

NUEVA REVISTA DE  
FILOLOGÍA HISPÁNICA

Nueva Revista de Filología Hispánica

ISSN: 0185-0121

nrfh@colmex.mx

Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios

México

Egido, Aurora

Confesarse alabando. La verosimilitud de lo admirable en La vida de Santa Teresa

Nueva Revista de Filología Hispánica, vol. LX, núm. 1, 2012, pp. 133-180

Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60229094008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CONFESARSE ALABANDO.  
LA VEROSIMILITUD DE LO ADMIRABLE  
EN *LA VIDA* DE SANTA TERESA

La teoría y la práctica de la admiración tuvieron su más alto representante en la poesía de san Juan de la Cruz, que llegó a la estilización máxima de lo indecible<sup>1</sup>. La prosa de santa Teresa discurrió sin embargo por otros derroteros, logrando una evidente originalidad en éste y otros desafíos narrativos. Ajustándonos estrictamente al *Libro de la vida*, la monja carmelita alcanzó nuevos relieves de lo admirable, abriendo el camino de la autobiografía moderna, como trataremos de mostrar<sup>2</sup>.

En ese sentido, cabe decir que fueron las *Confesiones* de san Agustín las que le marcaron la pauta, aunque ella se distanció del modelo para correr por cuenta propia. La monja carmelita

<sup>1</sup> Véase nuestro trabajo, “La admiración y san Juan de la Cruz”, en *El águila y la tela. Estudios sobre santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz*, Olañeta, Barcelona, 2010, cap. 9, a cuyos planteamientos y bibliografía nos remitimos, añadiendo, en este caso, un aparato crítico complementario. La bibliografía sobre el género autobiográfico ha crecido considerablemente en los últimos años. Véase, en particular, *Escritura autobiográfica*, ed. J. Romera, Visor, Madrid, 1993; JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, *De la autobiografía: teoría y estilos*, Crítica, Barcelona, 2006 y *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, eds. I. Arellano y M. Vitse, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt/M., 2007; FRANCISCO AURELIO ESTÉVEZ REGIDOR, “La cuestión autobiográfica. Teoría de un género a la luz de una relación de méritos”, *RILCE*, 28 (2012), 126-142, quien destaca la aportación española anterior a las *Confesiones* de Rousseau en las *relaciones de méritos*.

<sup>2</sup> TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed. O. Steggink, Castalia, Madrid, 1991, por el que citaremos. Para un estado de la cuestión sobre la obra, CAROLE SLADE, *St. Teresa of Avila. Author of a heroic life*, University of Carolina Press, Berkeley, 1995, caps. 1 y 2, quien la ve como suma de géneros, incluidos los de la confesión judicial y la penitencial. Sobre la influencia de san Agustín en la carmelita, véase MANUEL DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía sistemática de santa Teresa de Jesús*, Madrid, 2008, pp. 364-365.

siguió en esto la pauta que unía tradicionalmente la admiración al tema de las maravillas creadas por Dios, tantas veces aludidas ya desde la literatura medieval, pero trasladándolas a una experiencia personal que trataba de presentarse como verdadera<sup>3</sup>.

A este respecto son fundamentales las observaciones de Sebastián Toscano, luego recogidas y ampliadas por Pedro de Ribadeneira, al frente de su traducción de las *Confesiones*, cuando apuntó la distinción que san Agustín había hecho en ellas entre los diez primeros libros, donde contaba su vida, y el resto de la obra, donde declaraba algunos lugares de la Escritura, empezando por el Génesis, lo que hizo se distanciara de la autobiografía propiamente dicha<sup>4</sup>. Teresa de Jesús tuvo en él un modelo perfecto al dedicar una parte de su obra a la relación de sus vivencias, coincidiendo con san Agustín incluso en el número de los capítulos iniciales dedicados a contar su vida<sup>5</sup>. Pero luego se alejó sensiblemente en los que trataban de su experiencia oracional (mucho más extensa), a la que añadió otros sobre su labor fundacional, tratando de que ambas par-

<sup>3</sup> A la bibliografía sobre el tema (cf. *supra*, nota 1), me permito recordar el prólogo de DON JUAN MANUEL en *El conde Lucanor*, ed. G. Serés, Crítica, Barcelona, 2001, p. 15, que, entre otras, menciona la cara del hombre, que “non ha una que semeje a otro en la cara”.

<sup>4</sup> Véanse las *Confesiones de S. Agustín*, traducidas de Latín en romance castellano: por el padre maestro fray Sebastián Toscano de la orden de San Agustín, Andrea de Portonariis, Salamanca, 1554, por la que citaremos, salvo indicación contraria. También hemos consultado la de Anvers, Martín Nucio, 1555, y la de Salamanca, Pedro de Lasso, 1579. Para fray Sebastián Toscano, véase GREGORIO DE SANTIAGO VELA, *Bibliografía Ibero-americana de la Orden de san Agustín*, Imprenta Real Monasterio, Escorial, 1925, t. 7. También, *Las confesiones del glorioso Doctor de la Yglesia S. Agustín. Traducción del P. Pedro de Ribadeneyra de la Cía. de Jesús*, Juan Cryssóstomo Gárriz, Valencia, 1608, por la que citaremos. Hemos consultado también la edición de Madrid, Luis Sánchez, 1598 y la reimpresión de Madrid, Domingo Goçalvo, 1617.

<sup>5</sup> Téngase en cuenta que el número de diez capítulos dedicado a la vida de Agustín coincide casi con el de los nueve que santa Teresa dedica a la suya en los inicios, antes de tratar de la oración. Toscano distingue en SAN AGUSTÍN, *op. cit.*, ff. 218v ss. entre esa parte autobiográfica inicial de las *Confesiones* y las exposiciones de los restantes, que remiten a la creación del mundo desde el Génesis, razón por la cual dice que no sigue traduciendo, limitándose a la vida del santo propiamente dicha (ff. 218-219). La versión de Toscano salió en la misma imprenta que el *Libro de la oración y meditación de fray Luis de Granada*, Andrea de Portonariis, Salamanca, 1555, donde también se publicaron otras obras suyas. Véase LORENZO RUIZ VELASCO, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, Madrid, 1994, t. 1, pp. 65 ss. y 427.

tes se fundieran indisolublemente, pese a lo que la crítica ha afirmado.

Teresa de Jesús se sirvió de la traducción de las *Confesiones* que el mencionado portugués fray Sebastián Toscano había hecho en un castellano mucho más coloquial que el de Ribadeneira, lo que le daba cierta frescura. Tanto en un caso como en otro, las observaciones que ellos hacen en los preliminares a la obra de san Agustín constituyen una buena pauta a la hora de interpretar el *Libro de la vida*. Y no me refiero únicamente a la llaneza de estilo, a su variedad o a cómo escribe a tenor del sentimiento que le provoca el instante. Tampoco a los remotes de águila, a la retórica de los afectos o a la ardorosa transformación que la presencia divina le supuso, sino a la idea de que las *Confesiones* “no tratan de mas que loar a Dios justo y bueno y afficionar y levantar el corazón humano a las cosas divinas”, como dice Toscano; aparte de que en ellas “se veen como en retracto al bivo debuxadas de una parte la miseria humana, y de otra la misericordia, de que Dios usa con las criaturas”. Que este fraile las defina como cantares de alabanza a Dios de un hombre pecador y miserable, pero al que Dios mueve para que se deleite en sus loores, no parece baladí, por cuanto supusieran esa y otras lecturas en el caso de la *Vida* de santa Teresa.

Pedro de Ribadeneira discurrirá más tarde en parecidos términos, afirmando, con el propio Agustín, que sus *Confesiones* “alaban al Señor porque es justo y bueno, tanto por los males como por los bienes”. Sin olvidar que el jesuita las vio como un canto de acción de gracias que debía arrastrar a los lectores a prorrumpir en alabanzas divinas, situándolas dentro del género de las “meditaciones”, lo que casa también con la obra tere-siana<sup>6</sup>. La traducción de Toscano iba dedicada a doña Leonor Mascareñas y la de Ribadeneira a doña Estefanía Manrique y de Castilla, lo que las ubica en un horizonte de expectación fe-

<sup>6</sup> Para el fraile portugués, las *Confesiones* son un retrato “desde la niñez hasta la vejez qual deva ser el Christiano”. En los dos primeros folios de esta traducción ya se vislumbra lo que sería el autorretrato de santa Teresa. A su vez, Ribadeneira hablará luego de la llaneza de estilo, bien que impregnada de espíritu divino de san Agustín al confesar sus pecados y llorar sus miserias. La providencia de Dios y la bienaventuranza se entrelazarán así con el retrato autobiográfico “pintado con sus colores y matices”. Téngase en cuenta que BALTASAR GRACIÁN, *El Comulgatorio*, ed. facs. A. Egido, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2003, le dio también ese mismo título de *Meditaciones*.

menina digno de consideración, al igual que ocurre con otras conocidas dedicatorias de san Juan de la Cruz y fray Luis de León.

La dimensión que, en clave exclamativa e interrogativa, tienen las alabanzas en las *Confesiones* desborda cualquier intento de simplificación, por su extraordinaria amplitud. Tanto su autor como luego Teresa de Jesús coinciden al hacer de su vida un canto de alabanza a Dios, por lo que sus obras están plagadas de exclamaciones e interrogaciones dirigidas a él. No es por ello extraño que, en los dos casos, se recoja la tradición de los salmos o salterio, como libro de las alabanzas concebido además para el canto. Así seguían una tradición secular himnica en alabanza a la creación divina muy bien estudiada por Schökel.

Agustín y Teresa de Jesús recuperaron, cada uno a su modo, el juego de alabanza y súplica de los salmos que luego había asumido el Nuevo Testamento, incluso desde una interpretación cristológica, poniéndolos en boca de Jesús<sup>7</sup>. Ambos pertenecieron a la mística del recogimiento propia de la *devotio moderna*, lo que implicaba, como en el caso de san Pedro de Alcántara, la superación de los tratados de la dignidad de la persona al hablar de la participación del hombre en la naturaleza de Cristo<sup>8</sup>.

Si las *Confesiones* agustinianas son un himno de gloria, un canto a la gratitud y un retrato de las pasiones del alma, otro tanto puede decirse de la *Vida* de santa Teresa<sup>9</sup>. A ésta le suce-

<sup>7</sup> J. ALONSO SCHÖKEL, "Interpretación de los Salmos desde Casiodoro hasta Gunkel", *Estudios Bíblicos*, 47, 145-164; y, en particular, L. ALONSO-SCHÖKEL y C. CARNITI, *Salmos*, Estella, 1992, 2 ts. Por otro lado, habría que considerar la huella en san Agustín de AURELIO PRUDENCIO, *Obras completas*, introd. I. Rodríguez y ed. A. Ortega, BAC, Madrid, 1981, que en su *Cathemerinon* y en el *Peristephanon* concibió la poesía como camino de salvación y de sublimación para alabar a Dios, pero sin olvidar la tradición clásica. Sus himnos fueron muy utilizados por la Iglesia hasta su declive en el siglo XVI. Véanse pp. 40 ss., 62 y 309 ss., para la *psimachia* entre vicios y virtudes, también presente en Agustín de Hipona y Teresa de Jesús, como ya dijimos a propósito de la configuración alegórica de las *Moradas*, en *El águila y la tela*, cap. 3.

<sup>8</sup> MELQUÍADES ANDRÉS, "La mística del recogimiento", *Místicos franciscanos españoles*. T. 1: *Vida y escritos de san Pedro de Alcántara*, ed. R. Sanz Valdivielso, BAC, Madrid, 1996, pp. XXVI ss., recuerda también el caso de san Jerónimo.

<sup>9</sup> Sobre los primeros, SAN AGUSTÍN, *Obras*, t. 2: *Las Confesiones*, ed. A. Custodio, BAC, Madrid, 1991, pp. 2 y 5, por la que citaremos, salvo indicación contraria.

dió además lo que a Petrarca cuando las leyó y se vio retratado en ellas. También coincidió con Agustín en el combate o batalla interior del que hablaron san Pablo y Prudencio<sup>10</sup>. Por otro lado, cabría considerar otras semejanzas en la idea de una humanidad miserable que sin embargo cuenta con el amor, la misericordia y la gracia divina, que la dignifica. Pero sobre todo, santa Teresa sigue a san Agustín en el uso del diálogo con Dios convertido en un permanente canto de alabanza, aunque fuera mucho más parca en el uso de exclamaciones, según veremos más adelante<sup>11</sup>. Y otro tanto ocurrió con el de las interjecciones, consideradas figuras de pensamiento en la retórica, que revelan un mundo interior, reflejando en ellas los olvidos y preguntas del pecador que conoce su indignidad<sup>12</sup>. En ese y otros aspectos, Teresa de Jesús se adelantó al impulso que, como ha señalado Marc Fumaroli, tuvieron entre “la gente de mundo” las *Confesiones* en el siglo xvii francés, como muestran las *Memorias* del padre Rapin<sup>13</sup>.

Aparte habría que tener en cuenta el contraste entre el pasado y el presente de la escritura, gracias al cual surgen precisamente las alabanzas. Claro que los paralelos no acaban ahí tampoco, pues debemos pensar en la impronta que las enfermedades ofrecen en la obra de ambos desde edad temprana, aparte de que los dos coincidan también, ya desde sus primeros

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 8 y 17. Téngase en cuenta que las *Confesiones* fueron leídas por Alonso de Orozco, al que tanto debe santa Teresa, relación sobre la que volveremos luego. La obra del agustino fue referencia capital para muchos autores, Montaigne incluido como señaló P.O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, F.C.E., México, 1982, p. 106. Véase JAVIER GARCÍA GIBERT, *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Marcial Pons, Madrid, 2010, pp. 128-130.

<sup>11</sup> En la parquedad del uso exclamativo, Teresa está más cerca de una obra que recomendó en las *Constituciones*, como fue la de fray Antonio de Guevara, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* (1542), donde en él y en el de las interrogaciones nunca es excesivo. Véase en *Místicos franciscanos españoles*, ed. fray Juan Bautista Gais, BAC, Madrid, 1948, t. 2, pp. 445 ss. y, en particular, pp. 457, 467, 477. A veces mezcla interrogación y exclamación (pp. 471, 505, 588-589), pero siempre con un uso discreto.

<sup>12</sup> AGUSTÍN, *op. cit.*, p. 78, era consciente de la misericordia de Dios desde que lo amamantaron y en todos los momentos posteriores de su infancia y juventud (p. 81), como también ocurre en santa Teresa, quien, en esto, sigue el paradigma agustiniano de la predestinación.

<sup>13</sup> MARC FUMAROLI, *La diplomacia del ingenio. De Montaigne a La Fontaine*, Acantilado, Barcelona, 2011, pp. 274-276.

años, en tener conciencia de la vida eterna<sup>14</sup>. Agustín alabó la oración y desdeñó las tragedias amorosas y las fábulas mitológicas leídas en su niñez y juventud, considerando que esas ficciones eran “pasos errados” y hasta “humo y viento”<sup>15</sup>. Perspectiva fácilmente trasladable a la función que desempeña en la *Vida* de santa Teresa la lectura de novela de caballerías. Ambos coinciden también al referirse a sus “pecadillos”, aunque Teresa no llegue a desarrollarlos con la magnitud que las pasiones carnales o de vanidad retórica alcanzaron en Agustín de Hipona<sup>16</sup>. La defensa que éste hace de la humildad estilística de las Escrituras será, por otro lado, crucial en el estilo natural de la monja carmelita<sup>17</sup>.

Junto al valor de la oración, ambos confluyeron en la humanidad de Cristo (tema que, en santa Teresa, hay que entroncar también con la *devotio moderna*), así como en el amor por las cosas terrenales y en la asunción de ser miserables<sup>18</sup>. Pero además si Agustín hizo un retrato de su madre hasta el día en que muere, Teresa de Jesús duplicaría siglos más tarde tal perspectiva, profundizando en el de sus padres<sup>19</sup>. Ambos sostienen permanentemente una batalla interior entre el bien y el mal trasladada a un ejercicio mnemotécnico que evoca lugares e

<sup>14</sup> Véase nuestro trabajo, “La enfermedad como camino de perfección en Santa Teresa”, recogido en *El águila y la tela*, cap. 4.

<sup>15</sup> SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, pp. 94 y 97-98. Y véase *infra*, para santa Teresa, que asumió de otro modo los ataques del obispo de Hipona a las “poéticas fábulas”, “las deshonestas fábulas” y las “vanas representaciones” en el libro primero. Ella asumió, además, el trazado de la infancia y una juventud pecadoras del agustino, aunque sin detenerse tanto como él en declarar los apetitos humanos y las malas compañías. Nótese también que éste emplea desde el principio de la obra la mezcla de alabanzas a Dios y las preguntas.

<sup>16</sup> *Las confesiones*, ed. A. Custodio, pp. 115 ss., 131, 136 ss. y 164. Son toda una reflexión sobre el pecado, pp. 145 ss., cosa que también ocurre en santa Teresa, aunque sin la carnalidad expuesta por san Agustín.

<sup>17</sup> En la traducción que Toscano hizo de *Las confesiones*, ed. cit., ff. 41v y 52, vemos el fiero ataque de Agustín contra la hinchazón y la partería, así como su devoción por Tulio, al tiempo que alababa la sencillez de las Escrituras. Incluso distingue, en el segundo libro, a los que saben mucha gramática y son pecadores, atacando en el quinto las palabras sonoras pero vacías. En el siglo xvi, Erasmo supondrá un notable avance en ese territorio estilístico y moral, como hemos tratado de mostrar en otros estudios sobre Cervantes y Gracián.

<sup>18</sup> *Las confesiones*, ed. A. Custodio, pp. 168, 176, 239-240 y 258. Ya en el libro primero, Agustín ve al hombre como un ser miserable, pero que debe deleitarse en la alabanza de Dios.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 367 ss., y 375 ss., en particular.

imágenes<sup>20</sup>. Y será de ese fondo de donde surgirá la admiración por Dios y por cuanto existe a través de una impresión anímica de raíz neoplatónica que reaparece constantemente en santa Teresa, como luego veremos<sup>21</sup>.

Claro que el problema fundamental surge a la hora de explicar su experiencia vital, tanto exterior como interior, y sobre todo los límites de lo inefable a la hora de hablar de la grandeza de Dios<sup>22</sup>. Las *Confesiones* y la *Vida* de santa Teresa combinan, cada una a su modo, el relato autobiográfico con la constatación de las obras de Dios así como los comentarios que suscita su gracia y mercedes. Todo ello experimentado y contado en carne y alma propias. Aparte habría que considerar la apología de la propia obra que encarnan algunas autobiografías como es el caso de sor Juana Inés de la Cruz<sup>23</sup>.

Además, convendría tomar en cuenta otros aspectos de calado teológico, pero que también afectan a la *inventio* y a la *dispositio* de ambas obras. Pues el esquema antropológico de san Agustín, *creatio, conversio, formatio*, tomado de san Ambrosio, para quien la dimensión espiritual de la imagen de Dios en el hombre es tan fundamental, cobraría un nuevo relieve en la *Vida* teresiana. De ahí que Agustín partiera del Génesis y de la creación para pasar después al momento de *conversio* o elección del bien en el que la criatura se perfecciona. Respecto a la *formatio*, ésta configurará el proceso de realización a través

<sup>20</sup> Agustín habla de “gran contienda de mi casa interior” (p. 329), ya en el primer libro, y de que el corazón no descansará hasta que se una a Dios; tema, éste, que retomará Cervantes, junto al de la cadena del ser, en *El Persiles*. También concibe la memoria como un conjunto de celdas en las que se atesora lo pasado (pp. 403 ss.), aunque también quepa el olvido, tantas veces utilizado por santa Teresa en esta y otras obras. Agustín desarrolla en el libro X toda una teoría sobre la memoria, el olvido y la reminiscencia, de gran alcance en el arte mnemotécnico posterior. Pero, sobre todo, habla de las maravillas de Dios, tema que llegará a Azorín y a los del 27, por no hablar de Walt Whitman, tan impregnado por la admiración. Véase, en particular, FRAY LUIS DE GRANADA, *Maravilla del mundo*, ed. P. Salinas; nota preliminar de A. Gallego Morell, Granada, 1988, p. 29.

<sup>21</sup> SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, ed. A. Custodio, pp. 402-403.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 469 ss. San Agustín desarrolla también, en el libro X, el tema de las miserias, refiriéndose, como luego hará santa Teresa, a las postimerías.

<sup>23</sup> GEORGINA SABAT DE RIVERS, *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*, PPU, Barcelona, 1992, cap. 10, analizó desde esa perspectiva la “Respuesta a sor Filotea de la Cruz”, comparándola con las *Confesiones* agustinianas y *La vida* de santa Teresa.

de la iluminación y el reposo en Dios con libertad y gracia<sup>24</sup>. Ello afectaría a la disposición de la obra teresiana y a la tripartición que, en ese aspecto, ofrece la misma en relación con la de Agustín, incluido el vuelco que la conversión supone en su vida y en su obra respecto a las mercedes divinas que ambos reciben. También habría que considerar cuanto ella pudo aprender de las *Meditaciones* agustinianas en las que se desarrolló la dicotomía entre dignidad y miseria<sup>25</sup>.

No es por ello extraño que el uso de los salmos y las exclamativas intensifiquen el proceso vital y anímico, siguiendo una tradición novo-testamentaria, patente en las palabras del Evangelio de san Lucas, los Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis y las Epístolas de san Pablo<sup>26</sup>. En el caso de las *Confesiones*, ya desde las primeras líneas, que transcribimos, aparece esa voluntad laudatoria luego mantenida hasta el final de la obra:

Maravíllase de la Magestad de Dios, con un encendido desseo de alabarle.

Cap-. 1.

Grande soys Señor y muy digno de alabanza<sup>27</sup>.

Mucho antes de que santa Teresa descubriera en su *Vida* cómo se había iniciado en la lectura de *Las confesiones*, éstas

<sup>24</sup> El libro XIII de las *Confesiones* se extiende en todo ello. Véase la síntesis respecto a dicho proceso en la obra de san Agustín en la entrada correspondiente del *Diccionario Akal crítico de Teología*, Akal, Madrid, 2007.

<sup>25</sup> *Las meditaciones. Soliloquios y Manual del Bienaventurado Sant Agustín de Hyponia*, Francisco del Canto, Medina del Campo, 1553. Dichas *Meditaciones* son una obra llena de exclamaciones, casi una pura invocación, llena de exaltaciones, que surge como hacimiento de gracias por la misericordia de Dios y la Redención (ff. 16-21v), aparte de conformar un cántico a la vida del Paraíso (f. 33), que santa Teresa buscó en el fondo de su alma.

<sup>26</sup> Véase SAN PABLO, Romanos 11, 13-36; 16; 25 ss., Segunda Carta a los Corintios, y Efesios 1, plagados de alabanzas. Agustín concibe en el primer libro la alabanza y la invocación como formas de conocimiento, basándose en san Pablo, Ro. 19 y en el salmo 2, 1. Su preocupación lo lleva incluso a preguntar a Dios si es más importante invocarlo o alabararlo.

<sup>27</sup> Esos presupuestos aparecen en FRAY ANTONIO DE GUEVARA, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* (1542), *Místicos franciscanos españoles*, ed. fray Juan Bautista Gais, 1948, t. 2, pp. 445 ss., quien ya unió el uso de exclamaciones e interrogaciones a las referencias a los salmos y a san Agustín (pp. 456 y 477), aunque sin excederse en el uso de ambos marcadores. Véanse pp. 471, 505, 588-589, etc.

ya habían configurado, entre otras cosas, la poética salmista y laudatoria de la carmelita, aunque ella fuera mucho más parca en el uso de marcadores exclamativos<sup>28</sup>. Pero además de cuanto representa la proclama de humildad y pobreza frente a la misericordia divina, Teresa y Agustín, al confesarse, no sólo escribieron para sí y para despertar el afecto de Dios, sino para mover y conmover a quienes los leyeren, coincidiendo además en la escritura por mandato e inspiración divina<sup>29</sup>.

Creemos fundamental, tanto para san Agustín como para santa Teresa, la idea de que sus obras no se entienden correctamente sin tener en cuenta que la belleza que tratan de reflejar excede la contemplación intelectual e incluso la percepción estética, pues ambos se refieren a emociones y acciones desbordantes que implican un movimiento amoroso que excede los habituales conceptos de armonía<sup>30</sup>. En ese terreno cabe además considerar cuanto la admiración supuso a la hora de mover el afecto del auditorio o de los lectores, desde Aristóteles a las poéticas renacentistas<sup>31</sup>. Claro que también la retórica

<sup>28</sup> Aparte habría que considerar el uso, en uno y otro caso, de los salmos, omnipresentes, como decimos, en *Las confesiones* (*ibid.*, pp. 427 ss., entre otros). Téngase en cuenta que la lectura de éstas tuvo lugar en 1554, fecha de la ed. mencionada de Toscano, que leyó santa Teresa, aunque también pudo tener noticia de la obra anteriormente. Véase MAXIMILIANO HERRAIZ GARCÍA, *Introducción al "Libro de la vida" de Santa Teresa*, Centro de Espiritualidad Santa Teresa, Castellón, 1982 p. 26. La lectura coincide con la visión de Cristo llagado en la cruz, lo que le parte el corazón y lo lleva a escribir el "libro nuevo", después de veinte años de oscilaciones.

<sup>29</sup> Véase la citada traducción del padre Ribadeneyra de *Las confesiones*, p. 437. No deja de ser interesante el horizonte femenino que marca la dedicatoria a doña Leonor Mascarenes, que dejó el mundo para ser monja y vivir en el fuego de amor divino. Ribadeneira trata de que el libro del agustino sirva para "que lloremos lo que es nuestro; y agradezcamos lo que es del Señor... y en todo padre misericordiosísimo y benignísimo". Palabras que bien podrían aplicarse a la *Vida* de santa Teresa.

<sup>30</sup> A ambos se pueden aplicar los presupuestos trazados por GUILLERMO SERÉS, "La belleza, la gracia y el movimiento en fray Luis de León y Quevedo", *Edad de Oro*, 14 (2005), pp. 354 ss. Y para Agustín, véase, en particular, p. 361.

<sup>31</sup> JOSÉ MANUEL RICO GARCÍA, "La Perfecta idea de la altísima poesía". *Las ideas estéticas de Juan de Jáuregui*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2001, pp. 88-89. Para la admiración en los comentarios a Garcilaso de Herrera, véase MARÍA JOSÉ VEGA, *El secreto artificio: "qualitas sonorum". Maronolatría y tradición pontaniana en la poética del Renacimiento*, Universidad, Extremadura, 1992, pp. 228 ss.; y CRISTÓBAL CUEVAS, "Teoría del lenguaje poético en las Anotaciones de Herrera", *Las "Anotaciones" de Herrera. Doce estudios*, ed. B. López Bueno, Universidad, Sevilla, 1997, pp. 157-172.

clásica aspiraba a otro tanto, uniéndose en un mismo afán de deleitar y mover a admiración.

La poética de *La vida* está meridianamente delineada ya en el prólogo, donde se habla de un libro escrito por mandato, cuyo tema es doble. Por un lado, Teresa de Jesús dice que trata del modo de oración y de las mercedes recibidas de Dios, y, por otro, del recuento de sus pecados, aunque para esto último se distancie en tercera persona a la hora de pedir a Dios ayuda para llevarlo a cabo. El contraste entre esas dos partes es evidente y ha sido largamente tratado por la crítica, afectando también al asunto que nos ocupa. La autora profundiza además en la claridad y verdad del *discurso de su vida*. Una vida aparentemente ruin para cuya narración dice haberse inspirado en las vidas de santos que fueron tan pecadores como ella. El asunto no es baladí porque afecta a la teoría de los modelos (admirados y admirables) que servirán de base para su autobiografía dentro del área de la *Flos sanctorum*, tan rica en las impresuras de la época como los martirologios<sup>32</sup>.

La perspectiva prologal de su *relación*, como también la llama, se amplía con el reclamo de las confesiones que le pidieron hiciese, lo que la conecta con un género común, pero también literario, y que remite sin duda a las de san Agustín, aunque todavía no las mencione. Por otro lado, Teresa de Jesús habla sin pelos en la lengua de un libro escrito nada menos que a petición de un Dios del que parece conocer sus deseos (“sé yo lo que quiere muchos días ha”, p. 94). Desde la retórica humilde

<sup>32</sup> Para las fuentes y la ejemplaridad de la *Vida*, véase ELENA CARRERA, *Teresa of Ávila's autobiography. Authority, power and the self in mid-sixteenth century Spain*, Legenda, Oxford, 2005, pp. 20 ss., 161 y 191-193, en particular, donde remite a la *Flos Sanctorum*, Zaragoza, 1521, varias veces reeditada. Y véanse pp. 179 ss., para la autoridad de san Agustín en la *Vida* de santa Teresa, que considera “an act of gratitude to God” (p. 163). Por otro lado, cabe recordar la abundancia de martirologios en la época de santa Teresa, como puede comprobarse en ANTONIO ODRIÓZOLA, *Catálogo de libros litúrgicos españoles y portugueses impresos en los siglos XV y XVI*, eds. J.M. Abad y F.X. Altés i Aguiló, Museo de Pontevedra, Pontevedra, 2003, publicados en 1550, en Sevilla, Salamanca y otros lugares. También cabe constatar la abundancia de pasionarios, aunque la mayoría estén en latín, como los oficios, antifonarios, himnarios y salterios (nn. 585 ss. y pp. 216 ss. y 218 ss.). Pero también apareció en castellano algún *intonario* para el rezo de las horas canónicas. Cada orden tenía sus modelos. Y véase el de FRAY GREGORIO NACIANCENO y FRAY JUAN DE SAN JERÓNIMO, *Ordinario y ceremonial de la Orden de María del Monte Carmelo*, Viuda de Alonso Gómez, Madrid, 1590.

del prólogo galeato, Teresa de Jesús, como quien no se atreve, dice escribir por dos razones: una, *ad maiorem Dei Gloriam* y otra, para que los confesores la conozcan mejor y la ayuden<sup>33</sup>. El prólogo se cierra finalmente como una oración de alabanza a Dios, culminando así el marco narrativo confesional en el que la protagonista, pese a la retórica de la humildad, se sitúa en el mismo plano de aquellos santos que remontaron sus miserias para llegar a serlo.

Sin entrar en el análisis del mayor o menor desarrollo en la obra de tales expectativas, el de la admiración y lo admirable en *La vida* de santa Teresa confirma lo relevante de tales presupuestos no sólo en los aspectos estilísticos y en el uso de la exclamación, sino en lo tocante a la narración y a la disposición de la obra. No en vano el empleo de dichos marcadores será muy distinto en las partes que componen la autobiografía propiamente dicha y lo relativo a la oración. Ambas, sin embargo, son, a nuestro juicio, inseparables y pueden analizarse desde el par clásico *miseria/dignidad* al que pertenecen. Pues no en vano será la oración la que acerque una vida ruin y miserable a la dignidad de ser elegido y amado por Dios, aparte de que el tópico de la *miseria hominis* sujete el *Libro de la vida* a las ruindades del cuerpo, mientras que la *dignitas* lo coloque en el camino de perfección anímica al que remiten las virtudes alcanzadas en las operaciones ascéticas y místicas, como ya san Agustín había mostrado en sus *Soliloquios*<sup>34</sup>. De semejante perspectiva derivará el dibujo de un Dios infinitamente misericordioso que además se hace presente en cada momento<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Sobre ello, nuestro trabajo “Los prólogos de santa Teresa y la santa ignorancia”, *El águila y la tela*, cap. 1. Véase, asimismo, sobre la letra humanística con la que escribe un libro casero, sin correcciones ni titubeos, sin división de párrafos ni apenas signos de puntuación, al hilo de una caligrafía rápida, TOMÁS ÁLVAREZ, “El autógrafo del *Libro de la vida*”, *El Libro de la vida de santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, eds. F.J. Sancho Fermín y R. Cuartas Londoño, Monte Carmelo, Burgos, 2011, pp. 35-51.

<sup>34</sup> *Las meditaciones*..., ff. 66v ss., sobre los mencionados soliloquios, obra plagada de exclamaciones de principio a fin, en donde va alternando el par *dignidad/miseria*, partiendo de las maravillas divinas y las miserias humanas en el capítulo 1. En el 2, aparece la idea, también afín a santa Teresa, del Dios médico que cura el alma enferma, considerando la mortalidad de la naturaleza del hombre como parte de su miseria (caps. 4 y 12).

<sup>35</sup> Téngase en cuenta que la autora, aparte otros títulos (“Libro grande”, “mi alma...”), le dio el de *Libro de las misericordias de Dios* en una carta de 1581.

Por otro lado, si la admiración literaria está íntimamente ligada con el canon, el *Libro de la vida* ofrecerá toda una relación de figuras y obras leídas, compartidas y sugeridas al lector como modelos admirables, dignos de imitación a todos los efectos. Aparte habría que considerar el canon vital de modelos imitables, empezando por el ámbito familiar propio, que constituye el matraz autobiográfico, y que funciona como espejo de buena educación y crianza, aunque brille en él, por contraste, cuanto se debe evitar como pecado o error.

Destaca, en primer lugar, la admiración que se desprende del retrato de sus progenitores, tanto en lo que se refiere al padre, cuya bondad se agranda por su calidad de lector que ayuda a que sus hijos lean, como a la madre, también lectora y amante de la oración<sup>36</sup>. De este modo, las virtudes de ambos parecen encarnar el paradigma de las que ella misma desarrollará más tarde, incluida la enfermedad de la madre, muerta cristianamente tras una vida llena de trabajos<sup>37</sup>. Todo ello se proyecta además en la imagen, tan abstracta como virtuosa, de los doce hermanos de la carmelita, aunque destaque la figura de algunos de ellos más adelante.

El primer capítulo inicia todo un ejercicio de admiración por la lectura, en lo que constituirá una labor de taracea, hecha de libros dentro del *Libro de la vida*, y que, al incluir referencias a las flores de santidad, se configurará como la poética de una autobiografía que, desde la ruina, se elevará a los mayores

---

Véase la síntesis y tabla cronológica de MAGDALENA VELASCO CHAVES, *Claves para la lectura del "Libro de la vida" de santa Teresa*, Daimon, Madrid, 1986.

<sup>36</sup> Teresa hace de ambos una curiosa etopeya, apenas retocada con rasgos físicos propios del retrato. Al padre le asigna las marcas de caridad, piedad, verdad, honestidad y ausencia de juramentos. A la madre la dibuja virtuosa, honesta, apacible, inteligente y hermosa, aunque se vistiera de vieja para no parecerlo, como decimos.

<sup>37</sup> No entraremos en el tema de la enfermedad como camino de perfección, ya analizado en *El águila y la tela*, donde estudiamos el precedente de Teresa de Cartagena. Posteriormente han tratado del asunto MARÍA MAR CORTÉS TIMONER, *Teresa de Cartagena. Primera escritora mística en lengua castellana*, Universidad, Málaga, 2004, pp. 72, 109 ss. y 147; y YONSO KIM, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. Arboleda de enfermos y Admiración operum Dey de Teresa de Cartagena*, Universidad, Córdoba, 2008, pp. 23, 47 ss. y 88 ss.; DAYLE SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, *The writings of Teresa de Cartagena*, Boudell & Brewer, New York, 1988, p. 3, sitúa a esta en la órbita de las mujeres escritoras, como Heloisa y Hildegarda de Bingen o Marguerite Porete, entre otras.

realces<sup>38</sup>. En ese sentido, y pese a toda la retórica del estilo *humilis*, el lector irá tomando conciencia de que se halla ante una vida admirable que, desde los primeros pinos, parece tocada por la mano de Dios. Así ocurre en los modelos vitales, basados en el martirologio leído en los libros por dos niños espantados ante la eternidad de la pena y de la gloria. Experiencia de la que se deriva un pensamiento impreso anímicamente en la autora y que tanto tiene que ver con la conocida experiencia de Agustín de Hipona con las arenas de la playa:

¡Para siempre, siempre, siempre! En pronunciar esto mucho rato era el Señor servido me quedase en esta niñez impreso el camino de la verdad (p. 99)<sup>39</sup>.

Exclamación teresiana que refleja una vivencia interior tanto más novedosa al surgir de la lectura en una tierna edad de la que apenas quedan vestigios literarios, a no ser que recordemos las *Instituciones* de Vives o el *Lazarillo de Tormes*. Por otro lado, cabe recordar la fuerza que la “infancia espiritual” tenía dentro de los parámetros evangélicos del ser como niños (Mateo 18, 3-4), que también aparecía en san Pablo y que recrearon autores como fray Miguel de Medina<sup>40</sup>. De este modo, Teresa, creciendo entre los libros del padre, las oraciones y lecturas de la madre, los juegos de mártires y ermitaños con el hermano, o

<sup>38</sup> Sobre el libro y las lecturas de santa Teresa hay una amplia bibliografía. Véase el clásico estudio de VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 51 ss., y, en particular, la recogida y analizada por MARÍA DEL CARMEN MARÍN, “El Caballero de Ávila y las fiestas zaragozanas por la beatificación y canonización de Santa Teresa en el siglo XVII. Santa Teresa y la literatura caballeresca”, *BICC*, 54 (1994), 155-179.

<sup>39</sup> La *Nueva gramática de la lengua española*, RAE, Madrid, 2009, t. 2, pp. 247 ss., destaca cómo el enunciado exclamativo manifiesta impresiones y verbaliza sentimientos, realizando actos de habla que apelan al interlocutor, lo que, en éste y otros casos, se confirma plenamente en santa Teresa. A veces tienen carácter imperativo y, como veremos, transmiten dolor y otras impresiones, alternando con la interrogación. Y véase, t. 2, pp. 3112 ss., 31522 ss. y 3192 ss., sobre la modalidad de ambas y su implicación con el *animus loquendi*. Santa Teresa usa también la interrogación retórica; sobre ella, *ibid.*, t. 2, pp. 3188-3189.

<sup>40</sup> FRAY MIGUEL DE MEDINA, *Exercicio de la verdadera y christiana humildad*, Juan de Ayala, Toledo, 1570, ff. 1-55. Véase en la ed. cit. de FRAY JUAN BAUTISTA GAIS, *Místicos franciscanos españoles*, t. 2, pp. 763 ss. y p. 782, en particular. San Agustín dio también, como hemos dicho, una gran importancia al desarrollo de los primeros años de su vida.

jugando a ser monja, determinará su futuro ascético y místico; por no hablar del de escritora, en su doble proyección activa y pasiva a todos los efectos. Lo que suponía un mismo movimiento de modelos admirables en lo vital, religioso y literario, en paralelo con la fórmula planteada por san Agustín<sup>41</sup>.

En la configuración de su propia familia, Teresa parece seguir la de la más Sagrada, ya desde el momento mismo en el que, al quedar huérfana de madre a los doce años, es la Virgen María quien ocupa su lugar. Y otro tanto ocurre con el parangón continuado entre su propio padre y san José, figura que se agrandará capítulos más adelante (p. 138)<sup>42</sup>. A ello cabría añadir la imagen de una Virgen niña-lectora, tantas veces presente en la iconografía de la época. Todo ello generará posteriormente el sintagma y hasta el paradigma de los propios conventos del Carmelo fundados bajo idéntico modelo y patrocinio.

Por otro lado, la segunda exclamación: “¡Oh, Señor mío!” (p. 100) será el eslabón de una larga cadena afectiva que irá acrecentándose a lo largo del libro y que, en muchos casos, se formulará desde el presente de la escritura, incluyendo preguntas, como ocurre en este caso, sobre la actitud divina, tan determinante en la salvación de la protagonista<sup>43</sup>. Choca así la asunción de una vida cargada aparentemente de pecados y

<sup>41</sup> P. 100. Nótese que también alude a la caridad y a la soledad, así como al rezo del rosario, como hacía su madre. San Agustín cuidó también de fijar modelos imitables, como el de san Ambrosio, san Antonio y otros santos en el libro quinto y otros de sus *Confesiones*, aparte del de su madre, tan capital. Es curioso, sin embargo, lo mucho que tarda en incorporar la vida de santa Mónica, pues lo hace en el libro IX, llegando hasta su éxtasis y muerte. Dedicar muchas menos páginas a su padre, que muere cuando él tenía 17 años, lo que hace luego que su vida y la de Teresa sean casi paralelas, aunque en relación inversa respecto a la muerte de sus progenitores. Agustín también criticó a las criadas murmuradoras, como luego haría santa Teresa. Para los modelos femeninos de ésta, sacados de las Escrituras, y en particular de María Magdalena, véase CAROLE SLADE, *op. cit.*, p. 39.

<sup>42</sup> Como señaló TOMÁS ÁLVAREZ, *Comentarios a Vida, Camino y Moradas de santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 45 ss., hay en su obra una microteología josefina. Téngase en cuenta que la primera edición de la *Subida de Laredo* en 1535 llevaba añadida *La Josefina*, que trataba de demostrar que san José no era tan viejo como se decía. Véase *Místicos franciscanos españoles...*, t. 2, p. 21.

<sup>43</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro primero, empieza loando a Dios y repitiendo las mismas fórmulas continuamente, hasta sustituir, en el quinto, la retórica exclamativa por los salmos, y llega a llorar con los cantos e himnos de la Iglesia en Milán

vicios, pero que, a la hora de la verdad, ni se explicitan ni aparecen, al igual que ocurre con el alto grado de autoexigencia y de arrepentimiento por parte de Teresa de Jesús. La magnitud de unos pecados que en realidad desconocemos supone una vacilación constante de la narradora, que promete hablar de cosas graves y de daño, pero que nunca entra en el detalle y se queda siempre a las puertas de ello<sup>44</sup>.

La *Vida*, en este sentido, no sólo se afilia al género confesional, tan lleno de tratados en la época, sino a la *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada, con la que Teresa coincide en la exhortación al amor de Dios y en el recuento de sus bondades y misericordia. Ambos utilizan además un estilo suasorio, lleno de conmoción afectiva y plagado de imágenes visuales, lo que les lleva a acumular apóstrofes, imperativos e interrogaciones<sup>45</sup>.

La admiración por sus padres corre pareja en la obra con la que siente por las vidas de santos y por las novelas de caballerías, conformando con éstas un ejercicio antitético de lecturas buenas y malas que se mantiene en toda la obra, pero que dibuja con ellas un horizonte de placer que va mucho más allá del provecho moral de la lectura<sup>46</sup>. Ese pecado, digamos estético, dentro del consabido canon horaciano, se extiende también a su propia apariencia, lo que le genera un segundo pecado: lucir galas y parecer bien o juntarse con amigas de pláticas peligrosas y primas vanidosas. Éstas la separan del modelo humilde de la madre, que se vestía de vieja para esconder su hermosura.

<sup>44</sup> MAXIMILIANO HERRÁIZ GARCÍA, *Introducción al "Libro de la vida" de Santa Teresa*, pp. 19-20, destacó también la escasez de hechos exteriores y la abundancia de los interiores en la obra, aunque éstos no sean, a nuestro juicio, tan pocos, si consideramos además cuanto implican en la obra la fundación de conventos.

<sup>45</sup> FRAY LUIS DE GRANADA, *Guía de pecadores*, ed. J.M. Balcells, Planeta, Barcelona, 1986, pp. xix, xxvii-xxxi, en particular. Y véanse, como ejemplos exclamativos e interrogativos, pp. 45-46, 102-103, 147 y 176, entre otros muchos.

<sup>46</sup> Así ocurre cuando dice que de su madre sólo tomó lo malo sin especificar de qué se trataba. El hecho mismo de retratarse en el círculo de lectores que leían libros de caballerías a escondidas del padre, al margen de ser indicio de mentira y ocultación, da señas de un placer tan moderno como extendido que le viene pintiparado para dibujarse como lectora empedernida que echaba por tierra la posible acusación de iletrada que pesara sobre ella: "Era tan extremo lo que en esto me embebía, que, si no tenía libro nuevo no me parece tenía contento" (p. 102).

*La vida* se construye así no sólo sobre los consabidos pilares de dignidad y miseria, sino desde la dicotomía del bivio humano, que supone saber elegir discretamente entre el bien y el mal al que el ser humano se inclina (p. 104); en este caso, representado por la hermana mayor buena, honesta y piadosa, frente a las primas de “livianos tratos” o las criadas, de tendencias perversas. La narradora crea en este aspecto un gran misterio nunca desvelado, lleno de vaguedades, pues no concreta nada respecto a las conversaciones y vanidades que pusieron en tela de juicio su honra, pese a la vigilancia paterna y materna, luego sustituida por la de la hermana mayor, que ven con malos ojos su relación con una tal parienta<sup>47</sup>. El tema de la honra merecería consideración más detenida, pues es capital cara al retrato en negro que Teresa hace de sí misma, aunque finalmente salga de ello triunfante con la ayuda de los suyos. El peso de la familia de sangre es crucial, para lo bueno y para lo malo, como luego lo será el de la familia de religión, de la cual ella es madre. Y es precisamente en el momento en el que habla de cómo su honra estuvo en peligro, cuando surgen más exclamaciones de lamento, aunque ella diga no llegara a perderse del todo:

¡Ansí tuviera fortaleza en no ir contra la honra de Dios como me la dava mi natural para no perder en lo que me parecía a mí está la honra del mundo! ¡Y no mirava que la perdía por otras muchas vías! ¡En querer ésta vanamente tenía extremo! (p. 105)<sup>48</sup>.

Cabe añadir además la presencia de ese indeterminado novio del que dice “con quien por vía de casamiento me parecía podía acabar en bien” (p. 108) y la aparición de una monja que le hace cambiar de planes y a la que ve como intermediaria de Dios, quien sin duda la elige (*id.*) para otro tipo de vida. En ese sentido, santa Teresa pone continuamente en evidencia que no sólo escribe por indicación divina, sino que ha sido elegida para algo grande, con lo que el relato de su vida va ganando

<sup>47</sup> La secuencia pecado/arrepentimiento juega constantemente, como consecuencia de la elección inicial entre el bien y el mal, que va unida a los enemigos de mundo, demonio y carne, en nueva concomitancia agustiniana.

<sup>48</sup> Aunque sería lógico circunscribir la preocupación por la honra al contexto femenino de la época, lo cierto es que ésta aparecía ya en el libro quinto de *Las confesiones* de san Agustín, donde éste dice anhelar honras, riquezas y casamiento.

altura paso a paso (p. 108) Y otro tanto ocurre con la ejemplaridad de la misma cara a los lectores, pues Teresa desgrana los perfiles virtuosos y viciosos de su educación, aconsejando, de paso, cuanto se debe evitar en punto a conversaciones y relaciones equívocas o interesadas. De este modo, la vida se convierte también en un espejo moral para los lectores.

El recuento de sus faltas inicia una cadena exclamativa en la que Teresa se sitúa como en el *gementes et flentes* de la *Salve Regina*, arrepentida en el presente de la escritura, desde el que exclama a Dios como quien ve en los males pasados no sólo el daño que se puede causar a los hombres, sino a Él<sup>49</sup>. De ello se sigue un juego constante entre el pasado que se recupera y el presente desde el que se escribe y habla con Dios, haciendo que la práctica de la oración se intercale mucho antes de que trate propiamente de ella<sup>50</sup>. La autobiografía ofrece así un sutil tejido narrativo en el que Teresa de Jesús va describiendo su lenta pero determinada transformación a partir de su etapa conventual y de la relación con buenas compañías, discretas y santas; incluyendo además cuanto supuso la lectura del Evangelio y otros buenos libros en romance cara a su conversión definitiva<sup>51</sup>. Y otro tanto ocurrirá más adelante con el *Tercer Abecedario* y otros “buenos libros” que le llegan (p. 118) y que ella irá aprovechando para su relación<sup>52</sup>. Entre ellos, los *Morales* de

<sup>49</sup> “¡Oh Dios mío, qué daño hace en el mundo tener esto en poco y pensar que ha de haver cosa secreta que sea contra Vos!” (p. 107). Y véanse parejas exclamaciones como de oración en p. 108: “¡Bendito seáis Vos, Señor!... amén”, luego repetidas tantas veces. No faltan tampoco las exclamaciones autorreflexivas, como la de p. 111, en la que se repite el mencionado esquema de oración a Dios.

<sup>50</sup> Así ocurre también más adelante, convirtiendo la exclamación en reconocimiento, arrepentimiento y diálogo con Dios (pp. 115-116).

<sup>51</sup> Véase en el cap. 3, pp. 109 ss. dicha evolución, llena, por otro lado, de vaivenes. En ella cobra también capital importancia la prueba de la enfermedad así como la relación con un tío que se fue de fraile y que le pone delante lecturas piadosas. Más delante aparecerán las *Epístolas* de san Jerónimo que, como otras lecturas, le servirán de medicina y modelo.

<sup>52</sup> Véase FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario espiritual*, ed. S. López, BAC, Madrid, 1998, pp. 32, 40, 50, 52, 57, 89, 114 ss., 130-131 y 305 ss., donde, aparte otras relaciones con la *Vida* de santa Teresa, Osuna muestra el uso de refranes y juegos de palabras, recursos mnemotécnicos, lágrimas y presencia de la humanidad de Cristo, aparte de hablar de la excelencia del hombre y del silencio, al igual que la monja carmelita. Osuna es además parco en el uso de exclamaciones e interrogaciones, aunque confiese, desde los inicios, las fuentes salmistas.

san Gregorio, donde lee la historia de Job (p. 129), que tanto peso tiene en la *Vida* por lo que respecta a la perspectiva autobiográfica y a los aspectos elocutivos<sup>53</sup>.

En este punto, quizás lo más interesante es ver cómo es Dios mismo quien la encamina en la buena dirección, incluso a pesar suyo, poniéndole medios e intermediarios para que la ayuden. Pero sobre todo se acerca a las *Morales* de san Gregorio donde éste decía que tanto el Libro de Job como los textos de san Juan o san Pablo se habían escrito con palabras que no eran de ellos, sino de Dios<sup>54</sup>. Teresa se distancia no obstante del *Exemplo de la Paciencia de Job* traducido por Hernando de Jarava, más afín a las interrogaciones, pues la *Vida* compensa ordinariamente tribulaciones con gozos y no se detiene en su actitud inicial maldiciente. Las coincidencias sin embargo saltan a la vista, pues santa Teresa tiene una misma perspectiva nada despreciable cara a la verosimilitud, digamos religiosa, de las visiones, como cuando Job dice: “Yo avía oído antes hablar de ti, pero al presente yo te veo con mis propios ojos, para luego arrepentirme”.

Pero el punto álgido de mayor dramatismo es, sin duda, aquel en el que se aleja de la casa del padre, símbolo del pasado y del amor humano, para integrarse en una nueva vida. Momento de reminiscencias agustinianas y paulinas que sin embargo rezuma una asombrosa autenticidad<sup>55</sup>. Pese a todo ello, Teresa

<sup>53</sup> En la traducción de HERNANDO DE JARAVA, *Exemplo de la paciencia de Job*, Casa de Sebastián Grypho, León, 1550, la vida de Job aparece llena de diálogos con preguntas constantes. Hay paralelos en la asunción de ser miserable (f. 20) o en la idea del Dios médico (f. 8v), aunque Teresa tiene una mayor cercanía con él, gracias precisamente a la humanidad de Jesús, al que ella pertenecía, incluso de nombre religioso.

<sup>54</sup> Téngase en cuenta que HERNANDO DE JARAVA había editado anteriormente *Los siete psalmos penitenciales*. *Los quince psalmos del Canticum-grado*. *Las lamentaciones de Jeremías*, Martín Nucio, Amberes, 1543, reed. en 1546 y 1556, uniendo en ellas alabanza y queja. Y véase la traducción del licenciado Alonso Álvarez de Toledo de *Los Morales de Sant Gregorio papa*, Sevilla, 1549, f. 3, que pudo leer santa Teresa. En dicha biografía de Job, san Gregorio glosa paso a paso los padecimientos de Cristo y lleva al final una especie de tratado sobre la batalla de Job con el demonio. Y véase *infra*.

<sup>55</sup> Muere así la Teresa antigua y surge la nueva mediante una renuncia descrita de forma desgarradora: “Acuérdaseme, a todo mi parecer, y con verdad, que, cuando salí de casa de mi padre, no creo será más el sentimiento cuando me muera, porque me parece cada hueso se me apartava por sí, que como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante” (p. 114).

dice haber pasado un desierto de veinte años, sin que nadie supiera guiarla, en los que peca venialmente y vive en gran soledad, hasta que llega al don de lágrimas y a la unión<sup>56</sup>. Momento en el que su experiencia parece servir de modelo a otros que pasen por idéntico proceso (p. 119). Es crucial al respecto el capítulo IV, en el que Dios aparece ya como esposo, lo que cambiará sustancialmente la perspectiva. Sobre todo porque se agranda el contraste entre las misericordias divinas y las culpas propias, aunque también entren en juego las lecturas, pues el libro le sirve de compañía y hasta de arma o escudo para pelear (p. 121), dentro de los presupuestos de la mejor tradición humanística. Claro que la escritura aparece, en su caso, como mandato divino más que como consecuencia de la *dignitas hominis*, aunque se presente como forma abreviada de las mercedes recibidas en el principio de su vida ascética, siempre ante la evidencia de su ruindad frente a un Dios misericordioso.

Los largos años de su solitaria travesía no dejan de tener interés cara a la relación de una vida tan dolorosa como admirable. Sobre todo si retenemos el ancho campo de sus enfermedades y las tentaciones que le cercan. El caso de *philocaptio* representado por el confesor amancebado que le tenía gran afición y que finalmente muere gracias a la intermediación de la Virgen (p. 126), no deja lugar a dudas sobre las pruebas que Teresa da de sí misma como elegida entre los llamados. No es por ello extraño que sea ella la que se admire al asombrarse de no haber caído en el peligro. De ahí que la exclamación suponga, en este y otros casos, una forma de introspección y de reflexión a un tiempo (pp. 129-130).

La tensión que representa el excesivo amor de carne por el padre y los peligros que ello implicaba contrasta a su vez con las mercedes divinas que la hacen resucitar de la enfermedad corporal y anímica. En cada uno de esos momentos, Teresa no sólo acaba temblando, sino bendiciendo a Dios por los bienes recibidos, prorrumpiendo en continuas alabanzas (p. 131), que remiten una vez más a la tradición salmista<sup>57</sup>.

El modelo de la Pasión de Cristo, su humanidad, trenza la suya propia a través de las enfermedades corporales y anímicas

<sup>56</sup> Para la retórica de las lágrimas, AURORA GONZÁLEZ, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz*, Universidad, Zaragoza, 2009.

<sup>57</sup> Como señaló, respecto a las alabanzas, C.S. LEWIS, *Reflexiones sobre los salmos. Los pensamientos más profundos de un clásico*, Planeta, Barcelona, 2010, pp. 123 ss., estos suelen ir unidos a los ruegos y a la asunción de sacrificios.

que la acosan<sup>58</sup>. Se va creando así una gran tensión marcada por las señales de pecado y por el sufrimiento, que alcanza un alto grado con la acumulación de exclamativas e interrogativas, encadenadas sucesivamente como si se tratase de una reflexión en voz alta sobre la iniquidad de su alma ingrata, pese a haber recibido tantos bienes. Todo ello dicho como si hablase con Dios, para terminar finalmente en el acto mismo de trasladar tal experiencia en palabras: “Que escribiendo esto estoy y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que san Pablo, aunque no con esa perfección...”<sup>59</sup>. La rotundidad de semejante comparativa, pese a la atenuación, no deja de sorprender, sobre todo porque santa Teresa parece una vez más asustada ante lo que escribe y ofrece constantes vaivenes en la batalla interior que libra consigo misma, retornando al presente (p. 139). De ahí que la originalidad brote sobre todo de la duda y de la queja en voz alta, aunque ésta termine, como suele, en plegaria (p. 145).

La duda se ejemplifica en la traslación de una imagen neoplatónica fuertemente arraigada entre los místicos, y tan garcilasista, por otra parte, del amante impreso en el alma, que ella identifica, a primera vista, con el demonio:

Representóseme Cristo delante con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedóme tan impreso que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente (p. 146).

Esta visión y la contrapuesta del “sapo grande” le llevarán de nuevo a exclamar, desde el presente, la grandeza de Dios y la ini-

<sup>58</sup> Los capítulos 5 y 6 ofrecen todo el catálogo de las lacras físicas y anímicas que la acosan, pero siempre con el refrigerio que le supone el diálogo con Dios y la conciencia de las mercedes recibidas. Pese a las referencias a la soledad y al apartamiento, el mundo y la obsesión por la honra siguen presentes en el capítulo 7, donde habla de los peligros de los monasterios libres y de los padres que no miran por la honra (p. 144), lo que le lleva a exclamar contra tan grandísimo mal entre los religiosos (p. 145).

<sup>59</sup> P. 139. Dichas palabras aparecen en la serie de exclamaciones e interrogaciones más larga hasta la fecha, seguida de dos interrogaciones directamente dirigidas a Dios, para terminar con una oración y una nueva exclamación. En estos casos, Teresa se acerca al estilo de FRAY LUIS DE GRANADA, *Segundo volumen del Memorial de la vida Christiana*, Andrea de Portonariis, Salamanca, 1567, y al de otras obras suyas, donde abundan, como en ésta, las interrogaciones (ff. 15-17 y 21), y las exclamaciones (ff. 68-69, 112, 336, etc.), en un constante ejercicio de acción de gracias, muy agustiniano (f. 13).

quidad propia de quien se aprovechaba tan poco de tan grandes avisos (p. 148). Poco a poco las exclamaciones muestran diversos grados de autoanálisis, que van desde el miedo a la opinión ajena hasta la reflexión sobre las ganancias que se sacan de la oración (p. 154). Pero sobre todo dan muestras de lo indecible que resulta dar cuenta de los beneficios divinos o pretender dar las gracias por todo ello, a partir de una serie de exclamaciones encadenadas cada vez en aumento (*id.*). Teresa habla así desde la experiencia y el sufrimiento, apuntalando con números los años pasados en un mar tempestuoso de desasosiego y división de sí misma ante Dios y ante el mundo. Ello le lleva a encadenar de nuevo toda una serie de plegarias que son como salmos bíblicos de su propia cosecha, donde habla de la gloria, la bondad y el regalo de Dios, hasta considerarlo “¡Vida de todas las vidas!” (p. 163)<sup>60</sup>.

Pero ese final glorioso no quita que ella baje a reflexionar sobre la oración mental y hasta destile puntos de ironía (p. 165), o a lamentarse de los desventurados que no se aprovechan del gozo que representa la contemplación de las imágenes de Cristo (p. 170). En este punto, el capítulo noveno ofrece uno de los más dinámicos ejercicios de *ekphrasis* en el Siglo de Oro, pues la imagen de Cristo llagado no sólo desprende realismo y patetismo, sino el resultado que su contemplación representa al dibujarse a sí misma como nueva Magdalena transformada. Pero además el susodicho esquema de la imagen impresa en el alma cobra nuevo sentido, pues de la imagen externa se pasa a la de un Cristo en el interior anímico, lo que le permite todo un ejercicio mnemotécnico ignaciano sobre “el paso” de Jesús en el Huerto, incluso con sudor y aflicción (p. 169).

Más allá de esos y otros reflejos admirables de la humanidad de Jesús, cabe decir también que santa Teresa recoge la tradición de los *Examerones* y de cuanto representan en el mundo los vestigios del Creador en las criaturas (p. 170), al igual que ocurre en el *Cántico* de san Juan de la Cruz. Con esos y otros mimbres ella hace realmente de su vida una celebración permanente de Dios, coincidiendo en ello con el salmo 104<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Véase, por ejemplo, en la ed. cit. de C.S. Lewis, los salmos 197 y 201, plagados de invocaciones, exclamaciones e interrogaciones, combinando la alabanza con el ruego.

<sup>61</sup> “Bendice alma mía al Señor. Señor eres muy grande, majestad y resplandor son tus sentidos”. “Cantar al Señor quiero mientras viva; celebrar a mi Dios mientras yo exista”. Ello va unido, además, a la creación del mundo (*ibid.*, pp. 193-195).

Claro que la piedra angular del *Libro* es la aparición sorpresiva y milagrosa de las *Confesiones* de san Agustín, surgiendo como algo providencial que le hace exclamar: “¡Oh váleme Dios, cómo me espanta la reciedumbre que tuvo mi alma, con tener tantas ayudas de Dios!” (p. 171). Pero al margen de que ellas y las vidas de santos pecadores le sirvieran de modelo vital, la mención nos interesa sobre todo por lo que representan cara a la construcción de la *Vida*, sobre todo porque Teresa se siente tan identificada con ellas que llega a decir: “Como comencé a leer las *Confesiones*, parece me vía yo allí” (p. 171)<sup>62</sup>.

Dice Georges Steiner que “los libros nos leen”. Y ésa y no otra es la percepción que tenemos de una lectura como la que santa Teresa hace del agustino, viéndose retratada en él y en su libro. Además, la obra le llega providencialmente (“parece el Señor la ordenó”), formando parte de otras lecturas admirables que caen en sus manos para modelar tanto su vida como el *Libro de su vida*. Y no deja de ser curioso que tras ese encuentro con la obra del agustino, ella hable de romper sus escritos o de que quienes los lean no digan que son suyos, confesándose una vez más “sin letras” (p. 179), y esperando que sus obras salgan a la luz una vez muerta, cuando ya no haya para qué preocuparse.

Escribir la exime de hilar, estando como está en una casa pobre, con lo que Teresa va dando señales de que escribe aparentemente forzada y “hurtando el tiempo” a otros quehaceres (p. 180). En ese contexto, las *Confesiones* aparecen como bálsamo y ayuda enviada por Dios, lo que desencadena exclamaciones desde el presente de la escritura llenas de conmiseración y admiración, mostrando hasta qué punto Agustín la había movido y conmovido (pp. 171-172). Ésta y otras lecturas son además una lanzadera hacia atrás y hacia delante, sobre todo por lo que ello representa en la redacción de los capítulos anteriores.

Pero lo más interesante tal vez sea que ello sirva de preámbulo para los capítulos que conforman un aparente tratado de oración, bien que vivido y sentido en primera persona, lo que cambia extraordinariamente la perspectiva. Téngase en cuenta que todo esto, junto a las reflexiones sobre la escritura y el ocultamiento de su nombre, va emparejado al incremento de

<sup>62</sup> Téngase en cuenta que, como señala TOMÁS ÁLVAREZ, *op. cit.*, pp. 59 ss., Teresa lee a san Agustín a los 39 años, en 1554, y revive la conversión de Agustín cuando oyó la voz en el huerto, lo que cambia el relato de su vida a partir de ahí, incluyendo la imagen del huerto en el capítulo 10, tras las huellas de las *Confesiones*.

las referencias a un Cristo vivo y sentido incluso más allá de la *visión*, lo que desencadena sensaciones como la del regalo de las lágrimas o los gozos de la oración (p. 180). De este modo, los capítulos 9 y 10, curándose ella en salud, preparan al lector a sumirse en un cambio narrativo que pasará a mayores empeños, al hablar de los principios de la oración. Ello conllevará no sólo un incremento de las exclamaciones, casi siempre elevadas a la alabanza de Dios y al agradecimiento, sino a las interrogaciones que muestran constantes dudas sobre sí misma, su poquedad y su experiencia<sup>63</sup>. Santa Teresa incorpora, de este modo, las dudas del lector a su propia escritura, creando así una sutil red de connivencias que enriquecen la lectura y coadyuvan a la peculiar verosimilitud del relato.

Los tratados de oración, como los recogidos por fray Luis de Granada, estaban plagados de marcadores exclamativos e interrogativos, pero ella, al igual que hizo con la autobiografía propiamente dicha, insertó la parte oracional como experiencia vivida alejándose así del habitual ejercicio devocional y de su abundancia en marcadores admirativos<sup>64</sup>. Aún así cabe recordar que la práctica de la oración suponía una variedad de ejercicios interiores y exteriores que iban mucho más allá de la súplica y el ruego<sup>65</sup>.

El análisis de la oración incrementa además la búsqueda de metáforas y símiles comparativos a la hora de expresar lo inefable (“y no sabe por dónde y cómo le vino”, p. 218), las vacilaciones (el *sí* y el *no*, p. 217) o la cortedad de los intermedarios (“que ya no ha menester enviarle mensajeros”, *id.*), en claro paralelo con el *Cántico* de san Juan. Corre así pareja la

<sup>63</sup> Véanse las exclamaciones e interrogaciones del cap. 14, pp. 213 y 215, y, en particular, las que se encadenan en p. 221, entreveradas con interrogación seguida de otra exclamativa, formando un canto a Dios mucho más extenso que en capítulos anteriores.

<sup>64</sup> Véase el *Contemptus mundi. Nuevamente romançado y corregido. Añadiéndosele un breve tratado de oraciones y ejercicios de devoción muy provechosos de diversos autores. Recopilados de diversos autores, por el R. P. fray luis de Granada*, Juan de Borgoña, Lisboa, 1563, ff. 9-9v, 14v, 15 y 36. El *Contemptus* ofrece evidentes paralelos con la *Vida* de santa Teresa en relación con el tema de la miseria humana (ff. 31 ss.), el “habla interior con Dios sin palabras” (ff. 62v ss.) aunque Dios hable al alma directamente (f. 64v).

<sup>65</sup> EN FRAY LUIS DE GRANADA, *Tratado de oraciones*, f. 1v, éste habla de que, con la oración interior, el alma ama, teme y reverencia al Señor: “allí actúa, allí alaba, allí da gracias...”. El ejercicio de la oración implica el uso conjunto de exclamaciones e interrogaciones (ff. 9 ss.), y alabanzas (f. 24v).

“locura celestial” con el incremento de las exclamaciones que interrumpen el discurso para cantar las excelencias y bendiciones divinas (pp. 238-239). Y no deja de ser curioso que, de confesada y discípula, se convierta en madre maestra, llamando “hijo mío” a quien le mandó escribir todas esas experiencias, el padre García de Toledo, con el que conforma un pequeño círculo de cinco elegidos (pp. 240-241)<sup>66</sup>.

Dios aparece cada vez más implicado en el acto de la escritura, prestándole incluso imágenes como la de “la cuarta agua” (p. 250) en los grados de oración. Los capítulos 18 a 22 ofrecerán así todo un abanico de exclamaciones en relación con la inefabilidad de una experiencia sobrenatural para la que la autora se siente inerme no sólo a la hora de nombrarla y darse a entender, sino a la de agradecerla. De ahí que se acumulen las paradojas, las dudas, las interrogaciones y las exclamaciones, en un vaivén entre la confesión de humildad e ignorancia propia y las alabanzas a un Dios que no sólo dicta palabras, sino que es el único que verdaderamente sabe lo que no se puede entender (pp. 252-258).

No es extraño, por ello, que detrás de esa experiencia se construyan imágenes tan esclarecedoras como la de la mariposa a la que se le queman las alas y otras emparejadas con los poemas mayores de san Juan: me refiero a las de la llama y la tela de encuentro, sin olvidar las del vino y la borrachera<sup>67</sup>. Signos de inefabilidad (“yo no lo sé dar a entender”, “hablar es por demás”, “no entiende lo que oye”, “esto vuestas mercedes lo entenderán, que yo no lo sé decir”, “que no se puede entender, cuánto más decir”, etc. pp. 250-258), pero que, por contrapartida, esconden a un Dios que favorece a los ignorantes, les

<sup>66</sup> El cap. 16, lleno de exclamaciones, termina con otra nueva en la que expresa la paradoja de semejante experiencia: “¡Oh gran libertad, tener por cautiverio haver de vivir y tratar conforme a las leyes de el mundo!” (p. 242). Santa Teresa sin embargo baja la tensión narrativa en el cap. 17, dejando para el siguiente el uso de exclamaciones, como veremos.

<sup>67</sup> “En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender que es mente...” (p. 252). “El alma alguna vez sale de sí mesma, a manera de fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu; esta llama sube muy arriba” (*id.*). “La voluntad es la que mantiene la tela, mas las otras dos potencias presto tornan a importunar” (p. 257). Y véase, para el vino (*id.*). También hay otra concomitancia sanjuanista en el águila caudalosa del cap. 19, en paralelo con la de “Tras de un amoroso lance”.

habla con palabras y hasta les presta imágenes inusitadas para expresarse<sup>68</sup>.

Conforme el área volitiva avanza, dentro de la semántica ya formulada de la llama, aumenta el gozo exclamativo y admirativo como explosión de un deleite que, en definitiva, no tiene más remedio que expresarse a través de imágenes sensoriales, como la ternura, las lágrimas o la sensación de estar en una nube o en un sueño. La autora intensifica a través de las exclamaciones y las interrogaciones su diálogo presente con Dios, mostrando hasta qué punto es falso que todos esos capítulos constituyan en puridad un tratado de oración, ya que nos las habemos con toda una experiencia vital, bien que del mundo interior, transmitida en primera persona. Pero santa Teresa, al revés que san Agustín, no abusa, en éstos y otros momentos, de marcadores como la *exclamatio* y la *interrogatio*, que la *Retórica a Herenio*, entre otras, consideraba peligrosas si no se utilizaban esporádicamente y cuando la ocasión lo requiriera<sup>69</sup>.

En el discurso de *La vida* cabe destacar la gran tensión dramática que ofrecen los capítulos dedicados a la oración, tantas veces desestimados por la crítica como un añadido espurio a la autobiografía, sin atender a que se trata, según vamos viendo, del análisis del mundo interior de la autora, que dice haber vivido en carne propia una experiencia inefable. Aparte, la oración le obligaba a contar el proceso amoroso de su unión con Dios. No en vano, como decía fray Luis de Granada, “oración es un levantamiento de nuestro corazón a Dios mediante el qual nos allegamos a él: y nos hazemos una cosa con él”<sup>70</sup>. Pero ella

<sup>68</sup> Las secuencias exclamativas se encadenan como un himno de alabanzas que cantan la bondad, largueza y magnanimidad de Dios (pp. 252-253 y 255).

<sup>69</sup> Así ocurre, por extenso en el cap. 19 (pp. 263-269), plagado de exclamaciones admirativas e interrogaciones, donde santa Teresa confiesa ante Dios misericordioso y omnisciente su ceguera y los propósitos del demonio. Ella se flagela anímicamente, acusando su sequedad, su soberbia y su arrepentimiento, para terminar con nuevas alabanzas a Dios (pp. 267 y 269). Para su presencia en Cicerón y Quintiliano, véase *Retórica a Herenio*, ed. S. Núñez, Gredos, Madrid, 1997, IV, 15, 22, pp. 234 ss., donde el autor anónimo ataca el exceso de énfasis e hinchazón del estilo grave, tanto como la flaccidez y la flaqueza en el estilo medio y humilde. Y véanse pp. 247-248.

<sup>70</sup> FRAY LUIS DE GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, Viuda de Martín Mucio, Anvers, 1590, f. 9v. Él distingue en la oración cuatro partes: preparación, licción, meditación, hacimiento de gracias y petición. Téngase en cuenta que se trata de meditaciones para cada día de la semana, llenas, por cierto, de interrogaciones y exclamaciones. Incluso dice que no hay

se alejó del ordenado proceso que llegaría hasta *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián, ofreciendo una vivencia oracional interiorizada en primera persona, llena de emociones y afectos<sup>71</sup>. La carga analítica se va agrandando en la *Vida* conforme llegamos a la expresión del éxtasis y a la confesión que Teresa de Jesús hace de no encontrar palabras con las que compararlo (p. 275), aunque se afirme en la verdad de lo que relata (p. 281).

Teresa de Jesús se acercará cada vez más a las técnicas del salmista en los capítulos 20 y 21. En ellos alcanzará además el punto álgido de la inefabilidad lograda por el Pseudo Dionisio o por san Juan de la Cruz, al prorrumpir en una serie de exclamativas que triplican y hasta cuadruplican (en este caso, sin balbuceos), las admiraciones<sup>72</sup>. Pero ello no implicará la pérdida de un diálogo continuo con Dios por el que se entrevera de nuevo el canto de alabanzas con las preguntas, en un constaste vaivén entre el pasado de la experiencia y el presente de la reflexión y la admiración. Dios aparece, en este y otros aspectos, cada vez más cercano en su humanidad (p. 301). Ello la llevará también a rebajar el discurso, lamentándose de su ingratitud y desvíos o dirigiéndose a quien le mandó escribir en un estilo coloquial que rompe la mecánica salmista y la férrea sublimidad de los tratados oracionales al uso:

¡Oh, cuando Dios quiere, cómo viene a el descubierto sin estas ayuditas!.... ¡Qué manera para creer que cuando él quiere, espera a que vuele el sapo por sí mismo! (pp. 307-308).

No es por ello extraño que ese cambio en el discurso dé paso al relato de una “vida nueva”, en términos paulinos, lo que genera también un “libro nuevo” (p. 311), dentro del *Libro* ya iniciado. Teresa de Jesús es además consciente de que

---

mejor cosa que dar “Gracias a Dios”, como quería san Agustín, entendiendo que la oración, según san Basilio, era un salmo, f. 369v.

<sup>71</sup> Véase nuestra introducción a BALTASAR GRACIÁN, *El Comulgatorio*, ed. L. Sánchez Laílla y notas de Batllori, Universidad, Zaragoza, 2003. Creo que el jesuita aragonés siguió a FRAY LUIS DE GRANADA, *Libro de la oración*, f. 5, en la división oracional entre meditación y contemplación, alejándose totalmente de la experiencia autobiográfica de Teresa de Jesús, aunque conociera evidentemente su obra.

<sup>72</sup> Menudean los ejemplos de exclamación sucesiva con repetición inicial de *qué*: “¡Qué señorío tiene un alma...! ¡Qué corrida está...! ¡Qué espantada de su ceguedad! ¡Qué lastimada...!” (p. 287), “¡Qué inquietud! ¡Qué poco contento! ¡Qué travajar en vano!” (p. 289).

el lector ordinario pueda haberse cansado con el relato de su vivencia oracional, pero considera a éste imprescindible para lo que luego vendrá (*id.*). Esa vuelta a la experiencia vital ordinaria supone además la referencia a la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo; libro que ella da subrayado a dos clérigos (p. 318) junto a su propia autobiografía<sup>73</sup>. Ésta aparece así en el presente de la escritura como continuación de otra anteriormente iniciada, aunque, en aquel caso, diga no se tratara de “confesión” porque el destinatario no era seglar (p. 320). Así nos encontramos con algo tan enriquecedor en la literatura española de aquel tiempo como es la inserción explícita del proceso creador de una obra dentro de la obra misma<sup>74</sup>.

Santa Teresa se aferra cada vez más a la humanidad de Cristo y al contacto con personas que le ayudan, ya se trate de un jesuita o del duque de Gandía, san Francisco de Borja (pp. 322 y 324-325), mostrando que, pese a los arrobamientos (p. 327) y éxtasis experimentados, sigue en el mundo. Ello no quita que Dios le hable cada vez más y hasta le exprese el deseo de que ya no se comunique con hombres sino con ángeles.

Centrada en trasladar el diálogo de Dios con el alma, tanto de palabra como de obra, y en los arrobamientos que implican dormición y embobamiento de las potencias y visiones (p. 351), Teresa de Jesús se muestra cada vez más satisfecha y segura con lo que escribe, alabando a Dios por ello (pp. 353-354). Y, pese a las añagazas del demonio (pp. 334-337), o de los ires y venires del alma y del relato, ella descansa finalmente en un Dios al que se dirige en una apretada serie de exclamaciones, a través de una gran súplica con la que consigue nada menos que el propio Dios le hable y la consuele: “No hayas miedo, hija, que Yo soy y no te desampararé, no temas” (p. 339). Momento álgido, que sirve de pie para otras muchas

<sup>73</sup> FRAY JUAN BAUTISTA GAIS (ed.), *Místicos franciscanos españoles*, t. 2: *Fray Bernardino de Laredo, Subida del Monte Sión*, Madrid, BAC, 1948, pp. 18 ss., donde señala la perspectiva oracional y cristocéntrica de la obra. Véase el encadenamiento de interrogativas en pp. 53 y 59, aunque no abundan en la obra, salvo en alguna ocasión (p. 107). Generalmente sirven para la introspección (p. 61). Hay exclamaciones de alabanza a Dios en pp. 127, 208 y 224, entre otras, pero en menor escala que las interrogaciones.

<sup>74</sup> El salto efectuado en el capítulo 23 hacia el recuento de la vida pasada atenúa las exclamaciones, aunque éstas no falten (pp. 313, 317 y 322), ya sea al confesar su apartamiento del bien, al hablar de los beneficios de la humildad o al referirse a haber encontrado a un jesuita que la entiende.

exclamaciones de agradecimiento, tal vez las mayores de todo el *Libro*<sup>75</sup>.

Y no deja de ser curioso que éstas, una vez más, vayan unidas a interrogaciones que remiten de nuevo al “no sé qué que quedan balbuciendo” sanjuanista, aunque, en este caso, se resuelvan en afirmación rotunda: “Oh qué buen Dios! ¡Oh, qué buen Señor y qué poderoso...! Repetición que aumenta con el uso de otros *qués* y otros *quienes* cercanos al “¡Ah! ¡Ah! ¡Ah!” del Pseudo Dionisio<sup>76</sup>. En el uso de las interrogaciones santa Teresa consigue además no sólo adelantarse a veces a la reflexión de los lectores, sino lograr un tono conversacional con ellos, incluso cuando éstas van dirigidas a sí misma o a Dios<sup>77</sup>.

La batalla de Teresa con los demás y consigo misma continúa, pero Dios está cada vez más cerca de ella, hablándole en primera persona, preguntándole y tranquilizándola (“¿De qué temes? ¿No sabes que soy todopoderoso?”, p. 344), lo que conlleva su alejamiento de los confesores y de los libros, pues

<sup>75</sup> Véase el capítulo 25 (pp. 339 ss.). Primero son seis, luego tres (p. 340) y después otras muchas (pp. 341-342), que se cierran al final (p. 343) como explosión afectiva y acción de gracias al Todopoderoso. La secuencia se repite más adelante en el capítulo 26, donde se acumulan las interrogaciones tipo: “¿Quién ve al Señor...? ¿Quién ve algo de la gloria...? ¿Quién ve los tormentos...?”, etc. (p. 347). Todo ello irá unido más adelante a la confesión del no saber y la docta ignorancia (p. 354).

<sup>76</sup> Sobre ello, en san Juan y el Pseudo Dionisio, nuestro trabajo *El águila y la tela*, cap. 9. El Areopagita, *Obras completas del Pseudo Dionisio*, ed. T.H. Martin Lunas, BAC, Madrid, 1995, pp. 167 y 169, salvo en contadas ocasiones, apenas empleó las exclamaciones y las interrogaciones, al igual que san Juan, para expresar los límites de lo inefable por medio del silencio (p. 88), o de juegos dialécticos a base de símbolos, semejanzas y desemejanzas (p. 85). Y véanse algunos ejemplos en *Los nombres de Dios* (pp. 269 ss. y 317) y en *Teología mística* (pp. 369 ss.), donde también son escasas. En esos signos de admiración Teresa de Jesús seguía también el balbuceo de Moisés después de que Dios le hablase. A ello alude SAN GREGORIO en *Las Morales*, ed. cit. de Sevilla, 1549, f. 293.

<sup>77</sup> La *Retórica a Herenio* (p. 249), dice de la interrogación que es figura de pensamiento: “Esta figura se adapta muy bien al tono de la conversación y mantiene la atención del oyente tanto por la gracia del estilo como por la expectación ante las respuestas”. Santa Teresa combina afirmaciones e interrogaciones. Sobre ello, CICERÓN, *De oratore*, III, 53, 203 (H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura*, Gredos, Madrid, 1966-1968, 767-770). Según la *Retórica a Herenio* (p. 248): “El razonamiento interrogativo es la figura que nos hace preguntarnos la razón de todo lo que decimos y con la que nos pedimos constantemente una explicación de cada una de nuestras afirmaciones”.

es Él quien le dice: “No tengas pena, que yo te daré libro vivo” (p. 347). El momento es esencial no sólo como culminación de otros libros y otras lecturas humanas y divinas, sino como muestra de una admirable y libresca transformación platónica, que ya es patrimonio de los lectores:

¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se pueda olvidar! (p. 347).

Centrada de nuevo en el *discurso de su vida* (p. 348), Teresa resume los desasosiegos de dos años hasta que un día tiene una visión, lo que comporta también una nueva manera “de lenguaje” (p. 353) y desde luego una nueva tensión vital provocada por la unión. Su traslado a la escritura conlleva una vez más, por un lado, un cúmulo de exclamaciones laudatorias, y, por otro, de interrogaciones que trasladan el anhelo, las dudas y el contacto con aquellos a quienes comunica su experiencia. En ellas vuelve a repetirse idéntico esquema sintáctico, con agrupación inicial de *oh* y *qué* (pp. 357-358), lo que confirma cómo el uso de la exclamación va claramente unido a lo admirable de Dios y de sus obras<sup>78</sup>.

Todo ello implica a su vez la búsqueda de la admiración en el lector, cada vez más involucrado en la experiencia interior de la narradora, que se adentra en el relato de una visión de la humanidad sacratísima de Cristo resucitado en términos de “blancura suave”, “resplandor infuso” (pp. 363 ss.) e imágenes solares. Pero no se trata ya de un ejercicio de *ekphrasis* a partir de un cuadro o talla, y ni siquiera de un Cristo difunto, sino vivo (pp. 366-367), que aparece cada vez más en la obra como

<sup>78</sup> “¡Oh benignidad admirable de Dios, que así os dejáis mirar de unos ojos que tan mal han mirado como los de mi alma!” y cuanto sigue (p. 355). Y véanse las exclamaciones, entre admiración y humildad (pp. 356-358), con repeticiones exclamativas de *qué* y *oh*. En dicho contexto aparece insertada la biografía de san Pedro de Alcántara, recientemente fallecido y por la que Teresa estalla de alegría. Aunque breve, conforma una etopeya en la que sin embargo Teresa recela de la práctica que el santo hacía de penitencias exageradas (p. 359), dibujándolo como un viejo asceta “hecho de raíces de árboles” (pp. 360-361), como tantas veces aparecen los eremitas en la pintura de la época. El capítulo termina con una nueva exclamación (p. 361). La técnica sigue siendo muy semejante a la de los salmos, que, según dice C.S. LEWIS, *op. cit.*, pp. 109-210, se aferran a la grandeza de un Dios que creó el cielo y la tierra (salmos 8 y 9) y que da fuerza al suplicante (salmo 19).

*presencia real*, tal y como ocurre en la Eucaristía<sup>79</sup>. Esa perspectiva es crucial a la hora de entender la verosimilitud de una obra como la que analizamos, pues parte de una *verdad* que genera unos horizontes concretos de expectación dentro de la misma. Pero, pese a tantos dones extraordinarios, Teresa no se detiene en el punto álgido de la perfección marcado por fray Luis de Granada tras el período de la conversión, ya que ella mantiene hasta el final sus imperfecciones<sup>80</sup>.

Conforme se acrecientan las visiones, se incrementan las dudas o miedos por la intervención del demonio, a la par que crece la incapacidad de expresarlas y el dolor que todo ello supone. Santa Teresa ensaya, a tal propósito, un lenguaje de orfebrería cercano al de *Las Moradas*, trasladando el lujo de las tallas escultóricas, propio de la época, al interior anímico, pero dando dinamismo y movimiento vital a la descripción. Así ocurre cuando Cristo se le representa crucificado mientras tenía en la mano la cruz de un rosario y él la toma devolviéndosela con cuatro piedras preciosas como diamantes y con “las cinco llagas de muy linda hechura” (p. 379). Y otro tanto ocurre con la detallada descripción de la transverberación (pp. 383-384). Ambos procesos representan la ascensión desde lo objetual a lo vivo, sobre todo por los dolores de saeta en las entrañas y en el corazón, que se resuelven con el recuerdo exclamativo de tamañas heridas, para pasar luego al dardo de oro que el ángel le clava en las entrañas, tratando de hacer decible lo inefable.

La Humanidad de Cristo humaniza también el lenguaje, trasladando a lo divino la iconografía de Cupido tantas veces reflejada en la literatura y en el arte, como ocurre en el susodicho momento de la transverberación. El largo dardo de oro produci-

<sup>79</sup> Ello le llevará a prorrumpir de nuevo en una queja al no poder expresarse (p. 367), preocupada por mostrar que no habla por comparaciones sino con la verdad. Incluso niega que se trate de una visión producto de la imaginativa. Hay en ese cap. 28 toda una batalla por dar verosimilitud a una experiencia que también se mantiene en un libro presentado como verdad. Ello continuará en el capítulo siguiente, cuando reflexione sobre la imaginativa y se pregunte por la difícil manera de expresar la humanidad de Cristo (p. 375).

<sup>80</sup> Las *Adiciones al memorial de la vida Christiana del R.P. fray Luis de Granada*, Philippe de Iunta, Burgos, 1587, así lo señalan en el camino de cómo formar un perfecto cristiano. La autobiografía teresiana muestra, sin embargo, diversas semejanzas con esta obra, por otra parte tan agustiniana, sobre todo en las referencias a la perfección divina y al amor de Dios, aparte el tono exhortativo hacia la virtud.

rá un inusitado dolor en sus entrañas, pero también la paradoja del *dolce amaro* petrarquista, entre el dolor y la suavidad. Pero curiosamente el punto álgido de la *Vida*, y el más recreado por la crítica y por el arte, es sin embargo el que menos exclamaciones contiene, pues aunque una de ellas remita al *Quemadmodum* del salmo 42, 1 de David (p. 382), lo cierto es que Teresa de Jesús muestra aquí una evidente parquedad exclamativa. Lo admirable de la visión del ángel con su dardo, “lo que no pudo ser sino maravilla” (p. 383) termina, como el final del *Cántico* sanjuanista o la *Llama*, en suspensión y embobamiento (p. 385), por no hablar del silencio interior, en paralelo con el de la escritura<sup>81</sup>.

Claro que santa Teresa sigue adelante y los caminos de la vida le llevan a resolver problemas como los del casado y el confesor. Pero, aunque esos y otros trabajos se remedien con la Comunión, prorrumpirá en una queja parecida a la de fray Luis de León: “¿Cuándo, Dios mío, acabaré ya de ver mi alma junta en vuestra alabanza, que os gocen todas las potencias?” (p. 397). Claro que ella aspirará, frente al agustino, a alcanzar la unión en la tierra. Ligada a las miserias del mundo y acordándose “del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana” (p. 399), la monja carmelita seguirá los pasos de su propia humanidad femenina, aludiendo una vez más a la aparición del demonio en términos tan familiares (“negrillo”) como espantables (pp. 401 ss.). Se confirmaba así que las visiones admirables iban seguidas de continuas caídas y descensos a lo terreno, como tantas veces ocurre con los ascensos y descensos en la poesía del mencionado fray Luis.

El *Libro de la vida* no se construye como un proceso ascensional, sino con continuas bajadas que van de lo admirable a lo terreno, allí donde santa Teresa prorrumpe en interrogaciones respecto a por qué el alma sigue atada a los puntos de honra y otras rémoras que le impiden llegar a la cumbre de toda perfección<sup>82</sup>. Por todo ello, la extensión que ocupa en la obra lo referido a la oración no es gratuita, sino que sirve incluso a

<sup>81</sup> Santa Teresa coincide con san Agustín cuando éste habló, en su *Manual*, “De la admirable esencia de Dios” y “De la ciencia de Dios inmiscible”. Véase, en *Las meditaciones, Soliloquios y Manual del Bienaventurado...*, ed. cit. de 1553, ff. 118v ss., también plagado de exclamaciones. Y véase el cap. 12, sobre ‘lo inefable’.

<sup>82</sup> “¡Válame Dios!, ¿por qué está aún en la tierra esta alma?, ¿cómo no está en la cumbre de la perfección?, ¿qué es esto?, ¿quién detiene a quien tanto hace por Dios? ¡Oh, que tiene un punto de honra!” (p. 415).

efectos de verosimilitud narrativa, para luego hacer más consecuente lo referido a los éxtasis de unión. Éstos van precedidos de un camino de perfección tan largo como costoso, cifrado en veinte años de trabajos y fatigas que, por otra parte, vuelven tras las visiones con la carga de las miserias humanas atadas al mundo, al demonio y a la carne. La referencia explícita a éstas, y desde una perspectiva claramente agustiniana, no deja lugar a dudas al respecto, mostrando que el *Libro* de santa Teresa alterna siempre el recuento de las miserias humanas con el de las mercedes divinas que dignifican la vida:

¡Oh, Señor mío, qué vergüenza es ver tantas maldades y contar unas arenitas, que aún no las levantava de la tierra por vuestro servicio, sino que todo iba envuelto en miserias!

¡Oh, Criador mío, quién tuviera alguna cosa que contar, entre tantos males, que fuera de tomo, pues cuento las grandes mercedes que he recibido de Vos! (pp. 417-418).

No es por ello extraño que el libro se vuelva cada vez más humano, a pesar de las visiones y beneficios experimentados, incluyendo, ya bien avanzada la obra, una visión del infierno de la que la propia Teresa se espanta al describirla, y que sin duda haría mella en los lectores<sup>83</sup>. Por todo ello, los capítulos que siguen afianzarán la humanidad de una escritora cuyo mundo se extiende más allá de sí misma, de su familia e incluso de sus confesores y lectores, para configurarse como autora de una obra encargada por Dios y unida a su visión, pero que descende al mundo real de la fundación de conventos. Ésta llevará implícita rentas, conversaciones y otros muchos problemas, pero también la voluntad de ligar su obra al modelo de otros santos fundadores (p. 431), lo que hará que sea tan ejemplar como admirable. El giro es nuevamente sustancial, pues el libro se adentrará a partir de ahora en los “negocios”, hablará de “hacer las escrituras” así como de las envidias y celos en un proceso necesitado de “dineros” (pp. 435 ss.), bien que hecho también por mandato divino y con la ayuda de buenos confesores.

<sup>83</sup> Pp. 419 y 421. Más adelante se lamentará: “¡Qué de veces, Señor, me librades de cárcel tan tenebrosa y cómo me tornava yo a meter en ella contra vuestra voluntad!” (p. 422). Asunto que debe relacionarse con la lectura de Job así como con la de Jeremías, en las mencionadas traducciones de Hernando de Jarava.

La descripción del monasterio es, en éste y otros sentidos, esencial y simbólica en el *Libro de la vida*, como prueba material y palpable de la bondad divina, pero también de las asechanzas del mal. Y es Dios mismo el que incluso parece equipararse con las penalidades de la autora cuando le dice:

¡Oh codicia de el género humano que aun tierra piensas que te ha de faltar! ¡Cuántas veces dormí yo al sereno por no tener adónde me meter! (p. 445).

Curioso vestigio de aquel otro ejemplo de *parakausithyron* atribuido, entre otros autores, a santa Teresa y que se inserta en el contexto vital de la misma, sin que falten al reclamo vestigios de divina desazón amorosa respecto a los hombres<sup>84</sup>. No deja de ser curioso, en este sentido, ver una nueva variante de la elegía I, 6 del Ovidio de los *Amores*, en la que Cristo aparece nuevamente a las puertas de su amado género humano en la fría noche, como luego haría Lope de Vega entre otros.

En ese contexto fundacional, la visión de san José y la Virgen viene pintiparada cara a la configuración familiar del monasterio, como si ello cerrara en buena parte el ámbito familiar de la propia Teresa en sus primeros años. Claro que, en este caso, el ámbito divino de la fundación lleva, al igual que en la transverberación y otras visiones, signos de orfebrería y visajes celestiales, como la del collar de oro con una cruz o el suave resplandor surgido de la ropa blanca de la Virgen. En este sentido, no deja de tener gracia que el glorioso san José aparezca desdibujado, al no verlo ella “tan claro”, aunque diga estaba allí (p. 448) y ascendiera a los cielos con María y “mucha multitud de ángeles”. Sin entrar en detalles respecto al asunto de las fundaciones, lo cierto es que esos capítulos son una muestra de sus trabajos mundanos, aunque Teresa no abandone nunca el diálogo con Dios y ella aparezca como mediadora y hasta remediadora de numerosos males<sup>85</sup>. Entre ellos, la muerte sin

<sup>84</sup> Para la tradición del motivo a partir de Garcilaso, véase nuestro trabajo “Garcilaso y la puerta cerrada”, *Al otro lado del espejo. Comentario lingüístico de textos literarios. Homenaje a José Manuel Blecuá*, Ariel, Barcelona, 2010, pp. 76 ss.

<sup>85</sup> Para las fundaciones, véase OTGER STEGGINK, *Experiencia y realismo en santa Teresa y san Juan de la Cruz*, Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1974, p. 97, quien insiste en verla más que como reformadora, como “creadora y fundadora” con proyección cenobítica contemplativa, pero acentuando la perspectiva apostolológica y eclesiológica. JOAQUÍN SMET, *Los Carmelitas*.

confesión de su cuñado, que tanta tristeza desencadena en su hermana y que se soluciona con la confirmación divina de que ya está en la gloria (p. 464), como si la monja carmelita hubiera tenido que ver en el asunto.

Milagros en vida de santa Teresa que sin duda asombrarían a los lectores, pero cuya relación matiza con constantes excursos de humildad entreverados con exclamaciones de alabanza hacia la bondad divina buscando siempre la verdad del relato<sup>86</sup>. Los trabajos de las fundaciones se configurarán como una peregrinación vital, un camino de perfección siempre determinado por la buena elección ante la doble senda (pp. 474-515), que sigue siempre el camino estrecho y áspero de la virtud<sup>87</sup>. La Fundación del Monasterio y sobre todo la Iglesia de san José aparecen como signo y símbolo de toda una trayectoria que implica, pese a algunas ayudas externas, fatigas y trabajos o incluso añagazas del demonio, aparte otros revuelos y problemas públicos que sin embargo la hacen cada vez más fuerte (pp. 482-490), y tan firme como los edificios que erige para la causa. Pero la conciencia de sí misma y de su situación no se pierde nunca. De ahí que surja la lamentación jeremíaca ante tantas fatigas: “¡Oh, váleme Dios qué vida esta tan miserable!” (p. 482).

Esas obras, incluso en lo arquitectónico, afianzan un tono cada vez más familiar con Dios, que incluso la corona en un arrobamiento como si fuera santa, y siempre con la ayuda de la Virgen, que se le aparece de nuevo (p. 495). Pero, pese a tantas mercedes y visiones e incluso a una nueva impresión de la hermosura de Cristo, que sigue la ya familiar imagen neoplatónica de la impresión anímica (pp. 500-501), Teresa sigue manifestando sus carencias (“¡miserable de mí que con tantas culpas

---

*Historia de la Orden del Carmen. T. 2: Las reformas. En busca de la autenticidad (1563-1575)*, BAC, Madrid, 1990, pp. 46 ss., sobre el trasfondo de la Fundación de San José y la preocupación de Teresa por restaurar la esencia de la vida en el monte Carmelo. Y véase TEÓFANES EGIDO, “Significado eclesial y social de la Fundación de San José”, *El libro de la Vida de santa Teresa de Jesús. Actas...*, pp. 133-156.

<sup>86</sup> Véanse las exclamaciones en su alabanza en pp. 456 y 458, donde Teresa destaca nuevamente la humanidad de Dios y prorrumpe en las alabanzas de un alma abrasada y entregada (p. 461).

<sup>87</sup> Santa Teresa sigue empleando en el cap. 34 numerosas exclamaciones laudatorias, mostrándose además tan sabia o más que los letrados, pues parte de la experiencia, p. 459. Sobre la doble vía y el camino estrecho y virtuoso, nuestro trabajo, *El discreto encanto de Cervantes y el crisol de la prudencia*, Academia del Hispanismo, Vigo, 2011, cap. 5.

lo tenía perdido todo!” p. 500), consciente de la distancia que media entre su humanidad y un Dios omnipotente. De ahí que rebaje los poderes divinos al terreno sobre el que ella pisa, mostrando no tener otra herramienta lingüística mejor que la que le corresponde al compararse con él:

¡Oh Rey de gloria y Señor de todos los reyes, cómo no es vuestro reino armado de palillos pues no tiene fin! ¡Cómo no son menester terceros para Vos!... ¡Oh, Señor mío!; ¡oh Rey mío!; ¡quién supiera ahora representar la majestad que tenéis! (p. 503)

Claro que semejantes desahogos, seguidos de otras tantas interrogaciones, y ya sin la intermediación de mensajeros, como ocurre en el *Cántico* de san Juan de la Cruz, le llevan a una larga digresión con la que se cierra el capítulo. La autora se autorretrata ya madura, pero presumiendo no tener todavía 50 años, y exclamando sin tapujos ante los lectores, como adelantándose a cualquier consideración por su parte: “Más, ¡en qué boverías me he metido! Por tratar en las grandezas (de) Dios, he venido a hablar de las bajezas del mundo” (p. 507). Una vez más, la mezcla del estilo más coloquial con el más sublime logra un discurso original e inaudito para su tiempo, y más al discurrir, siendo mujer, sobre tan elevados temas como los que maneja. Pero, pese a la asunción de sus limitaciones, Teresa seguirá contando sus arrebatos y conversaciones con Dios, al que está cada vez más unida y deseando poder dar a entender lo que experimentaba, aunque con sus limitaciones (p. 509).

La poética de lo admirable se agranda cada vez más en las cosas que Dios le dice y muestra (*id.*), viviendo como en un sueño lo que ve con los ojos del cuerpo después de ver con los del alma. Sus visiones son cada vez más variadas, aparte de frecuentes, como cuando contempla a Dios y éste le habla en el alzamiento de la Sagrada Forma (p. 515). Y otro tanto ocurre con la visión de la paloma con alas de concha y aleteando con ruido en lo que dura un avemaría (p. 513), quedándose luego alelada y tonta, sin saber qué decir<sup>88</sup>. Esas y otras visiones, como la de santo Domingo o la de la orden de los jesuitas en el cielo con “banderas blancas en las manos”, en actitud procesional, hacen que, pese a lo arriesgado de las imágenes, éstas resulten verosímiles, si las

<sup>88</sup> También verá luego a la misma paloma encima de santo Domingo, pero con alas como rayos (p. 514) y otra vez a la Virgen enviándole una capa al presentado de esa orden.

consideramos dentro del ámbito sutilmente trazado por las demás visiones a lo largo de la obra<sup>89</sup>. Es curioso incluso que en una de ellas se vea a sí misma, pues se le representa toda su ruina ante la humanidad de Cristo, lo que la espanta y anonada. Pero el proceso no acaba ahí, pues todavía faltaba por llegar, como ella misma confiesa, la visión más alta, que culmina precisamente con la llama, en nuevo paralelo sanjuanista:

Es una llama grande, que parece abrasa y aniquila todos los deseos de la vida (p. 518).

Pero si todo ascenso lleva en ella su contrapartida, Teresa se empequeñecerá y situará nuevamente entre los miserables, aunque esto suponga también participar en la “riqueza de los pobres” (p. 519) y en renovadas visiones, como las de difuntos (pp. 522-525), que la dejan otra vez embobada y espantada. Los últimos capítulos de la *Vida* van intensificando el relato de unas visiones que van mucho más allá de los encuentros con la divinidad, aunque la presencia de Cristo, hablándole desde la columna, sirva para sacar almas de pecados graves, por intercesión de la propia Teresa (“por suplicárselo yo”, p. 528), convirtiéndose en una figura intermedia como la que habitualmente corresponde a la Virgen María. Es curioso cómo la posible duda del lector ante semejantes visiones aparece en la propia Teresa, que sin embargo recibirá el bálsamo de las palabras de Dios, cuando éste le dice: “¡Oh, hijos de los hombres!, ¿hasta cuándo seréis duros de corazón?” (p. 540), desviándose así al terreno de la fe cualquier duda sobre la verdad de las visiones.

El uso de las exclamativas y la acumulación de interrogantes sigue su curso, y dentro de los mismos esquemas sintácticos ya utilizados anteriormente<sup>90</sup>. En ese sentido, no deja de ser

<sup>89</sup> Téngase en cuenta además cuanto hemos dicho sobre la verosimilitud religiosa cuando la obra se presenta como verdadera. Y véase del *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum*, Lucam Iundam, Salamanca, 1584.

<sup>90</sup> Véanse las exclamaciones en pp. 532-534 y 537, dedicadas a alabar a Dios, a reflexionar sobre cuestiones espirituales o a situarse ella como aventajada experta. Y véase la acumulación de interrogantes en p. 536: “Qué es esto que pedimos...? ¿qué será en lo que sólo Dios sabe...?”. Sin embargo todo alcanza en ella un sentido cercano y coloquial, alejado de la retórica *concionatoria* que la Iglesia empleó en su tiempo. Véase al respecto MANUEL LÓPEZ MUÑOZ, *Fray Luis de Granada y la retórica*, Universidad, Almería, 2000, pp. 15 ss., 25 y 38 ss., pues dichas retóricas sagradas defendían un estilo

curioso que ella recoja la tradición representada por el *De vita Christi* y cuanto supuso el empleo de las preguntas del hombre a Dios<sup>91</sup>. En ello no se distanció mucho de Teresa de Cartagena, que usó las exclamaciones de alabanza a Dios, así como las interrogaciones, pero también con cierta contención<sup>92</sup>.

Teresa de Jesús emplea una vez más el esquema de las Bienaventuranzas, pero sobre todo dibuja el mundo como un campo de batalla en constante lucha (p. 536) que recuerda también los debates del salmista. Pero lo más sorprendente, sin duda, es la familiaridad que alcanzan sus diálogos con Dios, quien llega a decirle: “Ya eres mía y Yo soy tuyo”; a lo que ella responde: “¿Qué se me da, Señor a mí de mí, sino de vos?” (p. 538). El capítulo 40 ofrecerá al respecto nuevos rasgos de esa inusitada presencia divina, que toma la palabra y se dirige a Teresa exclamando y lamentándose ante ella de la ingratitud de los hombres.

*La vida* se configura así como un libro que bien podría subtitularse *Diálogos de amor entre Teresa de Jesús y Cristo*, como una filografía comparable, en éste y otros aspectos, a la de León Hebreo. Pues si en la primera parte Dios es un interlocutor callado, poco a poco se van haciendo más presentes sus intervenciones, casi siempre dentro del uso salmista de exclamaciones e interrogaciones<sup>93</sup>. Dichos diálogos son también un nuevo *Cantar de los cantares*, en el que Teresa cuenta con la palabra de

excelso. Coincide sin embargo con fray Luis de Granada en su búsqueda del deleite y en el *movere* (pp. 65 ss.)

<sup>91</sup> FRAY LUIS DE GRANADA, *Memorial de la Vida cristiana*, Mathias Gast, Salamanca, 1579, ff. 160 ss., donde aparecen los “Versos de M. Marulo en que se tocan quasi todas las materias del Vita Christi deste presente tratado: preguntando el Christiano y respondiéndole Christo brevemente dende la Cruz”. Aparte de que eran técnicas empleadas en los catecismos y en las confesiones propiamente dichas.

<sup>92</sup> TERESA DE CARTAGENA, *Arboleda de enfermos y Admiración operum Dei*, ed. L.J. Hutton, RAE, Madrid, 1967, pp. 50-51, 54-55, 59, 93, 95, 99, etc., para la primera. Curiosamente las emplea menos en la *Admiración*, pp. 11 ss. y 121, por ejemplo, aunque el tema la lleve lógicamente a hablar de las maravillas de un Dios que debe ser loado por su misericordia y gracia. Téngase en cuenta que también influyeron en ella san Agustín y san Jerónimo, aparte el Salterio, como en el caso de santa Teresa de Jesús.

<sup>93</sup> Téngase en cuenta que, según señalan LUIS ALONSO SCHÖKEL y CECILIA CARNITI, *Salmos*, Verbo Divino, Estella, 2008, t. 1, p. 68, éstos no son un simple monólogo en forma de interpelación engañosa, sino un diálogo querido e impulsado por Dios. Y véanse los salmos 73 y 77, para la batalla interior, tema que luego será nodular en la *Psicomachia* de Prudencio, entre otros muchos ejemplos.

un esposo y padre con el que comparte sus trabajos y fatigas en absoluta connivencia, como cuando éste le dice:

¡Ay, hija, qué pocos me aman con verdad!, que si me amasen, no encubriría Yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender que todo es mentira lo que no es agradable a mí. Con claridad verás esto que ahora no entiendes en lo que aprovecha a tu alma (p. 542).

Teresa se sirve así de uno de los géneros humanísticos por excelencia, como es el diálogo, tantas veces vehículo de lo amoroso, para hablar por boca de Dios y compartir con él no sólo los avatares y trabajos de su propia vida, sino las quejas de él por la ingratitud de los hombres. En medio, ella volverá a retomar la imagen de la impresión en el alma, multiplicando alabanzas sobre la grandeza y poder de un Dios con el que comparte sufrimientos y gozos<sup>94</sup>. Además, san Agustín aparece de nuevo para refrendar, en este caso, la idea de que a Dios no se le encuentra por plazas y mercados, sino en el fondo del alma.

Finalmente las exclamaciones del último capítulo confirmarán hasta qué punto no son sólo un canto de súplica, queja, amor o expresión del llanto, sino que son inseparables de lo indecible y admirable<sup>95</sup>. Sin ellas difícilmente podremos entender el *Libro de la vida* y cuanto éste encierra de poética de la propia escritura y de diálogo continuado, pues encierran una buena parte de los horizontes de expectación respecto a su lectura, como cuando dice:

¡Oh, quién pudiese dar a entender esto a los que muy deshonestos y pecados hacen para que se acuerden que no son ocultos y que con razón los siente Dios...! (p. 547).

¡Oh, válame Dios qué ceguedad es esta que yo he traído! Muchas veces me he espantado en esto que he escrito y no se espante vuesa merced sino cómo vivo viendo estas cosas y mirándome a mí (p. 548).

El libro “vivo” de la *Vida* de santa Teresa lo es también en el plano narrativo y elocutivo, como si en ello siguiera paso a paso

<sup>94</sup> “Y ¡cómo se parece el poder de esta Majestad, pues en tan breve tiempo deja tal ganancia y tales cosas imprimidas en el alma” (p. 543).

<sup>95</sup> Téngase en cuenta que los salmos también se debaten entre el hablar y el callar por miedo a decir barbaridades, como ocurre en el 39. Véase A. SCHÖKEL y C. CARNITI, *op. cit.* Ese debate llegará al *Psalle et Sile* de Calderón.

las imágenes escriturarias de Francisco de Osuna en su *Cuarta parte del Abecedario*. En la dedicatoria, éste habla de la péndola de oro mojada en “mosto ferviente” con la que había que escribir sobre la ley de amor de Dios. Pero ésta no debía cogerse con dedos humanos, sino “de Dios vivo” para que “en tablas de piedra entallasen las letras no muertas, sino vivas”<sup>96</sup>. Y en ese ejercicio vital consistió el titánico esfuerzo de Teresa de Jesús al retratar su experiencia.

La retórica de los afectos tiene en santa Teresa uno de sus máximos exponentes, como ejemplo de un habla afectiva y sincera que tiende a mover y conmover a cuantos leyeren<sup>97</sup>. De ahí que tenga tanta importancia en lo literario la referencia al don de lágrimas y a otras experiencias físicas<sup>98</sup>. Pero además la obra cierra el marco de un discurso vital en el que su autora ha tratado por todos los medios de hacerse no sólo creíble sino admirable. Todo en él parte de esquemas verificables y de evidencias espaciales y temporales (érase una vez, estaba una vez...) con las que ella narra sus experiencias, tan llenas de trabajos como de mercedes extraordinarias. De ahí que el par humanístico de *miseria/dignidad* se resuelva en un plano religioso, aferrado al tópico de las miserias humanas que se superan gracias a las buenas obras, pero sobre todo a la misericordia divina, que incluso premia con creces a los seres miserables. Al entregar a Vuesa Merced el libro, éste acaba por convertirse en una plegaria a Dios, hecha por obediencia y en la que la fuerza exclamativa tanto ha tenido que ver de principio a fin<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> FRANCISCO DE OSUNA, *Ley de Amor. Cuarta parte del Abecedario*, Sevilla, 1542. En f. 34 hablará de las “telas del corazón” (*infra*), convertidas en papel, y de la tinta, equivalente a la gracia del Espíritu Santo.

<sup>97</sup> ÁNGEL LUIS LUJÁN ATIENZA, “El estilo *afetuoso* en las *Anotaciones* de Herrera”, *Revista de Literatura*, 66 (2004), 373-388, ha estudiado la retórica de los afectos en los comentarios del poeta sevillano a Garcilaso partiendo de Quintiliano y Hermógenes. Sus observaciones sobre la retórica dulce del *movere* y la expresión directa del sentimiento por medio de exclamaciones, dubitaciones, anadiplosis, etc., son muy útiles para entender su empleo en la obra que nos ocupa.

<sup>98</sup> Téngase en cuenta que en *La Philomena* de san Buenaventura, recogida al final de fray Luis de Granada, *Memorial de la Vida Christiana* (Mathias Gast, Salamanca, 1579, ff. 280 ss.), trataba del ruiseñor o alma que canta y llora a Dios, recogiendo a lo divino la tradición de las *Geórgicas*.

<sup>99</sup> “Plega al Señor no aya en ello errado, tiniendo intención y deseo de acertar y obedecer, y que por mí se alabase en algo el Señor, que es lo que ha muchos años le suplico” (p. 554).

El aparente descuido con el que el libro se ha escrito, más allá del estilo galeato presente desde el prólogo, recuerda con mucho las “obrecillas” que a fray Luis se le cayeron de las manos. Independientemente de que el profesor salmantino retomara con ello la senda emprendida por las *Silvas* de Estacio, lo cierto es que ambos coinciden en una poética que rebaja el escrito al territorio de la obra ocasional, de circunstancias y aparentemente improvisada. Pero, a la hora de la verdad, uno y otra tenían obviamente aspiraciones más altas.

En el caso de Teresa de Jesús, no sólo el final del libro, sino la carta con la que lo envía (probablemente a García de Toledo o tal vez a san Juan de Ávila) nos muestra, en primer lugar, su intención de haber sabido concertar su desbaratada vida. Vale decir, de escribir con llaneza y verdad, sin cuidado ni tiempo, cuanto por ella y en ella ha pasado, rogando a Dios haber acertado. El libro entero está dedicado a la humanidad de un Cristo que finalmente es esposo hasta la connivencia y el diálogo, además de ser padre, maestro y médico, por no hablar de cuanto implica la unión con Él, en la carta-epílogo, donde además encomienda al destinatario bajo la advocación del Espíritu Santo. Pero *La vida* sugiere también cuanto su autora ha sufrido al contar las gracias divinas, incluso más si cabe que a la hora de hacerlo con sus pecados (“verme escrita y traer a la memoria tantas miserias mías”, p. 555).

Al convertir a dicho destinatario en corrector y revisor de la obra, y al confesar desorden y hasta repeticiones innecesarias, Teresa hace un curioso ejercicio de autocrítica que se adelanta a cualquier injerencia posterior, incluida la de los futuros lectores<sup>100</sup>. El hecho de que afirme no haber repasado lo escrito por falta de tiempo y que pida lo copie alguien para que Juan de Ávila, o quien quiera que fuese, no reconozca la letra y la juzgue imparcialmente cuando lo lea, hacen más curiosa esta confesión de culpas escriturarias añadidas a todas las que el *Libro* contiene respecto a muchas otras.

Pero el vuelco definitivo de la carta –incluso, si se quiere, con pespuntos de ironía–, lo da la autora cuando dice que encomendará a Dios a V.M., esperando encontrarse con él ante

<sup>100</sup> Aparte habría que considerar su particular situación como mujer e iletrada que analizamos en *El águila y la tela*. Para el tema, en general, SIDONIE SMITH, *A poetics of women's autobiography: Marginality of self representation*, Indiana University Press, Bloomington, 1987, pp. 2 ss.

el mismo Dios en breve tiempo (p. 555). No lo diría mejor Miguel de Cervantes en el prólogo del *Persiles*, cuando, a punto de morir, esperaba encontrarse pronto en la otra vida con sus queridos amigos.

Como parte fundamental en la historia de la recepción del *Libro de la vida*, la ulterior censura del padre Domingo Báñez no tiene desperdicio, por lo que supone como reflejo de los reparos que la propia Teresa había ido introduciendo en la obra respecto a sus desvíos (pp. 557-561). En primer lugar, porque Báñez la entiende como una “relación llana de todo lo que por su alma pasa”, mostrando así una acertada percepción del estilo y del género. Es decir, de una autobiografía que ahondaba en las costuras anímicas. Pero además este jesuita habla de su mucha experiencia, de su discreción y de su verdad, aparte de su penitencia, caridad y paciencia al buscar luz y letras en unos confesores que, sin embargo, a veces carecían precisamente de esa luz.

Los reparos en punto a sus revelaciones y visiones (“mucho de temer, especialmente en mujeres, que son más fáciles en creer que son de Dios y en poner en ellas santidad”, p. 557) sitúan el *Libro* en un horizonte de lectores selectos y doctos, abierto a quienes la debían guiar sin ser ella engañada. En definitiva, éste no podía caer, a juicio de Báñez, en manos de cualquiera.

Claro que todo ello fue poner puertas al campo, porque en lo que Báñez acertó fue en vislumbrar que se trataba de una obra abierta para muchos y escrita con voluntad de acierto, lo que agrandaría de forma ilimitada el horizonte de los lectores, que podrían escuchar con palabras llanas la historia de una experiencia tan verdadera como indecible, aunque no le faltaran los reparos a la hora de analizar con lupa “esta relación de oración y vida desta religiosa”:

Esta mujer, a lo que muestra su relación, aunque ella se engañase en algo, a lo menos no es engañadora; porque habla tan llanamente, bueno y malo, y con tanta gana de acertar, que no dexa dudar de su buena intención (p. 558).

A tan exquisito lector no sólo le había cautivado la verdad del caso y la voluntad de hacerlo creíble, sino la claridad con la que Teresa se había expresado. Pero además Báñez había caído en otras redes tendidas por la propia autora a lo largo del *Libro de la vida*. Me refiero al aval que suponían para su obra los doce monasterios que había creado en trece años, pruebas evidentes

de rigor y perfección, junto a las virtudes que la adornaban, de que, más allá de las dudas que suponían las visiones y revelaciones, eran claras señales de amor de Dios<sup>101</sup>.

La obra de santa Teresa y en particular el *Libro de la vida* no pueden entenderse sin la eclosión que los salmos y el Cantar de los Cantares representaron en la literatura del Siglo de Oro. Como ha demostrado Valentín Núñez, los salmos supusieron todo un hito en la voz introspectiva e íntima, que, en el caso de santa Teresa, significó, a nuestro juicio, un punto de partida a la hora de bucear en la experiencia vital y mística<sup>102</sup>. Su obra debe vincularse, en éste y otros sentidos, a una tradición que fundió de diferentes maneras la oda con el salmo en el entorno de fray Luis y en el de Arias Montano<sup>103</sup>.

También habría que considerar el uso de las alabanzas en el resto de las obras de santa Teresa, como es el caso de la poesía o de las *Exclamaciones*, llenas además de interjecciones, y en las que ella dialoga con Dios, se queja, ruega y suplica<sup>104</sup>. Las *Moradas* y las *Fundaciones* son, en ese sentido, parecidas a la *Vida*, por su contención. Recordemos que, para Jerónimo Gracián, los *Conceptos del Amor de dios escritos por la Beata Madre Theresa*

<sup>101</sup> Báñez la escribió en Valladolid, 1575, mostrando tanta admiración por las obras de santa Teresa, incluido el *Libro de la vida*, como cautela y precaución por las visiones que describía.

<sup>102</sup> VALENTÍN NÚÑEZ RIVERA, *Poesía y Biblia en el Siglo de Oro. Estudios sobre los salmos y el Cantar de los Cantares*, Universidad de Navarra-Vervuert, Madrid-Frankfurt/M., 2010, pp. 30 ss., para los precedentes medievales y la tradición renacentista. Téngase en cuenta que entre 1560-1580 se da una segunda canonización gracias a la poesía a lo divino, pp. 67 ss.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 137 ss. Y véase el cap. 6, para la huella del Cantar de los Cantares y la dimensión poética de Job, Jeremías y los salmos. Téngase en cuenta que éste contribuyó con un poema a la mencionada traducción de Sebastián Toscano, que hemos leído en san Agustín, *Las confesiones*, Pedro de Lasso, Salamanca, 1579. Es todo un panegírico del trabajo del traductor y del obispo de Hipona, en términos de excelsitud y belleza aquilíneas trasladadas al retrato traducido al castellano, que sin duda leyó santa Teresa.

<sup>104</sup> La poesía de santa Teresa recoge exclamaciones en “Loas a la cruz”, en “Ayes del destierro”, en los villancicos, etc. Y respecto a las interrogativas, también aparecen en “Vuestra soy” y “Coloquio de amor”, entre otras. Véase SANTA TERESA, *Obras completas*, eds. E. de la Madre de Dios y O. Steggink, BAC, Madrid, 1997, pp. 635 ss., 654 ss. y 671 ss. Hemos consultado también la ed. de *Exclamaciones o meditaciones de Teresa de Jesús*, Joseph Díaz Cayuela, Murcia, 1731, recopilada por Tomás Romeo y que lleva también sentencias de san Juan de la Cruz. Los preliminares hablan de las exclamaciones como doctrina de amor seráfico. Plagadas de exclamaciones e interrogaciones, algunas tienen forma de oración.

de Jesús, sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón, basaban en ello su razón de ser “porque cantan eternamente las misericordias del Señor, dexándolos escritos para que se lean, y sepan en los siglos venideros, a fin de que este Señor sea más glorificado y ensalzado”<sup>105</sup>.

El *Libro de la vida* de santa Teresa es –por decirlo en términos afines a Pietro Bembo– un auténtico monumento de la prosa en lengua vulgar y un ejemplo de cómo ésta pudo convertirse en clásica, pese a no afiliarse al territorio propiamente humanístico de raíz grecolatina, aunque lo hiciera a través de la patristica y de la mística<sup>106</sup>. Y lo llevó a cabo a través de una fusión genérica y estilística que, desde lo religioso y lumínico, pero también desde lo vital, fue capaz de hablar de lo más sublime y hasta indecible en términos humildes e incluso coloquiales. Los altos temas de la teología, en este caso mística, se fundían con los de la autobiografía, al amparo de un precedente mayor como era el de las *Confesiones* de san Agustín<sup>107</sup>. Dentro de tal marco, lo que podía haberse configurado como tratado de oración, se diluía en el discurso de una vida experimentada en propia carne, y que concernía tanto a los pormenores externos como al interior anímico.

Sin entrar en el meollo de la peregrinación autobiográfica ni en los excursos propiamente oracionales, lo cierto es que el uso de marcadores exclamativos e interrogativos no sólo le sirvieron a Teresa de Jesús para adentrarse en el difícil territorio de lo indecible y admirable, sino en un análisis de la batalla interior de las pasiones que no tiene parangón alguno en la literatura de la época. Santa Teresa supo romper esa *tela de encuentro*, también invocada por Osuna, san Juan y otros místicos,

<sup>105</sup> Publicados en Bruselas, Roger Belpio y Huberto Antoniis, 1611. Se trataba de parte del libro quemado por Teresa de Jesús por miedo a la Inquisición, pero del que una monja guardó unas hojas. Son seis maneras de amar a Dios brotadas del *Cantar de los Cantares* y llenas de exclamaciones e interrogaciones. Van acompañadas de comentarios de Jerónimo Gracián.

<sup>106</sup> Véase, ahora, la cuidada introd. a PIETRO BEMBO, *Prosas de la lengua vulgar*, ed. bilingüe O. Miró Martí, Cátedra, Madrid, 2011.

<sup>107</sup> Como ha señalado MANUEL DIEGO, “El trasfondo patristico de la autobiografía teresiana”, *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús. Actas...*, pp. 203-209, Teresa de Jesús se educó con los agustinos y pudo tener conocimiento de las *Confesiones* entre 1531-1532, antes de lo que ella dice en el cap. 5 de la *Vida*, cuando las leyó en 1554, en la mencionada traducción de Toscano. También leyó los mencionados *Soliloquios* de san Agustín y otras muchas obras de la patristica y de la mística, como se sabe.

que hablaron del amor como mantenedor de la batalla y de la *tela* propia de las justas caballerescas<sup>108</sup>.

Pero además la monja carmelita supo volar muy alto con los recursos de una relación y un diálogo interior que no se ceñía a las reglas de la retórica al uso. Por lo mismo, ofreció nuevos relieves sobre el par *dignidad/miseria*, tantas veces utilizado por los humanistas de la época en los géneros más diversos, mostrando hasta qué punto una mujer de pocas letras, aunque con más de las que se presume, podía pertrecharse y remontar sus debilidades a través de una escritura tan sorprendente como digna. En ese y otros aspectos, *La vida* de santa Teresa constituye una de las mayores aportaciones a la prosa narrativa de su tiempo, más allá de la cultura bíblica y clásica de la que participaron fray Luis de Granada, Arias Montano o fray Luis de León entre otros, probando hasta dónde se podía llegar con el uso de un estilo aparentemente humilde como expresión vital de lo inefable.

El *Libro de la vida* es, como decimos, un tributo a la tradición salmista que, según C.S. Lewis, mostraba, entre otras unciones, que los salmos eran un alborozado canto de alabanza y de gozo ante la belleza del Señor<sup>109</sup>. El apetito de Dios, la connivencia y las alabanzas reclamaban en ellos sacrificios y ruegos que Teresa de Jesús aprendió de su lectura. Ella recogió la larga secuela alegórica, prosopológica y dramática de los salmos, pero utilizándola *pro domo sua*, tanto en la autobiografía como en la vivencia oracional<sup>110</sup>.

El salmo le permitió solucionar la dificultad de trascender el monólogo interior para convertirlo en un gozoso diálogo con

<sup>108</sup> Aparte los conocidos y comentados versos de san Juan en torno al “rompe la tela deste dulce encuentro”, véase F. DE OSUNA, *Ley de amor. Cuarta parte del Abecedario...*, donde habla de la batalla de Dios y del alma: “Lucha es ésta muy bienaventurada y tela también texida que sólo el amor es della mantenedor”. Y véanse, en f. 34, las mencionadas “telas del corazón”, convertidas en tinta o gracia del Espíritu Santo.

<sup>109</sup> C.S. LEWIS, *op. cit.*, pp. 67 ss., 110 ss., y 213 ss., en particular. San Pablo los consideró “oráculos de Dios” (p. 147).

<sup>110</sup> Véase por extenso la introducción de L.A. SCHÖKEL y C. CARNITI, *Salmos*, t. 1, pp. 21 ss., donde se traza la historia de su interpretación desde el Nuevo Testamento y los primeros Padres de la Iglesia a los siglos XVI y XVII. En ellos no sólo se verifica la estructura del monólogo, sino la dialogal, presuponiendo una doctrina, aunque no la expongan, como también hace Teresa de Jesús.

Dios<sup>111</sup>. Pero, además, y en relación con el tema que nos ocupa, Teresa de Jesús percibió que el Salterio hacía de la admiración escala para el conocimiento divino<sup>112</sup>. Gracias a ello, de la admiración surgía la pregunta, lo que encadenó secularmente los marcadores interrogativos a los exclamativos desde la patrística a multitud de tratados religiosos de todo tipo<sup>113</sup>.

Pero, al contrario que fray Luis de Granada y los místicos, santa Teresa tradujo a parámetros vitales la confianza, el arrepentimiento, el sobrecogimiento y otros recursos usuales en los salmos. Ella trasladó su forma dramática y su lenguaje descriptivo a la hora de mostrar de forma introspectiva la lucha de sentimientos y el debate entre cantar o callar. Al hacerlos suyos, la *Vida* de Teresa de Jesús no hacía sino seguir la tradición secular del salmo como apropiación, pero extendiéndola al ámbito de la autobiografía, como ya hiciera de forma intensa san Agustín. Y todo ello a través de un lenguaje lleno de imágenes, símbolos y desdoblamientos que buscaban los efectos de la retórica persuasiva más elocuente, tratando de que todo lo relatado apareciera como verdad experimentada<sup>114</sup>.

Pero si en los salmos Dios no toma directamente la palabra, Teresa de Jesús fue mucho más lejos haciendo que éste hablara no sólo en tercera persona, como en éstos, sino en primera, y para ella y con ella. De ahí que la *Vida* sea, en correspondencia, como el salmo 146, una aleluya al Señor. Por todo lo expuesto, la *Vida* y el resto de las obras de santa Teresa parecen la respuesta al salmo de David, *Audii filia*, que comentara por exten-

<sup>111</sup> *Ibid.*, t. 2, p. 72. Para la mezcla de admiración e interrogación, el salmo 8 ofrece además concomitancias con el de fray de León cuando contempla el cielo estrellado.

<sup>112</sup> *Ibid.*, t. 1, pp. 67 ss. Véanse pp. 69 ss. para los salmos como expresión de sentimientos.

<sup>113</sup> El análisis de las interrogaciones en la obra de santa Teresa merecería consideración más detenida, pues éstas remiten no sólo a la introspección y a la duda, sino a la reflexión, como ocurre en el caso de los *Ensayos* de Montaigne, donde tanto abundan, aunque fuera parco en las exclamaciones. Véase, en la ed. de C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos del Renacimiento*, BAC, Madrid, 1990, pp. 293 ss. Y otro tanto ocurre con el pirronista FRANCISCO SÁNCHEZ, *Que nada se sabe*, en *ibid.*, pp. 400 ss.

<sup>114</sup> *Ibid.*, t. 2, pp. 74-75. El análisis merecería más detención, por los enormes paralelos que ofrecen con la obra que nos ocupa. Véanse por caso los salmos 8-10, 13, 17 y 106, con otros ya mencionados en los que se usan exclamaciones e interrogaciones.

so su admirador Juan de Ávila, para quien era necesario tener siempre los oídos abiertos para las cosas de Dios<sup>115</sup>.

Sí, como decían los clásicos, el fin de la literatura era el de mover con los afectos el ánimo de los lectores, provocando emociones, lo cierto es que Teresa de Jesús lo logró plenamente, pero distanciándose de la tradición patrística y mística, incluido el modelo de las *Confesiones* de san Agustín. Al restringir el uso que éste hiciera de las exclamaciones en el relato de su *Vida*, la monja carmelita dio pasos decisivos en el camino de la narrativa moderna, entendiendo además, como luego haría Cervantes, que lo que convenía a la poesía propiamente dicha, sobraba en la prosa.

Por otro lado, para que el relato de su autobiografía fuera creíble, ella debía controlar la retórica de los afectos, pues, según apuntó Bernard Weinberg, la verosimilitud y la admiración podían llegar a ser antagónicas<sup>116</sup>. De ahí que el análisis de los marcadores exclamativos en el *Libro de la vida* de santa Teresa no sólo conlleve un careo con san Agustín o la tradición salmista incorporada a los tratados de ascética y mística o a muchos otros libros religiosos. Pues lo que, en definitiva, supone la parquedad con la que los aplica, atañe a la novedad de una autobiografía que supo romper con la separación que había en las *Confesiones* entre el relato de una vida y el canto de alabanza a la divinidad. La cuestión es capital por lo que atañe a la verosimilitud de la obra, siempre ensombrecida por lo admirable y extraordinario. Punto que santa Teresa trató por todos los medios de equilibrar para hacerse creíble ante los lectores inmediatos y futuros. De ahí que su obra destaque sobre infinidad de tratados religiosos al ofrecerse como auto-

<sup>115</sup> JUAN DE ÁVILA, *Avisos y reglas cristianas para los que desean servir a Dios aprovechando en el camino espiritual. Compuestas por el maestro Ávila sobre aquel verso de David: audi filia et vide et inclina aurem tuam*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares, 1556. Hemos consultado la ed. de Sala Balust (Juan Flors, Barcelona, 1963). Es obra que muestra el valor de la oración como forma de agradecer a Dios. El buen cristiano debía, al igual que hace santa Teresa, pensar en la Pasión de Cristo, conocer sus faltas, confesarse, comulgar y buscar en sus obras la gloria de Dios, como quería también san Pablo.

<sup>116</sup> Para la teoría de la admiración en el Siglo de Oro, desde los presupuestos de BERNARD WEINBERG, *A history of literary criticism in the Italian Renaissance*, The University of Chicago Press, 1974, t. 1, pp. 397 ss., véase, en particular, JOSÉ MANUEL RICO GARCÍA, "La perfecta idea de la altísima poesía". *Las ideas estéticas de Juan de Jáuregui*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2001, pp. 88-92.

biografía *verdadera* que ha sobrevivido con el paso del tiempo, más allá de cualquier creencia.

Desde Aristóteles a los preceptistas del Renacimiento y del Barroco (Pinciano y Cascales, entre ellos), la admiración tuvo una importancia fundamental en la poética y no es por ello extraño que los autores la buscaran a través de distintos recursos en los géneros más diversos. Pero poco a poco se tuvo conciencia de que lo que convenía a las elegías de Garcilaso o al ornato poético en la persecución de lo admirable, había que lograrlo en la prosa por otros procedimientos. Y es en ese aspecto donde la obra que nos ocupa representa un hito fundamental en la Historia de la Literatura.

A nuestro juicio, el *Lazarillo de Tormes* y el *Libro de la vida* de Teresa de Jesús supusieron, en ese y otros sentidos, una auténtica revolución en el género de la autobiografía moderna, aunque cada una de esas obras lo llevara a término de forma diferente. Pues si el primero podía alcanzar paradójicamente la admiración del lector a través del relato de una vida no deseable, la monja carmelita lo logró a través de una autobiografía admirable, pero en la que lo más extraordinario podía llegar a ser verosímil. Para ello, y contra lo que pudiera parecer, la autora ejerció un control permanente en el uso de la retórica de los afectos, sobre todo al dosificar, como hemos visto, las exclamaciones e interrogaciones, que utilizó en momentos precisos, huyendo de los desbordamientos agustinianos.

Teresa de Jesús se alejó además de los abusos exclamativos e himnicos de la retórica eclesial y de la literatura mística, utilizando los signos de admiración sólo cuando eran consecuencia lógica de una experiencia inefable, propia y experimentada. Por lo mismo, restringió el uso de interrogativas, empleándolas como reflejo de un mundo interior que se deshacía en dudas y preguntas haciéndolas extensibles a las que podían proponerse los lectores de su obra. De ahí que la interrogación, o lo que es igual, la pregunta a sí misma, a los demás y a Dios, consiga aumentar el ámbito de lo verosímil en el relato, extendiendo el beneficio de la duda al universo de los lectores.

En ese y otros aspectos coincidió con ella Cervantes, inventor de la novela moderna y que tan bien supo administrar los usos de la retórica de lo admirable en el *Quijote*, en las *Ejemplares* y en el *Persiles*. Él mostró las posibilidades que ofrecía lo maravilloso verosímil y siempre fue consciente de que lo que convenía al poema podía sobrar en la prosa, incluido el poema mismo.

Claro que la verosimilitud de la experiencia mística debe insertarse en otros parámetros que los de las novelas de caballerías puestas a la prueba de la realidad cervantina, amparada como estaba, en el caso de la *Vida* de santa Teresa, en esa otra *verdad* de la que disfrutaron los textos bíblicos y la literatura religiosa a través de los siglos, y siempre con el refrendo de la Iglesia. Pero desde el punto de vista literario, al libro teresiano le corresponde haber avanzado pasos de gigante en el trazado de una autobiografía que hacía compatible lo maravilloso y extraordinario con lo cotidiano. Incluso lográndolo en el campo meramente estilístico, al hacer que la elevación del salmista y la retórica eclesiástica se rebajaran al territorio del diario vivir, en un lenguaje que incluso resulta cercano a la altura del siglo XXI.

La larga cadena exclamativa e interrogativa que la *Vida* de Teresa de Jesús entrelaza, al hilo del curso y del discurso vitales, no sólo muestra el término de lo indecible, sino la corteidad de las palabras a la hora de hablar tanto de lo ordinario como de las experiencias desconcertantes. De ahí que ello suponga, por esa y otras razones, toda una novedad además de una gran aportación a lo que bien podríamos llamar *naturalismo lingüístico*, contribuyendo con ello al *clasicismo vulgar* del castellano<sup>117</sup>.

Su autobiografía es toda una avanzadilla respecto al *stream of consciousness* y otros hallazgos introspectivos de la novela moderna; pero, además, Teresa de Jesús abrió camino a un vivo diálogo interior con Dios, consigo misma y con los lectores, que tal vez sea una de las razones por las que *El libro de la vida* ha llegado a ser, a través de los siglos, una obra tan admirable y admirada como pretendía su autora. Así lo confirma una legión de lectores como fray Luis de León, Cervantes, Lope de Vega, sor Juana Inés de la Cruz, Torres Villarroel, Clarín, Unamuno, Azorín, Ortega y Gasset, Susan Sontag, Luis Mateo Díez, Roberto Bolaño o J. M. Coetze, entre otros muchos. Prueba de hasta qué punto en *El libro de la vida* de santa Teresa, por decirlo con un título de su admirador Truman Capote, las preguntas pueden convertirse en *Answered prayers*.

AURORA EGIDO

Universidad de Zaragoza

<sup>117</sup> Para el término, bien que utilizado a otros efectos, PIETRO BEMBO, *op. cit.*, pp. 66 ss.