ansió toda su vida: el camino de una creación bella, profunda y de múltiple interés.

**Obras citadas**

- Alarcón, fray Luis de. *Camino del cielo y de la maldad y ceguera del mundo*. En Ángel Custodio Vega ed. Barcelona: Juan Flors, editor, 1959.
- Alberto de la Virgen del Carmen. "Presencia de San Agustín en Sta. Teresa y San Juan de la Cruz". *Revista de espiritualidad* 14 (1955): 170-184.
- [Arencibia Santana](#), Carmen Yolanda. "La expresividad de Santa Teresa en "Las Moradas"". *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 3 (1984): 17-30.
- Bataillon, Marcel. "Santa Teresa, lectora de libros de caballerías". En Bataillon, Marcel ed. *Varia lección de clásicos españoles*. Madrid: Gredos, 1964. 21-23.
- Bernabéu Barrachina, Felicidad. "Aspectos vulgares del estilo teresiano y sus posibles razones". *Revista de Espiritualidad* 22 (1963): 359-75.
- Blanchard, Pierre. "La structure augustinienne de la pensée thérésienne". *Divinitas* 7 (1963): 351-386.
- Cámara, M<sup>a</sup> Luisa de la. "La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515-1582)". *Criticón* 111-112 (2011): 25-41.
- Cancelo García, José Luis. "La influencia de San Agustín en Santa Teresa". *Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación* 13 (2012): 77-102 y 14 (2014): 68-97.
- [Carmona Moreno](#), Félix. "[Santa Teresa, las agustinas y la influencia de San Agustín. Los agustinos](#)". En [Campos y Fernández de Sevilla](#), Francisco Javier coord. *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco*. San Lorenzo de El Escorial: Real Centro Universitario Escorial – María Cristina, 2015. 805-822.
- Carrera Marcén, Elena. "Autoría, autoridad y diferencia sexual en los textos de Teresa de Ávila". En Whicker, Jules coord. *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 21-26 de agosto de 1995, Birmingham*, Vol. 2, 1998. Estudios áureos I: 87-97.
- [Cerezo Galán](#), Pedro. "La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús". *Revista de espiritualidad* 56.222-223 (1997): 9-50.
- Cerezo Galán, Pedro. "[Religión y laicismo en la España contemporánea: un análisis ideológico](#)". En [Aubert](#), Paul coord. *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX). Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994-1995)*: 2002. 121-154.
- Criado de Val*, Manuel. "Santa. Teresa de Jesús en la gran polémica española: mística frente a picaresca". *Revista de Espiritualidad* 22 (1963): 376-384.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. Madrid: F.C.E., 1999. 2 vols.
- Diego Sánchez, Manuel. "Nuestros Padres antiguos pasados. La huella patristica de santa Teresa de Jesús". *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 189-240.
- Efrén de la Madre de Dios & Otger Steggink. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid. B.A.C., 1996.
- Egido, Aurora. "Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra". *Criticón* 20 (1982): 85-121.
- Egido, Teófanos. "Los orígenes familiares de Santa Teresa. Reflexión histórica". *Monte Carmelo. Revista de Estudios Carmelitanos* 123.1 (2015): 109-146.
- Etchegoyen, Gaston. *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*. Bordeaux: Feret & fils, éditeurs, 1923.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona. Ariel, 1978.
- García Figar, Antonio. "Formación intelectual de Santa Teresa de Jesús". *Revista de Espiritualidad* 15 (1945): 169-185.

- García Rojo, Ezequiel. "Teresa de Jesús: el aval de la experiencia". *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 241-277.
- Garrosa Resina, Antonio. "[Santa Teresa y la Cultura Literaria de su tiempo \(referencias literarias profanas en la obra Teresiana\)](#)". *Castilla: Estudios de literatura 4 (1982)*: 83-117.
- Lázaro Carreter, Fernando. "Santa Teresa de Jesús, escritora (El «Libro de la vida»)". En Egidio Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds., *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983. Volumen I, 11-27.
- Llamas (del Sagrado Corazón), Enrique. "Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición Española". *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"* 13 (1962): 518-565.
- Llamas, Román. "Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura". *Teresianum* 33 (1982): 447-513.
- Mancho Duque, María Jesús. "Claves de la escritura teresiana". *Salamanca, Revista de Estudios* 59 (2014): 103-122.
- María de San Francisco. En Fuente, V. de la. *Escritos de Santa Teresa*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1862. Tomo II, Apéndice 33, Sección cuarta.
- Márquez Villanueva, Francisco. "La vocación literaria de Santa Teresa". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32 (1983): 355-379.
- Martín Velasco, Juan de Dios. "«Búscame en ti – búscate en mí». La correlación entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa". En Egidio Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds. *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983. Volumen II, 809-834.
- Monjas Ayuso, Esteban. "Santa Teresa de Jesús y el latín". Accesible en <https://delaruecaalapluma.wordpress.com/2015/11/12/santa-teresa-de-jesus-y-el-latin/>. Consulta 10.IV.2018.
- Morel-Fatio, Alfred. "Les lectures de Sainte Thérèse". *Bulletin Hispanique* 10.1 (1908): 17-67.
- Nelken, Margarita. *Las escritoras españolas*. Barcelona: Labor, 1930.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, tomo V.
- Pablo Maroto, Daniel de, "Resonancias históricas del «Camino de perfección»". En Egidio Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds. *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983. Volumen I, 41-64.
- Pablo Maroto, Daniel de. "Santa Teresa y el protestantismo español". *Revista de espiritualidad* 40 (1981): 277-309.
- Peñalver, Patricio. *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal, 1997.
- Pérez, Joseph. "Cultura y sociedad en tiempos de Santa Teresa". En Egidio Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds., *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983. Volumen I, 31-40.
- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba, 2007.
- Ribera, Francisco de. *Vida de Santa Teresa de Jesús*. Ed. del P. Jaime Pons. Barcelona: Gustavo Gili, 1908.

- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. "[Libros y lecturas para el hogar de don Alonso Sánchez de Cepeda](#)". *Salmanticensis*, 34 (1987): 169-188.
- Sainz Rodríguez, Pedro. *Espiritualidad española*. Madrid: Rialp, 1961.
- Sangnieux, Joel, "Santa Teresa y los libros". En Egido Martínez, Teófanos & Víctor García de la Concha & Olegario González de Cardedal eds., *Congreso Internacional Teresiano*, 4-7 octubre, 1982. Salamanca: Universidad de Salamanca - Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, 1983, volumen II, 747-764.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Edición dirigida por A. Barrientos. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 3ª ed., 1984.
- Vega García-Luengos, Germán. "La dimensión literaria de Santa Teresa", *Revista de Espiritualidad* 41 (1982): 29-62.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Ed. Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1981.