

Nuestros Padres antiguos pasados. La huella patristica de santa Teresa de Jesús*

MANUEL DIEGO SÁNCHEZ OCD
(*Madrid*)

RESUMEN: El influjo de los Padres de la Iglesia en santa Teresa es un tema no fácil de realizar, puesto que ella, sin formación clásica, no estuvo en condiciones de acercarse a este mundo. Aquí se tiantan otros caminos de búsqueda, no sólo el de las citas explícitas (más bien pocas) para descubrir esa huella patristica: las lecturas personales, la Biblia, el martirio, la literatura monástica antigua, los temas místicos tradicionales, etc.

PALABRAS CLAVE: Santa Teresa. Biblia, Patristica. Padres de la Iglesia. Martirio inruento. Cantar de los cantares.

Our Ancient Fathers. The Patristic Influences of St. Teresa

SUMMARY: The influence of the Fathers of the Church on St. Teresa is not an easy topic to study, since without any classical education she was not in a position to enter fully into that realm. This study takes a different approach which includes not only the explicit citations in her work, but also her own reading and references to the Bible, martyrdom, ancient monastic literature, traditional mystical themes, etc.

KEY WORDS: St. Teresa, Bible, patristics, Fathers of the Church, bloodless martyrdom, Song of Songs.

* Para las citas teresianas nos servimos de la edición manual de Tomás Álvarez; las siglas que usamos de las obras teresianas, sin embargo, son las establecidas en la edición de Madrid, EDE.

No contamos con un estudio minucioso y completo acerca del influjo del mundo de los Padres de la Iglesia en la experiencia mística y obra escrita de la Santa abulense. Y se entiende el poco interés, la reticencia y hasta el miedo por parte de los especialistas, pues nos hallamos en una situación de formación teológica y espiritual, de lecturas e influjos, muy distinta a la de San Juan de la Cruz, el cual ha pasado por las aulas de la filosofía y teología escolásticas, mientras que no así Teresa¹. Sin embargo el tema no deja de tener interés a causa de una serie de referencias explícitas a los autores de la antigüedad cristiana dentro de su obra escrita (más bien pocas), como también por las inevitables huellas implícitas en tantos motivos y planteamientos de la vida espiritual. Es normal que, por las más extrañas vías le llegara a Teresa la tradición viva del antiguo cristianismo, sobre todo aquella más ligada a la auténtica y alta experiencia de la fe que llamamos la mística cristiana².

1. CONTACTOS Y CONOCIMIENTOS PATRÍSTICOS DE TERESA

Desde luego que el mundo de los Padres de la Iglesia (no sólo doctores), sobre todo por el camino más normal y cotidiano de la Li-

¹Sobre la Patrística y Juan de la Cruz, véase nuestro estudio: *La herencia patrística de San Juan de la Cruz*, en VV.AA., *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid, EDE, 1990, pp.83-111.

² De forma parcial hemos afrontado ya algunos temas en santa Teresa, como *El trasfondo patrístico de la autobiografía teresiana*, en F. J. SANCHO FERMÍN – R. CUARTAS LONDOÑO, *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús*. Actas del I Congreso Internacional Teresiano. Burgos – Ávila, Edit. Monte Carmelo – Universidad de la Mística-CITeS, 2011, pp. 203-239; ID., *El Padre nuestro teresiano dentro de la antigua tradición patrística*, en VV.AA., *El libro del Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús*. Actas del II Congreso Internacional Teresiano... (Burgos, 2012) pp. 143-167; publicado también en *Revista de Espiritualidad* 70 (2011) 491-518. Podemos encontrar una relación bastante completa de estudios sobre el particular, en M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa* (Madrid 2008) pp. 363-367, nn. 3399-3441. Un planteamiento muy acertado de la relación de toda la mística española de esta época con los Padres de la Iglesia, en E. PACHO, *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española* (Burgos 2008) cap. II, especialmente las pp. 125-126, 143-146, 156, 165-169, 173-176.

turgia, le resultaba muy familiar, aunque no haya tenido con todos ellos un contacto de lectura directa del texto, cosa que era casi imposible para una persona sin conocimiento de las lenguas clásicas y también sin recursos económicos para acceder a las pocas y costosas ediciones (y menos traducciones) entonces existentes. Posiblemente ha tenido su parte principal en este conocimiento teresiano las lecturas de libros espirituales y, sobre todo, el *Flos sanctorum* que ponía a disposición del devoto cristiano vida, ejemplos y milagros de cada santo³. Diversos medios y caminos (breviario, libros espirituales...) que ha frecuentado con una cierta asiduidad, han filtrado para ella lo mejor del pensamiento de esta tradición espiritual patrística; o también habrá contribuido la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, más comúnmente conocido como el *Cartujano*, que te daba los evangelios del día y hasta textos patrísticos, más los comentarios pertinentes llenos de referencias a este mundo de los Padres⁴.

En cuanto a los autores de esta etapa nombrados o citados expresamente, además del pasaje de la conversión de San Agustín, el genio latino cristiano, del cual leyó en lengua vulgar algunos de sus títulos más famosos, como luego veremos, Teresa ha estado muy impresionada por la gesta final del mártir Ignacio de Antioquía, hasta el punto que deseaba estuviese Cristo siempre en su corazón –según ella– como en el de San Ignacio (Carta a Lorenzo de Cepeda, 2.1.1577)⁵, y esto sin haber leído sus cartas, que de seguro le hubieran causado una gran satisfacción y coincidencia con su propio espíritu de ardiente amor por Cristo, hasta el martirio. Y es que el capítulo tan importante del martirio en la iglesia primitiva ha fascinado siempre su sensibili-

³ Ver la edición moderna de IÁCOPO DA VARAZZE, *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos sanctorum llaman)... Flos sanctorum* [Sevilla, Juan de Varela, 1520-21]. Edición por Juan Félix Cabasés, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2007. Cf. T. ÁLVAREZ, *Flos Sanctorum*, in DSTJ, pp. 307-308; ID., *Las viñetas del Flos Sanctorum leído por Santa Teresa y Rodrigo*, en *Monte Carmelo* 114 (2006) 17-37.

⁴ Cf. LUDOLFO DE SAJONIA, *La vida de Cristo, fielmente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia*. Introducción, traducción y notas de Emilio del Río, S.I. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2010, 2 vol.

⁵ La leyenda de San Ignacio (acta falsa del martirio) refiere que, después de martirizado, hallaron grabado el nombre de Jesús en su pecho. A esto mismo alude Teresa.

dad, sintiendo ganas de emularlo en la medida de sus posibilidades. También ella ha percibido esta experiencia espiritual tan arcaica como la mejor forma de imitación e identificación con Cristo. Exactamente igual que en momentos significativos de la vida de la Iglesia renacía la nostalgia por esta experiencia espiritual tan fundamental y completa, lo mismo ocurre en Teresa que desde muy niña alimentará esa sed de martirio porque, leyendo las historias de los mártires, “parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios y deseaba yo mucho morir así” (V 1,4). Este deseo del martirio lo irá madurando con el tiempo y lo evocará en otros contextos, pero ya mucho más integrado dentro de una experiencia normal de vida cotidiana de fe⁶. No cabe duda que esta mística del martirio es uno de los datos más frecuentes que se pueden aducir como prueba de asimilación por parte de Teresa del mundo de la primitiva Iglesia⁷.

Hay otros casos en que uno se queda admirado de la capacidad de recepción de esta mujer. Por ejemplo, las varias veces en que menciona a San Martín de Tours (el del caballo y la capa), el primer monje obispo (s.IV), cuyo modelo de santidad fue difundido por un texto literario latino famoso, la *Vida* escrita por Sulpicio Severo, y que influyó incluso en el oficio propio del breviario, que es, a la postre, lo que viene a citar santa Teresa (antífonas)⁸. En un fragmento ácrono de una carta, confiesa: “Es hoy día de San Martín, de quien soy devota, porque en esta octava he recibido algunas veces hartas mercedes del Señor. No sé qué lo hace” (Ribera, IV, c.13, p. 427; alude a la gracia del matrimonio espiritual, 18.11.1572, CC 25).

⁶ Se pueden encontrar estas frecuentes referencias al tema en V 13,4; 16,4; 31,17; F 1,7; 5,15; ; 18,9; 22,6.16; CV 2,2; 3,8; 12,2; CE 2,2; 4,2; 17,2; 5M 4,6.15; 6Moradas 7,4 MC 7,5. Sobre este tema del martirio en Teresa, he escrito en *El trasfondo patristico de la autobiografía teresiana*, in F. J. SANCHE FERMÍN – R. CUARTAS LONDOÑO, *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús*. Actas del I Congreso Internacional Teresiano. Burgos – Ávila, Edit. Monte Carmelo – Universidad de la Mística-CITeS, 2011, pp. 211-215.

⁷ Es sintomático que en una de las hojas en blanco del breviario último que usó, hoy conservado en el Carmelo de Medina del Campo, ella hubiera escrito un pensamiento de San Juan Crisóstomo acerca del martirio inculcado o de cada día, seguramente oído en algún sermón o posiblemente leído en algún libro espiritual.

⁸ Por tres veces hallamos la referencia a S. Martín: 6M 6,6; E 15,2; C 19,4.

O el caso de otro obispo, Paulino de Nola, también citado como ejemplo⁹.

Aunque no encontremos citados muchos más en su obra escrita, esto no quiere decir que, por diversos caminos de conocimiento, no estuviera al corriente de otros hechos y personajes semejantes de esta etapa histórica eclesial.

2. LA LECTURA TERESIANA DE LA VOZ DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

Ya lo hemos dicho antes, Teresa no ha podido adquirir un caudal de lecturas patrísticas muy significativo, como en el caso sanjuanista, pero sí que ha leído textos importantes, fundamentales de la cultura cristiana antigua y, curiosamente, esto ha ocurrido en momentos delicados, especiales de su proceso espiritual.

Como es el caso de las *Confesiones* de san Agustín (V 9,7; 13,3; 40,6), que le han venido en ayuda y le han dado seguramente el empujón definitivo en el trance de la conversión a la vida espiritual y dentro ya de la vida religiosa. Pero es que además, este libro tan importante de la literatura espiritual, que inaugura el género autobiográfico en el ámbito cristiano, ha sido el modelo literario que ha tenido más a mano para la composición de su propia autobiografía, en la que no se puede negar este influjo, incluso en cuanto a género literario. Ese sentido de confesión (en latín *confessio*, alabanza por bienes y males) que está presente en el santo de Hipona, no menos lo está en Teresa, en cuantoque ella escribe también para Dios su pequeña *historia salutis*, y de ahí las frecuentes oraciones dirigidas a Dios dentro del relato teresiano. No digamos el influjo ideológico o programático de su concepto de vida espiritual entendida como un proceso de interiorización. Estamos hablando de la importancia que va a tener la interioridad agustiniana entendida como camino de subida y unión con Dios, y que de Teresa y Juan de la Cruz pasarán a toda la espiritualidad carmelitana. Otros lugares de citas agustinianas claras son: C 28,2; 38,3; Cta a Lorenzo de Cepeda (17.1.1577) n° 10; Cta a María de San José (3.5.1579) n° 7. La huella agustiniana en santa Teresa ha

⁹ Extraña anécdota de que se fue a tierra de moros trocado por hijo de viuda: MC 3,4.

sido estudiada abundantemente desde hace años, no constituye una novedad¹⁰.

Anteriormente, en el momento de decidirse o no por la vida religiosa, en un impasse existencial, es la lectura de Jerónimo, en sus *cartas*, la que le anima a dar el paso decisivo (V 3,4 y 7). Recibió el consejo y el texto de su tío D. Pedro Sánchez de Ahumada. La radicalidad y extremosidad de Jerónimo (visión de Calcis: *eres ciceroniano, no cristiano*) le debió estremecer hasta el punto de atreverse a dar ese paso tan importante. Puede ser que esta lectura de Jerónimo, le pusiera además en contacto con modelos y personajes del monaquismo femenino que él dirigía (Paula, Eustoquio ...), como incluso que la indujera a ese aprecio y estima por la Palabra de Dios. De todo ello las cartas de Jerónimo eran un buen exponente. Ciertamente, por eso, siempre le tuvo una gran devoción, al lado de este contacto por la vía de la lectura¹¹. Otro lugar de Jerónimo: Cta a D. Teutonio de Braganza, 16.1.1578, nº 6.

En esa etapa de crisis, ya en plena existencia de vida religiosa, cuando esta situación anímica se complica con una enfermedad extraña, fue también otro Padre de la Iglesia el que viene en su ayuda: San Gregorio Magno (V 5,4), y esto con una obra de gran influjo en toda la espiritualidad medieval y moderna: *Los Morales sobre Job*, donde no sólo pudo conectar con la figura bíblica sufriente de Job, sino además recibir un caudal de importantes contenidos espirituales, como también la costumbre y técnica de una aplicación espiritual de tantas referencias bíblicas. Es decir, que la lectura espiritual de la Biblia que hace a menudo nuestra Santa bien pudo recibirla de aquí, conforme a la sensibilidad bíblica de Gregorio, muy en consonancia con la interpretación espiritual origeniana. No se olvide el entronque cultural de este santo¹².

¹⁰ Véase nuestra *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús* (Madrid 2008) pp. 364-365, nn. 3410-3430. Cf. T. ÁLVAREZ, *Agustín, san*, in DST 26-27; ALBERTO DE LA V. DEL CARMEN, *Presencia de San Agustín en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz*, in *Revista de Espiritualidad* 14 (1955) 170-184.

¹¹ Cf. T. ÁLVAREZ, *Jerónimo, san*, en DSTJ 373

¹² Cf. T. ÁLVAREZ, *Gregorio Magno, papa, san*, en DSTJ 328-329.

No deberíamos olvidar en este sector de lecturas patrísticas a Juan Casiano, el monje de Marsella (C 19,13; escrito suelto o CC, Toledo 1576) que transmite la espiritualidad del monacato oriental a través de 2 títulos: *Las Instituciones y Colaciones monásticas*. El monacato primitivo (Antonio, Pablo eremita, Eufrosina, Hilarión...) siempre le fascinó tanto a Teresa, aunque sólo fuera por lo que había pasado del mismo a la tradición carmelitana que, siendo una orden medieval, buscaba antecedentes más antiguos, orientales y bíblicos, en el monacato primitivo. Teresa entra en esta tradición de familia y, por tanto, se mueve dentro de este mundo monástico en manera muy normal, como buscando las propias raíces¹³. De ahí que las *Colaciones* de Casiano, como depone María Bautista en el proceso de beatificación, le gustaba leerlas, incluso de noche, es decir, recurrir a las anécdotas y vidas –en algunos casos inimitables– de los antiguos Padres del Desierto, de los que ciertamente no tomó la extremosidad en muchas de sus opciones vitales (BMC 19, 590-591)¹⁴. Lo que más le interesaba y admiraba era el realismo espiritual de algunas de sus posiciones, el análisis fino del interior del hombre, el sentido de lucha y batalla continua contra el demonio y sus tentaciones, la importancia de la humildad y de la obediencia en la concepción espiritual de su vida, como también el fervor que reinaba en estos ambientes por seguir a Cristo¹⁵.

¹³ Es el caso del libro medieval programático en la formación del espíritu carmelitano: *La Institución de los primeros monjes* de Felipe Ribot, un libro que Teresa tenía a disposición en el monasterio abulense de la Encarnación en versión española. En la reciente edición española de Fuentes Carmelitas 1 (Madrid, EDE, 2012) hemos tratado de señalar la importancia de Casiano en este libro para la configuración espiritual que ha dado de la vida carmelitana.

¹⁴ Ver CV 19,13, con la nota 18 de la edición de T. Álvarez; puede ser que haya usado y leído además el *Prado espiritual* de Sofronio, que venía a ser la vida de los Padres del yermo, y del que todavía Ana de San Bartolomé solicitaba un ejemplar a Bérulle (Carta de marzo, 1605, en *Obras completas*, Burgos 2014, n° 23, p.846. Y Silverio señala, además de Casiano, a Juan Clímaco como lectura teresiana. Ver HCD 7,317.

¹⁵ Puede ser que admirara también el estilo de dirección espiritual, la relación entre el Abba y el discípulo, pues a algo de esto se refería dirigiéndose a la beata Ana de San Bartolomé que en los últimos años la traía siempre consigo de compañía: “Hija, yo la traigo conmigo a imitación de los Santos Padres, que se servían de unos discípulos” (*Obras completas* de Ana de san Bartolomé, Burgos 2014, p.424).

En el repaso que estamos haciendo ya se nota una particularidad, y es el que Teresa no sólo conocía a los Padres del mundo cristiano latino; ha tenido acceso, aunque éste indirecto y mediado, al pensamiento y a la exégesis griega, aquella oriental que tuvo una importancia fundante para toda la posteridad. La mediación ha sido muy eficaz y certera, a través de Jerónimo, Gregorio Magno y de Juan Casiano que conocían muy bien la tradición griega anterior, sobre todo en los sectores de la exégesis bíblica y de la mística. Razón por lo que en Teresa encontramos esa sensibilidad bíblica tan especial y la presencia de ciertos temas místicos que se habían trabajado mucho más en el ámbito oriental.

3. LA PATROLOGÍA ESPIRITUAL DE TERESA

La patrística explícita en la experiencia y obra escrita teresianas, como es natural, es poco evidente y más bien escasa. Pero se advierte que este dato, usado únicamente como medio de análisis y de verificación, no es el camino más acertado en esta búsqueda, porque nos dejaría parados en una falsa plataforma que ignora el real estado de las cosas en la Madre Teresa y en su tiempo.

Como ya lo hemos dicho antes, el caudal enorme de lecturas hechas por ella, como también las posibilidades de otros canales de recepción (cartas, sermones, conversaciones con espirituales eminentes, dirección espiritual...) explican el trasfondo de una huella patrística suave, pero fuerte y consistente, que podemos verificar en su palabra escrita. Y esto es así porque ella en la experiencia que transmite, sobre todo en el modo de entenderla y auto-comprenderse, en el arte de comunicarla, recurre a una amplia tradición espiritual que hunde sus raíces en la etapa de los Padres de la Iglesia, que podemos considerar como la etapa constitutiva y conformadora de la mística cristiana.

Es decir, hay un hilo, una corriente de vivencia y expresión de la vida cristiana que llega desde los autores eminentes de los primeros siglos y de la primera espiritualidad, de cuyo influjo ha recibido tanto Teresa, aunque este remanso, este poso patrístico no sea tan evidente como hoy nos hubiera gustado.

Y lo que es más importante, esto también es así aun cuando ella misma no sea consciente de esta tradición que le viene de tan atrás (que a veces sucede así), porque transmite tranquilamente formas y apreciaciones que –sin saberlo– pertenecen a una tradición viva que nace en la misma antigüedad cristiana. No tenía por qué saberlo ni ser conocedora de ello, puesto que a menudo ésta viene filtrada y mistificada dentro de un pensamiento o de un sistema que ella no discute, ni se cuestiona por el origen de donde venga, sino que lo acepta y transmite sin más, como una consecución, algo que pertenece sin discusión a lo mejor y más clásico de la tradición mística cristiana.

Esto es una posibilidad de acercamiento al tema que no hemos de descuidar: el dar con la “patrología espiritual”¹⁶, es decir, esa línea casi invisible que nos remonta a un trasfondo espiritual mucho más allá de la época moderna y del Medioevo, aunque hayan sido autores de estas épocas los que lo hayan asimilado y transmitido a la posteridad. Lo cual quiere decir que también en la obra escrita teresiana existe un hilo conductor que nos revela fuentes de inspiración muy antiguas y que a ella le han llegado de la forma más insospechada y por canales extraños, como si se tratara de aguas ocultas que aparecen y se remansan en su pensamiento, siempre tan original, incluso en el servirse de lo que ha asimilado.

El monaquismo primitivo

Como aplicación de cuanto venimos diciendo puede servir el motivo de las huellas de la antigua espiritualidad monástica que Teresa asimila y tantas veces transmite en aquellos temas capilares de este ambiente espiritual. Y lo curioso es que las más de las veces ella no se da cuenta de que está razonando desde presupuestos muy tradicionales y que responden a la sabiduría antigua del desierto, de aquellos “grandes santos que vivieron en los desiertos” (CC 36 y 44; F 28,23)¹⁷, o como ella dice desde la experiencia carmelitana que quiere

¹⁶ Esta expresión de patrología espiritual ya la había usado A. Bord cuando habla del influjo agustiniano en Juan de la Cruz, ver *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1971, p. 190ss.

¹⁷ Referencias explícitas al desierto las tenemos además en V 7,22; 13,4la CC 44,1; 6M 6,3.11.12

unirse a ellos, “nuestros santos padres pasados” (CV 11,4). Una pista de esta preferencia nos la ofrece ella misma: “De que vi era imposible ir a donde me matasen por Dios, ordenábamos ser ermitaños” (V 1,5). Igualmente la devoción que ha sentido por algunos santos del desierto, incrementada en el ambiente carmelita, como a san Hilarión y san Miguel Ángel (V 27,1), santa Eufrosina. Ya hablamos del influjo de Juan Casiano y de Jerónimo para este tema en el apartado 2 de nuestro estudio dedicado a las lecturas patrísticas. Y razona también desde este mundo monástico cuando, por ejemplo, habla de la obediencia, de la penitencia, de la tentación, del discernimiento, etc. Todos son temas importantes de la espiritualidad del desierto.

Es el caso de la vocación monástica como huida del mundo para concentrarse en el conocimiento de Cristo y de sí mismo (CV 9,5; V 7,22; 13,4; 20,10.13), que en el fondo no es más que la emblemática salida de Egipto y la marcha al desierto del Éxodo (CV 10,4) para recuperar la dimensión de la lucha continua contra el enemigo, y así además aparece la vida religiosa como un largo y continuo martirio (V 21,7; CV 12,2; F 7,5). Una radicalidad de vida que le fascinaba y donde se veía retratada, y que era un paradigma a menudo de la soledad y desamparo que frecuentemente sufre el alma. E igualmente el considerar al religioso no centrado en su vocación desde el ejemplo de ese peligro que representa la vida del pez fuera del agua (F 31,46), un topos que ya había usado Antonio para hablar de la vida del monje fuera de su lugar¹⁸.

O entrando en el tema espiritual del discernimiento hay algo que a ella la llamaba tanto la atención en el actuar de la persona humana, como la falsa humildad; tanto es así que da las notas de la verdadera humildad (CV 39,2-3) y que coinciden tanto con el pensamiento monástico.

No es difícil adivinar que el gesto e interpretación que Teresa narra respecto a la obediencia de aquella monja que plantó al revés el cohombro, o la que se quería tirar a un pozo, para demostrar la obediencia extrema, en realidad traducen anécdotas muy conocidas de los monjes antiguos (F 1,3-4), poniendo así el ideal del Desierto a la base de sus comunidades carmelitas (F 1,4; 16,3; 17,8). Algo para lo que era muy sensible, especialmente en el caso de la obediencia a la priora

¹⁸ Cf. ATANASIO, *Vida de Antonio*, 85,2-4.

(F 18,5.11.13).O también la anécdota de aquella pretendiente al hábito en Toledo que se presentó con la Biblia en mano y la descartó, según el testimonio de Yepes¹⁹; aquí parece recuperar aquella aversión a las letras por orgullo que tanto distinguía a Antonio y fue ésta la razón por la cual se enfrentó a los filósofos que se presentaron en el desierto (*Vida de Antonio* 72-73).

Pero es que incluso en el ámbito personal, lo que ella vive y experimenta en el campo de la demonología y de la tentación, esto tiene una notable dependencia de este ámbito monástico cuya experiencia se basa sobre todo en la lucha sin tregua contra el enemigo interior. Sea en forma personalizada (demonio) que en la creencia cristiana de la prueba (tentación), Teresa es deudora aquí de toda una rica tradición espiritual que hunde sus raíces en el monaquismo más arcaico. La presencia y actividad del diablo (V 25-26, 30 y 31), la fenomenología de la tentación en aspectos como la duda, la oscuridad interior, la poca claridad en el razonamiento y en la sugerencia (V 25,3), la sequedad, la turbación (V 25,10.12), la actuación en multitud (1M 2,12), el calificarle como una lima sorda (1M 2,16), etc., todos estos signos de la actividad del maligno en el interior del creyente, Teresa los expone desde su propia experiencia pero no menos desde la experiencia espiritual ya muy codificada en las fuentes literarias monásticas. Y ocurre lo mismo con la técnica de la lucha contra la tentación, tratando de conocerse a uno mismo y no ceder a la ilusión y al engaño (V 25,1-22; 26,3-4), para lo que es básico el hablar con otra persona espiritual autorizada, el abba o padre en el antiguo monaquismo, y el confesor o director espiritual en el tiempo de Teresa (V 25,14a; 26,3; 38,1); el no temer (V 25,19-20; 26,1.3; 31,10.11) porque –igual que Antonio- los demonios “no se pueden mover si el Señor no les da licencia” (V 31,9); el tomar en la mano el signo de la cruz (V 25,19-22; 26,1; 29,6-7; 30,1; 31,2.4); el santiguarse (V 29,6-7; 30,1; 31,4);y hasta el apoyarse en la Escritura (V 13,16.18; 15,7; 25,12). Y no menos usar los remedios de la Iglesia (liturgia y sacramentales) que ella ha dispuesto, como el agua bendita (V 31,2.4-6.9.10)²⁰.Son todos

¹⁹*Vida de santa Teresa* II,20,13 (ed. 1606, p. 331); BMC 2,492-493. También lo afirma Isabel de Santo Domingo en su dicho: BMC 19,502

²⁰*Considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia, y regálame mucho ver que tengan tanta fuerza aquellas palabras, que así*

modos de lucha muy presentes en la espiritualidad del desierto (cf. V 11,10; 25,19.22).

Pudiéramos decir que Teresa pone orden dentro en lo que se considera una especie de tratado de demonología o, mejor dicho, en la descripción de la ley evangélica de la tentación, así como lo hizo Atanasio en el siglo IV con el texto emblemático de la *Vida de Antonio* (cap. 8; 12-13; 21-43; 51-52). Ella lo desarrolla mucho en los capítulos 25-26 de la autobiografía, y en otros lugares. Se advierta además la particularidad de que ella se mantiene en el terreno más sutil y psicológico, evitando (p.e. en la autobiografía) las connotaciones externas o físicas que en otros momentos de su obra destaca²¹.

En el fondo Teresa está proponiendo un camino espiritual a través de la oración que sirva de conocimiento de Dios, pero también de autoconocimiento de forma que no se convierta en un camino de ilusión y engaño, lo que ella llama los “malos efectos” (V 25,3). Teresa rechaza también, como los monjes del desierto, el contar y tasar los años del servicio a Dios en mérito propio y como una carta de presentación (V 31,19; 34,11-12; 39,9-13.15-16)²².

Así nos damos cuenta de que el gran realismo que acompaña el proyecto espiritual de Teresa ciertamente le viene de su propio conocimiento, pero no es descartable que le venga de ese contacto con la espiritualidad monástica, donde cuenta sobre todo el peso de la experiencia como algo básico en la comprensión y comunicación de la vida espiritual. Y así pudiéramos decir que ella ha dado con la nota típica de este ambiente y literatura espiritual. Y esta es la razón por la que saboreaba con gusto esta literatura antigua²³.

la pongan en el agua, para que sea tan grande la diferencia que hace a lo que no es bendito (V 31,4).

²¹ Sobre este mismo tema, cuando comenta la petición ‘No nos dejes caer en la tentación’ del Padre nuestro, ver también nuestro estudio *El Padre nuestro teresiano dentro de la antigua tradición patristica*, en Vv. AA., *El libro del Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús*. Actas del II Congreso Internacional Teresiano... (Burgos, 2012) pp. 161-165.

²² Lo que el monje Antonio razonaba desde la urgencia escatológica (*Vida* 16,3-4), Teresa lo pone en relación con la gratuidad divina a la que no debemos coartar.

²³ De esta relación de Teresa con la antigua espiritualidad monástica ya habíamos hablado en el estudio anterior: *El trasfondo patristico de la auto-*

Como hemos visto, esta es otra forma posible de análisis en este sector que no se reduce simplemente al buscar citas y lugares de inspiración. Hay que usar ese otro método que ponga en evidencia la cercanía y semejanza de planteamientos entre el pensamiento teresiano y el patrístico; como también el buscar actitudes comunes, soluciones muy parecidas cuyo origen está en la intuición y creatividad teresianas, pero no menos en situaciones históricas parecidas que han pedido unas respuestas semejantes. Aunque puede tratarse de un campo sin control ni medida, muy subjetivo, donde puede abusar el lector e intérprete teresiano, sin embargo no deja de ser aceptable para descubrir y matizar la posición clásica, tradicional (en el sentido positivo del adjetivo) que ocupa Santa Teresa dentro de la mística cristiana. Hay más peso y resonancias de la antigua tradición de la Iglesia en ella de lo que ordinariamente se suele aducir.

4. LA VERDAD DE LA BIBLIA EN LA VIDA Y DOCTRINA TERESIANAS

No dudamos en afirmar que uno de los aspectos que más cercana la hacen a la mentalidad patrística es el uso y el recurso a la Biblia; aun no siendo en ella tan extenso y cuantitativo el peso bíblico como lo es en la obra sanjuanista (por diversidad de formación y exigencia teológica), sin embargo es algo que últimamente se revaloriza más entre los estudiosos teresianos independientemente de nuestro punto de vista específico. La bibliografía aumenta considerablemente, y se cuidan de un modo especial los índices bíblicos en las ediciones de obras y en las concordancias teresianas²⁴.

biografía teresiana, en F. J. SANCHO FERMÍN – R. CUARTAS LONDOÑO, *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús*. Actas del I Congreso Internacional Teresiano. Burgos – Ávila, Edit. Monte Carmelo – Universidad de la Mística-CITeS, 2011, pp. 215-220.

²⁴ Cf. A. RUIZ, *Biblia*, en *Diccionario de Santa Teresa* (Burgos 2002) pp. 82-90; ROMÁN LLAMAS, *Biblia en Santa Teresa*. Madrid, EDE, 2007; S. CASTRO, *Cristología teresiana*. 2.ed. (Madrid 2009) pp. 233-291; ID., *El fulgor de la Palabra*. Nueva comprensión de Teresa de Jesús. Madrid, EDE 2012. Ver en nuestra *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús* (Madrid 2008) los nn. 3326-3359. Para el tema de la Biblia en la tradición carmelitana, ver la voz *Bibbia nel Carmelo*, en el *Dizionario Carmelitano* (Roma 2007) pp. 83-103.

Aparte de esa atención que siempre tuvo en su vida espiritual por buscar la sintonía de su experiencia (ir de acuerdo) con la Sagrada Escritura como una garantía de autenticidad, y era lo que pedía a sus confesores (V 13,16.18) cuando se explicaba oralmente o mediante el texto escrito (cuenta de conciencia), sin embargo no es menos importante el hecho de una presencia tan abundante del mundo bíblico y en una forma tan explícita y recurrente. Teresa se reconoce y se explica en el conjunto del mundo bíblico, se presenta y auto-comprende desde él como el paradigma mejor y más seguro de la experiencia religiosa que está sufriendo.

Dicho esto en un contexto, como el español del siglo XVI, adverso respecto al uso y lectura de la Biblia (prohibición del texto en lengua vulgar), sobre todo para la mujer. Esta mentalidad la sufrió en propia carne ella (V 26,5). Pero puede ser que el contacto frecuente que tuvo con buenos teólogos, y hasta con el mismo Juan de la Cruz, la hayan asegurado de la verdad de su posición al respecto²⁵.

Aparte del examen detallado del amplio “dossier” bíblico con las posibles presencias y ausencias, la frecuencia de determinados textos (evangelio de Juan, Pablo, Salmos, Cantar, etc.), el repaso normal por AT y NT sin problemas, hay elementos de juicio que pueden servir para percibir el alma bíblica de esta mujer:

- . Escenas bíblicas o pasos de la historia salvífica que más le llaman la atención: Mar Rojo, Moisés, apariciones del Resucitado;
- . Personajes bíblicos preferidos: David, Job, Pablo, Samaritana, ciego de nacimiento, Marta y María, María Magdalena;
- . Citas bíblicas recurrentes y en su mayor parte provenientes de la liturgia.

Quizás lo verdaderamente novedoso es la actitud de Teresa ante el texto bíblico, que de ordinario éste no le llegaba directamente sino muy mediado (liturgia en latín, citas explícitas e implícitas en libros

²⁵ Sobre la Biblia en España durante el siglo XVI, ver I. ARELLANO, *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*. Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2010; V. NÚÑEZ RIVERA, *Poesía y Biblia en el Siglo de Oro*. Estudios sobre los salmos y el Cantar de los cantares. Madrid, Iberoamericana, Vervuert, 2010; G. DEL OLMO LETE, *La Biblia en la literatura española*. 3: *Edad Moderna*. Madrid, Trotta, 2010. Ver además en la *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús* (Madrid 2008) los nn. 3317-3325.

espirituales, sermones...); es decir, cuando ella se coloca por propia experiencia y desde su misma vivencia espiritual, y donde lo que experimenta –lo constata ella misma- coincide con los contenidos de la Escritura, es entonces cuando, en consecuencia, se anima a escrutar y considerar el pasaje bíblico en cuestión. Es una sintonía espiritual que nace de la eficacia perenne del texto inspirado y que éste llega como nuevo a Teresa, a veces incluso muy disminuido, pero siempre en sus líneas esenciales; y es lo que la mueve a colocarse dentro de ese ámbito espiritual primigenio y fundante que razona y explica su propia experiencia no desde criterios subjetivos, sino desde el mismo plan revelado de Dios que ahora se hace verdad también en su vida (cf. V 40,2). Que esto es así, lo siente tantas veces mediante esas hablas interiores en las que Cristo le aduce y recuerda la palabra bíblica, o cuando éste se sirve de las mismas palabras evangélicas para confortarla y animarla.

Puede resumir esta situación anímica de Teresa lo que ella dice a propósito de la oración: “Siempre yo he sido aficionada, y me han regalado más las palabras de los Evangelios que libros muy concertados” (C 21, 4).

Esta presencia de la Escritura es una actitud muy concorde con amplios sectores del mundo de los Padres de la Iglesia, y no sólo de los exégetas o dogmáticos, sino también de otros textos y autores, como es el caso de la literatura monástica, toda ella muy impregnada de ese respiro bíblico, antes que de normas y leyes. *Nos bastan las Escrituras*, dirá Antonio a los discípulos que solicitan una norma o regla de vida (*Vida de Antonio* 16,1).

En resumidas cuentas, se trata de percibir el sentido de contemporaneidad y actualización del texto antiguo que modela la vida del cristiano, que lo dirige y orienta. O incluso el percibir esas verdades de la Iglesia, ese pensamiento dogmático que no viene a ser más que la explicitación del texto sagrado y que forma la Tradición de la Iglesia, y que también pasa a ser la experiencia orante y vivida de cada uno. Como si la vida mística y la expresión más palpable de ella, que es la vida de oración, no fueran más que una profunda experiencia de los contenidos de la fe proclamados y enunciados en la Escritura, pero también celebrados en la liturgia. Así entendemos eso de que “por

cualquier verdad de la Sagrada Escritura, me pondría a morir mil muertes” (V 33,5).

Sujetos y pasos de la historia salvífica (tipología), palabra profética y palabra apostólica, palabras de Cristo, lo que es ese bagaje bíblico que Teresa usa en su vida y escritura, es lo mismo que ha hecho la Iglesia antigua, desde la catequesis a la predicación, a la exégesis sistemática y científica de las grandes escuelas, que no ha sido más que el buscar la voluntad de Dios y la presencia de Cristo en medio de toda la Revelación. En esto se comportaba como la Iglesia antigua lo había hecho en predicadores, catequistas, exégetas, monjes, etc.; se trataba de buscar la voluntad de Dios y la figura de Cristo en medio de toda la Revelación divina. Aquellas palabras que escucha Teresa como venidas de Cristo: “Todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad” (V 40,1), parecen coincidir con la constatación del gran Jerónimo en que “desconocer la Escrituras es como desconocer a Cristo” (Prólogo a *Isaías* 1). Así la Biblia es profecía de Cristo y de la vida actual del cristiano, y así la entiende Teresa.

Teresa, un caso excepcional.

En ninguna etapa de la historia de la Iglesia ha existido en forma tan clara esa conexión entre Biblia y vida cristiana como en la de los Padres; en la España de los tiempos de Teresa se vivía de otro modo esta conexión, a menudo de forma implícita; pero ella sí que es un testigo privilegiado de ese amor a la Escritura, leída, memorizada, asimilada y entendida en esa forma vital, que toca tan de cerca su propia experiencia mística.

Teresa también, como tantos Padres, percibe el sentido del misterio de la Palabra hasta el punto de que la sobrecoge ante cuanto no acaba de entender; pero cree, convencida que dentro de ella se hallan escondidas tantas verdades y misterios; ella nos ofrece la suya, da su parte de comprensión de ese misterio escondido bajo la letra y un lenguaje a menudo humano en exceso, signo a su vez de la realidad de la Encarnación, pero se da cuenta también de la incapacidad y de la insuficiencia del querer entenderlo todo en la Biblia, que es algo mucho más radical que la misma experiencia del lenguaje insuficiente

en el caso del narrar su propia experiencia mística. Por eso, no deja de ser acertada y coherente su posición ante la Biblia, aun cuando dice: “Esto no entiendo cómo es, y no entenderlo me hace gran regalo; porque verdaderamente, hijas, no ha de mirar el alma tanto, ni la hacen mirar tanto, ni la hacen tener respeto a su Dios las cosas que acá parece podemos alcanzar con nuestros entendimientos tan bajos, como las que en ninguna manera se pueden entender” (MC 1,1).

En una palabra, que esta mujer es un exponente claro de una mística bíblica, no subjetiva o etérea, sino que nace de ese contacto con las fuentes de la Revelación; esta Palabra revelada que explicita, abre, encarna y vive en un entramado espiritual y el que, a su vez, se convierte en clave de comprensión y entendimiento del dato revelado. Puede ser que en este aspecto se halle muy cerca Teresa de los grandes escritores y teólogos del siglo IV, a su vez grandes místicos, que tratan de precisar la fe trinitaria, incluso desde el lenguaje, sin perder el sentido del misterio, pero siempre acudiendo a la prueba de la vida espiritual como la mejor confirmación de aquello que se cree.

Y si acudimos a las frecuentes citas bíblicas, éstas pueden parecer casuales en santa Teresa, sin menor trascendencia, pero no debe olvidarse que muchas de éstas son especialmente sentidas dentro de la espiritualidad patrística; en algún caso (Juan 4) es algo incluso de muy profundo calado para aquella primera exégesis gnóstica que siente una predilección por este paso y por todo el evangelio de Juan.

Hay, por ejemplo, un paso bíblico del AT que tiene una especial presencia en la autobiografía teresiana (V 20,19.28; 35,14), pero no menos en las otras obras (CV 42,3; CE 72,5; MC 5,4; 6,11; 6M 5,9; 7M 1,3); el del *Sol de justicia* que brillará para los justos (Malaquías 3,20; 4,2 en la Vulgata), y que curiosamente nunca cita Juan de la Cruz. No se debe descartar que este título cristológico del AT lo haya recibido –sin excluir otras posibles fuentes– de la liturgia de la Iglesia, especialmente de la liturgia de Navidad y de Epifanía. Podemos creer que era un texto preferido en su cristología, en el sentido de que explica el influjo benéfico que siente el alma que se pone bajo los rayos de este sol que es Cristo: “Los ojos en él, y no hayan miedo se ponga este Sol de justicia, ni nos deje caminar de noche para que nos perdamos, si primero no le dejamos a él” (V 35,14). En otro lugar hemos

trazado ya el amplio sentido de esta resonancia teresiana en la patristica²⁶.

Lo mismo se diga del tema del pájaro solitario (Sal 101,7-8) que pasa por ser una elaboración sanjuanista y, sin embargo, también Teresa lo recrea (V 20,10)²⁷.

Hay dos casos mucho más evidentes dentro del campo bíblico al que acude Teresa de Jesús: el del *Padre nuestro* y el del *Cantar de los cantares*; en ambos el reclamo a la tradición patristica es evidente. Y es además donde podemos verificar mejor la posición exegética de Teresa ante la Biblia, porque se trata de lugares, pasajes y hasta de libros bíblicos significativos, donde ella más se ha expuesto y empeñado, y donde se adivina su trabajo interpretativo no casual, esporádico ni fragmentario, sino que estamos de frente a lugares en los que se exige una posición hermenéutica y espiritual integral y de mucho compromiso. Y es también donde más podemos compararla con el mundo de los Padres, los cuales han sentido predilección por estos dos textos bíblicos, ambos de mucha incidencia y trascendencia para el campo de la espiritualidad y de la mística cristianas.

La oración del Nuevo Testamento: El Padre nuestro.

Cuando Teresa acomete la escritura de *Camino de Perfección*, un libro en esencia mistagógico, es decir, para iniciar en el camino de la oración, llega un momento en que reacciona de una forma muy coherente con la mejor tradición cristiana al respecto. La de enseñar la novedad de la oración cristiana y sus contenidos mediante el comentario al Padre nuestro (c. 27-39). Esta tradición de enseñar a orar con el *Paternoster*, viene de los primeros siglos de la historia eclesial, y se hacía dentro del catecumenado donde, a partir del Evangelio, no sólo se enseñaba *qué creer*, sino además *qué vivir* y *qué orar*. El apartado de la oración siempre se hacía mediante la explicación, petición por

²⁶ Cf. M. DIEGO, *El trasfondo patristico de la autobiografía teresiana*, en F. J. SANCHO FERMÍN – R. CUARTAS LONDOÑO, *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús*. Actas del I Congreso Internacional Teresiano. Burgos – Ávila, Edit. Monte Carmelo – Universidad de la Mística-CITeS, 2011, pp. 228-230.

²⁷ *Ibid.*, pp. 227-228.

petición, del Padre nuestro y con el rito litúrgico de la *traditio* y *redditio* del *Pater*, para demostrar que los catecúmenos lo habían aprendido y asimilado.

Santa Teresa, seguramente, no conocía esta antiquísima tradición eclesial de la que había quedado apenas un residuo en el rito bautismal de niños cuando padres y padrinos recitaban, en nombre del infante, la oración dominical. Pero la pone en práctica y la sigue, convencida de que esta oración vocal es el mejor vehículo y pedagogía de una enseñanza orante. Se puede incluso constatar cómo en algunas peticiones (*danos el pan de cada día*) coincide exactamente con la interpretación patrística, en este caso, aplicándola al pan de la Eucaristía, y ésta entendida como el primer sentido de comprensión del texto evangélico.

Todo esto es un detalle más importante de lo que pueda parecer y habría que acercar ambas interpretaciones de la oración dominical, la teresiana y la patrística, para ver hasta dónde ambas se encuentran²⁸.

Encontramos puntos comunes al respecto, entre Teresa y los Padres, como en el de entender esta oración una síntesis de la misma perfección cristiana, aquello que Tertuliano definía lapidariamente como *breviarium totius Evangelii* (*De oratione* 9,1-3) y que de alguna manera tiene su reflejo en nuestra Santa cuando encuentra muy subida en perfección esta oración evangélica, así dice (CV 37,1.4; ver también CV 21,3.4; 38,1; 42,5; CE 65,4; 73,4.6). Advierte ella, tal y como está redactado en el relato evangélico, un cierto carácter iniciático y mistagógico de esta oración de Jesús, un sentido misterioso que exige el ser abierta y explicada (ella dirá un sentido *confuso*: CV 37,2), el abrir sus riquezas y ponerlas a disposición del orante, porque *podemos decir de una vez esta oración... que nos deje ricas* (CV 37,2). Este párrafo teresiano completo parece un eco de la teoría hermenéutica origeniana respecto a los misterios contenidos en la Escri-

²⁸ Para la interpretación patrística en conjunto, ver S. SABUGAL, *El padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna* = Nueva Alianza 79 (Salamanca 1982). Ver nuestro estudio *El Padre nuestro teresiano dentro de la antigua tradición patrística*, en VV.AA., *El libro del Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús*. Actas del II Congreso Internacional Teresiano... (Burgos, 2012) pp. 143-167; publicado también en *Revista de Espiritualidad* 70 (2011) 491-518.

tura y el acercamiento a ella de acuerdo a la situación espiritual del lector. Todo un principio exegético patrístico muy importante:

“Pensado he yo cómo no se había su Majestad declarado más en cosas *tan subidas y oscuras* para que todos lo entendiésemos. Hame parecido que, como había de ser general para todos esta oración, que porque pudiese pedir cada uno a su propósito y se consolase, pareciéndonos le damos buen entendimiento, lo dejo así *en confuso*, para que los contemplativos que ya no quieren cosas de la tierra, y personas ya muy dadas a Dios, pidan las mercedes del cielo que se pueden por la bondad de Dios dar en la tierra; y los que aún viven en ella y es bien que vivan conforme a sus estados, pidan también su pan, que se han de sustentar y sustentar sus casas, es muy justo y santo, y así las demás cosas, conforme a sus necesidades” (CV 37,2).

En el fondo aquí ella se nos descubre en el modo que tiene de acercarse al texto bíblico, también al Padre nuestro, y cómo se coloca ante él, es decir, lo hace dentro de un proceso dinámico de conocimiento abierto, no cerrado y definitivo, que depende de su propia experiencia mística de acuerdo al progreso espiritual y de lo que Dios quiere hacerle entender a través de su misma Palabra.

Pero también recuerda, aun sin la problemática moderna del binomio oración personal-oración litúrgica, y le preocupa de que como cristianas (*nosotras estamos desposadas, y todas las almas por el bautismo*: CE 38,1), aprendan a orar desde el ejemplo y enseñanza del que, a la vez, es Maestro y Esposo, y que implica orar como él, orar a él y orar con él. Y de ahí el discurso oracional que ella organiza desde la oración vocal (digamos litúrgica) en coexistencia con la mental, es decir, aquella como base de la contemplación, el poder vivir, saber y entender lo que decimos cuando oramos (*miremos cómo rezamos esta oración del Paternoster y todas las demás vocales*: CV 31,11). Es como si estuviera pidiendo la exigencia de la participación litúrgica en todas sus consecuencias para que la mente concuerde con la voz²⁹.

También es verdad que Teresa no ha percibido ni explotado desde el punto de vista literal del texto el estilo redaccional de la oración de

²⁹*Regla de San Benito*, c. 19; sobre la participación litúrgica, incluso desde el punto de vista teológico, se deben leer las páginas del Concilio Vaticano II, Constitución de Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 14, 30-31; también la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*, n° 19.

Jesús, toda ella caminando sobre el sentido colectivo, en plural (*Padre nuestro, venga a nosotros, danos el pan, perdónanos...*) como lo resaltan tanto algunos Padres de la Iglesia (Cipriano de Cartago), y que le hubiera brindado motivos para la eclesialidad de la oración que, por otra parte, ella siempre resalta. Camina más bien, sin negar el sentido eclesial y dándole por entendido, sobre la comprensión individual, igualmente tradicional, y que ya había inaugurado Orígenes en este caso concreto del Padre nuestro. Pero también es verdad que sí que adopta un estilo de interpretación de las peticiones de esta oración, el hacerlo en forma concatenada, que igualmente era muy tradicional, como si fueran unos pasos y exigencias consecutivas de un mismo programa de vida. Es una técnica que aplica sobre todo en las últimas peticiones.

Y puesto que nos transmite su particular comprensión de la oración de Jesús, como les ocurrió a los Padres de la Iglesia, también se da cuenta de la aparente incongruencia bíblica entre unas peticiones tan detalladas y la enseñanza de Jesús acerca de la Providencia divina que —dice— sabe ya, aun antes de pedírselo, lo que necesitamos (Mt 6,8): *¿No pudierais, Señor mío, concluir con una palabra y decir: danos, Padre, lo que nos conviene?* (CV 30,1). Agustín lo resuelve muy bien, a partir de la formulación de una oración digna de Dios, verdaderamente cristiana y evangélica, por lo que ésta, de forma explícita o implícita, siempre tiene que coincidir con cuanto se pide en el Padre nuestro, y el resto sobra o es superfluo³⁰. Teresa también hablará, por eso, de pedir “cosas señaladas” como nos enseña Jesús (CV 30,1.2). Y de ahí el aviso que formula antes de proceder a la explicación de cada petición, de que no hemos de perder la conciencia de estar siempre sometidos, como Jesús, a la voluntad divina: *era menester pedir cosas señaladas para que nos detuviésemos en mirar si nos está bien lo que pedimos, y si no, que no lo pidamos* (CV 30,2). Es evidente que esta posición teresiana, tan tradicional, nace de una experiencia orante muy depurada, estrictamente evangélica, como si también fuera fruto de la percepción mística (la voluntad humana

³⁰ Ver la *Carta a Proba* 130,12,22: CSEL 44,64. Puede verse en el Oficio de Lecturas de la Liturgia de las Horas, martes 29 del Tiempo Ordinario.

unida y concorde a la de Cristo) que quiere asimilar en todo el orar humano al también orar humano del modelo y maestro, Jesús³¹.

Entre la explicación de las peticiones, sólo me quedo con la del pan de cada día, donde Teresa aparece más cercana a la Patrística³², puesto que ya los autores antiguos, desde el punto de vista literal, consideraban esta petición como indicativa del pan eucarístico, siendo ésta la primera interpretación que se debe dar y no aquella del pan material. Este sería el primer sentido y la comprensión que hay que privilegiar. Teresa, que se detuvo ampliamente sobre esta petición (CV 33-35), tampoco retiene como importante la vinculación al pan material, y así lo avisa (*de otro pan no tengáis cuidado*: CV 34,4), aunque no lo excluye. Pero sí que se dio cuenta de que Jesús *pedía más en esto que ha pedido en lo demás* (CV 33,2) y hasta le llamaba la atención el “cada día”, variante que no se halla en las otras peticiones (CV 33,3; 34,1); como la advertencia de una repetición que ha de leerse en el sentido de un misterio a escrutar: *He mirado yo cómo en esta petición sola duplica las palabras, porque dice primero y pide que le deis este pan cada día, y tornó a decir ‘dádnoslo hoy, Señor’* (CV 33,4; 34,1). Se mueve sobre una plataforma muy cercana al hebraísmo, puesto que lo ve como significativo de la perennidad, es un día y un hoy que se prolonga mientras dure este mundo (CV 34,1).

Y así en estos capítulos de *Camino de Perfección* tenemos la mejor teología eucarística de Teresa en clave estricta sacramental, pero no en cuanto celebración, sino más bien como comunión-asimilación de su salvación (el darle posada). El pan sacramental, para Teresa, es como el signo que, al mismo tiempo, revela y esconde su condición divina, porque se hace una cosa con nosotros (CV 33,5) y se disfraza en los accidentes de pan y vino (CV 34,3); incluso llega a hablar de esto como de una invención divina, porque *debajo de aquel pan está tratable* (CV 34,9). Por eso, considera esta petición como perteneciente al ámbito de la oración de recogimiento, puesto que nos invita a entramos a solas con él (CV 35,1) y, sobre todo, a acompañarle y

³¹ Es muy interesante el parecer de Juan de la Cruz al respecto, tal y como lo expresa 3 *Subida* 44,4.

³² Para algunas peticiones del Padre nuestro ver nuestro trabajo ya citado *El Padre nuestro teresiano dentro de la antigua tradición patristica*, l.c., pp. 156-158.

seguirle en los trabajos, estar con él, recibirle y tenerle en sí con amor (CV 35,2); pero además significa esa cercanía que nos procura aquella misma salvación que él dispensaba mediante su palabra (una pena que no hable del pan de la Palabra) y sus milagros cuando estaba en el mundo (*de solo tocar sus ropas sanaba a los enfermos*: (CV 34,7). Por eso, no entiende a los que se quejan de no haber vivido en los tiempos de Cristo, puesto que *teniéndole tan verdaderamente en el Santísimo Sacramento como entonces, que ¿qué más se les daba?* (CV 34,6.7). Casi que en este razonamiento de Teresa es donde resuenan planteamientos de fondo muy parecidos a aquellas palabras de León Magno acerca de la obra de Jesús: *lo que antes realizaba por sus milagros, ahora ha pasado a los sacramentos de la Iglesia*³³.

No cabe duda de que en esta petición del pan eucarístico es donde se puede hallar más convergencia de pensamiento con el mundo de los Padres, con la posibilidad para nosotros de abrir el pensamiento de Teresa a métodos de lectura mucho más amplios y así habituarnos a leerla desde parámetros tan sugestivos y originales, como pueden ser éstos del pensamiento cristiano antiguo.

El Cantar de los cantares, el libro bíblico del místico

El caso bíblico más evidente es el del *Cantar de los cantares*, un libro ligado tradicionalmente a la mística desde Orígenes que lo comentó en dos ocasiones (en la escuela y homilías)³⁴. Muy pegada a este libro bíblico ha corrido y ha progresado la corriente mística cristiana de Oriente y Occidente ya desde el siglo III³⁵. En la tradición mística carmelitana también ocupa un lugar especial, ya que ni Santa Teresa ni San Juan de la Cruz y otros representantes de esta Orden se

³³ Sermón 2 de la Pasión del Señor, leído en el Oficio de Lecturas de la Liturgia de las Horas, jueves 6 de Pascua.

³⁴ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los cantares*. Introducción y notas de Manlio Simonetti. Traducción de Argimiro Velasco Delgado, OP.2.ed. = Biblioteca de Patrística 1, Madrid, Ciudad Nueva, 1994; ID., *Homilías sobre el Cantar de los cantares*. Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre = Biblioteca de Patrística 51, Madrid, Ciudad Nueva, 2000.

³⁵ Cf. P. MELONI, *Cantar de los cantares*, en *Diccionario de Patrística y de la antigüedad cristiana* 1 (Salamanca 1991) pp. 355-358.

sustrajeron a esa atracción secular por el escrito poético salomónico que ha servido tanto de fuente de inspiración, incluso para el lenguaje propio de la mística cristiana³⁶. Hasta ahora no hemos topado con un estudio sistemático y comparativo, en este sector teresiano del *Cantar*, con la Patrística, acercamiento que nos proporcionaría no pocas sorpresas.

a. Dejamos de lado las cuestiones históricas en torno a la fortuna de la obra teresiana *Meditaciones sobre los Cantares* o *Conceptos del amor de Dios*, mandada desaparecer en su original autógrafo por un confesor dominico, Diego de Yanguas, al que le pareció “cosa nueva y peligrosa que mujer escribiese sobre los Cantares”³⁷. Pero ya antes había circulado entre sus monjas y hasta se habían hecho transcripciones del mismo, y nadie de sus allegados ignoraba la existencia de este acercamiento al libro del *Cantar*, que sólo había tenido un precedente semejante en el comentario al *Padrenuestro*. El caso es que contamos ahora con el resultado de un ensayo de explicación a este texto bíblico, desde luego incompleto tal y como ha llegado a nosotros y no autógrafo, aunque en una copia muy autorizada, refrendada nada menos que por el teólogo dominico Domingo Báñez (10.6.1575), conservada ésta en el Carmelo de Alba de Tormes y, por lo tanto, esta copia es contemporánea y hasta seguramente fue conocida por la misma autora³⁸. Y lo curioso es que, a pesar de las reticencias hacia este libro bíblico (causa del encarcelamiento de fr. Luís de León por esos mismos años en que lo compone la madre Teresa), y más si eran las mujeres quienes se atrevían a explicarlo (MC 1,8),

³⁶ Sobre la tradición carmelitana en torno al *Cantar*, ver E. HENSE, *Tanz der göttlichen Liebe. Das Hohelied in Karmel*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1991; R. RIUS, *The Canticle of Canticle samongthe Early Discalced Carmelites*, en *Ephemerides Carmeliticæ* 2 (1948) 305-313.

³⁷ Gracián así lo expresa en su edición de Bruselas 1611.

³⁸ Cf. T. ÁLVAREZ, *De poema a poema. Sta. Teresa ante el poema bíblico de ‘Los Cantares’*, en *Monte Carmelo* 109 (2001) 249-266; ID., *Cantar de los cantares*, en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús* (Burgos 2002) pp. 102-105; J. M. SÁNCHEZ CARO, *Teresa de Jesús y el Cantar de los cantares*, en VV. AA., *Biblia y experiencia de Dios. La Sagrada Escritura en la experiencia de los místicos*, Ávila, CITEs, 2003, pp. 11-42.

bastantes testigos mencionan esta obrilla teresiana (hablan de unos ‘cuadernillos’) en los procesos de beatificación³⁹.

La obra teresiana es una explicación parcial (no pasa del cap. 2), y no en el sentido de un comentario literal y preciso a cada versículo, sino más bien por vía libre, según la inspiración y gusto personal de la autora, es decir, sobre aquello que más la ha impresionado. Si en el caso de los exégetas y de los Padres ella habla de exposiciones sobre el Cantar (MC 1,8,9), en su propio caso es más modesta y, por eso, habla sólo de “declarar” el sentido de lo que el Señor le ha dado a entender (MC prólogo 1-3). Sin embargo, en otro lugar es más precisa la propia definición que da: “deciros mis meditaciones” (MC 1,8), porque reflejan mejor el ambiente donde se ha compuesto y hasta el destino que le concede; no sólo un texto para leer y gustar en su lenguaje poético y amoroso, sino que sirve de cauce para la oración, de esposa a Esposo. Esta es la razón por lo que, modernamente, en lugar de editarlo bajo el título que le dio Gracián en su primera edición (*Conceptos del amor de Dios*), se prefiera el de *Meditaciones sobre los Cantares*, que responde mejor al propósito teresiano y justifica la exuberancia emocional que tiene a lo largo de sus líneas.

b. El texto que tenemos, por diversas razones, pero también por esa ley que a menudo suele hacerse presente en la escritura mística, es decir, la abundancia e inefabilidad del misterio, ha quedado inacabado. Y no sólo eso, sino que parece ha sufrido diversas redacciones, con una composición muy accidentada, según lo demuestran la diversa situación de las copias que nos han llegado. Algunos hablan de dos redacciones sucesivas, y hasta Ribera, que estaba muy bien informado, da a entender que todavía escribió más después de los siete capítulos que conocemos (*Vida IV*, 6). Sin embargo, sólo el intento en sí ya nos pone dentro de unas coordenadas particulares que no debemos perder de vista⁴⁰.

³⁹ Según la edición de los procesos de Silverio, ver estas referencias de algunos testigos a MC en BMC 18,5.283.320.412.501.537; BMC 19,104.463; BMC 20, lx.23.89.99.125.226.335.349.401-402.416.

⁴⁰ Esa situación de comentario incompleto o inacabado se repite a menudo entre los autores que se han detenido sobre este libro bíblico, como es el caso de Orígenes y de Juan de la Cruz.

Teresa lo comienza a escribir—pensamos— en esa forma circular o en espiral en torno a 1566, mucho antes del libro de las *Moradas* (1577), pero también en un tiempo posterior a la merced del matrimonio espiritual (18.11.1572), es decir, en un espacio de tiempo de fuertes experiencias místicas y cuando ha llegado al culmen de la vida espiritual (1566-1575), además de ser unos años en que está en contacto directo e íntimo con san Juan de la Cruz, con el cual pudo hablar e intercambiar ideas y experiencias acerca de su situación espiritual y también de su preferencia por el *Cantar de los cantares*. Ambos se han enriquecido de este trato, habrán disertado tanto sobre el tema; y es curioso que desde estos años nace para los dos la etapa más creativa de su obra literaria. Creo que no se ha de olvidar este contexto concreto que explica bastante la necesidad que ella ha sentido de ponerse ante un texto bíblico semejante.

No sabemos hasta qué punto ella era consciente de esta opción que tomaba, si se sentía y sabía en el derecho de entrar dentro de una tradición literaria y mística secular, ligada a este libro bíblico, y lo que es más curioso, más bien transmitida y heredada de una corriente cultural cristiana que tenía una fuerte base platónica, como aquella alejandrina. Pero sí se debe haber informado al respecto de algunos expertos en el tema, pues ella misma confiesa “que me han dicho letrados (rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo y el verdadero sentido de ellos); dicen que los doctores (=Padres) escribieron muchas exposiciones y que aún no acaban de darle” (MC 1,8). Los referentes más conocidos que podemos citar, al menos del ámbito latino, son Gregorio Magno y Bernardo. Igualmente se quiere colocar dentro de la experiencia litúrgica para dar seguridad a su proyecto interpretativo: “no saliendo de lo que tiene la Iglesia y los santos” (MC 1,8). Por de pronto ya advertimos en esas palabras el que Teresa justifica por vía de la tradición anterior (la más eminente) su interés por semejante libro bíblico. Y que este agarrarse al sentido eclesial no le ha servido de cortapisa, sino que, al contrario, la ha lanzado a una comprensión más nueva, sugestiva e integradora de la tradición eclesial junto a sus propios puntos de vista. Ella misma nos avisa de la predisposición que lleva: desde su experiencia personal hasta lo que “cada vez oigo o leo” (MC, Prólogo 1).

c. Consciente de la situación delicada en que se halla, por ser mujer y por hacerlo en lengua vulgar, sin embargo, nos hallamos en

su acercamiento al texto salomónico con una serie de puntos firmes que denotan su sentido explícito del texto como representativo de las etapas más altas de la vida mística, de acuerdo a su propia experiencia, pero también de acuerdo a la tradición eclesial, que ella conocía menos. Puntos firmes como:

. el sentido del misterio escondido bajo la letra del texto. Hay muchos misterios, muchos sentidos, dirá ella; una palabra suya, del Cantar, tendrá mil misterios (MC 1,2), aun dicha en romance (ibid.); hablará incluso de encontrar muchos misterios (MC 1,8), muchas significaciones (MC 1,9), diversos entendimientos (MC 1,10), lo que los exégetas vienen a llamar sentidos de la Escritura. Es el misterio de la Palabra como palabra inspirada, abierta siempre en su potencialidad al lector, que nunca agota por completo su sentido;

. la percepción del problema literal que presenta este libro; siempre se trata de un lenguaje con carácter erótico, como si fuera algo inapropiado; es un canto de amor, algo que puede echar para atrás a lectores poco preparados como un texto poco adecuado y digno de Dios, y que hasta puede producir escándalo; por eso saca afuera las dificultades de tantos lectores que dicen si no podía decirlo Dios por otro estilo (MC 1,3,4) y no con este “encarecimiento de palabras” (MC 1,7); de ahí que algunos ante el libro sientan miedo (MC 1,3), huyan de oír dichas palabras y prefieran dejarlo; el lenguaje amoroso humano usado por la misma Palabra de Dios se constituye así en una dificultad; pero, como si ella fuera una conocedora de la explicación ofrecida por la exégesis antigua alejandrina, lo juzga como una disposición divina para preservar su salvación de los no preparados, y sí abrirla, pero sólo a los que son dignos de ella; incluso se ha dado cuenta de la técnica antigua de la ‘prosopopeya’ que funciona en este libro, es decir, hay diálogo dentro de él, son diversos los personajes, hablan varias personas entre sí (MC 1,1); funcionamiento del símbolo básico del matrimonio o de los esponsales, que es como una clave de lectura amorosa o de amistad intensa, necesaria para interpretarlo bien; lo volverá a recordar de forma programática en otro lugar⁴¹; su expe-

⁴¹ “Ya tendréis oído muchas veces que se desposa Dios con las almas espiritualmente. ¡Bendita sea su misericordia que tanto se quiere humillar! Y aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra cosa que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio” (5M 4,3). Todo el número es de sumo interés para entender el estatuto simbólico sobre el que

riencia mística esponsal es la que la anima a emprender esta tarea de lectura, aun siendo mujer, porque ella y sus monjas –recordará– son llegadas a tanta amistad, “a las que tomó por esposas el Juez en esta vida” (MC 2,18), “pues le tomamos por tal cuando hicimos profesión” (MC 2,5); una interpretación individual preeminente de la relación esponsal (sin excluir aquella eclesial), es decir, aquí se narra cuanto sucede entre Cristo esposo y el alma esposa; son las cosas que pasan entre el alma y nuestro Señor (MC Prólogo 1; 1,3.6); de lo que un alma trata así con Dios (MC 1,5); pero se sobrentiende que esto sucede dentro de la experiencia eclesial⁴²; esta predilección por la relación individual, dejando de lado la eclesial (sobrentendiéndola), después de Orígenes. que es fiel al doble destinatario de Iglesia y alma, se consumará ya en el siglo IV; a la que habría que añadir la comprensión mariológica, también tradicional, y que Teresa en este caso aduce más de paso; papel fundamental de la experiencia, en el sentido de que sólo quien haya llegado a tal grado (esposa) podrá entender y comprender el lenguaje y contenidos de este libro en su dimensión revelada más profunda, en el sentido espiritual más genuino:

. y finalmente, la dirección de este libro sólo para aquellas personas que están más preparadas, porque son las que lo leen de forma adecuada y para los que resulta un libro abierto; es, por eso, el libro del alma esposa de Cristo, aunque los menos preparados pueden alcanzar algún sentido de él en cuanto los mueve a progresar y así poder llegar a esa situación esponsal. Es, por eso, el libro del místico, del perfecto.

Apela al papel de la propia experiencia y a la situación personal en la que ella se mueve (de algunos años acá: MC Prologo 1 y 2; ha como dos años, (ibid. 2), cuando ha empezado a hallar consuelo en este texto y ha sentido encontrarse en él, porque Dios le revelaba su

funciona este comentario bíblico y hasta la trama del *Castillo interior* o las *Moradas*.

⁴² Originalmente, en Israel y la Iglesia, se comienza a entender el Cantar en forma colectiva: relación esponsal de Yahvé con su pueblo, o de Cristo con la Iglesia. Fue en el siglo III cuando Orígenes comenzó con la interpretación individual, aun sin dejar de lado aquella eclesial que es la más antigua y tradicional. Pero de inmediato, ya en la etapa patrística, comenzará a predominar la comprensión individual y dejar de lado aquella eclesial, forma en que será asumida por la mística posterior.

propia situación, hasta el punto de que, por encima de la letra misma (erotismo), dice ha visto aquí pintada su seguridad (MC 1,5). Y de lo que no osaba poner por escrito (MC Prólogo 2), ahora escribirá alguna cosa de lo que el Señor le da a entender (ib. 3).

d. Teresa se ha encontrado identificada con este libro que, ni entonces ni ahora, se lee de forma íntegra en la liturgia, y ha reaccionado de forma positiva, aun reconociendo el problema del lenguaje y del tema, como lo han hecho los antiguos exégetas y místicos, viendo en él sólo un libro adecuado, apto para los que son adultos en Cristo, a los que han llegado a tal grado de intimidad con Cristo (como esposas), que son los que realmente lo entienden desde dentro, por experiencia, y los que encuentran en él—dirá— una “divina materia” (MC 1,8).

Esa reserva o dedicación del *Cantar* a los perfectos, fue Orígenes el primero en formularla de acuerdo a la estratificación de la sabiduría griega en tres ciencias y conforme a la trilogía salomónica (*Proverbios, Eclesiastés, Cantar*); ambas trilogías (pagana y judía) como síntesis o compendio de la contemplación y de la sabiduría humana y cristiana. Teresa es receptora, sin saberlo, de esta antigua consideración y de la vinculación del *Cantar* a los últimos grados del progreso espiritual. Los criterios de acercamiento a este libro que ella enuncia de forma espontánea, vienen a coincidir con los criterios elaborados en la etapa patrística y que han marcado por completo su recepción y lectura dentro de la Iglesia hasta nuestros días. Es el libro del amor cristiano y de la experiencia mística más alta, la de la unión sponsal con Dios en Cristo. Esto mismo parece indicar, como deudora de la tradición origeniana, cuando asegura a sus monjas el principio de que “es una amistad la que comienza a tratar con el alma, que sólo las que la experimentáis la entenderéis” (MC 4,1). Corrobora la necesidad de esa vivencia sponsal para tener la clave de lectura del *Cantar*, así como también se demuestra que el alma se halla en el estado superior del progreso espiritual, desde el cual el texto bíblico habla muy distintamente al lector. E igualmente admite esa variedad de situaciones en el progreso espiritual que en cierta manera, en cuanto tensión hacia el grado de esposas, se hallan reflejadas aquí: “Son tantas las vías por donde comienza nuestro Señor a tratar amistad con las almas, que sería nunca acabar —me parece— las que yo he entendido, con ser mujer, ¿qué harán los confesores y personas que las tratan más particular-

mente? Y así que algunas me desatinan, porque no parece les falta nada para ser amigas de Dios” (MC 2,23).

Desde el punto de vista exegético Teresa se mueve con una gran coherencia a lo largo de su explicación, puesto que nunca pierde de vista el tema del libro en su marcha interna, ya que Dios ha depositado en él todo aquello que sucede entre él y el alma: “algunas cosas de lo que pasa entre el alma y nuestro Señor (MC Prólogo 1). Y de ahí que la terminología usada, aun siendo oscilante, se refiere al grado máximo de la vida espiritual, que ella llama unión, amistad divina grande, grande ayuntamiento, enamoramiento, desposorio, matrimonio... que parece imposible se pueda tratar con Dios recurriendo a tal grado de comunión e identificación (MC 1,5.6). Y lo define en una forma muy precisa cuando dice:

“¡Oh, qué dicha tan grande será alcanzar esta merced!, pues juntarse con la voluntad de Dios, de manera que no haya división entre Él y ella, sino que sea una misma voluntad; no por palabras, no por solos deseos, sino puesto por obra” (MC 3,1.9.14; 4,2.8.12).

Desde esta perspectiva, para ella, como para Orígenes, viene a ser el libro donde Dios ha depositado, en lenguaje amoroso, el misterio de la comunión del hombre con él, la altísima vocación a la que ha sido llamado. Síntesis, por eso, de toda la historia salvífica que se resuelve en el amor; también del mensaje bíblico, y paradigma de la vida espiritual, pero de esta en su más alta expresión que llamamos unión mística.

Es impresionante el cúmulo de detalles interpretativos que, desde su propia experiencia, ha percibido Teresa en este texto, y que la acercan tanto al planteamiento exegético de los Padres de la Iglesia, sobre todo, en esa perspectiva de no considerar la comprensión de la Escritura al margen de la propia situación espiritual, como había dejado establecido en forma programática Orígenes ya en el siglo III⁴³.

⁴³ Posiblemente como referido al Cantar, además del Padre nuestro, hemos de poner un paso en el que habla de la letra bíblica, donde Dios ha dejado ciertas expresiones que tiran para atrás (ella dirá “lo dejó en confuso”), y que Teresa lo entiende como una disposición económica (igual que Orígenes, hasta que el lector sea digno (progrese) del misterio allí encerrado: *Pensado he yo cómo no se había Su Majestad declarado más en cosas tan subidas y oscuras para que todos lo entiésemos. Ha me parecido que, como había de ser general para todos esta oración, que porque pudiese pedir cada uno a*

En el fondo esta ley hermenéutica que ha nacido del contacto espiritual con la Escritura, es lo que justifica el cómo este libro esté prácticamente ausente de la autobiografía teresiana⁴⁴, su primer escrito, y no así en las obras de madurez, como las *Cuentas de conciencia* o las *Moradas*, y hasta en algunas poesías.

e. Percibimos incluso en esa disposición exegética que ella adopta el antiguo principio origeniano de que este libro *todo es espiritual*, es decir, que el 1º sentido de lectura es el espiritual, y no así el literal (amor humano), para indicar que el mensaje del mismo, al menos en este caso, está ligado directamente a la superación de la letra por el corazón del texto, por el interior del enunciado sagrado, pero éste leído desde una clave simbólica superior, porque habla sólo del amor divino⁴⁵. Y es que a veces la letra del texto bíblico se sale del sentido obvio, y deja perplejos; es como un exceso de literalidad, como sucede cuando la esposa pide los besos de su boca (Cant 1,1), porque parece innecesario que indique lo haga con su misma boca. La incongruencia ya la había percibido Orígenes (Comentario I,1-15) y trata de resolverla en la manera de buscar la disposición divina allí escondida. También Teresa ha sentido esa misma situación rara de la letra del texto, y también la resuelve en forma positiva, de una manera digna del misterio de Dios escondido en tal formulación, dado que “petición es ésta tan alta” (MC 2,16):

“¡Oh gran Dios y Señor nuestro, qué sabiduría tan profunda! Bien pudiera decir la Esposa: *Bésemme*, y parece concluía su petición en menos palabras. ¿Por qué señala *con beso de su boca*? Pues a buen seguro que no hay letra demasiada. El porqué, yo no lo entiendo, más diré algo sobre

su propósito y se consolase, pareciéndonos le damos buen entendimiento, lo dejó así en confuso, para que los contemplativos que ya no quieren cosas de la tierra, y personas ya muy dadas a Dios, pidan las mercedes del cielo que se pueden por la bondad de Dios dar en la tierra; y los que aún viven en ella y es bien que vivan conforme a sus estados, pidan también su pan, que se han de sustentar y sustentar sus casas, y es muy justo y santo, y así las demás cosas, conforme a sus necesidades (CV 37,2).

⁴⁴ Sólo Cant 4,9 y 6,4, en V 27,10; y Cant 1,1-2 en V 18,13; una alusión implícita en V 29,10-11.

⁴⁵ Pocos años después recuerda esta tradición espiritual que viene de los Padres, cuando dice: “Ya tendréis oído muchas veces que se desposa Dios con las almas espiritualmente” (5M 4, 3-5.10; 6M 1,1).

esto. Poco va que no sea a este propósito, como he dicho, si de ello nos aprovechamos” (MC 2,16).

En realidad no cumple la promesa, pero anteriormente había ya ofrecido una salida aceptable, no sin reiterar lo osado de esta petición y que puede tener muchas significaciones, muchos entendimientos, aunque el alma que está enamorada y desatina, no quiere ninguno, sino repetir estas palabras (MC 1,10). Si Orígenes distinguía entre los innumerables besos del AT y el único beso de su misma boca otorgado en la Encarnación de Cristo (Comentario I,1,5-10), Teresa, se mantiene casi en la misma línea para entender la expresión reiterativa desde las consecuencias de la Encarnación, es decir, como referida al beso de la Eucaristía en expresión de una cercanía íntima (Orígenes también dará otra interpretación eucarística: *ibid.*, I,1,13); pero no menos el beso de su Encarnación con el género humano, uniéndose a él (MC 1,10).

Y puesto que se habla de besos provenientes de la boca divina (MC 5,19), no duda tampoco en sacar fuera el tema espiritual de los alimentos, en este caso recurriendo a la cita del Cantar sobre el pecho y la leche, lo que le da pie para aplicar a Cristo diversos títulos de alimentos que, en realidad, vienen a reflejar la distinta situación del alma en cuanto que asimila como alimento a Cristo de acuerdo a su edad espiritual o capacidad, es decir, Cristo es leche, manzano o maná: “¿De qué manera podemos considerar a nuestro Dios! ¿Qué diferencia de manjares podemos hacer de él! Es maná, que sabe conforme a lo que queremos que sepa” (MC 5,2). Y lo asombroso es que ha percibido que Cristo, en cuanto leche, es el alimento adecuado para los que comienzan, infantes en la vida espiritual (MC 4,4-5; 7,9), mientras que la manzana es comida de almas que progresan: “Antes de ahora, dice el alma que goza del mantenimiento de sus pechos divinos; como principiante en recibir estas mercedes, la sustentaba el Esposo. Ahora va ya más crecida, y vala más habilitando para darle más. *Mantiénela con manzanas* (Cant 2,5), quiere que vaya entendiendo lo que está obligada a servir y padecer” (MC 5,5). Más cerca no puede estar de la interpretación patrística.

De la misma forma se pueden hallar como algunos atisbos de técnica exegética muy queridos en la hermenéutica alejandrina, como aquella ley de interpretar la Biblia con la Biblia, tratando de colocar un determinado paso dentro de un arco de paralelos bíblicos más am-

plio que ayuden a encuadrarlo dentro de toda la Revelación divina. Así parece actuar Teresa cuando intenta comprender el paso de “Me senté a la sombra del Amado de mi alma” (Cant 2,3-4), buscando las referencias a la gloria de Dios en el AT, pero no menos a la sombra del Espíritu Santo en el seno de María (Lc 1,35), e incluso, puesto que se habla de sombra, sacando el tema patrístico del sol del profeta Malaquías (Mal 3,20) que tanto le gustaba a ella⁴⁶. Así, en una forma breve y sintética nos ha ofrecido una visión amplia de un tema que pudiera haber quedado olvidado (MC 5,2 y 4).

Resulta sorprendente que desde presupuestos distintos y tiempos tan distantes se llegue a una solución parecida, aunque también es verdad que el comentario origeniano al Cantar parte también de la experiencia mística, y en eso se encuentran ambos autores.

f. Resulta muy interesante, y también tradicional, que se vincule a Cristo esposo al alma en cuanto encarnado, hecho hombre, que necesita de estas palabras humanas de amor para entrar en contacto con el alma y hacerla sentir su amor esponsal; con precisión de lenguaje antiguo, Teresa dirá que son “palabras encarecidas que en ella...pasa Dios con el alma” (MC 1,7), palabras subidas, llenas de afecto, y que hasta aquí llega la importancia del hecho de hacerse hombre, del humillarse en esta forma de hablar (MC 1,5). Son, por eso, palabras humanas en boca de Dios que revelan su abajamiento y condescendencia hacia el hombre.

En el fondo se descubre el papel de la sexualidad y del lenguaje amoroso como símbolo de la unión con Dios, tan presente a todas las religiones, pero que en el cristianismo lo es por vía bíblica y mística. Y si no, se constata como Teresa reelabora el tema del beso místico, hablando a monjas, con la alusión a la paz, la verdadera y falsa paz, queriendo rebajar intencionadamente el tono encendido del relato (beso de paz y no de pasión).

g. Unido a esto de sentir además su condición de mujer, el ser iletrada, ilusa, a la que se veta el acceso a este jardín cerrado, literario, siente además temor, pero invita a no espantarse ante este lenguaje amoroso: “os ruego que os detengáis un poco, pensando en lo que

⁴⁶ Sobre este título cristológico basado en el AT, ver cuanto decíamos en el apartado 4/a.

nos ha mostrado y lo que ha hecho por nosotras, viendo claro que amor tan poderoso y fuerte, que tanto le hizo padecer, ¿con qué palabras se pueda mostrar que nos espanten?” (MC 1,7).

La libertad y la parresia teresianas dan aquí una muestra bien palpable, y hasta cierto sentido son palabras de protesta ante el veto o prohibición de acceso a la Biblia y, más en concreto, a este libro. Ella y sus monjas (posiblemente por influjo sanjuanista) se ponen en una situación de libertad ante el misterio de Dios aquí revelado que no se puede negar ni esconder al cristiano. Es una posición que quiere superar el tradicional (muy antiguo) temor ante este libro bíblico.

h. En este clima bíblico es sobre todo donde Teresa se encuentra con lo mejor de la tradición mística cristiana y donde se percibe bien lo que ha recibido de ella, sin forzar ni eliminar su propia originalidad. No es difícil hallar resonancias origenianas y de otros autores, sin que tengan, por eso, que ser citas explícitas ni signo de una lectura directa de determinados textos de la Patrística; con la particularidad que el trabajo de Teresa es mucho menos elaborado, más fragmentario, más dependiente de la experiencia, que el que en años posteriores elaborará San Juan de la Cruz; aparte de que ella se mantiene mucho más fiel al texto bíblico en este particular.

Como muestra de esta sintonía patrística baste aquel párrafo donde resume de forma magistral el contenido y las aplicaciones del Cantar en clave espiritual:

“¡Oh Señor del cielo y de la tierra, que es posible que aun estando en esta vida mortal se pueda gozar de Vos con tan particular amistad! ¡Y que tan a las claras lo diga el Espíritu Santo en estas palabras –y que aún no lo queremos entender- qué son los regalos con que tratáis con las almas en estos *Cánticos*! ¡Qué requiebros, qué suavidades!, que había de bastar una palabra de éstas a deshacernos en Vos!” (MC 3,14).

Que el estilo y el vocabulario del *Cantar* le ha hecho impresión y se ha apoderado de la mente y de la visión espiritual de su propio mundo, lo podemos constatar en el libro de madurez, las *Moradas* donde, de vez en cuando, recurre al *Cantar* para apoyar sus posiciones. Signo inequívoco de que ahora, en la plenitud de su vida espiritual camina desde esta plataforma bíblica sobre todo, como también desde el evangelio de Juan. No le ha sido, por tanto, un texto bíblico indiferente.

5- LA HERIDA DE AMOR, O LA MERCED DEL DARDO (TRANSVERBERACIÓN)

Se trata de un fenómeno místico que Teresa ha descrito en forma muy gráfica y tan plástica, que ha tenido enorme influencia en el arte y constituye uno de los temas obligados en la iconografía teresiana. No es el único escritor místico que se ocupa de este asunto, pero sí el más citado y recurrido en su descripción.

Tenemos tres lugares señalados donde ella se detiene narrando esta gracia mística (V 29,13-14; CC 5,17-18; 6 M 2,4), y los tres tienen un marcado carácter autobiográfico para asegurarnos de que esta mujer ha pasado por este fuerte sentimiento y ha sufrido/padecido en su psiqué y en su espíritu este fenómeno místico; y no sólo eso, ha sido capaz de decirlo y expresarlo como formando parte de un discurso descriptivo del proceso espiritual. Hay una distancia de 10 años por lo menos entre los relatos, por lo que los detalles y datos son más impresionantes e imaginativos en la autobiografía que en los dos relatos posteriores, donde tenemos una descripción mucho más depurada y espiritual, carente de cualquier connotación que pueda inducir a error de algo puramente físico o corporal. Sólo espiritual, remacha una y otra vez la autora.

Posiblemente en un primer momento ella no se ha dado cuenta – porque no conocía el trasfondo patrístico del tema- de la carga bíblica que había detrás, porque notamos que, al menos de forma explícita, en su descripción se halla ausente toda referencia bíblica. Y hablando de corazón, de herida, quejas, dolor... todo lo siente como una “comparación grosera” (CC 5,17), y esto no sólo porque quiere evitar toda identificación corporal, sino que lo dice también porque se halla privada de referencias a términos bíblicos de comparación. Aunque no es seguro (porque no lo mencione) que en los dos últimos relatos no los asociara al Cantar de los cantares, dado que el texto bíblico había sido objeto de su atención y se identificaba totalmente con él.

El tema de la herida de amor, cuando viene propuesto por vez primera en la literatura mística cristiana, es precisamente en el primer comentario al Cantar que se escribe en el ámbito alejandrino, el de Orígenes (s. III). Y naturalmente está en dependencia de la frase de la esposa: *Estoy herida de amor* (Cant 2,5). Cita bíblica fundante, pero a

la que Orígenes, por la técnica exegética de entender la Biblia con la Biblia, junta otra cita de Isaías: *Y me puso como saeta/flecha escogida, y me guardó en su aljaba* (49,2). En ambos casos, se entiende, en dependencia de la Biblia griega de los LXX. Pero lo importante es que Orígenes organizó y recompuso el tema, dotándole de la correspondiente base bíblica para que fuera una completa visión de la escena a partir de la constatación de la herida de amor, es decir, que apareciera además de la herida, la flecha, el arquero y la aljaba.

Lo curioso del caso es que Orígenes que habla por dos veces del tema en su comentario de escuela al *Cantar*⁴⁷, lo hace con marcados tintes autobiográficos, es decir, como si su explicación de este momento bíblico estuviera en estrecha dependencia de una fuerte experiencia mística o, diciéndolo de otro modo, de una percepción especial, a nivel incluso de experiencia, de ese texto bíblico que explicaba su relación espiritual con Cristo, entonces ya una relación esponsal de amor. Porque este es el acierto de Orígenes y que santa Teresa no desdice, sino que lo confirma, el que esta herida de amor corresponde al más alto grado de la vida espiritual, cuando el alma vive esponsalmente su relación con Cristo. Orígenes lo formula así en el texto más autobiográfico que nos da:

“Si hay alguien que alguna vez se abrasó en este fiel amor del Verbo de Dios; si hay alguien que, como dice el profeta, ha recibido la dulce herida de su saeta escogida; si hay alguien que ha sido traspasado por el dardo amoroso de su ciencia, hasta el punto de suspirar día y noche por él, de no poder pronunciar ni querer oír otra cosa, de no saber ni gustar, pensar, desear o esperar más que él: esta alma con toda razón dice: *Estoy herida de amor* (Cant 2,5), y la herida la recibí de aquél de quien dice Isaías: *Y me puso como saeta escogida, y me guardó en su aljaba* (49,2). Es conveniente que Dios golpee a las almas con tales heridas, que las traspase con tales saetas y dardos, y que las llague con tales heridas salutaríferas, para que también ellas, puesto que Dios es amor (cf. 1 Jn 4,8), puedan decir: *Porque estoy herida de amor*” (Cant 2,5) (*Comentario al Cantar 2,5*: Biblioteca de Patrística 1, 237).

Orígenes ha logrado una magnífica combinación de todas las variantes posibles en el tema, pero siempre referido a Cristo, más bien

⁴⁷ *Comentario al Cantar de los cantares*. 2.ed., Madrid, Ciudad Nueva, 1994 (Biblioteca de Patrística 1). Habla en el largo prólogo al comentario, nn. 16-18 (pp. 44-46) y en el libro III, c. 8, n° 13 (p. 237).

en su condición divina o glorificada (la belleza del Verbo de Dios) y como fruto del conocimiento perfecto y completo del Verbo en cuanto creador y redentor, puesto que de su belleza promanan también las obras del cielo y de la tierra, e igualmente la belleza del alma unida a él. Es natural, que la presentación primera de Orígenes, muy ligada al texto bíblico, posteriormente se fuera complicando y enriqueciendo con otras perspectivas y apreciaciones, pero el punto de partida en la tradición cristiana estaba ahí.

Santa Teresa, aun siendo deudora de esta larga historia en la configuración del tema místico de la merced del dardo o de la herida de amor, seguramente no era consciente de esta dependencia origeniana y de la tradición patrística posterior, un comentario el de Orígenes que le hubiera gustado leer, pero eso no quita para darse cuenta de que en su formulación, por las más extrañas vías, depende de estos precedentes y hasta se encuentra en la misma posición de Orígenes por la carga experiencial y mística que otorga al tema en dependencia del *Cantar de los cantares*, aunque no aparezca de forma explícita esta vinculación bíblica, la cual seguramente hay que dar por aludida e implícita. El caso es que también ella habla de este fenómeno como detonante de esa etapa superior en la vida espiritual, puesto que lo coloca en el entorno de los desposorios místicos. Asume, por tanto, la configuración del tema dentro del estadio propio y correspondiente al progreso espiritual.

6. LA EXPERIENCIA DE DIOS Y EL LENGUAJE INSUFICIENTE.

No es sólo cuestión de citas explícitas, de referencias concretas, como decíamos al comienzo de nuestro estudio. Se trata de descubrir actitudes, comportamientos en el proceso espiritual del propio conocimiento y de la presencia del Misterio que, en contextos muy distintos, pongan de relieve cercanía y similitud de intuiciones y salidas.

Buena parte de la mística mejor de los Padres surge y se afina en medio de la controversia teológica (gnosticismo, arrianismo, pelagianismo...), a veces como puesta en duda de la legitimidad de ciertos procedimientos de definir el misterio de Dios y la situación radical del hombre ante el camino del encuentro; otras veces con el problema del lenguaje teológico que aquí pasa necesariamente por la prueba de

la Escritura, Palabra revelada, pero que siempre se trata de aplicarla desde el valor aproximativo o simbólico de ésta, por lo que ha de ser leída desde la propuesta de la fe. Es una cuestión fundamental que ha supuesto el poner las bases de una reflexión coherente dentro de la expresión de la fe, dando origen a lo que se llama el dogma cristiano. Pero siempre ha sido un problema de elemental lenguaje, el lenguaje de la fe, que siempre es discurso de Dios, y esto es no menos importante.

Aunque no sea a ese mismo grado de fundamentos de la fe cristiana, en el caso de Teresa encontramos, al menos a nivel experiencial y conceptual, que concurren una serie de factores que provocan un ámbito de discusión muy parecido y que, por ejemplo, en el libro de la *Vida* –parece– se concentra mejor que en otros de la obra teresiana, y es el sentido fuerte del Misterio de Dios, también el valor de la experiencia y, al mismo tiempo, el lenguaje insuficiente para describirla y narrarla.

a. Teresa es contemporánea a un momento de particular eferescencia mística que ayuda muy bien a encuadrar y juzgar su propia experiencia, la cual sucede normalmente, es decir, de acuerdo y en sintonía con una especial situación que se vive desde instancias espirituales muy diversas, sobre todo a nivel de conceptualización, sistematización y la eterna tarea de poner orden en este campo. Ella misma es el mejor exponente de esta situación y la que sufre el problema en todas sus consecuencias.

En ese campo de verificación que hemos establecido para ver la originalidad de la aportación teresiana, merece una especial consideración la espiritualidad del monacato antiguo en sus expresiones más arcaicas, y que en buena parte ya hemos resaltado antes. Por cierto, una espiritualidad que ella ha conocido (ya lo hemos resaltado) a través de algún texto que podemos situar entre las mejores fuentes de aquella occidental, como es el caso de Juan Casiano. Un ambiente, el del monaquismo antiguo, en que la primera literatura (expresión de una reacción fuerte al texto escrito) se mueve siempre en el ámbito testimonial y no en el de los tratados, discursos o comentarios al texto bíblico. Muy representativa de esta actitud es la respuesta que da Antonio a sus discípulos cuando se acercan a él buscando doctrina, y que responde si fuera escrita: “lo que sé y lo que he experimentado es lo que

os comunico ahora”⁴⁸. Es la experiencia del desierto, como el tamiz necesario para la autenticidad de cualquier tipo de enseñanza espiritual, lo que la da valor y eficacia. Esa antigua posición espiritual correspondería a ese propósito teresiano: “No diré cosa que no la haya experimentado mucho” (V 18, 8). O a aquella otra verificación: “en todo es gran cosa la experiencia, que da a entender lo que nos conviene, y en todo se sirve Dios” (V 11, 16). Ver también el prólogo de *Camino V*.

Resulta sintomático que Teresa en esta relación de su Vida, escrita precisamente para defender el valor y la autenticidad de su experiencia espiritual, es ésta última la que encuentra resistencia y hasta oposición en el ambiente más espiritual y letrado que le rodea, y para eso —de forma inequívoca— recurre entonces al valor de la misma, incluso para contradecir la palabra de letrados o de espirituales poco expertos, aunque instruidos. “He visto por experiencia”, esa frase que transcribe a menudo a lo largo de *Vida* ratifica esta disposición que tiene a defender la vivencia que ella hace del Misterio⁴⁹. Hasta tal punto, que se ratifica a menudo en aquella convicción de que, símilmente, sólo quien tenga esa misma experiencia podrá entenderla. Y hasta defiende la verdad de su vida espiritual desde esta misma realidad, aunque reconoce no siempre se puede enunciar adecuadamente: “Diré, pues, lo que he visto por experiencia. El cómo el Señor lo hace, vuestra merced lo dirá mejor” (V 28,7).

Entonces no deja de ser representativo este criterio que aduce ella tan a menudo y al que se agarra como ánora de salvación en un campo, el de la mística, que por fuerza no tiene otro punto de anclaje desde donde poder expresarse y darse a entender. Aunque luego se haya visto refrendada y apoyada por lecturas externas a su propia realidad y por el consejo de personas letradas, una ayuda anterior y posterior a su propia vivencia, dice así: “yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por experiencia me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía” (V 22,

⁴⁸ ATANASIO, *Vida de Antonio* 16, 2.

⁴⁹ Consultando las *Concordancias* teresianas, el vocablo ‘experiencia’ sólo en este libro aparece 65 veces, mientras que 185 en toda la obra teresiana. Pero el verbo ‘experimentar’ aparece 11 veces en *Vida* y 26 en el resto de sus libros.

3; ver además 13, 12). Lo aducía en su propia defensa, dando tanta importancia a lo que precedía en el orden del conocimiento y, no sólo eso, sino también, lo que importaba a la hora de la comunicación.

Pues el peso de la experiencia en la comprensión y comunicación de la vida espiritual era lo más típico de la antigua espiritualidad monástica que, como ya hemos anotado, ha llegado a Teresa a través de la más diversa procedencia de fuentes. No los tratados teóricos, los comentarios bíblicos, sino el creyente que sufre la experiencia de lo divino es el argumento más convincente de autenticidad. Era la experiencia del monje la que se erigía en criterio y norma de la vida espiritual en el desierto, la que se constituía en regla viva.

En eso, posiblemente sin saberlo, aunque también influenciada de ciertas lecturas espirituales que rezumaban esta misma espiritualidad tan típica del desierto, Teresa seguía manteniendo –si no es que recuperaba– una línea espiritual que se había difuminado y hasta casi perdido en pro de una espiritualidad más intelectualista. Ella vivía bajo estos parámetros y estaba convencida de la bondad de este planteamiento tan moderno que entroncaba además muy bien con el espíritu renacentista. Así se colocaba dentro de la más antigua tradición espiritual. Una misma línea que compartía además san Pedro de Alcántara cuando éste la aconseja en el tema de la pobreza.

b. Otra actitud que se nos antoja muy acorde con la espiritualidad de los Padres de la Iglesia es la del sentido del Misterio de Dios, que ella tiene bien asentado como base segura de su propia experiencia, y que se traduce en la actitud vital de respeto, veneración, oración y alabanza ante él. Y no sólo por la conciencia personal que tiene de ser depositaria de la misericordia del Señor en su vida, como así quisiera recordarlo en el mismo título que pone a la narración autobiográfica (Libro de las misericordias del Señor), sino por el mismo ser de Dios, así como se le revela y lo percibe. Nunca pierde –aun afirmando la cercanía y proximidad a su existencia– esa conciencia de estar ante el que es Otro; ni deja de percibir el temor que produce la presencia de la divinidad en su vida.

Es, sobre todo, la conciencia del designio divino salvífico de todos los hombres que a ella le llega especialmente cuando “muchas veces me templa el sentimiento de mis grandes culpas el contento que me da que se entienda la muchedumbre de vuestras misericordias” (V

4,3). Es decir, al trasluz de su propia vida (“pues parece tenéis determinado que me salve”: V 1,8), enjuicia el modo del ser divino que la sume en un profundo estado de asombro y estremecimiento: “muchas veces lo he pensado, espantada de la gran bondad de Dios, y se ha regalado mi alma de ver su gran magnificencia y misericordia” (V 4, 10). Y es a través del misterio de Cristo resucitado, glorioso, cómo entiende el señorío y la majestad divina, pues “se ve luego que Vos sólo merecéis que os llamen Señor, según la majestad que mostráis” (V 37,6), ofreciendo a continuación una oración de reconocimiento a ella bastante densa⁵⁰.

Ciertamente el contexto eclesial e histórico de Teresa no es el mismo de los escritores de la antigüedad; sí la disposición espiritual y la respuesta que en ambos casos se nos ofrece, la del asombro y de la oración de alabanza. Los Padres desarrollaron en forma especial este enunciado del respeto hacia el misterio de Dios, en la controversia arriana del siglo IV, cuando se trataba de dilucidar en el discurso trinitario lo específico de cada Persona divina. Siempre los que eran más sensibles espiritualmente, ponían de manifiesto en el discurso teológico el peligro de destruir el misterio divino por la pretensión de determinar aquello que era innombrable (G. Nacianceno, Basilio, por ejemplo). En el caso de Teresa ya avisábamos del estilo dialogal que tenía la autobiografía referido a Dios, por lo que a menudo la narración desemboca oracionalmente⁵¹. Nace de ese contacto profundo con Dios, en *Vida* confrontando su devenir personal; pero es una consideración que, al mismo tiempo la asegura de su cercanía, pero no menos de su alteridad.

Y aquí viene el problema del lenguaje, del modo de hablar de Dios, que en ella se concentra más sobre el modo de hablar de la ex-

⁵⁰ “¡Oh Señor mío, oh Rey mío! Quién supiera ahora representar la majestad que tenéis. Es imposible dejar de ver que sois gran emperador. Que espanta mirar esta majestad. Mas más espanta, Señor, mirar con ella vuestra humildad y el amor que mostráis a una como yo. En todo se puede tratar y hablar con Vos como quisiéramos, perdido el primer espanto y temor de ver Vuestra Majestad, con quedar mayor para no ofenderos. Mas no por miedo del castigo, Señor mío, porque éste no se tiene en nada en comparación de no perderos a Vos” (V 37,6).

⁵¹ T. ÁLVAREZ, ha recogido todas las oraciones de Teresa, libro por libro, en la obra *Así oraba Teresa* (Burgos 1982).

perencia de Dios en el hombre, que no tanto de Dios mismo, sin embargo, se resiente de aquella problemática que sentían los Padres al hablar del misterio de Dios, cuando consideraban, incluso en el lenguaje bíblico que podían usar los herejes, el carácter aproximado y analógico del mismo, sin necesidad de tenerlo que absolutizar, sino más bien tenerlo como un débil acercamiento por el que se vislumbra algo de todo el misterio.

Teresa expresaba esa necesidad y esa incapacidad congénita que tiene delante del mundo de Dios así: “Oh Dios mío, quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma. Fáltame todo, Señor mío” (V 25, 17).

Y no es sólo eso, sino que incide esta imposibilidad a la hora de transmitir la propia experiencia de Dios, el lenguaje místico, puesto que la comunicación viene a ser parte integrante de la misma experiencia mística. Uno de los momentos mejores en que expresa esta necesidad e imposibilidad es en *Moradas*, apenas comenzadas, cuando se siente impulsada a escribir y, al mismo tiempo, percibe la dificultad del hablar: “Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas para decir alguna que acierte” (1M 2,7).

Incluso una descripción negativa (ver no viendo) nos la ofrece también cuando describe un arrobamiento y lo que se le representó del mundo celeste: “Y la gloria que en mí sentí no se puede escribir ni aun decir, ni la podrá pensar quien no hubiere pasado por esto. Entendí estar allí todo junto lo que se puede desear, y no vi nada” (V 39,22).

7. EL PRINCIPIO DE LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA

Quizás desde el punto de vista metodológico uno de los puntos fundamentales de la mística teresiana sea el principio de la interioridad, que tanto tiene que ver con el humanismo renacentista, pero que

en este caso concreto depende sobre todo del influjo agustiniano, el cual, a su vez, lo recibe de la filosofía platónica⁵².

Ya hemos advertido el peso que tiene Agustín en la mística carmelitana y, sobre todo en santa Teresa, la cual nunca niega esta filiación, al contrario, proclama con toda sinceridad haber leído las *Confesiones* en un momento delicado de su vida (V 9, 7-8).

El proceso de búsqueda descrito por Agustín en este libro marca por completo un giro dentro de la espiritualidad cristiana, pero también va a influir la teología trinitaria y la antropología cristiana: el hombre, en su interior, imagen del Dios trinitario. No sólo la teología medieval, sino que la modernidad, que se distingue por la afirmación del propio yo, recogerá este principio agustiniano y lo desarrollará. Sea Juan de la Cruz que Santa Teresa, ambos entran en esa concepción del hombre y en su importancia como afirmación del propio yo, es decir, la conciencia del ser como intimidad, que diría Ortega y Gasset.

Aunque la base noética de la autobiografía teresiana camina desde este principio agustiniano, ella lo cita explícitamente sólo al final de esta obra, justo después de una experiencia mística muy intensa (una visión imaginaria) sobre la presencia de Dios en el alma (V 40, 5). Lo considera útil “para enseñarse a considerar al Señor en lo muy interior de su alma” (V 40, 6). Es sintomático también que advierta: “y en algunos libros de oración está escrito, adónde se ha de buscar a Dios” (ibid.). Todo esto nos sitúa en el ambiente donde ella ha bebido esta disposición que depende de Agustín⁵³, al cual cita luego diciendo expresamente: “En especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los contentos, ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí” (ibid.). La alusión no es difícil identificarla; aquí en *Vida* es la única vez que la aduce, pero será recurrente en otros textos posteriores⁵⁴.

⁵² Cf. Ph. CARY, *Interioridad*, en *Diccionario de San Agustín* (Burgos 2001) pp. 739-741.

⁵³ Tomás Álvarez, en la nota que acompaña la edición suya de *Vida*, alude expresamente a Osuna y Laredo como intermediarios de esta posición.

⁵⁴ Si lo ha leído en los famosos *Soliloquios* pseudo-agustinianos (c.31), o en las mismas *Confesiones* (VII, 10, 16 y 17, 23; X, 17, 26-27), no nos interesa tanto, cuanto más bien constatar el acceso directo que ha tenido al plan-

Pero esta sola vez que lo cita podemos considerarlo como una afirmación de principio, base y fundamento de otro proyecto más grandioso y exigente para ella desde el punto de vista literario. Nos referimos al libro de *Las Moradas*, libro de madurez que se organiza desde este mismo principio, hasta aquí apenas esbozado en sus consecuencias místicas. La visión agustiniana no sólo confirma su posicionamiento al respecto, sino que además ya le ofrece incluso el símbolo que, desarrollado y precisado más en sus significantes, estará a la base de *Moradas*.

Ahora bien, es importante que, tanto Teresa como Juan de la Cruz, ellos sean deudores de esta posición filosófico-teológica de Agustín por vía de lectura y por asimilación de una mentalidad ya muy extendida en la espiritualidad de su tiempo. No es la misma situación la de Teresa y de Agustín, digo en cuanto a motivaciones que provocan tal descubrimiento. Teresa ya es cristiana, ya está metida dentro de un proceso de crecimiento espiritual, ha llegado a la madurez e intenta explicarse a sí misma desde todos los mecanismos implicados en su propio proyecto, en el cual juega un papel primordial este principio de la interioridad que le ha ayudado tanto a centrarse en el propio Yo como lugar primordial del encuentro con Dios. Es decir, no es camino de llegada, cuanto más bien explicación de lo que ha sucedido en ella como eco y lógica consecuencia de ese principio. De hecho se trata de la tesis de fondo de este libro donde ella pone por obra un continuo ejercicio de autoconocimiento, y no como ejercicio filosófico, sino más bien como proceso de conformación con Jesús partiendo desde la conciencia que tiene del mundo interior, que es donde se juega no sólo el problema de la lucha del pecado y sus consecuencias, sino también la recuperación del sentido de la imagen divina en el hombre y, por lo tanto, es el lugar más apropiado para el encuentro con él y para el diálogo salvífico entre Criador y criatura. Está a la base, por eso, del mismo proceso vocacional. De esta verdad fundamental se hacen eco y valedores ambos místicos del Carmelo.

teamiento agustiniano en su expresión más difundida. En términos parecidos encontramos la alusión en 4M 3, 3; 6M7, 9; C28, 2; E 5, 2. Como se puede apreciar no es algo esporádico, sino como la cuestión metodológica básica de su planteamiento espiritual.

Una vez más, como en el caso antes mencionado de algunos temas del humanismo cristiano, surge aquí el problema del influjo platónico (conócete a ti mismo) al menos como fundamento de esta actitud que hunde sus raíces ciertamente en esa filosofía. No se puede dudar de esa raíz cultural. Pero no conviene exacerbar el problema. Puesto que se trata siempre de un platonismo ya muy cristianizado por una tradición que hunde sus raíces en la misma Patrística (Orígenes, Gregorio Niseno, Agustín, por citar algunos) y que, por lo tanto, ha tratado siempre de buscar una plataforma de diálogo con el pensamiento antiguo. Este diálogo, ciertamente, ha sido muy fructífero en el campo de la mística cristiana, como es el caso presente. La historia lo demuestra con creces.

8. UN RICO CAUDAL DE TEMAS PATRÍSTICOS.

Otra de las posibilidades a servirnos en esta verificación de la huella patrística teresiana y clásica, pudiera ser el de buscar los temas, ejemplos, símbolos que le vienen de este mundo mediante esa transmisión que combina tantos modos. Por tratarse de motivos dispersos, fragmentarios, queremos ofrecer un elenco que no pretende ser exhaustivo, y en el que incluimos también algunos temas desarrollados en nuestro estudio. Lo importante es percibir una amplia panorámica de cuantas resonancias patrísticas, más explícitas o en forma velada que –nos parece– se pueden hallar esparcidas dentro de toda la obra teresiana.

a) De la tradición clásica helenística, asumida por los Padres

. Ave fénix (V 29,23; 6 M4,3)⁵⁵.

⁵⁵ La primera vez que aparece esta ave mitológica en la literatura cristiana es en la Carta de Clemente Romano a los Corintios 25; de ahí se pasa a un uso muy frecuente, ver p.e. como trata el tema Cirilo de Jerusalén en su catequesis 18, 8-9. Santa Teresa pudo haber conocido el símbolo a través de F. de Osuna, *Tercer Abecedario* Trat. 16, 5, 466-467. Cf. D. M. COSI, *Nota sull'utilizzazione cristiana della legenda della fenice*, in AA.VV., *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa...* (Milano 1981) pp. 274-279.

- . Entendimiento, cabeza, como aquellaparte superior del alma, *egemonikòn* (4 M 1,10-11; CC 5,11)⁵⁶.
- . Cuerpo cárcel del alma, platonismo (V 11,15; 20,25; 32,5; 38,5; CV 19,11;32,13; 7 M 1,3; CC 5,12; P; E1,2; 6,2; 15,1)⁵⁷.
- . Canto de sirenas (CV 3,5; Cta a Ambrosio Mariano, 9.5.1576, n° 6)⁵⁸.
- . Hierba (saeta) que mata (V 29,10-11; MC 7,6).⁵⁹
- . Mar tempestuoso de la vida (CV 3,5; 40,7; E 1,1; 6,2).⁶⁰

b) De la tradición patristica

- . Noé (Cta a Gracián, 5.10.1576, n°4)⁶¹.
- . Escala de Jacob (6M 4,6)⁶².

⁵⁶ Cf. S. LILLA, *Nous*, en *Diccionario de Patristica y de la Antigüedad cristiana* 2, 1552-1158.

⁵⁷ Cf. P. COURCELLE, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison*, en *Revue des Études Latines* 43 (1965) 382-399.

⁵⁸ Cf. N. PACE, *Il canto delle sirene in Ambrogio, Gerolamo e altri Padri della Chiesa*, en AA.VV., *Nec timeo mori*. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte... (Milano 1998) pp. 673-695.

⁵⁹ Además del *Salmo* 41, 2 y *Cantar* 2,9, se trata de un topos literario trasladado, que tiene su origen en la literatura pagana: *Eneida* IV, 68-73; Plinio, *Historia natural* VIII, 32. San Juan de la Cruz también se sirve de él: *Cántico* B 9, 1; *Llama* B 2, 9.10. Ver lo que dice E. Pacho en BMC 30, 159-163. Cf. C. CUEVAS, *El bestiario simbólico en el "Cántico Espiritual" de San Juan de la Cruz*, in VV. AA., *Simposio sobre San Juan de la Cruz*. Ponencias (Ávila 1986) pp. 181-203, especialmente pp. 183-185.

⁶⁰ En la patristica el mar tiene siempre sentido negativo (precedente bíblico); es uno de los símbolos preferidos para indicar el mundo con todos sus peligros, de los que libra el estar dentro de la nave, o en el puerto (Iglesia). Una idea muy usada en los comentarios al *Eclesiastés* de Dídimo Alejandrino y de Gregorio de Nisa (Hom. 1), también en la *Vida de Moisés* de Gregorio Niseno, I, 13. Cf. H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri* (Roma 1971) pp. 397ss. Sobre el *Eclesiastés*, ver M. DIEGO SÁNCHEZ, *El Comentario al Eclesiastés de Dídimo Alejandrino*. Exégesis y espiritualidad (Roma 1991), pp. 209-210.

⁶¹ Cf. L. VANYÓ, Noé, en *Diccionario de Patristica y de la Antigüedad cristiana* 2, 1544-1545.

⁶² Cf. *Échelle spirituel*, en *Dictionnaire de Spiritualité* 4, col. 65-70.

- . Moisés en la zarza ardiendo (6 M 4,7).
- . Paso del mar Rojo y el Jordán (6M 6,4).
- . Salida de Egipto (CV 10,4)⁶³.
- . Job (V 5,8; 20,10; C 12,9)⁶⁴.
- . Marta y María (V 17,4; 22,9; C 17,5,6; 7 M 1,10; 7 M 4,12.13; MC 7,3)⁶⁵.
- . Cristo alimento diverso (MC 5,2,4)⁶⁶.
- . Leche divina (MC 4,4-5; 5,5; 7,9).
- . Cristo perfume/olor (MC 7,7)⁶⁷.
- . Cristo, Sol de Justicia (Mal 4,2) (V 20,19.28; 35,14; CE 72,5; CV 42,3; MC 5,2,4; 6,11; 6M 5,9; 7M 1,3)⁶⁸.
- . Fuegoardiente (V 15,4; 18,2,7; 32,2,3; 39,3; 6 M 2,4; 7,8; CC 5,11)⁶⁹.
- . Matrimonio y desposorio espiritual (MC; 5 M 4,3-7.10; 6 M 1,1)⁷⁰.

⁶³ Ver Ambrosio de Milán, *Sobre la huida del mundo* (Lectura en Sábado 2 de Cuaresma). Sobre la *fuga mundi*, ver Z. ALSZEGHI, *Fuite du monde*, en *Dictionnaire de Spiritualité* 5 (1964) col. 1575-1605.

⁶⁴ Cf. *Job et Saint Jean de la Croix. Textes choisies*, en *La Vie Spirituelle* 95 (1956) 372-391; C. NARDI, *Giobbe. Note patristiche e spirituali*, in *Rivista di Asceutica e Mistica* 32 (2007) 41-70.

⁶⁵ Además de Orígenes, *Fragmentos de Juan* 80, y Bernardo, ver Juan de la Cruz, CB 29,1-2. Ver la ed. de Cántico A de E. Pachó (Madrid 1981) p. 638, nota 3.

⁶⁶ Orígenes, *Comentario al evangelio de Juan* XIII,33; ID., *Comentario al Cantar*, prólogo. Cf. C. BLANC, *Les nourritures spirituelles d'après Origène*, en *Didaskalia* 6 (1976) 3-20; H. CROUZEL, *Origènes = BAC 586* (Madrid 1998) pp. 183-185.

⁶⁷ Cf. P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3* (Roma 1975).

⁶⁸ Cf. M. DIEGO, *El comentario al Ecclesiastés de Dídimo alejandrino* (Roma 1991) pp. 161-170.

⁶⁹ Cf. Ver Eusebio de Emesa, *Discurso* 14,7-8: *Spicilegium S. Lovaniense* 26 (1953) 326-328; *L'image du fourembrasé chez Syméon le Nouveau Théologien. Vision du Christ dans la lumière chez Sainte Thérèse d'Avila*, en *Carmel* (1979) pp. 408-411. Será útil consultar la *Guía de pecadores* de Fr. Luís de Granada, libro I, c. 13 (ed. Cuervo, p. 133).

⁷⁰ Sobre todo el *Comentario al Cantar*, prólogo, de Orígenes. Cf. A. QUACQUARELLI, *Il simbolismo del matrimonio nei Padri ed altri saggi* (Bari 1970); H. CROUZEL, *Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources*, en *Studia Missionalia* 26 (1977) 37-57; A. ORBE, *Los valentinianos y el*

- . Herida de amor, flecha, saeta, dardo (V 29,13-14; CC 5,15-17; MC; 6 M 1,1; 2,4)⁷¹.
- . Árbol de la vida (Sal 1) (1 M 2,1.2.4.5)⁷²
- . Árbol de la cruz (MC 7,8; P).
- . Árbol regado con la sangre de Cristo (MC 5,5).
- . Árbol de tan hiriente amor (MC 7,7).
- . Manzano (MC 5,2.4.5; 7,8)⁷³.
- . Sombra del árbol (MC 5,2.3-4).
- . Pájaro solitario (V 20,10)⁷⁴.
- . Pez fuera del agua (F 31,46)⁷⁵.
- . Amor ordenado (MC 6,11-13)⁷⁶.

matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial, en *Gregorianum* 58 (1977) 5-53.

⁷¹Ibid. Cf. H. CROUZEL, *Origines patristiques d'un thème mystique: le trait et la blessure d'amour chez Origène*, en *KYRIAKON. Festschrift J. Quasten 2* (Münster 1970) pp. 309-319; J. DOIGNON, "Blessure d'affliction" et "blessure d'amour" (*Moralia* 6,25,42): *une jonction de thèmes de la spiritualité patristique de Cyprien à Augustin*, en *VV. AA., Grégoire le Grand* (Paris 1986) pp. 297-303.

⁷² Cf. F. GÓMEZ SOLÍS, *La imagen del árbol en algunos espirituales españoles*, en *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos* (Salamanca 1990) pp. 133-142.

⁷³ Cf. A. MAQUEDA GIL, *Debajo del manzano: Aproximación a una imagen sanjuanista*, en *San Juan de la Cruz* 13 (1977) 165-175.

⁷⁴ Cf. DÍDIMO ALEJANDRINO, *Comentario al Eclesiastés* 352,21-26; 352,26 – 353,8 (ed. G. Binder); JUAN CASIANO, *Colaciones* 18,6; 19,8. Ya se sabe que la imagen bíblica tiene una especial resonancia en Juan de la Cruz: 2 Subida 14,11; Cántico B 14,24; Dichos de luz y amor. Nos parece un tanto extraña la afirmación que hace L. López-Baralt, refiriéndose a Juan de la Cruz, de que "el símbolo en forma completa, tal y como lo presenta el Santo... no se encuentra en la literatura mística cristiana": *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) pp. 136-137. Ver G. PENCO, *Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica*, en *Studia Monastica* 6 (1964) pp.20-22. Muy útil en cuanto a fuentes el estudio de J. SANZ HERMIDA, *El "Paser solitarius" sanjuanista, algunos aspectos*, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista. Avila I* (Valladolid 1993) pp. 309-323.

⁷⁵ En la *Vida de Antonio* escrita por Atanasio (85,2-4), se usa esta imagen referida al monje fuera del monasterio. Ver también Sozómeno, *Historia eclesiástica* I,13,10. Cf. G. PENCO, *Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica*, en *Studia Monastica* 6 (1964) 34-37, especialmente p. 35, notas 210-219. Ver el uso del símbolo referido al bautismo en Jerónimo, *Homilía a los recién bautizados sobre el salmo 41*: CCL 78,542-544 (Jueves 13 Oficio de lecturas).

- .Silbo del pastor (4 M 3,2-3)⁷⁷.
- . Embriaguez espiritual, o la *Sobria ebrietas* (MC 4,4; 6 M 6,13)⁷⁸
- . Vino embriagante (MC 4,3-4.6; 6,3-4; 5 M 2,8).
- . Muerte de amor (MC 6,4-5; 7,1-3).
- . Martirio de la vida cristiana y de la vida religiosa (V 20,11; 21,7; 31,17; CV2,2; 3,8; 12,2; CE 17,2;CC 6,5; cita aislada S. Juan Crisóstomo)⁷⁹.
- . Bajada de Cristo al limbo (V 28,9)⁸⁰.

A MODO DE CONCLUSIÓN.

No hay tanta dificultad en descubrir el *humus* patrístico de santa Teresa porque, de forma clara o latente, aparecen no pocos motivos o temas que engarzan con la primera literatura cristiana, una conexión que en este caso concreto se puede justificar más que por lecturas personales específicas (aunque también), por una recepción indirecta a través de tantos canales que hemos tratado de identificar. Lo que sí está claro es que en el fondo la mística teresiana, entre otras razones, es tan original y robusta precisamente por este asiento en la mejor tradición espiritual cristiana.

⁷⁶ Ver San Agustín, *La ciudad de Dios* XV, 22; cf. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Historia de la espiritualidad patrística* (Madrid 1992) pp. 257-260.

⁷⁷ Ver en Gregorio de Nisa, *Homilía 2 sobre el Cantar de los cantares*.

⁷⁸ Entre otros Padres, se puede consultar Orígenes, *Comentario al Cantar III*, ed. Ciudad Nueva, pp. 207-208; *Comentario a Juan* I,30,206; *Homilías sobre Jeremías* II,8; Gregorio de Nisa, *Homilía 5 sobre el Cantar*; también Agustín, *De agone christiano* 9,10 (PL 40,296); *Sermo* 24,12 (PL 38,160); *Sermo* 223.4 (PL 38,1098); Juan de la Cruz se sirve a menudo de esta imagen: CA 16; CB 36,4.58-65; 38,5; L 3,50. Ver en la ed. del CánticoA de Eulogio Pacho (Madrid 1981) p. 790, nota 13). Cf. H. LEWI, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Giessen-Töpelmann 1929); P. MELONI, *Embriaguez*, en *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana* I,706.

⁷⁹ Donde mejor se formula este tema es en Cipriano (*A Fortunato* 13; *de zelo et livore* 16), en Atanasio para la vida monástica (*Vida de Antonio* 46,6 y 47,1) y en Ambrosio para la virginidad.

⁸⁰ Véase la Homilía anónima *sobre el grande y santo sábado*, que se lee el Sábado Santo en la Liturgia de las Horas.

Así pues, resumiendo, destacaríamos estos datos:

1. La capacidad de recibir, asimilar y reformular planteamientos que, a la vez de tradicionales, suenan como nuevos en su proyecto doctrinal. Y esto es así sin tener que estar demostrando constantemente su dependencia o filiación. Y, por eso, el descubrir el poso patristico teresiano no depende en exclusivade las citas explícitas de los autores de aquel tiempo.

2. Aunque resulte extraño nos ha parecido encontrar algo más que huellas de una espiritualidad martirial bien definida, que a nuestro juicio es una de las mayores connotaciones patristicas en la obra teresiana, y esto dice mucho. Y esto es así, ya sea por el deseo que siempre tuvo desde la infancia, del martirio cruento, ya por aquella otra modalidad del martirio incruento, una propuesta más espiritualizada pero no menos realista, que se explicita en el martirio de la vida cotidiana, o en el de la vida religiosa, ambas formas ya bien estructuradas vivencial y teológicamente en la misma etapa patristica. Lo mejor del dato es que también Teresa, como la Iglesia antigua, ha percibido y vivido el martirio como la mejor y más alta expresión de la santidad cristiana.

3. Como en el caso de san Juan de la Cruz también sucede con Teresa que el mejor campo de verificación de esa presencia de la mejor tradición patristica está en el modo de leer y de servirse de la Biblia, que es precisamente el aspecto (en tiempos difíciles y poco favorables a la lectura bíblica por parte del pueblo) lo que hace de ella una escritora mística original. No es sólo estima hacia la Palabra de Dios, el memorizarla, el tenerla de continuo en la mente, en su discurso espiritual lo que hallamos en Teresa de Jesús. Es el haber descubierto que sólo la Verdad revelada da solidez a su vida espiritual y a su forma de explicarse y darse a entender dentro del discurso místico. Es impresionante el deseo que ha tenido siempre de no salirse del fundamento bíblico, como también el aprecio que siente por determinados textos bíblicos, como es el caso del evangelio de Juan, las cartas paulinas, el Cantar de los cantares, etc. Y en eso coincide con la sensibilidad espiritual más fina y delicada de la mística cristiana de todos los tiempos, también de la antigua, siempre proclive a privilegiar ciertos libros bíblicos, en cuya intencionalidad y redacción literal del autor sagrado encontraba un aire o respiro especial para canalizar las ansias místicas

del lector. Cosa que se percibe en grandes autores, como Ireneo, Orígenes, Agustín, Juan Crisóstomo, etc., e incluso en esa literatura cristiana marginal, pero de profundo aire místico, como era el gnosticismo.

4. Del mundo bíblico Teresa, por eso, extrae paradigmas, ejemplos, modelos, personajes, escenas y circunstancias que le sirven para configurar su vida y pensamiento espiritual, a veces con tal frescura y originalidad que asombra aún al lector moderno; y esto le viene precisamente del contacto bíblico. Pero es que además ha sentido la necesidad de acercarse exegéticamente a un determinado libro bíblico por el que sentía una predilección especial: el *Cantar de los cantares*. No sólo era muy tradicional en eso (que lo sabía e intuía por cuanto le informaban los letrados, que ella decía), sino que además era atrevida en momentos históricos en que a la mujer le estaba vetada la Biblia. Y es en esta explicación bíblica donde se ha movido mejor y dentro de unas coordenadas que rozaban el lenguaje y la experiencia mística formulados ya desde el siglo III que inaugura esta comprensión mística del libro más comprometido de la Biblia. Pues también Teresa fue consciente del caudal místico de este libro del AT, aunque no fuera conocedora ni se sintiera deudora de la tradición exegética patrística que tenía detrás.

5. De este mundo bíblico que ella bien conoce le vienen ciertos símbolos que maneja de forma muy corriente, tales comola esclavitud de Egipto, el paso del Mar Rojo, la escala de Jacob, el pájaro solitario, el árbol del paraíso, el matrimonio espiritual... En este sentido, al menos metodológicamente, está muy cerca de los Padres de la Iglesia que en la transmisión de la fe, la catequesis bautismal y la predicación recurren siempre al universo bíblico de dónde sacan los símbolos y los paradigmas de la fe, que no son meras figuras literarias, sino anuncio de hechos salvíficos cargados de potencialidad comunicadora porque llevan dentro de sí la fuerza de la revelación divina (palabras y hechos). Por eso, cuando Teresa está marcada por la historia bíblica y sus múltiples momentos y, en consecuencia, prefiere este enorme caudal simbólico que le ofrece la Escritura, está obrando desde un comportamiento no sólo sentimental, sino teológico, puesto que se da cuenta de los muchos misterios encerrados en el texto bíblico.

6. Puede quedar la sensación de que santa Teresa sobre el particular (su conexión patrística) es un caso aislado entre los espirituales de su tiempo. Y no es así. Porque la vía mística y la consiguiente vertiente literaria que la acompaña ha caminado siempre con más libertad de expresión y ha sido más receptiva y permeable a tantas corrientes, entre ellas la de más presencia, sin duda, la antigua tradición patrística, y esto sin necesidad de citas textuales o literales, sin convertirse para nada en una antología. Ha sido este mundo de la espiritualidad el canal que más ha asimilado y transmitido la huella patrística, aunque sea en forma suave y menos explícita que, p.e., en el campo de la teología dogmática. Es el fenómeno de la incorporación por vía oral y adquisición emocional a su discurso de la riqueza doctrinal y espiritual de la más antigua literatura cristiana, pero de acuerdo a lo que es la tradición y el aprendizaje espiritual en su sentido más genuino (entrega y asimilación interior, memorizando desde el corazón y haciéndolo experiencia). Y esto tiene múltiples caminos que no siempre son los ya conocidos de la lectura de textos. Porque precisamente la doctrina espiritual de los Padres, su modo de acercarse a la Biblia es lo que más ha filtrado, casi sin notarlo, en la literatura espiritual posterior. Esa versatilidad y capacidad de asimilación propia del mundo místico, es lo que hallamos en santa Teresa cuando intentamos ponerla en contacto con la parte más clásica y fundante de la espiritualidad cristiana, la de los primeros siglos. Y es lo que explica la familiaridad teresiana con este mundo de los Padres de la Iglesia.