



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DE LO INEFABLE EN
CAMINO DE PERFECCIÓN, DE SANTA TERESA DE JESÚS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LIC. EN LENGUA Y LITERATURAS
HISPÁNICAS

P R E S E N T A:

MÓNICA CRUZ HERNÁNDEZ



DIRECTORA DE TESIS:
DRA. NIEVES RODRÍGUEZ VALLE

Ciudad Universitaria, CD. MX.
2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres,
los pilares más preciados que la vida pudo haberme regalado.*

AGRADECIMIENTOS

Escribir esta tesis parecería un logro en solitario, resultado de mi paso por la universidad; no obstante, cada una de las páginas aquí plasmadas tiene una historia detrás, un pedacito de todos los que me acompañaron en este increíble y, a veces, tortuoso proceso.

En primer lugar, quiero agradecerle a papá y mamá por toda su paciencia, su apoyo incondicional, por nunca dejarme sola en tiempos de crisis. Gracias por confiar en mí y en mi elección de una carrera no tan común en la familia. Pa, su disciplina impregnada de amor me ha llevado a convertirme en una mujer determinada. Ma, su ternura llena de carácter me permitió ser tenaz y auténtica en todo. Son mi bálsamo, mi refugio predilecto, mi razón para nunca rendirme.

Y, por supuesto, deseo hacerle una mención honorífica a mi pequeña hermana, Marisol, mi adoración entera. Princesita, sin tus palabras sabias, sin tu consejo sincero, sin tus regaños atentos no lo hubiera logrado. Eres la preciosa luz al final del túnel cuando el mundo se está cayendo. Gracias por las noches de desvelo, por hacerme segunda en mis locuras y, sobre todo, por tu amor que siempre me salva.

No puedo continuar sin agradecerle a la vida por obsequiarme a mis hermanos del alma: Jou y Sandy. Bros, “¡habemus título!”. No sé qué decirles... ya saben cómo soy. Querido Jhonatan, mi mejor amigo por siempre, estoy inmensamente afortunada de que estés en mi vida, pues mi camino se volvió más liviano desde que te encontré. Así que nunca, léelo bien, nunca nadie ocupará tu lugar. Querida Sandy, la más bonita, cuánto hemos pasado juntas desde que iniciamos nuestra amistad. Gracias por acompañarme en este proceso de deconstrucción, por impulsarme a ser una mujer valiente, que lucha por la justicia, pero, sobre todo, por demostrarme que se puede ser sobrevivir a los tiempos de adversidad. Hermanos, somos y seremos el mejor cuarteto del mundo.

Las siguientes líneas se las dedico al gran amor de mi vida, Carlos. Mi eterno amor bonito, no olvidaré las veces que me acompañaste a la biblioteca a estudiar, a cargar libros, a escribir cuánto se me ocurría. Gracias por amarme auténticamente, tanto que convertiste la literatura en parte de ti. Sé que desde cualquier rincón del cosmos en el que te encuentras sigues siendo mi ángel guardián.

De igual manera, quiero agradecer el acompañamiento incondicional de mi hermana mayor, Jessica. Sin duda alguna iniciamos el gran reto de estudiar una licenciatura con mucha incertidumbre y, finalmente, lo conseguimos.

Ahora sí, vienen los agradecimientos a la gente bonita que conocí durante la escritura de la tesis. Comenzaré por mis queridos universos: Ian, Aline, Ana, David, Huberto, Alex, Mafer, Abraham, Gaby, Arthur y a todos mis compañeros de Universum. Mi estancia en el museo fue maravillosa porque hice amistades extraordinarias sin siquiera buscarlo. Una total serendipia, pues además descubrí mi pasión por la divulgación de la ciencia. Así que no puedo omitir la frase por excelencia de la sala de universo: “¡Por eso dicen que somos polvo de estrellas!”.

Mi más especial agradecimiento para mi estimado amigo Hugo. Te agradezco por acompañarme durante todo este tiempo, por tu amistad sincera y tu escucha atenta. También, quiero darte las gracias porque, aunque a penas me conocías, salvaste el primer borrador final de la tesis. Créeme, sin esa ayuda no me estaría titulando ahora. Más allá de eso, quiero decirte: ¡Gracias por coincidir!

En este apartado no puede faltar una entrañable gratificación para las Carmelitas Descalzas del Monasterio de Jesús de la Eucaristía que, afortunadamente, conocí en mi paso por el MFCJ. Gracias por recibirme siempre con gusto, por prestarme su biblioteca privada para mi investigación, por mostrarme el hermoso castillo de mi alma. Muy especialmente quiero agradecer a la Hna. María del Carmen, quien fuera mi directora

espiritual. Gracias por incentivar-me a tener la agudeza intelectual de las santas de la Orden del Carmen: Santa Teresa de Jesús, Santa Teresita del Niño Jesús y Santa Benedictina de la Cruz, pues en ellas reencontré mi predilección por la filosofía.

Quiero cerrar con broche de oro: mis profesores de la facultad: a la extraordinaria Mtra. Fulvia Colombo que, de no haber partido, me hubiera dedicado a la lingüística; al gran Dr. Federico Álvarez, su pasión por la docencia marcó mi manera de concebir la enseñanza. Y cómo olvidar a la Mtra. Alejandra Guevara, quien me brindara las herramientas más sólidas sobre investigación, las cuales me ayudaron a sobrevivir en la carrera. Tampoco olvidaré las apasionantes clases de la Dra. Concepción Company, aunque, ciertamente, la Filología me enseñó más que la evolución del latín al español: aprender a soltar.

Asimismo, estoy inmensamente agradecida con la Dra. Nieves Rodríguez Valle, quien me inspiró y cautivó desde mi primera clase de Historia de la Cultura, en un viernes de agosto del 2012. Esas horas en el salón 205 eran una maravillosa máquina del tiempo, pues escucharla hablar de romanos, visigodos y moros era una fascinante manera de volver al pasado. Una vez mencionó en clase: “si quieren entender la literatura, tienen que enamorarse”, creo que hasta ahora lo comprendo un poco. De igual manera, le agradezco todas y cada una de las oportunidades que me ha brindado a lo largo de estos años.

Agradezco con gran admiración y respeto a mis profesores y también sinodales de mi tesis: al Dr. Arnulfo, Herrera, a la Dra. Leonor Fernández, a la Mtra. Ana Vilchis y a la Dra. Rebeca Barriga, por sus muy acertados y apasionantes observaciones en mi trabajo de titulación.

LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DE LO INEFABLE EN *CAMINO DE PERFECCIÓN* DE SANTA TERESA DE JESÚS

Índice

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: TERESA DE JESÚS. VIDA Y OBRA	
1. “Fémina inquieta y andariega”. Biografía	7
1.1 La Santa	12
1.2 La escritora	19
1.3 Mística y literatura	23
1.4 Camino de perfección: Códice El Escorial y Códice de Valladolid	27
CAPITULO II: SÍMBOLOS, LENGUA Y CULTURA	
2. Definición de símbolo	30
2.1 Características generales	33
2.2 El símbolo y lo sagrado	34
2.3 El símbolo y la literatura como fenómeno semiótico	42
2.3.1 Símbolo y signo	45
2.3.2 Caracterización semiótica del símbolo	47
CAPÍTULO III: EL CONCEPTO DE ‘ALMA’	
3. Conceptualización del ‘alma’	52
3.1 Filosofía clásica	52
3.2 Los Padres de la Iglesia	55
3.3 Simbolización del alma en la tradición cultural	58
3.4 El alma para Santa Teresa de Jesús	59
CAPÍTULO IV: SIMBOLIZACIÓN DEL ALMA Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN <i>CAMINO DE PERFECCIÓN</i>	
4. Definición de experiencia mística	62
4.1 Símbolos del alma	65
4.1.1 Castillo y el palacio	65
4.2 Símbolos de la experiencia mística	70
4.2.1 Agua	70
4.2.2 Fuego	76
4.2.3 Luz	80
4.3 Otros símbolos	85
4.3.1 Abejas	85
4.3.2 Viento y aire	86
4.3.3 Ramas y raíz	87
4.3.4 Piedra	87
4.3.5 Tierra y plomo	87
4.3.6 Cumbre	88
4.3.7 Consideraciones finales	88
CONCLUSIONES	90
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93

INTRODUCCIÓN

La literatura mística española tiene sus primeros ecos en la Edad Media y, posteriormente, alcanzó su mayor esplendor en el siglo XVI. Esta corriente se caracterizó por tener una profunda base religiosa, exaltando las preocupaciones espirituales y políticas de la época, pues los escritores místicos se volcaron a abordar temas como el amor y el diálogo con Dios, la humanidad de Cristo, la fe, el alma, entre otros. Sin duda alguna, las letras españolas alcanzaron la cima durante el llamado Siglo de Oro, en el que también destacaron escritores pertenecientes a la Iglesia como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, cuyo potencial literario ha sido estudiado tanto en la tradición cristiana como en la tradición literaria. Ambas esferas íntimamente ligadas y al mismo tiempo con amplia necesidad de independencia.

El universo místico español cuenta aún con joyas literarias como *Camino de perfección* y, por ello, la presente tesis está dedicada a esta obra, muestra de las primeras manifestaciones del misticismo teresiano. Mi interés por estudiar *Camino* surgió, en un primer momento, por una genuina motivación personal, influida por el acercamiento que tuve con la Orden de las Carmelitas Descalzas, del Monasterio de Jesús de la Eucaristía, ubicado en el lugar donde nací: Ecatepec de Morelos. Gracias a este contacto comencé a leer, sin pretensiones académicas, el *Libro de la vida*, el cual me sorprendió por sus artificios metafóricos y me llevó a descubrir *Camino de perfección*. Fue entonces que decidí analizar el valor literario de la obra teresiana.

Los estudios sobre el trabajo de la monja más afamada del siglo XVI son exuberantes y me atrevo a decir que, hasta cierto punto inagotables. El libro que más se ha analizado desde el aspecto literario es *Las moradas del castillo interior*, obra del culmen místico teresiano, seguido del *Libro de la vida*; mientras que *Camino de*

perfección se ha estudiado más como un libro doctrinal, es decir, como sustento de la metodología oracional carmelitana, dejando de lado su riqueza artística.

Dicho esto, el objetivo de esta investigación es analizar el simbolismo místico en *Camino*, la segunda obra de la trilogía teresiana. Si bien esta vertiente se ha tratado por la crítica, me centro en aquellos símbolos que refieren al alma, como entidad en sí misma y, de modo más específico, los símbolos que expresan la experiencia mística.

Otger-Steggink (1986) identifica que el fenómeno místico cuenta con tres etapas: la vivencia o experiencia, la inteligencia, es decir, reconocimiento (no comprensión), de lo experimentado y, por último, la comunicación oral y/o escrita del suceso espiritual. A partir de estas consideraciones, la obra teresiana puede situarse dentro del ámbito literario debido a la vasta producción escrituraria de Santa Teresa de Jesús.

Mi propuesta de lectura busca constatar que los símbolos son recursos narrativos que favorecen la transmisión textual del hecho místico, manifestación de lo inefable, puesto que *Camino* expone el itinerario espiritual del proceso ascético y místico del alma para llegar a la plenitud al unirse con la divinidad. El símbolo es, entonces, una herramienta retórica que posibilita la síntesis y expresión de realidades abstractas debido a su carácter dual y polifacético como se expone en el capítulo II.

Los estudios sobre la literatura teresiana resultan diversos y abundantes, incluso desde que Teresa de Ávila vivía. La efervescencia continúa actualmente, sobre todo, por dos acontecimientos: la proclamación de Santa Teresa como Doctora de la Iglesia en 1970 y el V Centenario de su nacimiento en 2015. Para esta conmemoración, la Biblioteca Nacional de España en conjunto con Acción Cultural Española prepararon un catálogo iconográfico titulado *Teresa de Jesús. La prueba de mi verdad*, en el que destacan los textos de Teófanos Egido, Rosa Navarro Durán y Víctor García de la Concha, críticos que abordan cuestiones biográficas, literarias y contextuales de la escritora.

Hay que recordar que la literatura espiritual española en la que se circunscribe la carmelita estuvo constantemente enmarcada en las corrientes del ascetismo y misticismo, por lo tanto, las experiencias sublimes que experimentó la monja se relacionan con una manera de relatar el fenómeno místico para comunicarlo a sus lectores.

Alberto Barrientos, director de *Introducción a la lectura de Santa Teresa de Jesús* (2004), preparó un compendio general de la obra teresiana, tomando en cuenta el ámbito sociopolítico del siglo XVI y las corrientes doctrinales de la época, para después hacer el análisis de cada texto. En este libro, Jesús Castellano escribió un texto titulado “Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina”, en el que analiza el arte de narrar los fenómenos místicos de Santa Teresa y su relación con la experiencia objetiva de Cristo. En una línea similar, se encuentran las disquisiciones de Juan Antonio Marcos con “La prosa teresiana. Lengua y literatura”, en donde compara los diversos géneros desarrollados por la escritora: la biografía, el tratado y la crónica. Mientras que Crisanto Pérez aborda la relación entre contexto histórico-social-religioso y la literatura del siglo XVI en su artículo “Santa Teresa y la Literatura del llamado Siglo de Oro” (2015).

Uno de los grandes temas en la obra de Santa Teresa es la oración, relacionada con la teología y también como una vertiente de la literatura religiosa. Daniel de Pablo Maroto presenta en su libro *Teresa en oración* (2004) que el carácter de la santa vincula espiritualidad y escritura. Asimismo, apunta que, en el estilo y las fuentes de los escritos carmelitanos, se logra observar dos tipos de influencias: la directa, dado que la autora leyó a pensadores como San Agustín y Francisco de Osuna; y, la indirecta, esto es, textos a los que la religiosa accedió por medio de sus directores espirituales, dominicos y jesuitas con los que convivía. En cuanto a lo simbólico, el crítico expone que los símbolos más estudiados de la obra teresiana son el agua y el huerto para hablar de la oración.

Otro tópico tratado en la literatura de la carmelita es el alma y la experiencia mística. En la referencia explicitada arriba, De Pablo Maroto (2004) postula que el símbolo teresiano por excelencia para remitir al alma es el castillo. De igual manera, agrega otros símbolos como el camino, el gusano de seda, la mariposa, el desposorio y el matrimonio espiritual para describir el suceso místico. Entre los teóricos que también han estudiado este tipo de simbolismo sobresale Otger-Steggink (1986) y Dámaso Chicharro (2015) con las introducciones al *Libro de la vida* y a *Las moradas del castillo interior*, respectivamente. Por otra parte, Dionisio Borobio, autor del libro *Sacramentalidad, sacramento y mística en Santa Teresa* (2015), anexa otros símbolos menos frecuentes como la paloma, el árbol, la bodega, la llaga y la luz, los cuales Santa Teresa utilizó para desarrollar el tema del estado inefable experimentado en el sacramento de la Eucaristía.

Los estudios más actualizados sobre la obra teresiana se encuentran en las *Actas del Congreso Internacional Teresiano* preparadas por la editorial Monte Carmelo y la Universidad de la Mística, con las publicaciones de «El libro del *Camino de perfección* de Santa Teresa de Jesús» (2012) y «Teresa de Jesús: Patrimonio de la humanidad» (2015), esta última enfocada en la presencia de la carmelita en el arte, el cine y el teatro de nuestra época.

Los trabajos que se distinguen de estas ediciones referentes al segundo libro de la trilogía teresiana son “Los manuscritos autógrafos del *Camino de perfección* y “Un episodio de la composición del ‘Camino’. El paso de la oración ascético a la mística” de Tomás Álvarez (2012). Así como, los artículos que examinan las circunstancias editoriales de esta obra como “Proceso redaccional del *Camino*: modificaciones y diferencias entre las dos versiones” de María Mancho Duque (2012).

Los aspectos literarios de *Camino* siguen siendo de interés para los investigadores, pues en la búsqueda de temáticas poco abordadas surgen textos como “Mejor será que

hilen: el discurso irónico en *Camino de perfección* (CE)” de María José Pérez (2012) y “La melancolía: un estudio sobre la enfermedad melancólica en los escritos teresianos” de Bety Álvarez Vélez (2016) y “La pasión según Teresa de Ávila” de Julia Kristeva (2009).

Otras proposiciones de la lectura simbólica de *Camino* están presentes en el trabajo “Dad luz a estas tinieblas. La sombra y otros símbolos místicos partiendo del *Camino de perfección*” (2012) de Clara Janés, en el que aborda el simbolismo teresiano en relación con el hinduismo y sufismo, alejados de la tradición en la que se inserta Santa Teresa.

Tampoco hay que olvidar la referencia lexicográfica de Tomás Álvarez y el *Diccionario de Santa Teresa* (2000), de acceso inmediato si se desea conocer de modo general los conceptos teresianos. Los textos teóricos y críticos continúan, pero siempre volveremos a los estudios clásicos de Otger Steggink, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz* (1974) y Víctor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa de Jesús* (1978) para comenzar a sumergirnos en el castillo interior de Teresa a través de sus letras.

Para estudiar la construcción simbólica de lo inefable en *Camino de perfección* de Santa Teresa de Jesús, esta investigación se estructura de la siguiente manera: en el capítulo primero se exponen su vida y obra como una unidad de la cual se puede entender la fortaleza espiritual, intelectual y literaria de la escritora.

En el segundo capítulo, se presentan conceptos teóricos como la definición de ‘símbolo’, partiendo de sus características básicas hasta su delimitación desde otros órdenes como ‘lo sagrado’ y ‘el fenómeno religioso’, ambos expuestos de modo más certero con la idea de la ‘hierofanía’, cuyos exponentes principales son Eliade y Guenón.

Además, presento las características del símbolo y la literatura como producto de un hecho semiótico desde los postulados de Pierce, Eco y Hjelmslev.

Debido a que se analiza la utilización del símbolo como recurso narrativo que expresa lo inefable, en el capítulo tercero se realiza una caracterización del concepto ‘alma’ desde la filosofía clásica y la patristica, pues este tema es de suma relevancia para entender a Santa Teresa.

La simbolización del alma y la experiencia mística en *Camino de perfección* se exploran en el último capítulo, en el que analizo los símbolos que manifiestan el alma de la persona orante, esto es, el castillo y el palacio; así como los símbolos que expresan lo inefable: el agua, el fuego y la luz. Además, agrego otros tantos sin profundizar en ellos, dado que en la obra sólo se mencionan en una o dos ocasiones.

Para finalizar esta sección introductoria, quiero puntualizar algunas consideraciones preliminares: primero, debido a las controversias redaccionales de los autógrafos de *Camino de perfección*, me centro únicamente en el Códice de Valladolid, que ha sido editado cuidadosamente por los críticos y que la misma autora consideró como manuscrito definitivo como se muestra en el apartado 1.4. Segundo, las citas textuales de la obra se refieren de la siguiente manera ‘CV’ para especificar que se trata del Códice de Valladolid; los capítulos y párrafos se presentan con números arábigos, por ejemplo, ‘CV 19, 2’. En algunos casos, hay referencias a otras obras que también se simplifican siguiendo ese modelo: *Libro de la vida* (V), *Las Moradas del Castillo Interior* (M).

CAPÍTULO I: TERESA DE JESÚS. VIDA Y OBRA

“Santa Teresa pone brillantemente de manifiesto que una mujer puede subir tan alto como un hombre cuando, por un sorprendente azar, se le presentan las mismas oportunidades que a un hombre”.

- Simone De Beauvoir

1. “Fémina inquieta y andariega”. Biografía

La figura emblemática de Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, Teresa de Ávila o mejor conocida como Santa Teresa de Jesús, se sitúa en un entorno lleno de acontecimientos singulares, entre los que destacan, la transición sociopolítica de España y de la Europa del Siglo XVI. De hecho, su nacimiento, vida y muerte estuvieron enmarcados por la llegada al trono de Carlos I, la Reforma Protestante de Martín Lutero y el poderío de Felipe II. En este periodo la monarquía española alcanzó su máximo potencial político, militar, económico y cultural. Todo cuanto provenía de España era imitado, propiciando así la dedicación artística de la literatura, la música, la arquitectura, el estudio del español. A su vez, las universidades de Salamanca y Alcalá de Henares tomaron fuerza en este siglo, siendo contadas entre las más prestigiosas de Europa debido a su gran compromiso por la divulgación de conocimientos (Pérez, 2015: 127).

Santa Teresa de Jesús nació en la ciudad de Ávila el 28 de marzo de 1515. Tercera hija de don Alonso Sánchez y doña Beatriz de Ahumada,¹ padres profundamente cultivadores de las virtudes cristianas, quienes incentivaron a la pequeña Teresa a la lectura de libros de santos, cuya actividad se convirtió en su herencia intelectual y espiritual. Aprendió a orar, pero también a leer y escribir. Desde tierna edad mostró su carácter determinante de vivir y morir por el nombre de Cristo, como se muestra en la

¹ Alonso Sánchez de Cepeda se casó dos veces. Con Catalina del Preso y Henao tuvo dos hijos María (1506) y Juan Vázquez Cépeda (1513); al morir ésta (1507), contrae segundas nupcias con Beatriz de Ahumada (1509), con la que tuvo diez hijos más: Hernando y Rodrigo (1513), Teresa (1515), Juan de Ahumada (1517), Lorenzo (1519), Antonio (1520), Pedro (1521), Jerónimo (1521), Agustín y Juana (1527). La filiación paterna de Teresa se adjudica a los judeoconversos, cuya discusión se ha resuelto en la comprobación del linaje judío de los Ahumada (cfr. Egido, 2002: 75-118).

famosísima aventura a la edad de siete años, en la que, junto a su hermano Rodrigo, concertaron irse «a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá (los) descabezasen» (V 1, 5). En 1528 muere su madre, razón por la que pide a la Virgen de la Caridad, en la ermita de San Lorenzo, que sea su protectora maternal. Posteriormente, tras el período de aflicción, como toda joven, gustó de ‘coqueterías’ y ‘amistades’ con sus primos, como ella misma afirma:

Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa. [...] Duróme mucha curiosidad de limpieza demasiada y cosas que me parecía a mí no eran ningún pecado, muchos años. Ahora veo cuán malo debía ser. (V 2, 2)

De 1528-1531, Teresa se adentró en la lectura de los libros de caballerías² y, aunque “siempre cuidó de su honra”, perdió poco a poco su fervor hacia Dios. Debido a este desvío espiritual, en 1531, su padre la interna en el convento agustino de Santa María de la Gracia. Teresa, pese a ser «enemiguísima de ser monja» (V 2, 8), tuvo en aquel lugar, el primer acercamiento a la vocación religiosa por influencia de María de Briseño, con la que se vinculó estrechamente. Sin embargo, no permaneció por mucho tiempo, pues en 1533 salió del recinto debido a que enfermó gravemente (hecho con el que confirma y madura su llamado espiritual).

Don Alonso envía a la joven a Hortigosa con su tío don Pedro de Cepeda —monje jerónimo, figura importante en la vida de la santa de 1531-1533—. Dicha estancia resultó fructífera, no sólo por la maduración de su llamado vocacional, sino también por el influjo de la literatura religiosa, puesto que tuvo acceso a las *Epístolas* de San Jerónimo, que leyó con gran devoción y cuidado. En 1535, Teresa huye de su casa para ingresar al monasterio de la Encarnación con las Carmelitas Calzadas. En otoño de 1538 su condición de salud

² Llega a escribir uno, que se ha perdido. (Montalva y Barrientos, 2002: 40)

se deterioró por lo que nuevamente su padre la saca del convento para buscar solución médica en Becedas con una curandera; antes de llegar, se detienen en Hortigosa para visitar a Pedro de Cepeda, quien encomienda a Teresa la lectura del *Tercecer abecedario* (1525-1527) de Francisco de Osuna, así como las *Confesiones* de San Agustín. En 1539, padre e hija regresaron al convento de la Encarnación, no obstante, su estado se torna más deplorable, a tal grado que queda “como muerta” algunos días:

Quedé [...] cuatro días de paroxismo de manera que sólo el Señor puede saber los incomportables tormentos que sentía en mí: la lengua hecha pedazos de mordida; la garganta, de no haber pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar; toda me parecía estaba descoyuntada; con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo, porque en esto paró el tormento de aquellos días, sin poderme menear, ni brazo ni pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneaban; sólo un dedo me parece podía menear de la mano derecha. Pues llegar a mí no había cómo, porque todo estaba tan lastimado que no lo podía sufrir. En una sábana, una de un cabo y otra de otro, me meneaban. (V 6, 1)

Después de este dramático episodio, el 15 de agosto de 1542 Teresa de Jesús se siente totalmente recuperada y lo atribuye a la mediación de San José. Tiempo después, la santa reconoce en su vida un periodo de mediocridad espiritual entre 1540-1554, que resume de la siguiente manera: «Por una parte me llamaba Dios; por otra parte, yo seguía al mundo. Dábanme gran contento y gustos y pasatiempos sensuales» (V 7, 17). Su mayor tentación era dejar la oración, pero su entonces consejero espiritual, el dominico Barrón, la motiva a perseverar pues «quien [...] tuviere ya costumbre de llevar [...] oración [...] el Señor le sacará a puerto de luz» (CV 19, 1).

En 1554 inició su llamada ‘segunda conversión’, cuando, durante la Cuaresma, se conmueve por un ‘Cristo muy llagado’: «Arrójeme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle» (V 9, 1). Para la carmelita, calzada aún, surge la gran interrogante de su vida:

“¿Qué hacer por Cristo?”. Y a partir de este momento comenzó a experimentar intensas gracias místicas, visiones, revelaciones y arrobamientos entre 1554-1561.³

En 1560, Teresa de Jesús tuvo un encuentro afortunado con el franciscano Pedro de Alcántara, con quien consulta el resultado a aquella interrogante crucial de su existencia: la reformación de la Orden del Carmen⁴ como respuesta a “las gracias divinas recibidas”, pero también como una oposición a la Reforma luterana. La propuesta del Carmelo Descalzo teresiano consistió en un cambio radical, comenzando por la construcción de monasterios sin renta, en absoluta pobreza, soledad y oración contemplativa.

La santa viajó a Toledo en 1561 para pedir la autorización de fundar el convento de San José, primer monasterio carmelita descalzo, que logra abrir en 1563 con cuatro monjas, siendo ella priora de la comunidad. En ese mismo año, Juan de la Cruz había tomado el hábito de la Orden en Medina del Campo. Más adelante, en 1567 el Padre General Ribero visita el convento de San José para darle la aprobación a Santa Teresa de la fundación de otros conventos⁵ con la primera regla, además de incursionar con la rama varonil. En este periodo, gana para su causa al recién fraile carmelita Juan de la Cruz que, en conjunto con fray Juan de Santa María y Antonio de Jesús se concretó la fundación de los Carmelitas Descalzos en Durero. Por mandato de Pedro Fernández, Teresa regresa al

³ Santa Teresa confió tales vivencias a sus directores espirituales quienes opinaban positiva o negativamente sobre esos hechos. Por un lado, Francisco Salcedo y Gracián de Daza le decían que se trataba de cosas del demonio; en cambio, Diego de Cetina y Francisco de Borja le aseguraron que se trataba de verdadero ‘espíritu de Dios’.

⁴ La carmelita leyó Felipe Ribot, *Libro de la institución de los primeros monjes* (1391) baluarte de la literatura medieval carmelitana, que recoge las tradiciones y orígenes, así como el vínculo con el profeta Elías, la devoción a la Virgen del Carmen.

⁵ Las fundaciones carmelitas del tiempo de la santa son los siguientes monasterios: San José, Ávila (1562), Medina del Campo (1567), Magalón, Valladolid, Durero (1568), Toledo, Pastrana y otro de descalzos (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segovia (1574), Sevilla, Beas (1575); después de este período se suspende la misión debido a la confrontación al interior del Carmelo. Hasta 1580 se reinició el proyecto con el convento de Villanueva y Valencia, Soria (1581) y, por último, Burgos (1582). (cfr. Steggink, 1986: XLVII-XLVIII).

convento de la Encarnación para ser priora; durante ese lapso, su director espiritual y confesor fue su entrañable compañero de reforma, San Juan de la Cruz.

La actividad reformística de Santa Teresa se llevó a cabo de 1560 hasta 1582, la cual no estuvo exenta de sobresaltos. De 1575 a 1580 sufrió la etapa de persecución a su reforma que, sorprendentemente, se gestó con mayor fuerza al interior de la orden,⁶ entre los carmelitas calzados y los nuevos descalzos. Aquellos denunciaban de anticlericales a los integrantes del Carmelo reformado, además de expresar su desagrado debido a que estos comenzaron a tomar puestos importantes, incluyendo los que estaban a cargo de los Calzados.

Entre las diversas disputas que se dieron, provocó el encarcelamiento de San Juan de la Cruz, para quien Santa Teresa pidió justicia, escribiendo una carta al rey (4 de diciembre de 1577). En 1579, la mística vuelve a escribir a Felipe II para defender su reforma y a sus compañeros, los carmelitas Juan de la Cruz y Jerónimo de Gracián. Posterior a estas rencillas, los carmelitas calzados y descalzos se separan definitivamente en 1580. Para ese momento, las enfermedades de Santa Teresa la dejaron postrada en cama por un largo período. Finalmente llegó el ocaso de su vida apasionada por el Altísimo el 15 de octubre de 1582⁷ a las nueve de la noche, con sesenta y siete años.

Teresa de Jesús sigue destacando después de poco más de 400 años de su muerte. Su personalidad está impregnada en su vasta obra literaria, así como en los testimonios de quienes convivieron con ella. Sin duda alguna, se pueden reconocer dos cualidades

⁶ Una de las tantas dificultades que enfrentó la fundadora y otra monja, Isabel de San Francisco, sucedió durante la instauración del Carmelo en Sevilla con la acusación de María del Corro, la cual afirmaba que eran mujeres que promovían desviaciones doctrinales, además de alumbrismo (hay que recordar que la persecución de los ‘alumbrados’ en España inició en 1529), a pesar de las peripecias para demostrar la inocencia de la santa, la Inquisición no encontró culpabilidad. Acontecimiento que quedó registrado en su epistolario con fecha del 29 de abril de 1576. Además de que se difundieron los rumores la supuesta relación entre Gracián y Teresa (cfr. Alabrus-García, 2015: 102-103).

⁷ Entra en vigor “la reforma gregoriana del calendario, que se aplica primero solamente en los países católicos, de suerte que el 4 de octubre [...] será el día 15 del mismo mes” (Montalva y Barrientos, 2002: 61).

con las que los teóricos de diversas disciplinas se han acercado a esta mujer excepcional de su tiempo: la santa y la escritora, que de ninguna manera son cualidades que se anulan, sino más bien se complementan. A continuación, presento las razones que han hecho de Teresa, la santa, una figura espiritual emblemática que se fusiona magistralmente con las letras.

1.1 La santa

El *Catecismo de la Iglesia Católica* define la santidad como la vocación en

...plenitud de la vida cristiana y perfección de la caridad, y se realiza en la unión íntima con Cristo y, en Él, con la Santísima Trinidad. El camino de santificación del cristiano, que pasa por la cruz, tendrá su cumplimiento en la resurrección final de los justos, cuando Dios sea todo en todos. (no. 2028-2029)

Esta definición de ‘santidad’ se remonta a los tiempos de Santa Teresa, pues la Reforma obligó a la Iglesia Católica a establecer un canon de espiritualidad más argumentado y robusto. Debido a estas circunstancias, la Iglesia convocó al Concilio de Trento en 1545 para reformular, entre otros temas, el concepto de santidad con el decreto sobre la Justificación (1547) basado en la oposición a las ideas luteranas de *Sola Fides*. Ese dictamen defiende la importancia de las obras de caridad, propone una visión menos extremista del Pecado Original y fundamenta la búsqueda de una vida santa por medio de los sacramentos (cfr. Rodríguez, 2018: 3).

La santidad remite a distintos aspectos de la persona a la que se le adjudica, principalmente, el equilibrio entre el temperamento, el carácter y las virtudes, así como el reconocimiento del clero para autorizar dicho nombramiento, en el caso de aquellas personalidades con devociones que rompen fronteras.

Santa Teresa cumplía con esas características, dado que en la identificación de virtud y belleza converge toda su personalidad. Era muy afamada por su hermosura física,

bien reflejada en su actividad ascética y mística⁸, ambas cualidades dieron origen a la vasta iconografía y literatura no sólo de su imagen, sino también de sus éxtasis místicos. Una de las primeras descripciones escritas de Teresa de Ávila se encuentra en el *Libro de las recreaciones* de María de San José (1548-1603) que, posteriormente retomó, Francisco de Ribera, primer biógrafo de la santa. El retrato escrito del jesuita causó gran polémica debido a que hace alusiones a las proporcionalidades del cuerpo de la carmelita, lo que en la época era un total atrevimiento. Se excusa, afirmando que se basa en la descripción de María de San José. Este totalmente contrastable al único retrato pictórico de Teresa en vida que realizó fray Juan de la Miseria en 1576, cuya obra disgustó a la santa por parecer ‘fea y legañosa’ —aunque se cree que esa opinión se trata de una leyenda— (cfr. De Pablo, 2004: 19; Checa, 2015: 103).

Era Teresa de Jesús de muy buena estatura; y en su mocedad hermosa, y aún después de vieja, parecía harto bien; el cuerpo abultado y muy blanco; el rostro redondo y lleno, de muy buen tamaño y proporción; la color blanca y encarnada, y, cuando estaba en oración, se le encendía y se ponía hermosísimo, todo él limpio y apacible. El cabello negro y crespo; frente ancha, igual y hermosa; las cejas de un color rubio que tiraba algo a negro, grandes y algo gruesos, no muy en arco, sino algo llanas. Los ojos negros y redondos y un poco papujados [...] no grandes, pero muy bien puestos, y vivos y graciosos, que, en riéndose, se reían todos, y mostraban alegría, y, por otra parte, muy graves, cuando ella quería mostrar en el rostro gravedad.

La nariz, pequeña, y no muy levantada de en medio, tenía la punta redonda y un poco inclinada para abajo, las ventanas de ella arqueadas y pequeñas; la boca ni grande ni pequeña, el labio de arriba delgado y derecho, y el de abajo grueso y un poco caído, de muy buena gracia y color; los dientes muy buenos y la barbilla bien hecha; las orejas ni chicas ni grandes. [...] las manos, pequeñas y muy lindas. En la cara tenía tres lunares pequeños al lado izquierdo, que la daban mucha gracia; uno más abajo de la mitad de la nariz, otro entre la nariz y la boca, y el tercero, debajo de la boca. Toda junta parecía muy bien, y de buen aire en el andar, y era tan amable y apacible, que a todas las personas que la miraban, comúnmente aplacía mucho. (Ribera, 1590 en Checa, 2015:103)

⁸ No hay que olvidar que esta tendencia proviene de la tradición hagiográfica.



Retrato de Santa Teresa de Jesús,
según fray Juan de la Miseria, ca. 1576.
Óleo sobre lienzo, 83 x 79 cm.
Sevilla, MM. Carmelitas Descalzas.

Incluso las narraciones místicas teresianas fueron motivos en otras manifestaciones artísticas como la pintura y la escultura, siendo la más lograda y famosa la obra de la *Transverberación* (1647-1651) de Gian Lorenzo Bernini, esculpida en mármol blanco, que se encuentra en la capilla Santa María de la Victoria en Roma.



Por otra parte, los autoretratos escritos por Santa Teresa tienden a asimilarse como una ‘pecadorcilla ruin’, cuyo contraste puede verificarse en diversos pasajes con gran exageración, que no debe creérsele del todo pues “esta crítica deforma la imagen real [...] porque es un autorretrato confrontado al modelo supremo: Dios” (De Pablo, 2004: 17). Asimismo, se autodenomina como una mujer fuerte y en no pocas ocasiones se ríe de los varones débiles, especialmente de los teólogos inquisitoriales, debido a su miedo a la oración mental, con mayor ahínco en *Camino de perfección*:

Su carácter abierto y comunicativo (señala Alborg), su temperamento vivo y alegre, de gran simpatía personal, se conjuga con el relato de una mujer de extremada sensibilidad, pero revestida de un gran temple enérgico y varonil, que le permitió resolver con éxito en vida las mayores dificultades [...] Transportada frecuentemente a las más altas cimas de la vida espiritual, no perdía nunca el sentido de la realidad inmediata, ni de sus deseos vulgares y prosaicas necesidades. (Escudero, 2015: 33)

Gracias a su determinación e iniciativa reformística, Santa Teresa de Jesús fue beatificada el 24 de abril de 1614 por el papa Paulo V y canonizada el 12 de marzo de 1622 por Gregorio XV.⁹ Fue tanta la fuerza devocional que adquirió la figura de Teresa, por medio de su vida y obra escrita, que el primer convento carmelitano en la Nueva España se fundó en 1604 en la Puebla de los Ángeles, al que llegó la primera reliquia de la santa, su corazón (cfr. Ramos, 2015: 264).¹⁰

⁹ Para profundizar los dichos acontecimientos, véase Silverio de Santa Teresa, ed., *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús* (1934-1935). Este proceso se inició con la aportación económica de catorce mil ducados de oro por parte del duque de Allier, don Fabrique Álvarez de Toledo. Aunado a esto comenzó la etapa de informativa, en Salamanca y Alba de Tormes de 1591 a 1592, que consideró los siguientes factores: sacramentos, vida ejemplar principalmente humildad, obediencia, fe y pobreza, gracias divinas, persecuciones y, en lo que respecta a su vida póstuma, el estado de su cuerpo y la producción de milagros en nombre de su intercesión (cfr. Alabrus-García, 2015: 117).

¹⁰ Estas prácticas iniciaron en el siglo IV d.C., con “la llamada Paz de Constantino que significó el fin de las persecuciones romanas a los cristianos y el reconocimiento público de los mártires como ejemplos de sacrificio por su religión. [...] El padre general, fray José de Jesús María, al conocer la fundación de un retiro de la reforma teresiana, pero sin monjas españolas, quiso animar la nueva casa con una reliquia de la santa [...] les envió una reliquia del corazón de esta Virgen, queriendo alentarlas” (Ramos, 2015: 269-270).

Teresa de Jesús, santa por su vida ascética y mística, buscó comunicar la sublimidad que su alma experimentaba por medio de gracias celestiales como visiones, locutorios, éxtasis y arrobamientos.¹¹ Estas, principalmente, relacionadas con la Eucaristía, signo relevante en las narraciones teresianas, al que se refiere como Santísimo Sacramento (cfr. Borobio, 2017: 69). La comunicación celestial de aquellas revelaciones, aunque tridentina, se centra en la figura de Jesucristo, dado que Santa Teresa encontró una correspondencia íntima entre su humanidad y la de Dios Hijo. La carmelita deseaba la unión perfecta de su alma con la del Creador, por esta razón, sus textos están impregnados de misticidad.

Todo fenómeno místico extraordinario supone la existencia de: un principio activo, un principio pasivo, un objeto transmitido y un medio de transmisión. Que son: el sujeto emisor, el sujeto receptor, el objeto de la experiencia y el medio transmisor de la experiencia, que constituye las diversas especies de fenómenos místicos. En el sujeto receptor tenemos que distinguir tres elementos principales: Una gracia interior extraordinaria, una repercusión psicológica, unos efectos morales. (De Blanco, 1982: 368)¹²

A modo de esbozo, presento algunos ejemplos de la experiencia mística en la obra teresiana:

Visión: Fenómenos visuales corporales (‘ver al ser supremo con los ojos del cuerpo’) e intelectuales (producto del entendimiento afectivo, que se puede dar con imágenes o sin imágenes en el pensamiento y alma de la persona orante.

¹¹ La comprobación de las gracias místicas en los ‘elegidos’ ha sido siempre necesaria desde la aparición de éste fenómeno. Anterior a la teoría psicoanalítica, esas experiencias se relacionaban sin duda con el favor de la divinidad. En cambio, desde Sigmund Freud en adelante la definición de los conceptos referentes a la sexualidad *eros* y *tánatos*, se vincularon a las experiencias místicas de los santos con la excitación sexual del cuerpo. El caso de Santa Teresa no ha sido la excepción. Para la discusión de esta vertiente véase el artículo de Daniel De Pablo Maroto, “Éxtasis místico, sexualidad y Santa Teresa”. El crítico defiende que “la mística y sexualidad se integran en un mismo sujeto místico, hombre o mujer, enamorados de Cristo Esposo, pero no son idénticos. Se supera así la dicotomía que se ha querido ver entre lo sagrado y lo sexual, entre el amor humano y el amor divino; pero no todo ejercicio de la sexualidad tiene una connotación religiosa y sagrada” (2015: 493).

¹² La definición que a continuación se presenta de las diversas experiencias místicas de la escritora se basan en Mauricio Martín del Blanco, “Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús”, 1982.

Estando yo un día oyendo misa, vi a Cristo en la cruz cuando alzaba la Hostia; díjome algunas palabras que le dijese de consuelo, y otras previniéndole de lo que estaba por venir y poniéndole delante lo que había padecido por él, y que se aparejase para sufrir. Diole esto mucho consuelo y ánimo, y todo ha pasado después como el Señor me lo dijo. (V 38, 14).

Éxtasis: Fenómeno físico-corporal en el que ‘el alma sale de sí’, se siente herida. Este grado de misticismo se caracteriza por purificar el amor de la persona hacia Dios, tiene frutos de fuerza espiritual, pues ‘el alma siente morir’.

[...] veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal [...] el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. [...] Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento. (V 29, 13)

Arrobamiento: Estado precedente a la unión mística total del Creador con el amante.

También se llama éxtasis.

Porque no contento con tener hecha esta alma una cosa consigo por haberla ya unido a sí mismo, comienza a regalarse con ella, a descubrirle secretos, a holgarse de que entienda lo que ha ganado y que conozca algo de lo que la tiene por dar. Hácela ir perdiendo estos sentidos exteriores, porque no se la ocupe nada. Esto es arrobamiento. (CV 32, 12)

Matrimonio espiritual: Se da en un alto estado místico, pues el alma divina y el alma humana se fusionan en una. De esta fusión nace un compromiso ascético y místico mayor

por parte del individuo. Esta experiencia mística simboliza la relación psicoafectiva de los esposos.

Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy. Hasta ahora no lo habías merecido; de aquí adelante, no sólo como Criador y como Rey y tu Dios mirarás mi honra, sino como verdadera esposa mía: mi honra es ya tuya y la tuya mía». Hízome tanta operación esta merced, que no podía caber en mí, y quedé como desatinada, y dije al Señor que o ensanchase mi bajeza o no me hiciese tanta merced; porque, cierto, no me parecía lo podía sufrir el natural. Estuve así todo el día muy embebida. He sentido después gran provecho, y mayor confusión y afligimiento de ver que no sirvo en nada tan grandes mercedes. (cfr. R 35; V 39, 1; 7 M 2, 1)

Las citas expuestas muestran el fenómeno teresiano de lo inefable, cuyas distintas manifestaciones místicas y gracias divinas se encuentran, principalmente, en *El libro de la vida*, *Camino de perfección* y *Las moradas del castillo interior*, que se pueden contrastar con la relación hecha por la misma escritora en *Cuentas de conciencia*.

1.2 La escritora

Teresa, la escritora, se ha sido reconocida por su creación literaria, dado que con lenguaje y recursos sencillos logró poderosas resignificaciones de la experiencia sublime. Ciertamente, sus textos fueron ordenados por sus directores espirituales en turno, no obstante, reconociéndose como mujer de letras, aprovechó muy bien la oportunidad que tuvo de acceder a la educación escrituraria, pues tenía pleno conocimiento de que su trabajo llegaría más allá de sus confesores y sus hijas espirituales. Conocidísima como ‘mujer andariega’¹³ por querer ser religiosa de clausura y, al mismo tiempo, tener gran movilidad y contacto con seculares y el clero, para la reformación del Carmelo.

¹³ “No se olvide que andariega tenía claras connotaciones despectivamente sexuales, como le recuerda don Quijote al cura, refiriéndose a Angélica: "Esa Angélica -respondió don Quijote- señor cura, fue una doncella distraída, andariega y algo antojadiza" (Quijote, II, 1) (cfr. Serés, Biblioteca Virtual Cervantes).

En apariencia parecía escribir cosas triviales de fémina, pero su destreza con la pluma la llevaron a consagrarse a Dios y a las letras. Las redacciones de Teresa tienen cimientos en su vida espiritual-mística, pero también estuvieron influidas por los acontecimientos de la época que ella misma experimentó, haciendo del lenguaje cotidiano un continuo símbolo de la presencia activa del Señor, convirtiéndose en un parte aguas de la literatura española del siglo XVI. Por consiguiente, sus textos no quedaron sólo para destinatarios de las comunidades cristianas de la época, sino que también han permanecido hasta nuestros días.

Su producción literaria se clasifica en prosa, poesía, cartas, exhortaciones y relaciones. Estudiosos, como Daniel De Pablo Maroto (2004), han dividido sus textos en dos, obras mayores y obras menores.¹⁴ En las primeras, se encuentra la trilogía teresiana: el *Libro de la vida* (1531), de carácter autobiográfico y dialógico, muy similar al género epistolar, en el cual relata su conversión por medio del encuentro con el amor: Cristo. Igualmente, se considera una creación en cierta medida doctrinal, ya que ilustra, mediante el símbolo del agua, los cuatro grados de la oración mística: meditativa, recogimiento y quietud, el sueño de potencias y unión.

Camino de perfección (1566-1577) es el primer libro doctrinal de Santa Teresa, con vuelta a lo divino; se centra en la figura de Jesucristo como la vía por excelencia para alcanzar a Dios en su máximo esplendor. La escritora expone los presupuestos de la oración por medio de la glosa del Padrenuestro ya que, a través de aquel medio de comunicación entre la divinidad y el individuo, el alma sedienta busca saciarse bebiendo del «agua viva» (CV 42, 5). Nuevamente, utiliza el simbolismo del agua, agregando otros como el camino, el castillo, las abejas y los caballos desembocados.

¹⁴ Las breves clasificaciones que a continuación se presentan están basadas en las introducciones a cada libro de la autora en las *Obras completas* a cargo de Alberto Barrientos (2000) y Maximiliano Herráiz (2015). De igual manera, en las muy acertadas observaciones de Daniel Pablo Maroto en *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (2002), así como *Teresa en oración* (2004).

La tercera obra del culmen místico teresiano es *Las Moradas del Castillo Interior* (1588), en el cual desarrolla el concepto de la interioridad humana, el deseo del hombre por unirse a la divinidad. Esta expresión sublime la desarrolla por medio de la alegoría del castillo, dado que con él la autora se refiere al alma. Asimismo, aparecen otras imágenes como la puerta para hablar de la oración, el gusano de seda como conversión espiritual, entre otros.

Dentro de los textos que se consideran menores se encuentran *Las Fundaciones* (1575), con la intención de comunicar el origen de la reforma teresiana como una propuesta al servicio de la iglesia; *Cuentas de conciencia*, conjunto de textos históricos y autobiográficos en donde da a conocer sus fenómenos espirituales.

La poesía mística teresiana se circunscribe en el misticismo afectivista, es decir, aquel en que el afecto y la voluntad se transforman en conocimiento. Es fruto de inspiraciones de un hecho concreto con nombre y fecha, que se pueden contrastar con los títulos diversos que figuran en la recopilación y ediciones críticas. La obra poética de Santa Teresa se clasifica en lírico-místicas, en la que expresa gracias sublimes, festividades, didactismo y la vida religiosa, por medio de coplillas destinadas al canto en la comunidad carmelitana (cfr. Llamas, 2002: 604-606). Entre las composiciones poéticas más destacadas se encuentran “Nada te turbe, nada te espante” y “Muero porque no muero”.

Para la prosa, cabe señalar la influencia literaria que tuvo Santa Teresa tuvo en su vida le brindaron herramientas y elementos para escribir sus experiencias místicas, que después transformó a su manera, a la teresiana. De San Jerónimo¹⁵ retomó el género epistolar para informar a sus directores espirituales de las gracias divinas y dejar registro

¹⁵ La mayoría de los antiguos escritores cristianos utilizaron predominante el género epistolar, que “aparece como una fórmula estética y didáctica no sólo cómoda sino también muy útil, en tanto ofrece un marco estilístico que suaviza el dogmatismo, sobre todo comparado con el inherente al de los tratados” (Miranda, 2007: 196).

histórico de su reforma; de Francisco de Osuna¹⁶ aprendió no sólo la técnica de recogimiento, propia de los franciscanos¹⁷, sino también la pedagogía de las enumeraciones y repeticiones de frases, así como sentencias y símbolos que, en *Camino de perfección*, se perciben con gran énfasis en la manera de presentar, en forma de tratado, la apología de la oración. Por otro lado, de San Agustín asimiló el estilo autobiográfico para revelar la interioridad del alma, pues desde la narración del ‘yo’ la escritora presenta el diálogo entre la divinidad y el ser humano, como ser capaz de verdad, de Dios. Tampoco hay que olvidar a Thomas Kempis, de quien profundizó la personalidad de Jesucristo, como dios y como hombre, dándole así al relato teresiano un gran sentido al contenido cristológico.

Si bien las influencias literarias y teológicas de Santa Teresa remiten, principalmente, a las fuentes bíblicas, a los textos patrísticos, a la literatura espiritual y simbólica de la Edad Media, así como la de sus contemporáneos, resulta complicado rastrear qué tanta resonancia tuvo sobre su escritura, pues en su mayoría, accedió a ellos de modo indirecto, esto es, por medio de sus confesores y letrados con los que convivió (cfr. Castellano, 2002: 186). Aunado a esto, se encuentra la prohibición de la Santa Inquisición de la literatura en castellano. La propia autora, refiere este hecho de la siguiente manera:

Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daban recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me

¹⁶ Este escritor usa la fórmula ABC para facilitar a los lectores la memorización de su tratado. Este recurso le permitió a Francisco de Osuna obtener un valor simbólico de la totalidad, del Uno por medio de las grafías del abecedario. “Tanto más sorprendentes son algunas metáforas poco corrientes para explicar diferentes aspectos de la vida religiosa. Estos momentos casi personales reaparecen de forma modificada en los escritos de la lectora la más conocida de Osuna, en los libros de Teresa de Jesús” (Roebing-Grau, 2015: 2).

¹⁷ “El biógrafo Tomás de Celano nos habla del esfuerzo de Francisco por apartar las distracciones durante la oración (2 Cel 97; cf. LM 10,6). También él tenía que empeñarse a fondo para verse libre de fantasías vanas y espantar las moscas fastidiosas de la distracción, antes de alcanzar una serena e intensa unión de su corazón con Dios. Francisco se sirvió de todos los medios a su alcance para favorecer el proceso de interiorización, por ejemplo, lugares solitarios, casi inaccesibles al hombre, una segunda celda dentro de la normal, con el fin de restringir al máximo el campo visual y el espacio vital, el silencio ambiental, vocal, evangélico y mental” (Schmucki, 1973)

dijo el Señor: “No tengas pena, que Yo te daré libro vivo”. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones [...] lo entendí muy bien [...] ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros. (V 26, 6)

El estilo literario de Santa Teresa destaca por la espontaneidad, sencillez, sin pretensiones retóricas; aunque con el uso de comparaciones, metáforas y símbolos del ámbito cotidiano, como el natural logró expresar lo inefable. Pobre, pero rica “sacando todo el jugo metafísico a la lengua castellana en la diferencia verbal «del ser y el «estar»” (De Pablo, 2004: 17).

La creación teresiana se distingue por la oralidad eufórica resaltada con expresiones exclamativas e interrogativas, así como el uso de vocativos que denotan a la divinidad y a los lectores (cfr. Antonio, 2002; Pérez, 2015). “Con ello, la autora nos ofrece de la manera más accesible [...] un compendio de sus experiencias místicas, en las que transmite y demuestra los efectos transformadores del amor divino, no solo en su alma, sino en su propia inspiración literaria” (Pérez, 2015: 135).

1.3 Mística y literatura

A principios del siglo XVI cobró auge la literatura religiosa, más próxima a resaltar los valores divinos de la figura de Dios, cuyo fin expresivo, fuera de la función catequética, se centró en la necesidad de ilustrar la unión del alma con el Creador.

También llamada literatura mística, ascética, áurea, religiosa o espiritual tiene sus primeros ecos en la España medieval con San Ildefonso; posteriormente, en el Siglo de Oro, se reforzó con la orientación ascética del humanismo erasmista, sustentado en Platón, San Agustín y San Buenaventura.

La España de este periodo plasmó en la creación literaria el tema religioso, con profunda preocupación por comunicarse con Dios y buscar la salvación eterna. Tal efervescencia se logró comprobar, pues

[...] la tercera parte de los impresos de la Península Ibérica son libros de devoción y de espiritualidad en su gran mayoría escritos en lengua vernácula. Basta con repasar el elenco de los 1200 títulos estampados entre 1487 y 1750, que ofrece Melquíades Andrés en su *Historia de la mística de la Edad de oro en España y América* (Wagner, 2001: 75).

Crisanto Pérez Esain menciona que las razones para el surgimiento de la mística fueron:

[...] la promoción del ascetismo por medio de la vida monástica por parte del cardenal Cisneros en la Edad Media. La llegada del Renacimiento, con el cual se difunde el neoplatonismo (amor e ideal social con la obra de *El cortesano* de Castiglione) y la efervescencia de la individualidad y sentimientos por los libros de caballerías [...] También las novelas de caballerías, de gran aceptación y muy populares en el siglo de santa Teresa, sembraban en los pensamientos de sus lectores ideales apasionados, que en ocasiones elegían la dirección religiosa. Si bien no se pretende restar autenticidad a la expresión de los místicos, conviene recordar el ambiente cultural y literario, la atmósfera caballeresca en la que se envolvían gran parte de las lecturas promedio del siglo XVI, para conocer y comprender el uso de fórmulas expresivas propias del *Amadís de Gaula*. Su lenguaje, sus giros sentimentales, son rastreables en la literatura mística y ascética de Bernardino de Laredo, Malón de Echaide y en la propia santa Teresa, en una estrategia peculiar llamada vuelta a lo divino y que consiste en hacer uso de expresiones populares o tradicionales para explicar o expresar el arrobamiento de su encuentro enamorado con Dios (Alborg, 1970) (2015: 124-125).

Se distinguen, por lo tanto, dos vertientes de esta literatura religiosa, el ascetismo,¹⁸ pedagogía que depende de la voluntad humana y, la mística que

¹⁸ Del griego *askesis*, ejercicio. Se trata de la literatura religiosa en las que se relatan las reglas para alcanzar la perfección religiosa. “En el camino hacia la unión con Dios [...] se distinguen tres estadios: vía purgativa, que purifica el corazón mediante la oración y mortificación (abnegación), vía iluminativa o de ejercicio de las virtudes y vía unitiva en que se llega a la unión con Dios y que es un don gratuito de la divinidad. Las dos primeras vías corresponden a la ascética y la tercera a la mística, razón por la cual se considera la ascética como una propedéutica de la mística”. (Garrido, 2009: 1)

[...] deberá aplicarse para designar las relaciones sobrenaturales, secretas, por las cuales eleva Dios a la criatura, sobre las limitaciones de su naturaleza y la hace conocer un mundo superior, al que es imposible llegar sea por las fuerzas naturales o por las ordinarias de la Gracia. Misticismo es el conocimiento experimental de la presencia divina, en que el alma tiene, como una gran realidad, un sentimiento de contacto con Dios (Tanqueray, 1990) (2015: 126).

En la historia de la literatura española se delimitan cuatro grandes periodos de la creación de textos ascéticos y místicos: el primero, tiene origen medieval con Thomas de Kempis y su *Imitación de Cristo* o *Contentio mundo* (1418-1427) hasta 1500; el segundo a partir de 1560, con exponentes místicos como fray Alonso de Madrid, fray Francisco de Osuna con el *Tercer abecedario espiritual* y el *Epistolario espiritual* de fray Juan de Ávila. El culmen del misticismo es el periodo al que pertenecen Santa Teresa y San Juan de la Cruz, extendido hasta 1600. Y, por último, la etapa de decadencia, en la que sólo se repiten temas y fórmulas (cfr. Pérez, 2015: 125-126).

Esta vertiente literaria tuvo diversas corrientes: la afectivista, difundida por los franciscanos; la intelectualista, propia de los dominicos y jesuitas; la ecléctica, desarrollada por carmelitas y agustinos y, la heterodoxa, relacionada con la línea protestante, quietista y panteísta.

La literatura religiosa española tuvo gran influencia del franciscanismo,¹⁹ más que del intelectualismo dominicano, con textos como el *Libro de oración y meditación* (1587) (¿posible autor Pedro de Alcántara?) e *Introducción al símbolo de la fe* (1583). Estos y otros textos, permitieron (y permiten) contrastar literatura con libros espirituales (cfr. Cuevas, 1980: 492).

¹⁹ Juan Martín Velasco (1983) menciona que el centro del franciscanismo reside en la experiencia personal intensa del Dios revelado en Jesucristo a través de pobreza, fraternidad y alegría. Tuvo gran aceptación en la doctrina cristiana debido a que San Francisco (1182-1226) sintetizó los valores cristianos en sintonía con las necesidades del ser humano, haciendo significativa su existencia en la humildad y precariedad.

El misticismo se caracterizó por ser un movimiento que unificó el sincretismo ideológico (neoplatonismo agustiniano), la madurez doctrinal, la divulgación, la sugestividad de imágenes, la introspección con el ascetismo de raíces medievales, así como con el método comparativo y análisis-estructural de autores y obras (cfr. Cuevas, 1980: 490). El alimento principal de esta expresión literaria es la mística, entendida como la creencia personal en Dios, en donde la divinidad ha salido al encuentro del amado. Está íntimamente ligada a la contemplación; tiene resonancias en la filosofía griega, que en el ámbito cristiano evolucionó de manera diferente, cuestión que se trata en el capítulo tercero de este trabajo.

La mística se fundamenta en lo “bíblico: alegórico, referido a Jesucristo, realidad profunda; litúrgico: ritos, presencia de Cristo, los secretos en los sacramentos [...] y espiritual: presencia de Dios, participación en el misterio” (André, 2002: 547). Su principal función consiste en enfocarse en la relación ente Dios y el hombre, lo cual no permite historiar este tipo de expresión lingüística como un producto cultural. “En la literatura espiritual se muestra también la capacidad que tienen las ciencias humanas para actualizar los significados propuestos por otros objetos en una búsqueda de nuevos sentidos que transforman, pero no alteran, los mensajes originales” (Pego, 2003: 139-140). Debido a que este tipo de literatura expresa la relación inefable entre el alma del escritor con Dios, aquel recurre al “uso de un léxico y de unas formas propias del habla más cotidiana (permitiendo) el mérito hacerlo cercano” (Pérez, 2015: 123).

La literatura mística de Santa Teresa de Jesús es una respuesta al amor de Dios y a su tiempo; su propuesta se fundamenta en un humanismo cristiano, que anhela que los demás experimenten y entiendan, tal vez no como ella, con manifestaciones físicas de la divinidad, pero sí en la praxis.

1.4 *Camino de perfección*: Códice El escorial, códice de Valladolid

La segunda obra magistral de la cronología teresiana, *Camino de perfección*, está llena de controversias, empezando por el título de la misma. Tomás Álvarez realizó un estudio filológico de la obra, en el cual destaca que en un principio no llevaba el nombre que conocemos ahora, sino más bien “Avisos y consejos”, “Paternóster” o “Librillo”, como lo designó la escritora.

Esta obra la escribe por mandato de Fray Domingo Bañez en 1566²⁰ cuando la santa tiene cincuenta años de edad. El texto está dirigido, en primera instancia, a un público reducido: las monjas del recién fundado convento de San José de Ávila, pero después destinado a uno mayor:

[...] no sólo es un libro de espiritualidad para monjas de clausura, sino para todas las comunidades cristianas que buscan una vuelta al pasado auténtico y ejemplar, en una especie de reforma continua que no es sino una vuelta a las fuentes evangélicas primitivas. (Escudero, 2015: 407)

Camino de perfección cuenta con dos redacciones, manuscritos o autógrafos como los teóricos han nombrado a la presencia de ambas versiones de esta obra. Sus diferencias se encuentran claramente trazadas por la estrategia retórica de su difusión.²¹

El códice de El Escorial, primera versión, fue escrito en 1566, simplemente dirigido a las monjas de San José, con una escritura espontánea, natural, grafía presurosa, sin divisiones capitulares, sin distinción entre mayúsculas y minúsculas y escasa

²⁰ Se tienen dos fechas posibles, 1566 o 1567, sin embargo, Tomás Álvarez ha precisado la fecha de inicio de la redacción a comienzos de 1566, una vez que la Madre Fundadora ya había terminado el *Libro de la vida* a finales del año precedente. La redacción del primer manuscrito El Escorial comienza, como lo indica dicho autor, pues el Códice de Valladolid es, en su mayoría, nueva una versión del *Camino*, sobre todo la omisión de la apología de las mujeres orantes. (cfr. Mancho, 2008: 70)

²¹ Tomás Álvarez indica la existencia de un ‘semiautógrafo’ conocido como el Códice de Toledo. Éste tiene una letra molde, ciertamente, más cuidada que la de Teresa, pero poco fiel al original. Se trata de un escrito apócrifo del Códice de Valladolid. Para profundizar el estudio literario, redaccional, lingüístico, filológico e histórico véase Tomás Álvarez “Los manuscritos autógrafos de *Camino de perfección*”, 2012 y María Mancho Duque “El *Camino de perfección*: génesis y aspectos lingüísticos”, 2008.

puntuación. Esta versión es la más polémica, pues contiene la mano del censor, el dominico García de Toledo, quien tachó sin más las ideas atrevidas de Teresa referentes a temáticas como la defensa de la mujer orante y su afectividad, la contraposición entre los teólogos letrados, prefiriendo a los espirituales porque lograron un equilibrio entre su formación intelectual y espiritual; además de la total aversión a la metáfora del juego de ajedrez para hablar del camino de oración como una constante lucha espiritual.

En cambio, el códice de Valladolid está dividido en cuarenta y dos capítulos, la caligrafía mejora notablemente, la escritora ha suprimido el registro familiar, volviéndolo así en un texto breve, asimismo elimina algunos pasajes de la crítica al magisterio de la Iglesia; manuscrito que Santa Teresa concluye de modo casi definitivo en 1567. Estas modificaciones dejan un libro para publicarse y ser destinado a una audiencia más amplia.

Este manuscrito se estructura de la siguiente manera: prólogo, la reforma teresiana (caps. 1-3); presupuestos para construcción de la comunidad orante (caps. 4-15); amor fraterno, oración activa y contemplativa (caps. 16-18); matices de la oración: vocal, mental, recogimiento, quietud, principios de unión, que tiene como hilo narrativo el Paternóster (caps. 19-32); devoción al Santísimo sacramento (caps. 33-35); aceptación de injurias (cap. 36); dignidad del Padre nuestro (cap. 37); tentaciones (cap. 38-39); el amor y temor de Dios (caps. 40-41) y, por último, la liberación del mal (cap. 40).

La guía para entender el texto lo da la propia autora, dado que el objetivo es eminentemente cristológico y eclesial, dado que presenta la vida religiosa en términos de la amistad con Cristo (cfr. Herraiz, 2015: 13-14).

La escritura de *Camino* destaca por ser frenética, voraz, atrevida e inteligente; discontinua por la actividad reformística y por la salud de la escritora, la cual definió como ‘desconcertada’ (Prólogo al Códice El Escorial) y a veces divagante cuando expresamente dice «me he divertido» (cfr. CV 2, 11). Esta frase es utilizada “en sentido

etimológico, (es decir, que) se ha distanciado de los cauces doctrinales que había pretendido excavar por ella misma” (Mancho, 2012: 72).

Plagado de aspectos lingüísticos, socioculturales e históricos, *Camino de perfección* contiene “elementos [...] (como) la historia y una geografía envolvente y cercana” (Escudero, 2015: 408),²² mostrando Santa Teresa no es simplemente expectante, se ocupa en oración y obra de los conflictos de su época, del mundo cristiano en decadencia; de modo que su obra, en específico esta, tiene como base principal sí el aspecto espiritual, pero también la realidad en la que se desarrolló. ¿Cuál es la genialidad de la mística literata? Que “todo le debe servir de materia de meditación y contemplación amorosa” (De Pablo, 2004: 9).

María Mancho Duque defiende que la santa redactó *Camino* sin atarse a estilos y modelos de la retórica espiritual de su tiempo, postulando así un nuevo humanismo, centrado en la humanidad divina de Jesucristo con una “retórica anti-retórica, cada idea o cada experiencia fraguará su propio molde expresivo, [sin] la utilización de un léxico estereotipado” (2008: 72).

El estilo libre, sin formularios ni protocolos literarios exaltan esa incesante búsqueda de la libertad espiritual, anhelada por Teresa para ella y para quienes deseen vivir plenamente a Dios; el lenguaje llano y sencillo hacen asequible la experiencia mística para los que aún no la han experimentado en cuerpo y alma, empero este lenguaje no está libre de artificios literarios, ya que la manera en que la santa y la escritora se conjugan para expresar esa experiencia inefable se encuentra suscitada en la utilización de lo simbólico, como lo analizó a continuación.

²² Estas referencias serán “explícitas e implícitas más de lo que a primera vista aparece; las comunidades cristianas que están más allá de la comunidad de San José, primera destinataria de *Camino*; la doble redacción del mismo y las variantes lingüísticas y doctrinales; los debates que suscita el mensaje central del libro, el camino de oración, y clara posición de la santa ante adversarios doctrinales que hoy hemos en podido identificar” (De Pablo, 2002: 412).

CAPITULO II: SÍMBOLOS, LENGUA Y CULTURA

2. Definición de símbolo

Para analizar la construcción simbólica del alma que realizó Santa Teresa en *Camino de perfección* resulta pertinente conceptualizar la noción de símbolo, anotar algunas características generales, partiendo de la relación entre lo simbólico y lo sagrado, así como su presencia en la literatura como un hecho semiótico.

Una acepción generalizada del símbolo se sintetiza en la representación de un concepto, moral o intelectual que, por medio de imágenes, figuras o gráficos, asocia de manera total o parcial un elemento conocido con otro cuya significación será renovada o matizada con fines concretos. Etimológicamente, designa la relación de dos componentes de una misma entidad: símbolo, del griego ‘symbolon’, formado de ‘syn’ y ‘ballon’, que quiere decir “arrojar o yacer conjuntamente dos cosas que embonan entre sí y, por lo mismo, que son partes de una más completa [...], es el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones” (Beuchot, 2005: 76). Entonces, el símbolo se identifica con una unidad dual que tiene sus raíces en lo cotidiano, pero que adquiere significaciones más allá de lo corriente y obvio (cfr. Jung, 1995: 17).

Jean Chevalier y Alain Gheerbrant definen al símbolo como la entidad, que “es más que un simple signo: lleva más de una significación, necesita de la interpretación y ésta de cierta predisposición” (1986: 19). En la misma línea, Juan Eduardo Cirlot refiere que es “una forma codificada gráfica o artística” (1992: 15). De manera más sucinta, Helena Beristáin hace un recorrido teórico del símbolo, destacando que “es aquel signo que, en la relación signo/objeto, se refiere al que denota en virtud de una ley o convención” (2010: 498).

El símbolo se ha considerado inabarcable en su génesis y en su definición, lo mismo que cada una de sus expresiones particulares. En él se reconoce un carácter

polifacético, ya que designa realidades que no se pueden declarar de modo directo, esto quiere decir que, expresa acontecimientos o acciones que implican lo abstracto. Donación constante entre lo que es y lo que aspira a representar, el símbolo interactúa dinámicamente con la historia, la cultura, la cosmovisión y la personalidad de quien lo interpreta.

En apariencia, conceptualizar este vocablo símbolo parece sencillo, en no pocas ocasiones relaciona con una simple representación, pero resulta primordial describir las formas para designarlo, empezando por la delimitación conceptual, dado que hay que considerar que las acepciones del vocablo ‘símbolo’ deben diferenciarse de figuras similares a él como el emblema, la alegoría, la metáfora, la parábola y apólogo (Cfr. Chevalier, 1986: 18-19). Asimismo, debe tomarse en cuenta desde cuál teoría simbólica se analiza aquel recurso dado que, dependiendo de ello, adoptará una perspectiva determinada para ser interpretado.

En este aspecto, Felipe Díaz Pardo propone que el modo de analizar los símbolos de un texto se fundamenta en descubrir la asociación y la estructura que configura la ficción, desde la simbólica y la mitocrítica, ambas enfocados al estudio del símbolo: la primera dedicada al arte y las interpretaciones suscitadas por un símbolo particular (por ejemplo: la rosa, el árbol, el pájaro); la segunda, con atención en los símbolos que forman parte de un mito (cfr. 2016: 3). Dicho esto, presento las consideraciones pertinentes sobre el uso del símbolo en esta investigación.

En primer lugar, símbolo y simbolismo²³ son términos que se identifican en el mismo sentido: sintetizar una expresión suprasensible a un plano más cercano; de modo que se emplee como la sugerencia de un lenguaje escondido, misterioso y revelador (cfr.

²³ Este movimiento literario surgió como una corriente artística a finales del siglo XIX originado en Francia, que como mayor exponente tuvo a Baudelaire. Se caracterizó por estar en contra de la objetividad, hasta cierto punto, dogmatizada. Su fundamento principal era descifrar el misterio y encontrar correspondencias ocultas de los objetos sensibles.

Réau, 2006: 77). Sin ser exhaustiva, en los capítulos tres y cuatro, presento algunas concepciones simbólicas socioculturales relacionadas con el alma como el agua, el fuego, y la luz que también están presentes en la obra teresiana.

En segundo lugar, la ‘simbología’ y la ‘simbólica’ son vocablos para explicar la ciencia o estudio sobre símbolos. Por definición, la simbología “muestra una orientación absolutamente idealista, una tendencia cósmica, con hipóstasis de todo objeto, con tensión hacia lo infinito y alusión hacia los misterios del ‘centro’ místico” (Cirlot, 1992: 26). La simbólica, dilucidada por Sigmund Freud, “es el conjunto de símbolos con significación constante que pueden encontrarse en las diversas reproducciones del inconsciente” (Chevalier, 1986: 21).

En tercer lugar, el símbolo no es, ciertamente, ni una alegoría, ni un simple signo. La diferenciación entre símbolo y alegoría se considera fundamental ya que de todos los términos con los que se suele confundir el símbolo está aquella. La alegoría es una derivación estructurada y, en gran o menor medida, mecanizada que reduce al símbolo. La alegoría se sustenta en comparaciones metafóricas en la que se establecen correspondencias entre elementos imaginarios. Es un “metalogismo que, [...] en la Edad Media, constituía uno de los cuatro sentidos interpretativos o niveles de sentido, de la escritura. [...] También se llama comúnmente alegoría, tanto a la representación concreta de una idea abstracta –por ejemplo, un esqueleto con guadaña es alegoría de la muerte–” (cfr. Beristáin, 2010: 26-27).

La similitud en cuanto a la representación de ideas abstractas es, posiblemente, una razón para equiparar la alegoría con el símbolo; sin embargo, este tiende a ser más dinámico y sus significaciones rayan en lo inabarcable. Carl Jung subraya que el símbolo

se trata, más bien, de “una imagen apta para designar lo mejor posible la naturaleza oscuramente sospechada del espíritu” (1995: 22).²⁴

2.1 Características generales

El estudio del símbolo y sus cualidades distintivas destaca porque se compone de dos elementos básicos: un significado literal y uno figurativo, una parte conocida y otra por conocerse, un plano de acceso y un nuevo orden; una conjunción del espacio humano y el espacio divino, en donde convergen lo sagrado y lo profano para darle vigencia a la antigüedad y renovar la actualidad.²⁵

El símbolo permite acceder a la esfera de lo sutil, pues ideas como la belleza, el amor, la justicia, el poder, el cielo, el infierno, entre otras, son sólo asequibles por la capacidad de simbolizar. A través de este recurso, se logra comprender lo abstracto, que intenta hacernos partícipes de otra realidad, posiblemente, misteriosa, sublime, que invita a descubrirla, interpretarla, pero sobre todo transmitirla.

El símbolo es el fundamento de todo cuanto es. Es la idea en su sentido originario, el arquetipo o forma primigenia que vincula el existir con el ser. Por él a modo de puente el ser se manifiesta a sí mismo: crea un lenguaje, inventa mundos, juega, sufre, cambia, nace y muere. (Chevalier, 1986: 19)

La polivalencia del símbolo surge desde los inicios de la historia debido a la autoexigencia del ser humano de interpretar los fenómenos que ocurrían en su entorno, esencialmente, para descifrar los que más impactaron en él. En un principio, esos acontecimientos los tomó como alusiones para fundamentar su manera de vivir, sobre

²⁴ El autor postula el concepto del ‘inconsciente colectivo’ y, también expone que el símbolo “es anterior al pensamiento individual y lo trasciende” (Cfr. 1995: 38-39). Es importante aclarar que los símbolos manifiestan un estado interior de lo que se percibe. En este sentido, René Guenón (1995) critica los símbolos estudiados por Freud y Jung, ya que estos autores experimentaron la producción simbólica por medio del subconsciente reflejado en dibujos realizados por pacientes. Guenón contrapone esa producción simbólica del subconsciente vs tradición, la cual no se reduce, sino más bien comunica lo histórico, lo inasequible para el ser humano.

²⁵ Dichas características del símbolo son la síntesis de autores como Paul Ricouer, Mauricio Beuchot, Chevalier, René Guenón, Mircea Eliade, Charles Pierce, Umberto Eco y Louis Hjelmslev.

todo aquellos que superaban su razón y manifestaban realidades suprasensibles. “A causa de la imperfección de los sentidos y nuestra propia mente [surge] la necesidad de [utilizar] signos y medios para elevarse a la comprensión de lo inmaterial” (Chevalier, 1986: 13).

En este aspecto, Mircea Eliade menciona que el símbolo puede ser de carácter local y universal, no obstante, la especificidad no determina todos sus sentidos; puesto que son un producto cultural, cuya dinámica simbolizadora fue nombrada por el teórico como ‘solidaridad semántica’.²⁶

La función principal del símbolo es su enriquecida capacidad de simbolizar lo sensible desde el punto de vista analógico (cfr. Charbonneau, 1997: 14), es decir, a partir relaciones de semejanza, que permiten acercarse a una de las dos partes del símbolo, lo simbolizado y así lograr la separación del sentido literal para acceder a uno más elevado, en donde las dimensiones fabricadas producen un nuevo orden de significación como sistemas o imágenes axiomáticas (cfr. Chevalier, 1986: 20).

La significación simbolista de un fenómeno tiende a facilitar la explicación de esas razones misteriosas porque liga lo instrumental a lo espiritual, lo humano a lo cósmico, lo casual a lo causal, el caos al orden.

2.2 El símbolo y lo sagrado

El ser humano se autointerpreta interpretando el mundo por medio del recurso simbólico, creando sistemas de relaciones complejos entre él y lo que intenta comprender. La búsqueda de respuestas del porqué y cómo funciona el entorno surge del incesante

²⁶ Mircea Eliade (1972) confirma esta postulación ya que en su vasta obra podemos identificar el estudio comparativo de las religiones y sus símbolos más representativos para el hombre, en donde no sólo se aíslan, sino también se comparten entre diversas sociedades, aunque con matices y valores más peculiares. Los símbolos celestes han servido para referir a las divinidades en relación con sus características físicas y temperamentales, por citar un ejemplo, Yahvé para los judíos y cristianos; de igual manera y de gran recurrencia el simbolismo acuático para subrayar al agua como fuente de vida, el bautismo, epifanías, etc.; las piedras sagradas y su vinculación con la idea del ‘centro’; en la misma línea se encuentra la naturaleza como generadora de símbolos vegetales, terrestres, agropecuarios.

imperativo de dar sentido a su existencia, no superficialmente, sino más bien en profundidad.

Santa Teresa de Jesús no ha sido la excepción, la realidad de su tiempo no sólo se ubica en un contexto profundamente religioso, sino también en el ambiente de la España de la Contrarreforma que (ciertamente, no desligada de interés políticos y económicos) buscaba establecer las bases teológicas de su doctrina, dado que en esta época resultó imprescindible, sobre todo, la delimitación de ortodoxia y la herejía, de lo sagrado y lo profano.

El símbolo como vehículo pretende aprehender la totalidad de lo sagrado, punto de unión para las resoluciones del cosmos. “La sacralidad es el primer lugar real. Cuanto más religioso es el hombre, más real es, más se arranca a la irrealidad de un devenir privado de significación” (Eliade, 1972: 409-410).

El hombre es inminentemente un ‘homo symbolicus’ y ‘religiosus’, pues traduce el espacio exterior al interior y, viceversa; será ante todo un ‘corpus symbolicum’ (cfr. Martín, 2003),²⁷ donde el misterio resulta visible por medio del símbolo, sitio en que la divinidad se hace presente, reside en la faz de lo inefable, expresión de lo absoluto.

El concepto de lo ‘sagrado’ se puede delimitar tanto del punto de vista religioso como desde su expresión simbólica, se trata de la revelación de la divinidad. Mircea Eliade considera que la manera más simple de definir lo sagrado es oponiéndolo a lo profano (cfr. 1972: 409), considerando que la sacralidad también implica la definición del fenómeno religioso, por consecuencia, símbolo y espacio sagrado presentan contraposiciones en su definición y delimitación:

²⁷ También véase Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* (1975) y Ries, J., *El símbolo sagrado* (2013). Estos críticos precisan que la fisionomía del ‘homo religiosus’ aspira a conectar con la alteridad total de lo sagrado, de tal manera que se configure para llegar a su estado primigenio y esencial como un ‘homo symbolicus’.

[...] antes de intentar una definición del fenómeno religioso, conviene saber dónde habrá que buscar los hechos religiosos y, sobre todo, aquéllos que pueden ser observados en estado puro, es decir, los que sean simples y estén lo más próximo posible a su origen (1972: 63).²⁸

Mientras Eliade postula que el fenómeno religioso es expresión de lo sagrado, René Guenón defiende, en cierta medida, lo contrario pues “la religión es mero asunto sentimental, sin alcance intelectual alguno. Se confunde la religión con una vaga religiosidad, se la reduce a una moral, se restringe al máximo el lugar de la doctrina” (1995: 14). Para este autor, la religión no es la mejor expresión de lo sagrado, sino una deformación;²⁹ además considera que aquella ‘pierde fuerza’ al institucionalizar las prácticas relacionadas con la búsqueda del espíritu; sin embargo, también reconoce que si la religión tiene fundamentos doctrinales (concepciones teóricas que se enmarcan en una ideología), verdaderamente estamos ante un hecho sagrado, entonces esta estructura la religión en donde se inserta:

[...] el primer estado en las sociedades humanas (es decir: la primera forma de relación del hombre con el mundo y con sus semejantes) es el que denominó (Comte) el ‘estado teológico’ y que de hecho aludía a la constitución de sociedades y formas de vida de carácter religioso, se tenía como indudable que las primeras sociedades eran en todos los casos sociedades religiosas. (Dorra, 2009: 18-19)⁷

El teórico Joseph Campbell explica que el símbolo se define por medio del espacio-tiempo mítico y sagrado: la temporalidad no existe, es cíclico, una concepción

²⁸ Cabe destacar, que el autor indica que el estudio del fenómeno religioso no debe traicionarse, el acercamiento debe ser desde su condición principal: la escala religiosa y no circunscribirlo por la fisiología, psicología, sociología, entre otras. Aunque posteriormente dirá que el sentido psicológico y religioso no se excluyen en la medida en que se atraen o se repelen (cfr. 2000: 20, 38).

²⁹ El autor critica rigurosamente la postura del cristianismo y su apego a lo visceral, mientras que, por otro lado, exalta las doctrinas hindúes. Básicamente, su análisis teórico radica en que la religión (sea cual sea) sin ‘intelectualidad intuitiva’ sobre lo sagrado no es más que simple aparato de institucionalización. En Guenón los conceptos ‘Oriente’ y ‘Occidente’ son contrapuestos, no como contarios, sino como “una misma tradición de la cual Occidente se aleja”. Véase esta discusión en “René Guenón, Oriente y Occidente” en el canal de YouTube “La última página” de la ADEH.

arquetípica que se alcanza a través del ritual, debido a que allí el hombre logra regresar a su origen.

Si el símbolo y lo sagrado se expresan por medio del fenómeno religioso, a su vez debe existir un mensajero de la realidad suprasensible. No olvidemos a los dioses griegos y sus múltiples emisarios, que ciertamente no son símiles con los personajes extraordinarios de la tradición cristiana, los santos, sin embargo, en ambas referencias se remite al arquetipo del héroe, en el que se encarnan los valores de trascendencia a alcanzar en todas las civilizaciones.³⁰

[...] la gran clave para la comprensión del mito y del símbolo [...] (viene de la) dimensión olvidada del mundo que conocemos. Asimismo, la exploración de esa dimensión, ya sea en forma voluntaria o involuntaria, encierra todo el sentido de la hazaña del héroe. Los valores y las distinciones que en la vida normal parecen de importancia desaparecen con la tremenda asimilación del yo en lo que anteriormente era mera otredad. (Campbell, 1959: 126)

El héroe funge como eje paradigmático de la simbología y la mitología;³¹ surge en las sociedades arcaicas, es mediador entre los mortales y los dioses. Con él se alcanza la unión a la divinidad; busca el bien del mundo. El elegido “vive a la vez que interpreta el hecho origen de su experiencia en los símbolos en los que toma conciencia de su ser más profundo: centro que origina todas sus facultades y actos” (Martín, 2003: 425). En las sociedades arcaicas la figura del héroe fue adorada, en la tradición judeocristiana se transformó en devoción. La diferencia estriba en la proyección ideológica de las cualidades del personaje, en el culto pagano se glorifica su fuerza y alegría, mientras que

³⁰ Cfr. Joseph Campbell, *Mito del etno retorno* (1949), *Lo sagrado y lo profano* (1957) y *El héroe de las mil caras* (1949). En dichas obras el autor reflexiona las tradiciones mítico-religiosas de la India, nórdica, griega y americanas. Una referencia más actual sobre estudios comparativos de este ámbito está Juan Martín Velasco (2003), *El fenómeno místico*.

³¹ Campbell (1949) propone cuatro etapas del destino heroico que harán posible el retorno al estado sagrado: 1) Partida (el llamado), 2) Iniciación y Revelación (aparición signos y símbolos para determinar al héroe como tal), 3) Regreso (concretar la misión). Además, clasifica los distintos tipos del héroe: humano-semidios, guerrero, amante, emperador, tirano y redentor del mundo. (cfr. cap. II “El ciclo cosmogónico”: 34-140).

en el cristiano se exalta el sufrimiento y la renuncia. Los héroes son mensajeros, los santos son intermediarios (cfr. Réau, 2006: 371).

El caso de Santa Teresa de Jesús se enmarca una heroicidad basada en la tarea de comunicar lo inefable por medio del lenguaje simbólico; además de que la España de finales del siglo XVI necesitaba de estabilidad sociopolítica, la cual, entre otros medios, encontró en la figura de Santa Teresa de Jesús, la justificación de algunas “soluciones”, como en su momento fue la devoción a Santiago apóstol. Este “representaba el mito de la España perdida y recuperada, la reconquista, la cruzada antimusulmana [...] terminada en 1942. Teresa era la representación de una España cervantina que buscaba el equilibrio entre la memoria épica y la triste realidad” (García, 2016: 17).

Así como la figura del héroe, hay otros elementos que se desenvuelven simbólicamente porque fungen como “un dato inmediato de la conciencia total, es decir, del hombre que toma conciencia de su posición en el universo” (Eliade, 1972: 47).

El simbolismo de algún determinado referente no es exclusivo, es decir, no se aísla de su significación respecto a otras cosmovisiones. Para poder explicar conceptos o ideas abstractas resulta imprescindible observar que hay algunos tan representativos como el símbolo del ‘centro’, no sólo en la tradición cristiana (cuya relevancia es imperante), sino también en otras tradiciones, pues estas le confieren especificidad al símbolo con nombres y matices especiales acordes a los objetivos que desean obtener (cfr. Eliade, 1972: 399). De este modo, por ejemplo, en la cultura mesopotámica, el ‘centro’ sitúa al hombre formado en el ombligo de la tierra y que proviene del paraíso; en la civilización siria el ‘centro’ también designa al Edén. Asimismo, el ‘centro’ es el ‘Árbol cósmico’, que se encuentra en la mitad del universo bien reconocido por la India védica, la antigua China, la mitología germánica y las religiones primitivas (cfr. Neila, 2001).

“El símbolo es importante (...) porque revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra ‘manifestación’ está en posibilidad de revelar” (Eliade, 1972: 477). Para analizarlo y comprenderlo, es menester dilucidar el concepto de hierofanía, que Eliade define como el acto de expresión de lo sagrado, pues “manifiesta la coexistencia de las dos esencias opuestas: sagrado y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno” (2000: 99).

La hierofanía expresa realidades abstractas y suprasensibles, esto es, experiencias más allá del mundo material, a las que no podemos acceder directamente, incluso si pertenecemos al círculo privilegiado de sacerdotes, ungidos, profetas y pastores de una religión. Por ello los símbolos yacen universalmente, no sólo condensados en el uso ritual, sino también en la valoración cotidiana de la vida. De igual modo, es un redescubrimiento constante de los valores en el nivel histórico o individual, permite la espontaneidad e integridad de las ideas suprasensibles; muestran lo que son y lo que revelan los hechos religiosos. Por esta razón, “el término ‘símbolo’ debería reservarse a los símbolos que prolongan una hierofanía o constituyen ellos mismos una revelación: inexpresable por otra forma mágico-religiosa” (Eliade, 1972: 400).

La clasificación del hecho hierofánico que propone el autor radica en los siguientes paradigmas: el cósmico, que abarca el plano celeste, terrestre, las aguas y las piedras; el acuático, como el mar y el río; el biológico, asociado a los ritmos solares y lunares, la agricultura, la vegetación, la sexualidad; y, por último, el tópico, especialmente, lugares y templos consagrados (cfr. 2000: 21-25).

El método de análisis del símbolo hierofánico inicia con la localización de ‘documentos heterogéneos’, es decir, en medios de difusión en los que se logre apreciar constantes simbólicas; aquellos pueden ser mitos, ritos, formas divinas, oraciones, ofrendas, poesías los cuales desvelan total o parcialmente la sacralidad.

El texto hierofánico por excelencia del cristianismo es la Biblia, las Sagradas Escrituras, pero no es la única fuente, lo fueron también libros de santos (revisados constantemente por el clero en función de corregir y adaptar su contenido con fines doctrinales, morales y políticos de la Iglesia), así como la estructuración de la liturgia como medio de difusión del credo. “Para los teólogos de la Edad Media, cada acontecimiento puede y debe considerarse desde cuatro aspectos, no sólo en un sentido literal, sino también en otros tres más espirituales: alegórico, tropológico (o moral) y anagógico (o místico)” (Réau, 2006: 80).

Esta interpretación teológica, que en términos de Eliade se relaciona con los textos hierofánicos, resulta ser “más dogmática y apologética que crítica, es la que se necesita exponer si se quiere entender que el arte cristiano (especialmente desde el simbolismo) ha estado en servicio de la Iglesia durante toda la Edad Media e incluso en la época de la Contrarreforma” (Réau, 2006: 77).

La misión del símbolo es anular los límites fragmentarios del hombre y así integrarlo en ámbitos con mayor amplitud: sociedad, cultura, religión, estado, entre otros. Lo simbólico permite al ser humano enfatizar su reflexión sobre lo conceptual, el lenguaje y su propia identidad en relación con hechos peculiares o cotidianos que se relacionen con la categoría sagrada. Con ello nace en él la necesidad de comunicar la experiencia de lo vivido, de concebir la transmisión de una idea o representación de la misma, hecha posible por medio del símbolo como reflejo de una realidad más profunda.

En concordancia con lo anterior, René Guenón expone que el símbolo puede aplicarse “a toda expresión formal de una doctrina, expresión tanto verbal como figurada” (Charbonneua, 1997: 14). También agrega que “el simbolismo [...] es esencialmente sintético, y por eso mismo intuitivo en cierto modo” (Guenón, 1995: 13).

Por otro lado, Paul Ricoeur propone una teoría psicosociológica de los fenómenos simbólicos y los procesos de simbolización de los hechos sociales, dado que el símbolo:

Da, otorga: yo no pongo su sentido, él lo ofrece [...] A partir de la donación, la posición; la sentencia sugiere que, a la vez, todo está dicho en enigma y que, sin embargo, es preciso comenzar todo y recomenzarlo en la dimensión del pensamiento. (1965: 7)

La tradición cristiana, de la que Santa Teresa es heredera, resulta exuberante en signos, símbolos, palabras e imágenes que representan lo divino, tomando especialmente la figura de Jesucristo. Louis Réau enfatiza que el simbolismo cristiano nace desde el hombre primitivo en las catacumbas, plasmando con el símbolo del pez, del griego *Ichthys*, las iniciales de *Iesous Christos Theou Yios Soter*: Jesucristo Hijo de Dios Salvador. Posteriormente, los teólogos de la Edad Media descubrieron en la naturaleza la emanación divina de Dios, los cuales convirtieron en elementos doctrinales. De este período, destacan el uso de la numerología, con gran atención en el uno, Dios; dos, naturaleza divina y humana de Cristo; tres, la Trinidad que, en unión con el cuatro, suman siete o multiplicado da doce que, en el pensamiento agustiniano, son números que simbolizan el cuerpo y el alma, el espíritu y la materia, así como su fusión trascendente.

También subyacen los presupuestos simbólicos de los puntos cardinales, con especial interés arquitectónico reflejado en la orientación de las iglesias, así como el simbolismo del norte y del sur, de la izquierda y la derecha, los colores y los sonidos.

Los bestiarios medievales continúan esta difusión simbólica como espejo de la naturaleza por medio de la flora, fauna y minerales para designar a Cristo y Satanás con los símbolos del fénix y el basilisco, respectivamente. A la lista se agregan los lugares en los que se dan los hechos divinos y terrenales, el Cielo y el Infierno y, por otro lado, se encuentran las virtudes y los vicios para retratar con el símbolo de la paloma, por ejemplo, la inocencia y la envidia con el sapo (cfr. Ramon, 2005: 77-180).

Después de dilucidar la definición de ‘símbolo’, sus características generales y su relación con el ámbito sagrado, presento el símbolo en el ámbito semiótico.

2.3 El símbolo y la literatura como fenómeno semiótico

La semiología y la semiótica³² son dos caras de la misma moneda, aunque los pioneros y sus sucesores establecen la diferenciación de orden teórico, actualmente, los términos de esta rama interdisciplinar se usan de manera indistinta. Beristáin resume que ambas ciencias se dedican a la descripción de sistemas de signos gestados en una comunidad histórica, bien definida, y el vínculo que contraen entre sí, su naturaleza, función y funcionamiento (2010: 453).

La teoría semiótica de Charles Sanders Peirce (1839-1914) formula la subdivisión de esta disciplina en tres ramas: la gramática ‘pura’, aquella que estudia signos y sus conexiones mutuas, la lógica ‘dialéctica’, que busca la relación con los objetos y la retórica ‘pura’, un recurso de modificación que infieren los usuarios a los signos y la relación con los objetos, esta no exclusiva del ámbito artístico, pero sí de prestigio particular en el desarrollo de la literatura.

El concepto fundamental de la semiótica es el signo, existente gracias a la participación de un intérprete que busca entenderlo y comunicarlo. Esta misma cualidad resulta aplicable a la obra literaria, dado que esta se identifica como un hecho semiótico, un mundo de signos con sentido y coherencia verbal. En esta línea, Charles Morris (1901-1979) propone la noción de ‘semiosis’, proceso en el que algo que significa algo para

³² El concepto de semiótica como análisis del signo fue propuesto como neologismo por Locke (1632-1705) en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689). Aquí postuló una ciencia que estudia metodológicamente el signo en general; tiempo después, Leibniz (1646-1716) amplió las ideas de Locke en el libro *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765). Introdujo que la función del signo es evocar su significado en la mente de un intérprete; además de su capacidad informativa y mnemónica a lo que llamará ‘símbolos de las cosas’ (cfr. Beuchot, 2013: 33).

alguien.³³ Aquel universo de letras adquiere – al igual que cualquier signo – un proceso de significación en donde se produce, media e interpreta significados.

Louis Hjelmslev en su libro *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (1943), basado en la proposición de Saussure,³⁴ sugiere una ciencia de la literatura estructuralista, la glosemática, la cual va más allá de los límites de la lengua natural, analizando los signos elaborados en las artes humanas (cfr. Trabant, 1975: 18), pues en estas intervienen signos y formas lingüísticas tales como la metáfora, la analogía y el símbolo, éste último asimilado a

pequeñas unidades que poseen una gran capacidad concentradora de energía significativa, que migran de una época y de un contexto a otro, permaneciendo asombrosamente estables a lo largo de la historia de la cultura, y al mismo tiempo, adaptándose a una gran y diversa posibilidad de contextos semióticos. (García Peña, 2012: 126)³⁵

Martín Pamparacuatro (2012) opina que el valor de la literatura reside en su capacidad de comunicación lingüística y estética hacia el receptor, en la que convergen palabras, imágenes y recursos retóricos para la apreciación artística. Los conceptos

³³ Morris “distingue los términos de ‘vehículo sígnico’ (signo), ‘designatum’ (lo designado), ‘interpretantes’ (consideraciones del interprete) y el intérprete mismo” (Beristáin, 2010: 417).

³⁴ Para Saussure, la lingüística es una “ciencia de formas, no de sustancias, teoría que más tarde desarrollaría Hjelmslev. ‘Forma’, en este contexto significa ‘estructura’. No se refiere al significante como puede sugerir la conocida dicotomía de forma y contenido. La forma puede existir como estructura de un sistema. Fuera del sistema semiológico, las ideas pertenecen a una sustancia presemiótica amorfa” (Pamparacuatro, 2012: 18-19).

³⁵ El análisis lingüístico del fenómeno simbólico no goza de tanta relevancia, por lo tanto, Hjelmslev considera una descripción formal de los hechos de la significación. La forma ocupará un papel central en su teoría, aquella se depura de la semántica y la fónica para dejar así a la función en segundo plano, de tal manera que la forma esté más ligada a la sustancia. Postula un sistema teórico del signo: el signo tiene dos planos, el de la expresión (E) y el del contenido (C); cada plano establece una ulterior diferenciación, ambos compuestos de materia, sustancia y forma, solo que en dimensiones distintas; estos a su vez íntimamente ligados por una relación (R) de una estructuración específica de la materia por la forma. (cfr. Pamparacuatro, 2012)

Son menores los estudios dedicados a esta tarea, existen algunos trabajos lexicográficos sobre el fenómeno simbólico desde la semiótica: el *Dictionnaire du savoir moderne* dedicado al *Langage* (Pottier *et al.*, 1973) dedica algunas líneas al símbolo que remite al *Curso de lingüística general* de Ferdinand Saussure. Otro esfuerzo se encuentra en el *Dictionnaire de linguistique* (Dubois *et al.*, 1973), en donde se aborda el problema de los símbolos metalingüísticos desde la perspectiva generativa, además de que intentó conciliar a Pierce y Saussure; otros trabajos son los de Ducrot y Todorov (1974) asimilando simbolización y connotación. Arrivé, Gadet y Galmiche (1986) que oponen el signo y símbolo saussuriano. En *Léxique de sémiotique* de J. Rey-Debove (1979). El *Diccionario* de Greimas y Courtés (1979, 1990) analiza la concepción hjelmsleviana del símbolo y su articulación con la de Saussure (cfr. Arrivé, 2001: 34).

básicos de la semiología son la connotación y denotación basadas en una semántica que desarrolle el análisis semiótico.³⁶

La denotación pertenece al campo de la referencialidad, se trata de la correlación codificadora en la que, a una forma específica, le corresponde una forma unívoca y directa una porción oportuna del contenido. Es la construcción lingüística inmediata para designar lo básico, el primer sentido de la forma. Los vocablos que han sido convencionalizados tienen un significado por sí mismos y son independientes de su uso; por ejemplo, ave>paloma, se trata de un sentido genérico.

En cambio, la connotación remite al uso contextual y sucede “cuando el plano de lo expresivo [...] se presenta formado por otro sistema de significación que incluye a su vez un plano del contenido” (cfr. 2012: 44-45). Beristáin explica que se trata del significado adicional de una forma lingüística denotativa, que surge de las asociaciones sensitivas y estimaciones superpuestas al significado elemental, condicionado por el contexto. Esas asociaciones, aunque específicas debido a su uso, pueden clasificarse como parte del estilo literario y discursivo. Asimismo, la autora añade que los tropos constituyen el medio más enérgico de connotación, que se ha utilizado sistemáticamente en el lenguaje poético, pues este alcanza su mayor condensación, en intensidad y profundidad, debido a que las asociaciones de ideas que los significados connotativos establecen son inéditos, súbitos e innovadores (cfr. 2010: 106-108).

En este caso, las palabras e imágenes adquieren un sentido de acuerdo con su contexto, creando otro específico, pues retoma el modelo ya dado; por ejemplo, en semiótica connotativa, el signo lingüístico ‘paloma’ aludiría simbólicamente a la paz o en la tradición cristiana, al Espíritu Santo.

³⁶ Roland Barthes propone que el mensaje semiótico pertenece dos planos, al denotativo, plano de la expresión, en el que residen los significantes y el connotativo, plano del contenido, el espacio de los significados; ambos convergentes en el signo, relación de las dos esferas mencionadas (cfr. Beristáin, 2010: 106).

2.3.1 Símbolo y signo

A continuación, expongo la relación, de modo básico, entre el símbolo y el signo, ya que se vinculan, dado que ambos funcionan como vasos comunicantes entre dos elementos que, a su vez, resultan en un conjunto significativo. La delimitación³⁷ se centra en las dos corrientes que influyen en el pensamiento teresiano, la filosofía clásica y la filosofía cristiana, que permitirá obtener las condiciones en que ocurre la manera de proyectar una realidad suprasensible.

Comienzo con el diálogo del “Crátilo”, en el que Platón establece el acercamiento del lenguaje mediante la ontología, es decir, desde las ideas innatas. Además, plantea la existencia del Autor de todo, el ‘nomothetes’ que nombra las cosas por medio de la contemplación de sus formas o ideas. En cambio, Aristóteles expresa en *De interpretatione* la necesidad de definir el signo como expresión lingüística que funciona por medio del ‘symbolon’, este se da por convención, ya que se crea en el ambiente cultural que lo utiliza, eso lo convierte en un componente artificial y arbitrario: “significa la cosa u objeto a través de la idea mental o concepto” (Beuchot, 2013: 15).

En momentos posteriores, San Agustín distingue los signos y significables, naturales y artificiales; los primeros sin el deseo de significar y los segundos expresan la acción del alma al comprender o percibir. El teólogo agrega la contraposición entre signos tangibles vs intangibles, así como de los signos autosignificantes y reflexivos. Entiende por signo “la cosa que además de la especie que introduce en los sentidos hace pasar el pensamiento a otra cosa distinta” (20).³⁸

³⁷ El presente apartado se sintetiza de Mauricio Beuchot, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, 2013. En lo que resta del apartado, lo que corresponda a referencias directas se indica únicamente con el número de página.

³⁸ Siguen en la lista Roger Bacon con *De signis*, Juan Duns Escoto con el “Comentario a *Elencos sofistas* de Aristóteles” y Guillermo de Ockham, que básicamente refuerzan la idea de que el pensamiento es el productor del signo o representación de una cosa.

Los teóricos siguientes dilucidaron las bases para el estudio del signo. Desde Santo Tomás de Aquino ya se encuentran los fundamentos de la teoría pierciana, pues plantea una tricotomía del llamado ‘verbum’ (que más adelante Saussure llamará significante) compuesto: signo, significado y facultad cognoscitiva. Con ello, el pensador distingue los diferentes tipos de signos y su utilización: el signo inteligible o formal, ‘verbum’; imagen y concepto como signo (interno o mental); signo sensible, material o instrumental, (este requiere ser visto como objeto y, después mediante el discurso, ser representado o significado). Asimismo, plantea la exposición del signo natural, aquel que apela a la intuición de la naturaleza y es efecto que remite a cierta causa; por último, señala el signo convencional y arbitrario que se da por ley de los seres humanos. El filósofo cristiano define al signo como “aquello por lo que alguien llega al conocimiento de otra cosa” (36).

Otra contribución para los cimientos de la lógica pierciana se encuentra en Domingo de Soto, de la Orden de Predicadores, quien expone en su texto *Summulae* que significar es representar a la conciencia, por lo que el signo es “aquello que representa algo a la facultad cognoscitiva” (81). Además de que, a través del signo conocemos un objetivo concreto, efectivo, formal e instrumental con valor didáctico.

La creación de textos, especialmente los de contenido místico, en la época de Santa Teresa, estuvo sometida a la crítica, la censura y a normas escriturarias particulares. El dominico Domingo Báñez, teólogo inminente del siglo XVI, contribuyó notablemente en la formación literaria y teológica de la escritora. El también, director espiritual de la carmelita, escribe *Institutiones minoris dialecticae, quas summulas vocant*, en el que retoma el signo agustiniano, agregando que este propicia el conocimiento de algo distinto, con matices renovadores, por medio de los signos lingüísticos, los cuales aguardan una relación íntima con lo natural, por lo tanto, no son tan convencionales como parece (88).

Los signos lingüísticos, en tanto elementos de significación, cuentan con cualidades simbólicas como se contrastará en el capítulo cuarto de este trabajo.

Símbolo y signo se vinculan porque fungen como mediadores entre el objeto representado y la representación del mismo. Sus características suelen ser tan similares que Charles Sanders Peirce (1994) propone que el símbolo es un signo por extensión, cadena de signos combinados de diferentes maneras. Por otro lado, Umberto Eco (1994) postula que la diferencia entre signo y símbolo radica en que un signo se enmarca en el ámbito de lo designado, el designante y la representación; mientras que el símbolo es una representación gráfica que puede ser parte del signo.

Después del brevísimo esbozo sobre las colindancias teóricas entre símbolo y signo que permearon la literatura de Santa Teresa de Jesús, resulta imprescindible avanzar en el tiempo para determinar las características del símbolo desde la perspectiva semiótica que fundamentan, además de la tradición, el análisis de la construcción simbólica de lo inefable en *Camino de perfección*.

2.3.2 Caracterización semiótica del símbolo

Charles Sanders Peirce propone las categorías ontológicas del signo, clasificadas en: primeridad, lo que se presenta a la conciencia inmediata como cualidad; segundidad, imposición que ejerce algo frente a la conciencia en la relación objeto-sujeto; y terceridad, relación trídica: ley de la naturaleza o lógica, signo y significante; agrega los conceptos del signo de la siguiente manera: ‘representamen’, ‘objeto’ e interpretante. En la siguiente tabla se condensa la clasificación de las relaciones trídica del signo que postula Peirce.

CATEGORÍA ONTOLÓGICAS

(Relaciones triádicas de Peirce)

Categoría	Relación	Ejemplo
Primeridad	1. <i>Cualisigno</i> > cualidad que funciona como signo	Color
	2. <i>Sinsigno</i> > sustancia que funciona como signo	Estatua
	3. <i>Legisigno</i> > ley que funciona como signo	Signos por convención
Segundidad	1) <i>Índice</i> > signo inmediato, natural directo	Las nubes como indicios de lluvia
	2) <i>Icono</i> > signo intermedio entre <ul style="list-style-type: none"> • natural – artificial • realidad – semejanza y analogía 	Emblema de la justicia
	3) <i>Símbolo</i> > signo arbitrario por convención	Palabras como ‘hombre’, ‘man’, ‘antropes’
Terceridad	1. <i>Rema</i> o término	Concepto
	2. <i>Dicisigno</i> o enunciado	Juicio
	3. <i>Argumento</i> <ul style="list-style-type: none"> • Inductivo • Deductivo • Abductivo (hipótesis) 	Raciocinio

(Elaboración propia)

La teoría pierciana se caracteriza principalmente por dividir cada clasificación sígnica en tres, conocida como las relaciones triádicas. Como se puede apreciar en el esquema, en la categoría de primeridad se encuentran el cualisigno, sinsigno y legisigno que se fundamentan en comparaciones dentro del marco de las posibilidades lógicas, además involucran la percepción de las cualidades entre el ‘representamen’ y el interpretante; la categoría de segundidad se trata del funcionamiento de los hechos reales, que posibilitan el análisis semiótico de la significación y la comunicación, por último, la categoría de terceridad, que pertenece a las relaciones triádicas de pensamiento porque pertenecen al ámbito de las leyes (cfr. Beristáin, 2010: 465).

De las relaciones triádicas mencionadas, la categoría de segundidad es la que conviene dilucidar para la presente tesis, puesto que se vincula con el proceso comunicativo entre el símbolo, signo que desborda el significante, y la creación de significados figurativos. Básicamente, las relaciones triádicas de esta categoría se pueden resumir de la siguiente manera: el ícono muestra el proceso de similitud que existe entre

el objeto y el ‘representamen’; el índice, como su mismo nombre expresa, indica la relación entre la señal causal y el fenómeno que esta desemboca; el símbolo que se da por convención, está constituido por el ícono porque remite a un dibujo que representa al objeto y por la ‘semiosis’, proceso de significación que provoca la representación simbólica.

Un símbolo es un signo que perdería el carácter que lo convierte en un signo si no hubiera interpretante. Es tal cualquier emisión de habla que significa lo que significa sólo en virtud de poder ser entendida como poseedora de esa determinada significación. (Pierce, 1979: 59)

Pierce categoriza al símbolo dentro de los signos arbitrarios y convencionales, por lo tanto, “un símbolo es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de una ley, generalmente una asociación de ideas generales [...] cualquier palabra corriente como ‘dar’, ‘pájaro’, ‘matrimonio’, (son) un ejemplo de símbolo” (Pamparacuatro, 2012: 64). Para lograr su dinamismo significativo, es necesaria la participación de un sujeto o comunidad, esto es, de un intérprete que perciba y realice dichas conexiones.

Por su parte, Louis Hjelmslev concibe al símbolo como un ‘sistema simbólico’, se trata de la denominación de “aquellas estructuras que son interpretables, en relación con las cuales puede ordenarse un sentido del contenido, pero no biplanares (es decir, en las que en principio de simplicidad no nos permite catalizar una forma del contenido)” (Arrivé, 2001: 63). Asimismo, agrega que el símbolo sólo debería utilizarse para entidades isomórficas que son representación o emblema de algo. Saussure lo había esbozado en su *Curso de lingüística general*, pues no hay compatibilidad entre el símbolo y el signo, el símbolo se desarrolla en el ámbito analógico, por lo tanto, mantiene una relación racional con la cosa significada, mientras que el signo se desarrolla en la arbitrariedad. El símbolo tiene la característica de no ser totalmente arbitrario; no está

vacío debido a que hay un mecanismo de vínculo natural entre el significante y el significado (cfr. Arrivé, 2001: 40).

Por otro lado, Umberto Eco no concuerda con la propuesta de Pierce, ya que la clasificación de símbolo, icono e índice se confundiría al utilizarse en la discriminación entre diferentes tipos de referencia, que se vuelven ambiguas al estudiar la producción de signos por medio de la manipulación del ‘continuum’ expresivo y las modalidades de la correlación del ‘continuum’ manipulado con un contenido determinado” (cfr. 2000: 269).

El teórico plantea que el símbolo no caracteriza un tipo particular de signo ni una modalidad especial de producción sígnica, sino más bien una interpretación textual.

Eco define al símbolo como la “entidad figurativa u objetual que representa, por convención o a causa de sus características formales, un valor, un acontecimiento, una meta o cosas similares” (2000: 13). Nace como respuesta inmediata a los hechos interpretables, relacionando los elementos visuales que caracterizan a estos para después estructurar, de manera simple, la percepción y memoria que se tiene de ellos. Su funcionamiento implica la transición de la perspectiva visual a la perspectiva abstracta, que da lugar a un significado, vago y abierto, que puede significar algo distinto para cada interprete. (cfr. Bermeo, 2016).

La aplicabilidad del símbolo semiótico en la obra teresiana, especialmente, en *Camino de perfección* se demuestra al contrastar la caracterización de aquel con el procedimiento de significación simbólica que realiza Santa Teresa para expresar la inefabilidad, que se verá en el análisis de la obra en el capítulo cuarto.

Eco menciona que el modo simbólico se ha analizado desde los arquetipos de Jung, la mística, principalmente de la cultura occidental, la hermenéutica moderna, exégesis rabánicas de la Torá, exégesis bíblicas de los Padres de la Iglesia, pues en esta tradición, el texto divino está para ser descifrado y, por último, el arte, modo particular,

expresión en la que los signos disocian sus significados codificados y transmiten nuevos contenidos.

El símbolo además de relacionarse con la tradición y lo sagrado, se vincula con la esfera lingüística de la semiótica, ambos consideran a aquel elemento como una expresión sígnica que representa, por convención, el valor de algún suceso u objeto, que en el caso teresiano resulta de la tradición simbólica medieval; por consiguiente, el símbolo remite a las ideas abstractas relacionadas con la espiritualidad como lo son el alma y la experiencia mística.

CAPÍTULO III: CARACTERIZACIÓN DEL CONCEPTO ‘ALMA’

“...considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas”. (1M, 1,1)

3. Conceptualización del ‘alma’

Para el análisis de la simbolización del alma en *Camino de perfección* de Santa Teresa de Jesús presento una breve síntesis sobre su conceptualización, principalmente, los postulados de la filosofía clásica y de los Padres de la Iglesia, cuyos fundamentos teológicos permearon la escritura teresiana.

¿Qué es el alma? Depende qué cosmovisión la interprete. Intentar responder esta interrogante ha resultado primordial, pues el cuestionamiento sobre de dónde venimos y a dónde vamos ha sido de interés tanto de las primeras civilizaciones establecidas en la antigüedad como de las actuales. Las respuestas no se han hecho esperar, ya que los resultados se han difundido de éstas por medio de la filosofía, la teología, la ciencia, el arte y, por supuesto, la literatura (aunque no como objetivo inicial). El primer referente se encuentra en las palabras para designar al alma:

[...] los vocablos *nefesh* (hebreo), *nefs* (árabe), *atman* (sánscrito), *pneuma* (griego), *animus* y *anima* (latín), todos los cuales significan de un modo o de otro "aliento", aun cuando luego vayan adquiriendo el significado de un cierto principio o de una cierta realidad distintos del cuerpo (Ferrater, 1964: 75).

3.1 Filosofía clásica

La definición de alma, en primer lugar, se circunscribe en un problema filosófico de carácter metafísico, esto es, encontrar su origen, sus propiedades y su destino último. En lo que respecta a la cultura occidental, los presocráticos consideran³⁹ que el mundo está

³⁹ Entre los pensadores que destacan en este período se encuentran Heráclito, el cual propone que todo cambia, se transforma, regido por el loghos ‘razón eterna’. Con Parménides surgen los inicios de la preocupación por el ser, que cuando se trata del ser primigenio lo concibe como único, homogéneo y absoluto. Todo proviene del fuego, calor y frío, de estos últimos está hecha el alma. Posteriormente, Empédocles determina que todo radica en el pluralismo de los cuatro elementos tierra, fuego, aire y agua. Los atomistas, encabezados por Demócrito, sustentan que la materia no era indivisible infinitamente, que

constituido por unidades mínimas, pero esenciales que posibilitan todo lo que existe. Reconocieron, además, un principio llamado *arkhé*, principio de todas las cosas que, para estos pensadores, se obtiene por medio de la observación del entorno, el cual permite conocer el inicio del universo. Ese motivo básico otorga sentido a las ‘cosas vivientes’, sobre todo aquellas de orden divino. De este período destaca Pitágoras, quien explica que el alma se encuentra en oposición al cuerpo, por lo tanto, es incorruptible, inmaterial y eterna (cfr. Ferrater, 1964). Posteriormente, un cuestionamiento más sólido sobre el alma se concentró en la Grecia clásica con los emblemáticos filósofos Sócrates (470-399 a. C.), Platón (427-347 a. C.) y Aristóteles (384- 322 a. C.).

Sócrates propuso la existencia de un ente superior, ‘eidos’, pero no como un creador, sino más bien vinculado a lo esencial, sustentando su postura desde en una teoría ética (intelectualismo moral) que busca el conocimiento, por medio de la virtud, del ‘areté’ que, en conjunto con el ‘daimonion’, voz interior del hombre, dan sentido a los valores elementales para vivir en comunidad. Cabe mencionar que, aunque Sócrates no desarrolló una filosofía del alma, el reconocimiento de un ente superior asentó la estimación de que la humanidad es trascendente, lo cual fue retomado por su discípulo Platón para plantear las bases de estudio de aquel tópico.

En el diálogo de *Fedón*,⁴⁰ Platón expone la teoría de las ideas, la teoría de la reminiscencia y la teoría de la metempsicosis, que le permiten reflexionar en torno a la inmortalidad del alma. Esboza el dualismo cuerpo-alma: el primero, constituido de materialidad, que funge como vehículo del segundo, la esencia, no obstante, esa condición

los átomos son las partículas mínimas que de las que están formadas las cosas. (cfr. “Los presocráticos” en Hirschberger, 2004: 14-27). La síntesis se basa en el *Diccionario filosófico*, Ferrater Mora e *Historia de la Filosofía* de Hirschberger.

⁴⁰ El diálogo presenta al narrador Fedón, testigo presencial de la larga conversación en el último día de Sócrates, cuenta el coloquio a Equécrates (así como otros interlocutores, Simnias y Cebes). Platón comenta las escenas de su maestro en prisión y la actitud de sus discípulos ante la serenidad de la despedida final (cfr. Emilio Lledó, “Introducción” a los *Diálogos de Platón*, 2008: 16-18).

del cuerpo se concibe a modo de una cárcel que al morir logra la separación de ambos. El filósofo deduce que el alma es lo más auténtico del ser humano, es eterna e inmaterial (cfr. Hirschberger, 2011: 142).

El idealismo platónico propone la existencia de dos mundos: el mundo inteligible (ideas), en donde las cosas realmente se muestran cómo son, y el mundo sensible (sentidos), copia imperfecta del primero que se ejemplifica con el famoso mito de la caverna. El alma reside en el plano de las ideas y el cuerpo en el plano sensible. Todo cuanto existe está compuesto por un cuerpo-alma. Asimismo, en *Fedro* presenta el mito del ‘carro alado’ como alegoría del alma: dos caballos, que representan, uno, la templanza, otro, la virtud, ambos guiados por el auriga que simboliza a la sabiduría, de tal manera que cuando actúan armónicamente se dirigen hacia la iluminación. Además, analiza el origen, naturaleza, destino e inmortalidad del alma humana que, como elemento intangible, tiende a buscar la verdad suprema, proveniente del Demiurgo (alma universal que ordena todos los elementos preexistentes), ya que de él derivan las ideas y las proyecciones materiales. Por último, el filósofo enfatiza que el modo de vivir del hombre determinará el estado postrimero de su parte esencial.

La teoría más sólida del alma se encuentra en la filosofía aristotélica, basada en lo propuesto por Platón. Aristóteles formuló que el alma “se mueve por sí mism(a) [...] constituye y explica la vida de los hombres, de los animales y de las plantas” (Hirschberger, 2011: 227).⁴¹ Igualmente, por identificarse al hombre y su entorno, reconoció la diversidad de almas, sustancias bifurcadas de la ‘sustancia primera’, también llamadas ‘accidentes’: vegetativa, sensitiva y espiritual, compuestas por dos partes la materia, relacionada con el cuerpo y sus compuestos, y la forma, vinculada con el alma, la cual define y diferencia a los seres como únicos, (‘entelequia’ que no cambia, es

⁴¹ “Es en algún sentido el principio de la vida animal [...] en tanto que vida que se mueve a sí misma espontáneamente” (Ferrater, 1964: 76).

perfecta). Sin embargo, el pensador se alejó de la argumentación metafísica de su maestro, ya que el alma, en cuanto a su naturaleza humana, procede del entendimiento, de la intelectualidad que, a pesar de esa capacidad intangible, no es inmortal. De igual forma, consideró la presencia de una forma eminente, ‘sustancia primera’, no fundadora, sino más bien una inteligencia que se desempeña como ‘primer motor inmóvil’, en el cual reside la esencia de todo.

3.2 Padres de la Iglesia

La filosofía cristiana medieval retomó las proposiciones clásicas que, uniéndolas al estoicismo y al neoplatonismo de Séneca (4 a. C – 65 d. C) y Plotino (204-206), respectivamente,⁴² obtuvo la consolidación teológica, puesto que la mortificación terrena sugerida por la corriente estoica compaginó con la ascética cristiana, y la trascendencia del ser humano, al igual que la justificación divina de los neoplatónicos que se corresponde más adelante con el Dios tridentino del catolicismo.

Por su parte, el estoicismo anheló la libertad y tranquilidad para poder subsistir, negando las comodidades y placeres recomendados por los epicúreos. También se declaró panteísta, ya que no hay un dios, ‘Logos cósmico’, fuera de la naturaleza; por consiguiente, plantearon que el alma es una realidad material muy fina y sutil. En un sentido semejante, el neoplatonismo prosigue con la idea totalizadora de un ser superior, el Uno que emana del mundo de las ideas, nombrado ‘Alma del mundo’, dador de vida. Igualmente, esa concepción distingue la existencia del espacio perceptible, en el que reside la materia y las almas, estas individuales.

De acuerdo con la ética de Plotino, el alma, caída en el mundo corporal, se encuentra ante una decisión existencial: “¿quiere entregarse a la corporeidad, es decir, al

⁴² También destaca Filón de Alejandría (15 a. C. – 45 d. C.), quien defendió la existencia de Dios como un ser trascendente y personal, creador del universo.

mal, o liberarse de ella mediante una purificación gradual (katharsis)? (Ferrater, 1964: 79-80). También el sabio defiende que “el alma se divide cuando se orienta hacia lo sensible; se unifica, en cambio, cuando se orienta hacia lo inteligible, hasta el punto de adquirir un rango divino” (Ferrater, 1964:76).

La filosofía patristica, período que se destaca por la consolidación de la teología cristiana, así como su fundamentación sacramental y ritual desde una ideología apologética, llegó a la cumbre debido a que encontró en la filosofía griega los argumentos que acreditaron su doctrina. La proposición filosófica cristiana cambió de paradigma, centrándose en la existencia de una sola divinidad en relación con su creación predilecta, el ser humano.

De la misma manera, esta corriente justificó que el alma es inmaterial, espiritual-personal, aquella que da una vida superior al estado biológico y que se salva al final de la estancia terrena por medio de la contemplación de Dios. El más notable exponente de esta filosofía fue San Agustín (354-430), quien desarrolló magistralmente su postulación teológica en el libro de las *Confesiones*. Expone la inmaterialidad y eternidad del alma que se proyecta a través de la conciencia, la cual está dividida en tres: la realidad, la autonomía y la permanencia del yo, que se configura con el amparo de Dios. El Padre de la Iglesia tuvo gran pasión por fundamentar la existencia de la divinidad unitaria y caracterizar al alma como incorpórea, que tiene la capacidad de pensar a Dios y pensarse a sí misma; surge de la nada por voluntad del Todopoderoso, es inmortal.

El alma está por entero en cada una de las partes del cuerpo. Ello no significa que no pueda distinguirse entre las diversas funciones del alma, tales como la voluntad, la memoria, etc. Pero todas estas funciones lo son de una función principal, de una realidad espiritual indivisa que se manifiesta por medio de lo que San Agustín llama ‘la atención vital’ (Ferrater, 1964: 77).

Por su parte, Santo Tomás de Aquino (1225-1274) continúa en una línea similar; retoma de Aristóteles el concepto de diversidad de almas; sin embargo, distingue el ‘ánima’ como principio vital, del ‘animus’ entendimiento. El alma es subjetividad e intimidad, la cual se articula en el principio del ser vivo y en el principio del ser racional, aquella con “intimidad experiencial, individualidad (y) referencia corporal. Si algunas veces parece que se rompe la unidad —como cuando se sostiene la doctrina de las formas subsistentes o separadas—, ello es sólo las más de las veces para restablecer un equilibrio perdido” (Ferrater, 1964: 78).⁴³

De lo anterior, se puede puntualizar que la conceptualización del alma en la tradición cristiana alude a una expresión divina, es decir, a la capacidad intangible del hombre para adherirse a su Creador, que le permite experimentar lo inefable.

Los Padres de la Iglesia sustentaron teológicamente la existencia del Dios Tridentino y la relación de éste con su creación, principalmente con el hombre, que “es propiamente el alma” (Hirschberger, 2004: 96), constituido por dos partes: materialidad corporal e inmortalidad del alma (p. 77), postulados defendidos en el Concilio de Trento (1545-1563).

Actualmente, el pensamiento cristiano sobre este tema se resume en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en la segunda sección, párrafo VI, números del 363 al 366, que lleva por título *Corpore et anima unus* aquí se define el “alma como principio espiritual en el hombre; parte inmaterial de la vida, que unida al cuerpo forman una totalidad, una naturaleza armónica de la existencia. El alma es dada por Dios, “no es producida por los padres, es inmortal, [...] no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final”.⁴⁴

⁴³ En su postulación incluye los conceptos de lo psíquico, la conciencia y el pensamiento, que posteriormente los retomará la psicología cristiana. (cfr. p.78-79)

⁴⁴ A veces se acostumbra a distinguir entre alma y espíritu. “La Iglesia enseña que esta distinción no introduce una dualidad en el alma (Concilio de Constantinopla IV, año 870: DS 657). ‘Espíritu’ significa

3.3 Simbolización del alma en la tradición cultural

La simbolización del alma en diversas tradiciones y credos muestra la relevancia de este aspecto de la vida humana, ya que, como he argumentado en el segundo capítulo, el símbolo permite acercarnos a realidades suprasensible presentes en la historia de la humanidad. Dicho esto, a continuación, expongo algunos símbolos sobre el alma.⁴⁵

La concepción egipcia denomina al alma como *Akh*, principio inmortal, representado con un ave; distinto en la cultura maya-quiché que retrata el alma con la imagen de una cuerda que simboliza una cadena de frutos que envuelve al cadáver. Para los naskapi (Canadá) el alma se ilustra con la sombra o una chispa que sale por la boca; en cambio, en la cosmovisión de África del norte, se identifican en el cuerpo dos almas, una vegetativa *nefs* y, un alma sutil, soplo *rruh*, las cuales con el símbolo del árbol (principio hembra) y del peñón (principio macho) se refleja la unión de aquellas, pues cuando el alma ‘sale’ del cuerpo lo hace en forma de abeja o mariposa, a veces también de ave. Muy similar a esta idea se encuentra en el pensamiento judío, que enuncia que el alma se compone con dos tendencias, una superior (celestial) y otra inferior (terrenal), que considera en el *nefesh*, el principio macho y en la *chajah*, el principio hembra, que al fusionarse en uno solo, *rugh*, se transforma en un soplo. Esta misma creencia de que alma y cuerpo se disocian fue utilizada por los pueblos turcomongoles, donde el alma, al separarse del cuerpo, toma forma zoomórfica, tal como insectos, aves o peces. Respecto al contexto occidental, los griegos también simbolizaron al alma, *psyche*, no alejada de la

que el hombre está ordenado desde su creación a su fin sobrenatural (Concilio Vaticano I: *DS* 3005; cf. 22,5), y que su alma es capaz de ser sobrelevada gratuitamente a la comunión con Dios (cfr. Pío XII, *Humani generis*, año 1950). La tradición espiritual de la Iglesia también presenta el corazón en su sentido bíblico de “lo más profundo del ser” “en sus corazones” (*Jr* 31,33), donde la persona se decide o no por Dios (cfr. *Dt* 6,5; 29,3; *Is* 29,13; *Ez* 36,26; *Mt* 6,21; *Lc* 8,15; *Rm* 5,5)». *GS* 22,5), y que su alma es capaz de ser sobrelevada gratuitamente a la comunión con Dios (cfr. Pío XII, *Humani generis*, año 1950: *DS* 3891). Véase también para ampliar la conceptualización del tópico ‘alma’ a Luca Vanzago (2011), *Breve historia del alma*.

⁴⁵ Los símbolos que se exponen a continuación se basan en el *Diccionario de símbolos* de J. Chevalier y J. Cirlot.

teología simbólica, puesto que reconocieron en el aliento el alma, espíritu descendiente de Dios para dar vida (cfr. Chevalier, 1986: 77-82).

Como vemos, se logra apreciar que los símbolos para remitir al alma son de carácter natural, es decir, que se relacionan con la naturaleza, en cuya creación no ha intervenido el hombre. Las acepciones en las diferentes culturas expresan que la esencia del alma es elevarse, ser libre y trascendente, simbolizada con la abeja, el ave o la mariposa que vuelan hacia lo alto, lo eterno o el soplo, que viaja por conducto del viento. Incluso, hay otros significados que se pueden vincular a los casos expuestos aquí, por ejemplo, la utilización de elementos del reino animalia, específicamente, aquellos que realizan la polinización (procesos que genera el equilibrio ecosistémico), muestra que ésta es tan necesaria para nuestro planeta como el alma lo es para la esencia del ser humano.

3.4 El alma para Santa Teresa de Jesús

El esbozo presentado sobre tratamiento del alma tanto en la filosofía clásica como en la cristiana, al igual que las diversas cosmovisiones culturales permiten obtener el ambiente ideológico en el que Santa Teresa se inserta, de tal manera que los temas teológicos son fuente de escritura. Tales consideraciones y la agudeza de sus textos, llevaron al papa Pablo VI a concederle el grado de Doctora de la Iglesia el 27 de septiembre de 1970.

La teología como ciencia que estudia y fundamenta la relación de Dios y la humanidad se ciñe a las Sagradas Escrituras, la tradición y el magisterio, cuyos pilares se transmiten en encíclicas, cartas, exhortaciones apostólicas, pero también en obras paralelas, que con el arte de las palabras se convierten en literatura. Tal es el caso de Santa Teresa de Jesús, dado que por este medio plasmó su incesante búsqueda del conocimiento experiencial y doctrinal de Dios. En sus letras se perciben las distintas aportaciones teológicas como la oración al servicio de la Iglesia, las virtudes, la contemplación del misterio trinitario, la expresión filial, el perdón y la experiencia de la Salvación, entre

otros (cfr. García, 1970: 320). Para la presente tesis se analiza uno de tantos temas de aquella índole, relacionado con el ámbito literario: la simbolización del alma y la experiencia mística.

La escritora reconoce la importancia del alma en la vida humana, ya que en esta se da la relación intrínseca divinidad-hombre. Comienzo por las unidades léxicas que designan ‘alma’ en *Camino de perfección*. En cuanto al uso del vocablo, la escritora utiliza variantes como ‘ánima’ para referirse al alma, pero con el plural ‘animas’ remite al estado de las personas después de la muerte, es decir, aquellas que ya se encuentran en su proceso de purificación en el Purgatorio, aunque, en otras ocasiones, también alude simplemente a ‘personas’. Cabe destacar que la literata no da una definición sobre del alma, no obstante, sí la caracteriza, no sólo en *Camino*, sino también en su producción literaria en general.

La autora utiliza ‘alma’ como sinónimo de ‘persona’, ésta compuesta por cuerpo, mente y alma. Con esta delimitación inicial del concepto, propone la existencia de dos tipos de alma, las del cielo y las del mundo, cuya distinción resulta ser más de orden complementario que contrario: el alma resalta el carácter interior, lo inmaterial, encierra el misterio y el silencio, en ella residen y potencian las virtudes (CV 13, 7); mientras que el cuerpo es exterioridad, materia, palabra, sentidos corporales y razonamiento que, cuando no están en armonía con la divinidad, surgen los vicios (CV 10, 5).

Las propiedades que se describen en la obra para asentar las bases del concepto ‘alma’ destacan su capacidad de crecimiento (cfr. *Libro de la vida*), pues cuando inicia el camino espiritual es un «alma tan pequeña» (CV 28, 1). En cambio, de acuerdo con los esfuerzos de la persona orante, será un alma sana o enferma, la primera se identifica como animosa «con gran determinada determinación» (CV 21, 1), la segunda como alma desbaratada (cfr. CV 19, 2); estas almas aman con perfección, ya que desean «muchos

trabajos» (CV 36, 8), en otras palabras, están dispuestas a padecer sufrimientos, injurias, desprecio, odio en el nombre de Cristo; también consideradas «almas generosas, almas reales» (CV 6, 4), que con la vivencia de las virtudes teresianas por excelencia, la humildad, el desasimiento y la pobreza, aspiran a ser un «alma limpia» (CV 28, 9).

¡Oh soberanas virtudes, señoras de todo lo criado, emperadoras del mundo, libradoras de todos los lazos y enredos que pone el demonio, tan amadas de nuestro enseñador Cristo, que nunca un punto se vio sin ellas! Quien las tuviere, bien puede salir y pelear con todo el infierno junto y contra todo el mundo y sus ocasiones. No haya miedo de nadie, que suyo es el reino de los cielos. No tiene a quién temer, porque nada no se le da de perderlo todo ni lo tiene por pérdida; sólo teme descontentar a su Dios; y suplicarle las sustente en ellas porque no las pierda por su culpa (CV 10, 3).

Ahora bien, el alma enferma se equipara con «gente flaca y [...] ánimos pequeños» (CV 3, 3) y también como alma ruin, esto es, con debilidad de carácter, fragilidad en el espíritu que provoca acciones desviadas de la voluntad divina. La escritora mantiene esta idea a lo largo de *Camino* sin ahondarla más: «porque el demonio no la deja caer, y las virtudes la misma flaqueza natural las hace perder» (CV 13, 4); «naturaleza tan flaca» (CV 12, 9). Aparece a lo largo del texto 19 ocasiones, con diferentes desinencias que conservan la percepción del alma en decadencia, también lo refiere como estar «en roña pestilencial» (CV 1, 4).

Los símbolos referentes al alma expuestos en este apartado tienen gran potencia simbolizadora, los cuales provienen de los bestiarios y tradición medievales. Y que en la obra teresiana consiguen una reinterpretación con fines místicos como se apreciará en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV: SIMBOLIZACIÓN DEL ALMA Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN *CAMINO DE PERFECCIÓN*

“...acostumbrarse a soledad es gran cosa para la oración; y pues éste ha de ser el cimiento de esta casa, es menester traer estudio en aficionarnos a lo que a esto más nos ayuda”.
(CV 4, 9)

4. Definición de experiencia mística

Para comenzar el análisis de los símbolos teresianos referentes al alma y lo inefable resulta necesario definir qué es la experiencia mística. En la presente investigación, este concepto se entiende como el “dinamismo del encuentro personal con Dios (que) pasa por experiencias diversas, progresivas, caracterizadas por resonancias psicológicas, gracias particulares, frutos de santidad [...] del trato de Dios en la oración” (Castellano, 2002: 198). En consecuencia, los místicos son personas “que han ‘visto’, han ‘oído’, han ‘gustado’ [...] han entrado, frente a la realidad última: Dios, lo Divino, el Misterio –eje en torno al cual se organizan los diferentes sistemas religiosos–, en esta relación ejercida, vivida y padecida (se resume) como relación experiencial” (Martín, 2003: 289).

Ahora bien, el hecho místico teresiano no puede entenderse sin la influencia de la tradición cristiana, cuyo medio principal para alcanzar las cúspides espirituales es la oración. La experiencia mística está enmarcada en una metodología oracional que no precisamente, como lo menciona la escritora, desembocará en manifestaciones fehacientes del Ser Supremo en el individuo. La comunicación a través de la oración no es unilateral, esto quiere decir que ambos actantes, Dios y humano, se comunican activamente. Estas ideas están dilucidadas en toda la obra teresiana, primordialmente en el *Libro de la vida* y *Las moradas*, sin dejar de lado su tratado por excelencia en este ámbito: *Camino de perfección*, en el que Santa Teresa fundamenta que la oración es diálogo y encuentro progresivo con Dios, es un tratar de amor y amistad con el más grande Señor (cfr. CV 7, 8).

Dicho esto, es importante explicar un concepto fundamental de la propuesta metodológica de la oración carmelitana hecha por Santa Teresa: las potencias.⁴⁶ El ser humano está compuesto por tres elementos mente, cuerpo y alma (estos últimos analizados en el capítulo III). La mente se refiere a la capacidad intelectual del individuo para entender y procesar su conocimiento del mundo. “El alma es una, pero sus potencias son tres: entendimiento, memoria y voluntad [...] porque tres son las operaciones fundamentales en las que se expresa la actividad humana: entender, recordar y desear” (González, 2018: 81). Por lo tanto, estas potencias serán afectadas o estimuladas en la oración porque el ser orante emplea todos sus recursos para alcanzar la unión con Dios. Ahora bien, nuestra extraordinaria monja de clausura, la gran escritora, distingue cuatro grados de oración mística⁴⁷, sin olvidar que pueden darse de manera alternada ya que más allá de la disciplina está la gracia celestial.⁴⁸

El primer grado de oración es la meditativa⁴⁹, propia del principiante; aquí se incentiva el fortalecimiento de la determinación, así como el enamoramiento de la Humanidad de Cristo; el segundo es la oración de quietud, en donde la voluntad, seducida por el misterio de Dios del grado anterior, comienza a divagar y fantasear, pero el individuo debe tener mucho cuidado de no dejarse envolver por la ‘loca de la casa’. Algunos de los frutos de este estado son el ejercicio del amor como un motor de cambio de vida.

⁴⁶ La escritora, heredera de la tradición medieval cristiana, (como se explicó en el capítulo III) tiene presente estos conceptos, los cuales también fueron desarrollados por su contemporáneo, San Juan de la Cruz. Mientras Santa Teresa da reminiscencia de sus lecturas y conocimiento adquirido por sus confesores, el fraile cita explícitamente los textos de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Por supuesto, ambos estilos considerados de alto contenido teológico (cfr. González, 2018).

⁴⁷ Juan G. Arintero explica que los grados de oración propuestos por Santa Teres son cinco, uno de carácter ascético y cuatro místicos. El primero, también llamado oración vocal o discursiva debe tener apoyo de recitaciones establecidas, pero breves como el Padre Nuestro. Aunque no pertenece al misticismo, es imperante su práctica porque produce la transición entre la oración ordinaria y la oración sobrenatural. (1935: 14-18).

⁴⁸ La siguiente descripción de los grados de oración mística, propuestos por la carmelita a lo largo de su obra, está bien sintetizada en “El tratado de los grados de oración” (Fonte).

⁴⁹ En la tradición carmelitana, se ha considerado este grado de oración de orden ascético.

Ya entrado en el terreno de lo inefable, la persona camina hacia el tercer grado de oración, llamado ‘sueño de potencias’⁵⁰, que es la suspensión total del entendimiento, la memoria y la voluntad. El alma no hace más que gozarse de la presencia divina, ‘querría se despedazase’ y, al terminar, esta experiencia, desea fervientemente comunicar a los demás lo acontecido, asimismo, el individuo toma la decisión un cambio total de vida. Por último y más alto misticismo es el cuarto grado de oración, la unión con Dios, en donde el orante se entrega por completo al Ser Supremo, ‘siente morir’, tanto que le es posible ‘ver’, ‘escuchar’ y ‘sentir’ al Amor mismo.

En *Camino de perfección*, Teresa se centra, especialmente, en la oración de quietud, recogimiento y unión. Es de resaltar que, en los grados de oración mística, pueden o no, desembocarse en fenómenos extraordinarios, es decir, de manifestaciones físicas en el cuerpo del orante, tales como repercusiones somáticas (éxtasis, heridas) y gracias sobrenaturales como la contemplación infusa de visiones y locuciones. Si bien estos hechos pueden no tener fundamento o, mejor dicho, comprobación científica, en la obra teresiana funge como eje conductor del relato místico, apoyado de los símbolos del desposorio místico y matrimonio espiritual como culmen del misticismo tanto en *Camino de perfección* como en *Las moradas* (cfr. Castellano, 2002: 198).

La carmelita expresa que la experiencia mística se trata de ‘cosa sobrenatural’ (V 17, 5), esto es, la conexión con las verdades divinas, visibles a través de la fe o como la santa lo indica, con los «ojos del alma» (CV 26, 3). Aunque ella experimentó físicamente la inefabilidad, indicó que este no era el fin en sí mismo, sino todo lo contrario, en el orar, tener la certeza de no sentir nada y sentirlo todo. Para narrar tal invocación, utiliza el símbolo del camino que, pertenece a la categoría natural; sin embargo, resulta productivo:

No os espantéis, hijas, de las muchas cosas que es menester mirar para comenzar este viaje divino, que es camino real para el cielo. Gánase yendo por él gran tesoro, no es

⁵⁰ Santa Teresa toma este término de Laredo, *Subida del Monte Sión* (II,19).

mucho que cueste mucho a nuestro parecer. Tiempo vendrá que se entienda cuán nonada es todo para tan gran precio. (CV 21, 1)

El camino simboliza el viaje místico de la vida espiritual, cuyo maestro por excelencia es Cristo, figura que la escritora retoma del Nuevo Testamento: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6), puesto que tener a este personaje ejemplar como guía asegura al alma ir por «camino real», por «camino seguro» (CV 21, 5). Él es el «verdadero camino» (CV 16, 7), si se le pierde vista, no es posible llegar a la meta: la contemplación de Dios. Dicha comparación, entre la oración y la figura de Cristo permite exponer que la experiencia mística se da por gracia divina y no por mérito personal. Este tópico sublime se traduce en lenguaje simbólico en la literatura teresiana, dado que la autora reconoce la dificultad de expresar sus vivencias inefables, se vale de lo simple y llano, como elementos naturales, para simbolizarlas.

A continuación, presento el análisis de dicho recurso literario, primero, los símbolos para referir al alma, el castillo y el palacio, después los símbolos de la experiencia mística, el agua, el fuego y la luz, por último, una brevísima presentación de otros símbolos naturales que expresan lo inefable relacionado con lo ascético.

4.1 Símbolos del alma

4.1.1 Castillo y palacio

El teórico Tomás Álvarez declara que el concepto ‘alma’ alude al componente espiritual en contraste con el cuerpo, componente material (cfr. 2000: 32). Desde la voz de la escritora se puede apreciar su visión sobre este tópico: «No nos imaginemos huecas por dentro» (CV 28, 10), cuya idea desarrolla con más profundidad en *Las moradas del Castillo interior*, pues la monja se vale de la comparación para simbolizar el alma como un castillo:

Considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas; que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa del alma del justo sino un paraíso adonde dice él tiene sus deleites (1M 1, 2).

Aunque la referencia apunta a una obra posterior a la que aquí se estudia, cabe destacar que las dilucidaciones de este símbolo se encuentran en *Camino de perfección*.

Santa Teresa no se detiene en los detalles, le basta con describir cómo es ese recinto donde la persona orante aspira a entrar en sí misma, de tal modo que, pueda revelársele quién habita allí: Cristo Rey. (cfr. CV 3, 3; 28, 9-12; 31, 4). Dicho esto, se puede afirmar que “*Camino* [...] deja [...] saboreando los primeros atisbos de la unión mística” (De Pablo, 2002: 443).

El símbolo del castillo tiene resonancias en la Edad Media, no sólo en el arte (sea cual fuere su medio, literatura, grabados, pintura), sino también en la arquitectura, la historia, la vida militar, entre otros, cualquiera que sea el espacio de divulgación, se aplica a construcciones y monumentos que tienen como objetivo remarcar el poder político y económico de una monarquía o gobierno, así como la emblemática figura del personaje que los encomendaba edificar.

Cuando un objeto de la realidad se adentra en un texto literario se convierte inevitablemente en literatura. No hablamos de maticanes, torres del homenaje y fosos de un castillo real, sino de un espacio literario en el que tienen lugar hechos importantes para el desarrollo de la trama. (Rubio, 2000: 5)⁵¹

Con base en la cita, se logra entrever que el hilo narrativo en *Camino*, referente al alma, se construye por medio de dos imágenes: el castillo y el palacio, de las cuales se extraen las cualidades de aquella relacionadas con la experiencia mística. De cada símbolo se distinguen dos intenciones distintas. En el caso del castillo, se destaca el

⁵¹ Consulte un breve, pero sucinto análisis de las distintas alegorías del castillo en Joaquín Rubio Tovar (1993), “Castillo en la literatura”.

sentido bélico de la vida espiritual, mientras que con el palacio se expresa el deleite de permanecer ahí.

Asimismo, el símbolo del castillo duplica sus acepciones, primero, el real, ubicado en un contexto histórico, el convento de San José:

[...] lo que hemos de pedir a Dios es que en este castillito que hay ya de buenos cristianos no se nos vaya ya ninguno con los contrarios, y a los capitanes de este castillo o ciudad, los haga muy aventajados en el camino del Señor, que son los predicadores y teólogos. (CV 3, 2)

y, el simbólico, el alma:

Álzase al mejor tiempo y como quien se entra en un castillo fuerte para no temer los contrarios: un retirarse los sentidos de estas cosas exteriores y darles de tal manera de mano que, sin entenderse, se le cierran los ojos por no las ver, porque más se despierte la vista a los del alma. (CV 28, 6)

Se reconoce al alma como interioridad humana que desea un encuentro íntimo, frente a frente con su amado, por eso, ‘recoge todos sus sentidos’ para dedicarse exclusivamente a él, de tal manera que la persona logre diferenciar entre lo material y lo celestial, de un bien a un bien mejor. Ambas simbolizaciones refuerzan la idea de resguardar en él lo más preciado:

¡Como quien no dice nada: amor y temor de Dios! Son dos castillos fuertes, desde donde se da guerra al mundo y a los demonios. (CV 40, 2)

Desde el ámbito externo y terrenal, el castillo denota el primer monasterio de descalzas, al que mujeres valerosas han decidido ingresar, renunciando al mundo para aceptar la dirección doctrinal de los letrados. Desde el ámbito interno y espiritual, el castillo connota la relevancia de proteger el alma con torres y murallas, que simbolizan las virtudes teresianas por excelencia: la humildad, el desasimiento y la pobreza.

El castillo, no se construye ni se defiende sólo, se necesita de ‘mano de obra’ para poder protegerlo. Ese esfuerzo lo realiza la persona orante que, en conjunto con la divinidad, se convierten en arquitectos de tan grande obra.

En cambio, la aplicación del simbolismo del palacio contrapone el mundo interior al mundo exterior, esto es, la desvinculación del palacio del mundo y del palacio celestial:

Han de vivir entre los hombres y tratar con los hombres y estar en los palacios y aun hacerse algunas veces con ellos en lo exterior. ¿Pensáis, hijas mías, que es menester poco para tratar con el mundo y vivir en el mundo y tratar negocios del mundo y hacerse, como he dicho, a la conversación del mundo, y ser en lo interior extraños del mundo y enemigos del mundo y estar como quien está en destierro y, en fin, no ser hombres sino ángeles? (CV 3, 3)

El símbolo sugiere, en primer lugar, la opulencia de quién lo mandó a edificar, que, para Teresa de Jesús, es Dios; asimismo, defendido por el ‘el Capitán del Amor’, Cristo (CV 6, 9) y conducido por el aliento divino, el Espíritu Santo.

El recurso retórico-simbólico permite a la autora presentar al alma en términos de San Agustín, quien expresó la sed y éxtasis de su relación íntima con el Creador en el capítulo XXVII de su obra máxima, las *Confesiones*: “Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, [...] Tú estabas dentro de mí, y yo fuera”, que Santa Teresa retoma en *Camino de perfección*: “no ha menester alas para ir a buscarle, sino ponerse en soledad y mirarle dentro de sí y no extrañarse de tan buen huésped” (CV 28, 2).

Dada la ostentación de tan esencial componente de la vida humana debe permanecer fuera de lo tangible, de tal modo, que se encuentra dentro de sí, pero no solamente como entidad individual, sino también acompañada de la presencia divina, pues allí también habita Dios:

Bien entendía que tenía alma; mas lo que merecía esta alma y quién estaba dentro de ella, si yo no me tapara los ojos con las vanidades de la vida para verlo, no lo entendía. Que, a mi parecer, si como ahora entiendo que en este palacio pequeñito de mi alma

cabe tan gran Rey, que no le dejara tantas veces solo, alguna me estuviera con Él, y más procurara que no estuviera tan sucia. (CV 28, 11)

Por ser morada de tan alto personaje, el palacio alude a un espacio grande, con artificios preciosos, las virtudes. Por fuera, imponente, por dentro, con detalles elegantes y costosos, no con «gente baja y de baratijas» (CV 28, 12).

[...] hagamos cuenta que dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas, en fin, como para tal Señor; y que sois vos parte para que este edificio sea tal, como a la verdad es así, que no hay edificio de tanta hermosura como una alma limpia y llena de virtudes, y mientras mayores, más resplandecen las piedras; y que en este palacio está este gran Rey, que ha tenido por bien ser vuestro Padre; y que está en un trono de grandísimo precio, que es vuestro corazón. (CV 28, 9)

Dicho lo anterior, se rastrea en *Camino* la dicotomía alma-cuerpo, pero no en una relación de contrarios, sino más bien como expresión de la presencia o ausencia de Dios, en pocas palabras, el espíritu es manifestación del ser y el ser del espíritu.

... no hay que temer, porque por grandes que sean las virtudes interiores, no quitan las fuerzas del cuerpo para servir la religión, sino fortalecen el alma; y de cosas muy pequeñas se pueden -como he dicho otras veces- acostumbrar para salir con victoria en las grandes. (CV 15, 3)

Guillermo Serés menciona que el misticismo teresiano se configura mediante el símil del castillo medieval, que simboliza el itinerario que realiza el alma hacia la unión mística, muy bien narrado en *Las Moradas*: “Las tres primeras pertenecen a la vía purgativa; las tres siguientes a la iluminativa; la última, situada en el centro del Castillo, a la unitiva: aquí se produce la unión inefable, la fusión del "espíritu del alma" con la esencia divina.” (Biblioteca Virtual Cervantes). En *Camino de perfección*, el símbolo del castillo y el palacio únicamente describen, con valor connotativo, las características del alma en estado oracional.

4.2 Símbolos de la experiencia mística

4.2.1 Agua

“Extraña cosa es que si nos falta nos mata, y si nos sobra nos acaba la vida” (CV 19, 8).

El agua es una molécula formada por un átomo de oxígeno y dos de hidrógeno; sustancia inodora, insípida e incolora. Líquido vital que posibilita el desarrollo de los procesos bioquímicos de la vida: el 70 % conforma el planeta Tierra, distribuida en océanos, ríos, lagos, entre otras zonas (aunque no toda disponible para consumo humano); también tres cuartas partes de nuestro cuerpo están constituidas por este elemento. Bien podríamos subsistir sin comer un tiempo prolongado –con todo y sus consecuencias fisiológicas posteriores–, pero sin agua no sobreviviríamos escasos días.

En el ámbito simbólico, el agua goza de suma relevancia del mismo modo que los símbolos pertenecientes al grupo de los cuatro elementos. Se trata de un término polisémantico que, básicamente, evoca tres temas principales: la vida, la purificación y la regeneración (cfr. Chevalier, 1986: 52). Aunque suele ser recurrente, su utilización no se limita, sino que se extiende con matices peculiares de acuerdo con la cultura, la tradición y el autor en que se inserte. En la religión judía, cristiana e hindú simboliza tanto el soplo como la materia primigenia de la cual surge todo; en el caso de China el agua, *Wu-ki*, representa el caos, que en un tiempo posterior estará en calma; para el taoísmo, el agua se relaciona con la sabiduría; en el Tíbet con la iniciación ritual. Por otro lado, en Grecia, la Fuente de Castalia, en Delfos, simbolizaba de la purificación e inspiraba a la Pitia.

La cultura mexicana no está exenta de este bagaje, ya que concibió al agua como dualidad, con dos representantes: Tláloc (aguas verticales relacionada con el fuego ‘agua quemada’) y Chalchiuhtlicué (aguas horizontales relacionadas con la fertilidad). El caso de Egipto destaca con su emblemático Río Nilo, que significaba la fuente de vida y la

fertilidad, además asimilar dicho espacio como espejo de la Vía Láctea (cfr. Chevalier, 1986; Cirlot, 1992).

Lo expuesto coincide con la proposición de Eliade, en cuanto a que, el agua como fuente originaria, debe considerarse sustrato hierofánico. Si se le reconoce como inicio, también debe considerársele como conclusión, en otras palabras, el agua es vida y muerte a la vez (esta última entendida en sentido literal y metafórico), que también designa el castigo y la catástrofe. “La noción de aguas primordiales es cuasi universal [...] con (alto) poder cósmico” (1972: 53).

Referente a la segunda línea temática, la purificación, el agua se identifica con los ritos de iniciación para ingresar a una comunidad, uno de los más destacados resulta ser el bautismo, que destruye el estado anterior –pecado o mal– para dar constitución a uno nuevo, la pureza. Igualmente, el individuo deja de ser criatura para convertirse en hijo de Dios. Dicha actividad, se considera sacramental tanto en la Iglesia católica como en la ortodoxa y la anglicana, dado que “la muerte afecta sólo al hombre natural, mientras que el nuevo nacimiento es del hombre espiritual” (Cirlot, 1992: 55). Dentro del mismo aspecto, el agua del costado de Cristo da acceso a la Vida Eterna.

Santa Teresa de Jesús comprendió perfectamente este valor simbólico y para lograr su objetivo dotó de gran familiaridad sus relatos místicos. Sin agua no hay vida, sin vida no es posible la existencia.

El agua es un elemento natural muy dúctil y maleable en la mente creadora de Teresa que le sugiere muchas acomodaciones y referencias al orden natural. Por esa polivalencia semántica, apreciaba este símbolo sobre todos los demás. (De Pablo, 2009: 280)

El agua⁵² como principio y fin yace en una fuente, una ‘fuente celestial’. Su significación está relacionada íntimamente con el agua en surgimiento “simboliza la fuerza vital del hombre y de todas las sustancias. Por ello la iconografía artística presenta con gran frecuencia el motivo de la fuente mística [...] su sentido como centro se refuerza y ratifica cuando, en un plano arquitectónico: claustro, jardín o patio, la fuente ocupa un lugar central” (Cirlot, 1992: 211).

Para la autora se trata de una aspiración sublime, la recompensa de caminar hacia un encuentro verdadero con el amor mismo: Dios. Carl Jung propone que el simbolismo del manantial resulta arquetípico ya que lo considera como una imagen del alma, en cuanto origen de la vida y de la energía espiritual (cfr. Chevalier, 1986: 516-517; Cirlot, 1992, 211-212).

Esta unión se da por medio de la vida ascética, por lo tanto, la escritora anima a sus lectores a ser perseverantes en esta guerra:

¿Para qué pensáis, hijas, que he pretendido declarar el fin y mostrar el premio antes de la batalla, con deciros el bien que trae consigo llegar a beber de esta fuente celestial?
(CV 19, 14)

Santa Teresa invita a buscar el verdadero lugar del líquido vital, proveniente del Creador, él mismo es la fuente divina del ‘agua viva’ que sacia la sed espiritual de quien, por camino de oración, ha deseado andar. Además de resaltar la cualidad de ser caudalosa, de donde:

Salen arroyos, unos grandes y otros pequeños, y algunas veces charquitos para niños, que aquello les basta, y más sería espantarlos ver mucha agua; éstos son los que están en los principios. Así que, hermanas, no hayáis miedo muráis de sed en este camino. Nunca falta agua de consolación tan falto que no se pueda sufrir. (CV 20, 2)

⁵² Este símbolo se encuentra muy bien ilustrado y narrado en *El libro de la vida*, en la que la autora distingue los cuatro grados de oración mística con cuatro maneras de regar u obtener el líquido vital: pozo, noria, arroyo y lluvia del cielo.

De acuerdo con el esfuerzo espiritual del orante será la cantidad de agua que ‘salga’ de la fuente. El arroyo remite a un caudal corto de agua, en este caso, la cantidad no es del todo significativa, lo que sí resulta significativo es su continuo fluir, lo que connota que no deja de haber contemplación mística. En cambio, la imagen del ‘charquito’ se relaciona con una cantidad menos considerable, puesto que el líquido, en esta forma, se encuentra estancado en un hoyo sobre una superficie, lo que permite ver al alma un estado de seguridad, de estabilidad espiritual a los que comienzan a experimentar la presencia divina. La proporción aumentada del agua que emana de la fuente principal infunde temor porque excede a la capacidad de este tipo de almas. (cfr. CV 21, 6). En esta referencia de *Camino Santa*, Teresa expresa con gran ironía los miedos y peligros que algunos ven en la oración, sobre todo de la mental, que aspira a la contemplación mística.

La fuente resulta ser una simbolización del centro, fuera de ella no hay nada. La escritora hace hincapié en la importancia de asegurarse de la veracidad de la «fuente celestial» (CV 19, 14), ya que, de no serlo, el alma vivirá engañada, creyendo que avanza por camino seguro, cuando en realidad camina hacia la muerte; llegarán pruebas pequeñas, propias de la vida espiritual, con estas el espíritu se siente satisfecho de vencerlas; no obstante, el combate crucial con los enemigos grandes lo perderá:

[...] ya que algunos le tienen para vencer también a los segundos enemigos, a los terceros se les acaba la fuerza, y por ventura no estaban dos pasos de la fuente de agua viva que dijo el Señor a la Samaritana, que «quien la bebiere no tendrá sed» (Jn 4,13). (CV 19, 2)

Después de conocer cuál es el punto culmen del camino de perfección, la persona tiene la certeza de desear el ‘agua viva’⁵³ que, para Santa Teresa de Jesús, es la máxima esperanza humana: el cara a cara de Dios, el amante, con el individuo, el amado, por lo

⁵³ La acción de Dios en el alma se retrata en símbolos e imágenes como “el fuego, llama, águila, fortaleza, aveca, agua viva, etc.” (De Pablo, 2004: 182-183) Esta última la más elevada experiencia de contemplación mística y divina unión.

tanto, el agua simboliza la experiencia mística. “Es el símbolo de las energías inconscientes, de las potencias informes del alma, de las motivaciones secretas y desconocidas” (Chevalier, 1986: 60).

Las propiedades simbólicas del agua teresiana son muy concretas, es «harta y quita la sed» (CV 19, 8), además de la purificación en el sentido cristiano (no alejada de su tradición):

Si no hubiese agua para lavar, ¿qué sería del mundo? ¿Sabéis qué tanto limpia esta agua viva, esta agua celestial, esta agua clara, cuando no está turbia, cuando no tiene lodo, sino que cae del cielo? Que de una vez que se beba, tengo por cierto deja el alma clara y limpia de todas las culpas. (CV 19, 5)

Básicamente, las propiedades de esta agua se compaginan con lo vital que se expuso al principio de este apartado: natural en estado líquido. La cita confirma que el relato teresiano también aborda uno de los grandes simbolismos del agua: la purificación. Aquí, el estado purgativo no se aplica en totalidad para referirse al sacramento del bautismo, el cual expía las culpas del pecado original, sino para la contraposición de un estado de gracia con un estado donde el alma aún se encuentra profundamente adherida a las cosas terrenas, las cuales no le permiten aspirar a la verdadera contemplación. No sólo hay que garantizar la autenticidad de la fuente, sino también purificar el deseo de encontrarse y beber de ella, pues no todos, como indica la santa, están hechos para la experiencia inefable, ya que la vida espiritual se da en dos planos, en la ascética y en la mística, la primera es la exigencia de sacrificios corporales, la segunda, revelación física de la divinidad. Se puede ser profundamente apegado a Dios por ambos medios, no obstante, existe ascética, sin mística, pero no mística sin ascética.

El deseo místico se expresa por medio de la sed, el cual la autora define como «una cosa que nos hace gran falta» (CV 19, 8), «porque entiende el alma su gran valor [...] es una sed que no ahoga» (CV 19, 2; cfr. también 21, 6). Esta aspiración suele ser

conflictiva si no se le da buena dirección, por lo tanto, se distinguen dos tipos de sed: la falsa, deseo de la vivencia mística superficial sin ningún propósito trascendente, que se relaciona con la pretensión de mortificaciones somáticas:

[...] quien llega a tener sed tan impetuosa, que se mire mucho, porque crea que tendrá esta tentación; y aunque no muera de sed, acabará la salud y dará muestras exteriores, aunque no quiera, que se han de excusar por todas vías. (CV 19, 10)

Por más que se desee aquella gracia, sino lo dispone la divinidad simplemente no sucederá, pero sí le dará parte de su esfuerzo como se citó líneas arriba. En cambio, también el alma experimenta sequía espiritual, que, a pesar de sus esfuerzos, tiene efectos contrarios:

Porque otros gustos vienen por medianería del entendimiento (oración mental discursiva), por mucho que hagan, traen el agua corriendo por la tierra, no la beben junto a la fuente, nunca faltan en este camino cosas lodosas en que se detengan, y no van tan puro ni tan limpio (CV 19, 6).

En cambio, existe la sed verdadera:

De que Dios, hermanas, os traiga a beber de esta agua, y que las que ahora lo bebéis gustaréis de esto y entenderéis cómo es verdadero amor de Dios [...] como es Señor de todos los elementos y del mundo. (CV 19, 4)

En dicha avidez, el alma y el cuerpo entran en el equilibrio de la experiencia mística «por mucho que queramos hacer, siempre se pega a nuestra alma, ayudada de este cuerpo y bajo natural, algo de camino de lo que no querríamos» (CV 19, 6).

Santa Teresa discierne entre ‘tener’ y ‘desear’ sed, la primera significa una intención caprichosa, muestra de que hay almas que codician con gran vehemencia cualquier cosa, aunque sea perjudicial, de tal manera que, sin consuelo, no habrá más que «morir de sed» (CV 19, 2), pues ven el ‘agua viva’ muy lejos de su alcance porque es «agua que tanto ha de costar» (CV 19, 2).

La sed verdadera surge del anhelo auténtico del dialogo divino, sin más aspiración que la de unirse con el amado, como lo indica la oración de recogimiento de la metodología carmelitana. En el llamado ‘sueño de potencias’, las capacidades sensoriales e intelectuales del ser humano se suspenden sólo para estar en función de la divinidad: «en cada parte el alma perfecta está desasida y humilde; ello a más trabajo suyo, que gran cosa es el aparejo» (CV 12, 5). Aquí el ‘agua viva’ se entiende como un regalo dado por Dios, este como agente de la contemplación y el alma orante como receptor. Cuando se trata de verdadera experiencia mística en el alma «Dios la satisface, la mayor merced que puede hacer [...] es dejarla en la misma necesidad y mayor queda siempre de tornar a beber esta agua» (CV 19, 2). La experiencia mística es gradual, entre más sed verdadera del ‘agua viva’ se tenga, se puede llegar a un grado mayor y más sublime de misticismo (cfr. CV 19, 18; 19, 2).

4.2.2 Fuego

“No hayáis miedo se hagan mal en un elemento al otro, antes ayuda el uno al otro a su efecto, porque el agua de las lágrimas verdaderas le ayuda a encender más y hace que dure, y el fuego ayuda el agua a enfriar” (CV 19,5).

La emisión de luz y calor generan la combustión de la materia, producto de una reacción química con exceso de oxidación: el fuego, otro elemento natural presente en la obra teresiana, pero no exclusivo de esta, de hecho, al igual que el agua se considera un símbolo polivalente que permite la significación particular de acuerdo con el contexto en el que aparece. El simbolismo se centra en dos ejes, la regeneración y la destrucción, con un sentido, sobre todo, ritual y espiritual. Por ejemplo, la cultura hindú concibe en su doctrina tres tipos de fuego *Agni* (terrenal), *Indra* (intermedio) y *Surya* (celestial), representados

con el rayo y el sol, cuyas características son fundacionales, puesto que de la transformación de la materia surge algo nuevo, distinto.

También, en líneas generales, el fuego se vincula con el color rojo, el verano y la guerra —es el caso del *Yi-King*, de China, que utiliza una tablilla de jade rojo y *Chag* que se emplea en ritos solares (cfr. Cirlot; 1992: 209) — en los cuales genera ardor, calor y sangre. Los egipcios lo asocian con la vida y la salud (calor del cuerpo), que también se aproxima a lo propuesto por Heráclito, ya que le concede al fuego un sentido transformativo, todo nace de este elemento y vuelve finalmente a él al concluir su existencia. Sin embargo, el fuego también se categoriza como destructivo en las culturas Puranas de la India y en el Apocalipsis (1992: 210).

En relación con la pusilanimidad humana, el fuego representa las pasiones psicoafectivas y sexuales, pero también su contra parte, esto es, aquello de orden interior, mental y sublime: el espíritu. El carácter sobrenatural del fuego se vincula con la purificación y la renovación.

Por citar un caso de ritualización, se encuentra la festividad del Fuego Nuevo que, para los mexicas, simbolizaba el nuevo ciclo de Tenochtitlán tras haber transcurrido cincuenta y dos años, durante la constelación de la Pléyades, *Tianquiztli*, ritual que garantizaba la continuidad del mundo; también celebrado por los Chortis al momento del equinoccio con la quema de la tierra antes de la época de siembras.⁵⁴

En el ámbito católico, el Fuego Nuevo corresponde a la Vigilia Pascual (apertura del sábado de Gloria al encender el cirio pascual) con la que se simboliza la resurrección de Jesucristo, el triunfo de la vida sobre la muerte. Además, en esta ceremonia se bendice

⁵⁴ Los múltiples ritos de purificación por el fuego “son característicos de culturas agrarias. Simbolizan en efecto, los incendios de los campos que se embellecen luego con un manto verde de naturaleza viva. Lo anterior recuerda a las referencias del *Popul-Vuh* con los hermanos gemelos que son encendidos en la pira, renacen y se encarnan en el brote verde del maíz. (Chevalier, 1986: 512).

la pila bautismal, en la que el agua se transforma en signo sacramental, lo cual refleja la dicotomía fuego-agua, en donde ambos simbolizan la purificación y la regeneración “pero el fuego de distingue de ella en que simboliza la comprensión, hasta su forma más espiritual, por la luz y la verdad; el agua simboliza la purificación del deseo hasta su forma más sublime, la bondad” (Chevalier, 1986: 514). Marius Schneider distingue entre dos formas de fuego “por su dirección (intencionalidad); el eje fuego-tierra (erótico, calor solar, energía física) y el eje del fuego-aire (místico, purificador, sublimador, energía espiritual” (Cirlot, 1992: 210).

En *Camino de perfección*, el fuego simboliza el amor, específicamente, el que proviene de Dios. Muestra el idilio entre el orante, amante-amado, y la divinidad, amado-amante. Ambos participantes se relacionan de manera dinámica, puesto que convergen en el alma para la destrucción de afecciones superfluas y el renacimiento de la nueva esencia individual de la persona. Exclama Santa Teresa:

¡Oh, válgame Dios, qué cosa tan hermosa y de tanta maravilla que el fuego que enfría!
(CV 19, 5)

La escritora compara el origen natural tanto del fuego como del agua, los cuales provienen de lo creado por el Ser Supremo; dado que también pertenecen al regalo de la creación, relaciona analógicamente el fuego con la llama, la centella y el brasero, es decir, estos símbolos traducen el amor místicamente infundido por Dios. Asimismo, el fuego se clasifica tomando en cuenta el tamaño en que se produce: el verdadero fuego, el más sublime y de gracia divina especial es el «del amor de Dios», (CV 19, 4; 35, 1). Igualmente se caracteriza por ser grande, excelso que, por su imponencia, el alma siente morir, pero la santa afirma que no debe entrar miedo en el alma, ya que se trata de una real expresión de la presencia celestial, puesto que «su nacimiento no comienza en cosa tan baja».

En cambio, pide poner cuidado en los fuegos pequeños, sí del amor a Dios, pero insuficientes en el combate espiritual, dado que «cualquiera suceso los matará; mas a (aquel) no» (CV 19, 4); con las tentaciones dejarán de arder, esto es, dejarán de experimentar el amor divino y perderán el deseo de amar al Todopoderoso.

El fuego se caracteriza sobre todo por sus efectos. Primero, propiamente de su condición de transformación de la materia, su capacidad de emitir luz visible, por esta razón «da resplandor» (CV 40, 4), debido a que en la experiencia mística ese fulgor significa la verdad, la certeza de que no hay mentira; es conocimiento de la revelación divina. Santa Teresa refuerza la idea de que el fuego simboliza el alumbrar en las tentaciones con la eminente humildad. En este mismo sentido como elemento dador de energía calorífica, el alma desea vehementemente el fuego porque quiere «perder el frío» (CV 35, 1). Además, justifica la relación intrínseca fuego-agua, dado que entran una comunión solidaria para lograr su efecto último (cfr. 19, 5): la experiencia mística.

[...] qué cosa tan hermosa y de tanta maravilla que el fuego que enfría. Sí, y aun hiela todas las afecciones del mundo cuando se junta con el agua viva del cielo, que es la fuente de donde proceden las lágrimas que quedan dichas [...] que son dada y no adquiridas por nuestra industria (CV 19, 5).

Es de resaltar los verbos con que Santa Teresa designa la actividad mística en el alma, entre ellos destacan los propios del fuego, ‘abrasar (se)’ (CV 7, 11; 19, 5), ‘arder’, ‘encender’ (CV 19, 5), ‘calentar’ (CV 35, 1) que expresan la demasía de lo inefable. La sensación de un dolor ardiente que consume el alma, provoca sed que se saciará exclusivamente con el ‘agua viva’, misma que se vincula con la pasión exacerbada del estado místico. Además, en sentido simbólico, se encuentran ‘enfriar’ el agua y ‘helar’ las afecciones del mundo (CV 19, 5) para la destrucción de lo viejo, de lo perecedero para la renovación del espíritu configurado por la divinidad, en otras, palabras la consumación del amor celestial en el alma.

Es importante remarcar, también la semejanza entre las propiedades del símbolo del agua y del fuego, puesto que se complementan

El agua tiene tres propiedades [...] la una es que enfría, que por calor que hayamos en llegando al agua, se quita; y si hay gran fuego con ella se mata, salvo si no es alquitrán, que se enciende más. ¡Oh, válgame Dios, qué maravillas hay en este encenderse más que el fuego con el agua, cuando es fuego fuerte, poderoso, no sujeto a los elementos, pues éste, con su ser contrario, no le empece, antes le hace crecer! (CV 19, 3)

Aquí, el uso de la figura retórica del oxímoron posibilita que entre el fuego y el agua exista una correspondencia, pues estos dos elementos semióticos se vinculan por complementariedad, en otras palabras, ambos conviven en solidaridad semántica para lograr su efecto: la experiencia mística.

4.2.3 Luz

“Porque esto tiene el verdadero siervo de Dios, a quien Su Majestad ha dado luz del verdadero camino, que en estos temores le crece más el deseo de no parar” (CV 21,9).

La luz es el agente físico que hace visibles los objetos; también es consecuencia de la claridad que irradian los cuerpos en combustión (como ya se mencionó líneas anteriores). Entre sus características físicas destacan la parte visible de la radiación electromagnética, la cual viaja a 300,000, 000 m/s en el vacío y, que dependiendo del medio que llegue a emitirla aumenta su intensidad.

René Guenón considera que es posible asemejar la teoría física de la luz⁵⁵ con el simbolismo sociocultural de las civilizaciones (cfr. 1995: 664),⁵⁶ dado que sus propiedades potencializan su significado, principalmente, con la cualidad de revelación trascendente, dicho de otra manera, con la propiedad de la emanación como iluminación divina-espiritual. De la misma manera que el agua y el fuego, la luz se presenta como fuerza creadora y central.

La luz se emparenta antagónicamente con el mundo de las sombras, es decir, la oscuridad, principio que permite vislumbrar que el símbolo se extiende a acepciones fundacionales, religiosas y místicas. En China, la luz es símbolo del conocimiento, el *ming*, unión de las luces del sol y la luna, asimismo la tierra refiere a las tinieblas y el cielo a la luz.

Por otra parte, la tradición cristiana valora que la luz es un elemento de separación de las tinieblas, esto es, ordenación del caos, *fiat lux*, a partir de la cual, surge el Verbo, la palabra, dadora de vida. Después sucede el *post tenebras lux* como iluminación cósmica de la creación.

La oposición luz-tinieblas también se localiza presente en exhortaciones de San Pablo, el *Corán*, el *Rig Veda* del taoísmo y el *Anguttara-nikaya* del budismo, así como el famoso símbolo del ying-yang. Estas fuerzas contrarias se representan con construcciones ideológicas como ángeles y demonios en Europa y en la India con figuras similares llamadas ‘deva’ y ‘asuras’, respectivamente.

⁵⁵ Propuesta inicialmente por Isaac Newton (1643-1727) en el siglo XVII, quien postuló que la luz consistía en pequeñas partículas, emitidas por fuentes luminosas, que se movían en línea recta con rapidez. Mientras que su contemporáneo, Christian Huygens (1629- 1695), llegó a la conclusión de que la luz es emitida por una fuente formada por ondas, movimiento muy específico que sigue la luz al propagarse a través del vacío en un medio insustancial e invisible llamado *éter*. Posteriormente, en el siglo XIX, James Maxwell (1831-1879), estudioso de los fenómenos eléctricos relacionados con el magnetismo, propuso que luz es una onda electromagnética trasversal que se propaga perpendicular entre sí. (Véase “¿La luz es una partícula o una onda?”, 2015).

⁵⁶ Hay una línea muy delgada entre la luz como símbolo y como metáfora (cfr. Chevalier, 1986: 663).

La asimilación de la luz a los elementos naturales desembocó en relaciones astronómicas con la vida humana, por ejemplo, la importancia del sol y su luz para los pueblos precolombinos, quienes dotaron de carácter sagrado y ritualizante los eclipses, puesto que la nulidad de luz significaba la muerte del mundo, entre otros aspectos, de esto derivó el sacrificio y ofrenda de sangre humana para preservación y continuación de la existencia. Por lo tanto, la luz es un símbolo de orden divino, característico del ámbito sacro, que posibilita la iluminación del plano terreno por medio del mundo celestial al que se aspira acceder hacia la eternidad. La divinidad, ente de cuantiosa luminosidad, se revela al mundo a través de la contemplación de la naturaleza, dado que de ella emana tal elemento.

La luz en *Camino de perfección* no tiene polivalencia simbólica como el agua y el fuego, sin embargo, sí muestra algunos aspectos de la experiencia mística. Se caracteriza, básicamente, por desarrollar tres ejes temáticos: iluminación, guía o conducción y el conocimiento, este último más relacionado con el misticismo. La dicotomía luz-tinieblas se plasma en la forma discursiva de conversatorio, ya que el orante suplica al Generador de energía, al Dador de todo, la luz para no caer en tentaciones vanas: «Señor, dad ya luz a estas tinieblas» (CV 3, 9).

Esta exclamación abrumadora convoca la luz por mediación del Dios misericordioso, que le permite al alma reconocer su mal obrar:

¡Ay dolor, ¡Señor, y quién se ha atrevido a hacer esta petición en nombre de todas! ¡Qué mala tercera, hijas mías, para ser oídas, y que échase por vosotras la petición! ¡Si ha de indignar más a este soberano Juez verme tan atrevida, y con razón y justicia! Mas mirad, Señor, que ya sois Dios de misericordia; habedla de esta pecadorcilla, gusanillo que así se os atreve. Mirad, Dios mío, mis deseos y las lágrimas con que esto os suplico, y olvidad mis obras, por quien Vos sois, y habed lástima de tantas almas como se pierden, y favoreced vuestra Iglesia. (CV 3, 9)

Santa Teresa se concibe así misma como voz individual y colectiva, en ambos sentidos la petición es la misma, que el Ser supremo guíe el camino espiritual. “Toda epifanía, toda aparición de una figura o signo sagrado está rodeada de un nimbo de luz pura, astral, por lo que se reconoce la presencia del más allá” (Chevalier, 1986: 664).

La luz proveniente de la divinidad se entiende como piadosa y misericordiosa (cfr. CV 16, 3); el alumbramiento divino vence las nieblas del pecado, principalmente, la mentira, la falsedad y la ignorancia (CV 21, 9). Lo opuesto a la luz es, en la simbología teresiana, la niebla:

Cuando en un tiempo de alboroto, en una cizaña que ha puesto —que parece lleva a todos tras sí medio ciegos, porque es debajo de buen celo—, levanta Dios uno que los abra los ojos y diga que miren los ha puesto niebla para no ver el camino, ¡qué grandeza de Dios, que puede más a las veces un hombre solo o dos que digan verdad, que muchos juntos!; tornan poco a poco a descubrir el camino, dales Dios ánimo.

(CV 21, 9; véase también CV 30, 3)

Ahora bien, si la luz permite distinguir entre dos oposiciones, también la santa exhorta a no confundir «demonios transfigurados de ángeles de luz» (CV 38, 2), ya que sin aquel elemento verdadero, el alma suele perderse y no concluye el fin último de la espiritualidad: el encuentro íntimo con la divinidad.

La función de la luminosidad considera que la luz es símbolo de la guía, la cual tiene lugar en dos figuras prioritarias, primero, los confesores de las religiosas, pues por ser letrados y espirituales pueden conducir a quienes a ellos consultan si la oración vivida en grado místico es aprobatoria o no, estos personajes dotan de gran consolación y santidad (cfr. CV 5, 5), dado que sustentan en la verdad la presencia divina. El segundo modelo de guía es Cristo, de quien se resalta su presteza al diferenciar entre el bien y el mal porque que acierta, procurando el bien (cfr. CV 10, 8; 14, 4; 20, 3).

La escritora expresa que la espiritualidad por ascetismo se asemeja al calvario, esto es, espiritualidad por vía de purificación que, a su vez, asocia los sufrimientos de

Cristo con los experimentados en la vida cotidiana de quienes comienzan la oración, no distintos, (aunque sí menores), a los que fue sometido tal personaje. En este caso, Santa Teresa personifica la luz a través de la figura de Cristo, pues él es «Luz del mundo» (Jn 8, 12). La carmelita alienta constantemente a luchar para vencer la debilidad humana (cfr. CV 18, 10), característica del hombre, pero superable; puesto que mediante la luz este se adhiere a los principios de la actividad espiritual, el descubrimiento de la voluntad divina y a no temerle.

Lo anterior, que remite a la espiritualidad ascética, desemboca en la espiritualidad mística, de tal manera que la luz se presenta en la oración de quietud, la cual cuenta con algunos pasos para poder conseguirla, primero la discriminación entre el estado místico o estado psicossomático, esto es, que suele confundirse la presencia divina con repercusiones físicas, haciendo creer, que se trata de verdadera oración, cuando en realidad «acaban la fuerza» (CV 19, 3), de tal manera que se enfatiza tener precaución y cautela para asegurarse de que el Maligno no ha entrado al alma, si es el caso, (experimentación del malestar corporal), la santa recomienda guardar discreción. Dicho esto, la luz simboliza la revelación del estado místico por medio de la potencia intelectual –con matices teresianos– del entendimiento:

Quien pudiere y tuviere ya costumbre de llevar este modo de oración, no hay que decir, que por tan buen camino el Señor le sacará a puerto de luz, y con tan buenos principios el fin lo será, y todos los que pudieren ir por él llevarán descanso y seguridad; porque, atado el entendimiento, vase con descanso. (CV 19, 1)

El entendimiento, en verdadero estado místico, ayuda tener la certeza de que se está ante la presencia divina en una relación amistosa, pero el alma no comprende qué es lo que sucede aquí porque el ser humano, aunque con capacidad intelectual, no alcanza a desmenuzar la estructura del misterio.

La autora distingue dos tipos de entendimientos en la experiencia mística: el entendimiento como la gracia del alma al experimentar la divinidad y el entendimiento razonado, éste último retratado con la figura de «los caballos desembocados» (CV 19, 2)⁵⁷, en donde el alma busca fundamentos racionales de lo que vive, en vez de dejarse rendir en el placer de la presencia divina, se trata de «almas con desasosiego» (CV 19, 13).

La luz que presenta la escritora es gradual, ya que el ser humano no sería capaz de soportar tanta iluminación en los ‘ojos del alma’. En los primeros grados de misticismo la luz es tenue, seguida de luz más clara hasta llegar a la luz en su máximo esplendor, que, en este caso, simboliza el conocimiento puro de la divinidad, que se sustenta en el conocimiento personal de quién es, en esencia, la persona que ora y quién es su Creador, dicha revelación es producto del conocimiento humano-espiritual.

4.3 Otros símbolos

Santa Teresa se vale también de otros símbolos, que utiliza para intentar expresar lo inefable, estos se encuentran enunciados una sola vez en *Camino de perfección* y son fácilmente identificables para sus lectores, los cuales comparte con su tradición.

4.3.1 Abejas

La escritora utiliza también el símbolo de las abejas para expresar la experiencia mística a través de la oración de recogimiento en *Camino de perfección*:

[...] en comenzando a rezar, que se vienen las abejas a la colmena y se entran en ella para labrar la miel, y esto sin cuidado nuestro; porque ha querido el Señor que, por el tiempo le han tenido, se haya merecido estar el alma y la voluntad con este señorío, que, en haciendo una seña no más de que se quiere recoger, la obedezcan los sentidos y se recojan a ella. (CV 28, 7)

⁵⁷ Una imagen muy similar al mito del carro alado de Platón (véase cap. III)

Con esta cita se puede notar que el símbolo de la colmena connota el alma, ya que en ésta entran las abejas, símbolo del trabajo, de la laboriosidad y organización (cfr. *Diccionario*, 334), pues este insecto himenóptero, pertenece a la clasificación de las abejas obreras, es decir, que cada una de las hembras no fecundas de una colmena producen cera o miel.

El producto de ese esfuerzo, la miel, simboliza el alimento divino, la fertilidad del alma receptora de la gracia divina, con grandes reminiscencias a la cultura griega, para la cual la miel simbolizaba la sabiduría, que después se transformó, en la cultura cristiana, como la delicadeza de Cristo y su compasión; también es símbolo de la inmortalidad y el renacimiento. En *Camino de perfección*, Santa Teresa utiliza estos símbolos para hablar de la contemplación perfecta.

4.3.2 Viento y aire

Cuando la santa habla del amor perfecto lo contrapone al amor superficial, éste simbolizado con el viento:

Aunque sea buena la voluntad, luego nos es muy natural querer ser pagada. Venido a cobrar esta paga, es en pajas, que todo es aire y sin tomo que se lo lleva el viento; porque, cuando muchos hayan querido, ¿qué es esto que os queda? [...] Pareceros ha que estos (individuos) tales no quieren a nadie. (CV 6, 7)

La autora presenta en el capítulo sexto de *Camino* la importancia de personas con doctrina y vida de oración porque saben aman con perfección y guiar al verdadero objetivo de la espiritualidad: Dios. Las que no cumplen estas características suelen ser egoístas, dado que solo buscan que otros satisfagan sus necesidades afectivas-espirituales. Con el símbolo del viento y del aire se representa lo volátil, efímero y no trascendente del amor terrenal.

4.3.3 Ramas y raíz

Básicamente, la carmelita remite con el símbolo de las ramas y la raíz a acabar con el mal desde su origen:

Echen de sí esta pestilencia (sacar a Dios de la vida monástica); corten como pudieren las ramas, y sino bastare, arranque la raíz; y cuando no pudiesen esto, no salga de una cárcel quien de estas cosas tratare; mucho más vale, antes que pegue [...] tan incurable pestilencia. (CV 7, 11)

La acción de ‘cortar’ y ‘arrancar’ remite a hacer frente al mal. Santa Teresa enfatiza que ese exterminio fuese definitivo, sin embargo, se trata de un proceso gradual, razón por la que hay que empezar por lo más externo, las ramas, en donde los frutos del ‘mal espíritu’ aún se pueden alcanzar para apartarlos de aquellos otros frutos del ‘buen espíritu’; para después cortar de raíz, pues si se dejan crecer en el interior del alma, podrían fijarse, incluso permanecer ocultos para el individuo, sin saber que son causa de los pesares en el alma y las relaciones interpersonales.

4.3.4 Piedra

A diferencia de las piedras que se encuentran en el palacio, es decir, las de valorpreciado, en esta cita:

Ya sabéis que la primera piedra ha de ser buena conciencia y con todas vuestras fuerzas libraros aun de pecados veniales y seguir lo más perfecto. (CV 5, 3)

La santa presenta el símbolo de la piedra para sugerir, que este elemento mineral, compacto, no terroso ni de aspecto metálico, sirve como soporte, esto es, la conciencia de cómo se lleva la vida espiritual. El símbolo de la piedra remite a la cimentación de la existencia en la ‘Roca que nos salva’, Cristo.

4.3.5 Tierra y plomo

Con estas imágenes Santa Teresa refuerza la contraposición entre el Cielo y la Tierra, que además se complementa con el siguiente símbolo de la cumbre.

[...] hay muchas cosas para quitar esta santa libertad de espíritu, que pueda volar a su Hacedor sin ir cargada de tierra y plomo. (CV 10, 1)

4.3.6 Cumbre

[...] mostrémonos a contradecir en toda nuestra voluntad; que sin traer cuidado, sin saber cómo, poco a poco hallareis en la cumbre. (CV 12, 3)

Aunque es obvio el símbolo de la ‘cumbre’, es de resaltar que, para lograr el estado místico, se debe pasar por el crecimiento del alma a través del ascetismo, sólo así, con ese deseo máximo de llegar hasta el final del camino, se logrará llegar a la mayor elevación, a la perfección divina.

4.3.7 Consideraciones finales

Como se ha podido apreciar a lo largo del capítulo IV, los símbolos en la obra teresiana son constantes en *Camino de perfección*. Empezando por el símbolo del agua, el cual remite a la presencia divina, la abundancia de la gracia en el alma, simboliza al mismo Dios, ‘fuente de agua viva’. El símbolo del fuego expresa el amor infinito y apasionante del Creador, el alma arde de pasión mística, pues llega al éxtasis cuando se funde con la divinidad. El símbolo de la luz alude al conocimiento, certeza de que la revelación celestial es verídica.

El símbolo y lo sagrado se expresan, como lo propuso Eliade, por medio de textos hierofánicos. En la literatura de Santa Teresa de Jesús se rastrea, principalmente, el influjo de las Sagradas Escrituras, dado que la tradición cristiana, considera este texto como el libro de los libros, la revelación de la verdad divina a través de los profetas y sabios, que tiene reminiscencias en todos los escritores pertenecientes a la literatura mística española.

La misma obra teresiana podría considerarse dentro de aquella clasificación ya que evidencia la presencia divina, la comunicación del hecho inefable: la experiencia mística. Las letras de la carmelita revelan la capacidad de diálogo no sólo con un Ser Supremo, sino también con sus lectores. Comparte, a su vez, la hierofanía en forma de

símbolos místicos para dar a conocer un espacio-tiempo sagrado a través de su narración para que otros pudieran acceder y participar del misterio.

Dicha caracterización, permite mostrar que el símbolo del castillo, para remitir al alma, pertenece a la clasificación de hierofanía tópica, pues en este recinto convergen la divinidad y la persona orante; por otra parte, la experiencia mística se sitúa en los símbolos hierofánicos cósmicos como el ‘agua viva’, que a su vez desemboca en los acuáticos con los símbolos del mar, el río y el charquito. Otras hierofanías tomadas de la naturaleza se pueden rastrear en la obra teresiana, en particular, el cielo y sus símbolos celestes como descripción de la ascensión mística; el Sol para referirse a Cristo, señor de la justicia, de nuevo el agua y su simbolismo acuático como fuente de existencia, cosmogonía y renacimiento. El continuum dialéctico transforma los objetos del plano profano a la experiencia sagrada (cfr. Eliade, 1972: 404).

Los conceptos denotación y connotación también se pueden aplicar a los símbolos teresianos en *Camino de perfección*. El sentido denotativo se aprecia con las unidades léxicas del ‘castillo’ y el ‘palacio’, que referencialmente, se adscriben de manera específica, primero con la imagen y conceptualización primigenios de esos sustantivos; segundo al convento de San José. Ambos vocablos adquieren un sentido connotativo para significar lo inmaterial, el alma, asociación emotiva que nace de equiparar lo etéreo con la resistencia de una construcción amurallada.

Santa Teresa utiliza los símbolos de los cuatro elementos agua, fuego, tierra y aire, principalmente, desde su aplicabilidad denotativa, esto es, retomando las características físicas de estos recursos naturales, de tal manera que, del plano literal y directo, se trasladan al plano de la connotación para expresar lo inefable en el alma, la experiencia mística.

CONCLUSIONES

En esta tesis se analizaron los símbolos que refieren a los conceptos ‘alma’, como entidad en sí misma, y a la ‘experiencia mística’, encuentro íntimo entre el individuo y la divinidad, en *Camino de perfección* de Santa Teresa de Jesús.

Mi propuesta buscó constatar que los símbolos son recursos narrativos que favorecen la transmisión textual del fenómeno místico, resultado de la vinculación de la persona orante y Dios. El símbolo es la representación de un concepto moral o intelectual resultado de la asociación total o parcial entre dos objetos o términos, por medio de la analogía, esto es, de las relaciones de semejanza entre los participantes que componen el símbolo. Está compuesto por un significado literal, de carácter denotativo y un significado figurativo, de valor connotativo.

La fuerza simbolizadora en *Camino* se comprueba al revisar el texto, puesto que los símbolos son tomados de la realidad cotidiana, la flora, la fauna y aspectos de la naturaleza que, desde su alusión simbólica, funcionan como un símil de la experiencia mística, debido a que el mecanismo analógico del símbolo permite relacionar las propiedades de aquellos con las ideas abstractas que desarrolla la escritora, por lo tanto, el símbolo propicia el traslado de los rasgos visuales y palpables de un referente concreto, es decir, la parte conocida de aquel, para después relacionarlos con lo inefable.

La deidad y el hombre son el centro del hecho sagrado en una relación individual o comunitaria que posibilita la creación de cultura referente a la concepción de lo divino junto al modo de describirlo y representarlo: el símbolo.

El símbolo y la sacralidad permiten acceder a un nuevo orden de múltiples dimensiones en conceptos e imágenes sublimes. Es el lenguaje por excelencia de la experiencia interior al contacto con la divinidad. Cuando la autora carmelita considera que el tratamiento de lo que escribe es sublime, se vale, además del símbolo, de otros

recursos como la metáfora y la comparación —nuevamente, con el mecanismo analógico—, enmarcados en la estrategia discursiva de la literatura mística con ‘vuelta a lo divino’, es decir, la producción literaria que emplea expresiones populares o tradicionales retomadas de la difusión del ascetismo, neoplatonismo y los libros de caballerías para explicar o expresar el arrobamiento del encuentro con el Ser supremo. Esta tendencia de buscar significados renovadores de la corriente agustiniana permea la obra de Santa Teresa, pues en el símbolo, expresión significable, encontró el método para presentar su misticismo a partir de la observación e interpretación de la experiencia sublime, que consecuentemente, manifestó en una construcción lingüística.

La actitud reflexiva y lingüística de la santa estuvo influida por sus confesores, principalmente de la Orden de Santo Domingo, sobre todo, retomando el método de cómo declarar la verdad revelada, la cual se fundamenta en la observación del hecho, es decir, vivir la experiencia de Dios como signo de su existencia real y contrastable. Para después llegar a la semiosis, esto es, la interpretación y significado de las revelaciones divinas, proceso del que nace la necesidad de comunicar, por medio del símbolo, se presenta la conciencia racional del emisor del mensaje, de tal manera que éste sea representado a otros (lectores) su manera de vivir el fenómeno eminente.

El castillo interior, el alma, componente inmaterial de la persona se ‘eleva’ hacia la divinidad, a través de la comunicación oracional, simbolizada con la imagen del ‘camino’, en este proceso el Ser supremo se revela. La narración simbólica de la experiencia mística sucede con la presencia de ‘agua’, ‘fuego’, ‘luz’, ‘abejas’ y ‘miel’. No hay mística sin ascética, en este caso, Santa Teresa relata la vía purgativa con símbolos como el viento, el aire, las ramas, la raíz, la piedra, la tierra, el plomo y la cumbre.

La mayor aspiración de la literatura mística-religiosa es evidenciar la unión del alma con Dios. Se vincula estrechamente con la existencia del escritor, por lo tanto,

resultó pertinente presentar la unidad entre vida y obra de la carmelita en el primer capítulo, pues los escritores enmarcados en esta corriente, asimilan las dificultades que enfrentan a la figura de Jesucristo. Además, de que el acercamiento a Santa Teresa de Jesús se encamina en dos directrices: la santa y la escritora, cuyas facetas no anulan su magnificencia escrituraria, sino más bien resultan complementarias. Teresa, la santa, destacó por ser una mujer fuerte y dócil al mismo tiempo, cualidades que plasmó en sus diversos escritos. Teresa, la escritora, transformó sus vivencias sobrenaturales en tópicos de alto valor literario, como se pudo constatar en los capítulos tercero y cuarto.

La prosa de *Camino de perfección* se caracteriza por un estilo espontáneo, sencillo y vivo. La autora refleja con este tipo de narración dos circunstancias, la primera, que su obra fue ordenada por sus diversos directores espirituales, lo que implicó presión externa para entregar sus manuscritos; segunda, la temporalidad en la que Santa Teresa vivió las experiencias místicas no coincide con el ejercicio escriturario. Entonces, la pluma teresiana se encontró en una verdadera encrucijada: relatar la experiencia mística. La divinidad es presentada no de forma teológica, sino más bien simbólica, cuya característica funge a manera de hilo conductor en la narración mística.

Es importante mencionar que la obra teresiana es tan rica y vasta que aún hay temas pendientes por explorar, entre ellos, el lenguaje plástico de las descripciones del fenómeno místico por medio de imágenes alusivas a olores y sabores que se experimentan con los sentidos del gusto y el olfato.

Camino de perfección se caracteriza por una escritura frenética, voraz atrevida e inteligente, discontinua, que intentaba mostrar la unión divina del alma con Dios en la inmediatez de la palabra. Ese estilo libre, sin pretensiones retóricas revela la incesante búsqueda de Santa Teresa de Jesús por conseguir la libertad espiritual a través de sus letras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (ADEH TV), Asociación de Estudios Humanísticos. *La última página 6: René Guénon, Oriente y occidente*. Argentina, 2018. Youtube. 1 de marzo de 2019. <<https://www.youtube.com/watch?v=jg3lNoSYxH0&t=370s>>.
- Alabrus, Rosa María y García Cárcel, Ricardo. *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra| Historia Serie Menor, 2015.
- Álvarez, Tomás. *Diccionario de Santa Teresa de Jesús: doctrina e historia*. Madrid: Monte Carmelo, 2000.
- . «Los manuscritos autográficos de Camino de perfección.» *Actas del Congreso Internacional Teresiano. El libro Camino de perfección de Santa Teresa de Jesús*. Ed. Francisco Javier Sancho y Rómulo Cuartas Londoño. Madrid: Monte Carmelo, 2012. 35-51.
- Álvarez-Vélez, Bety. «Santa Teresa de Jesús y la melancolía: un estudio sobre la enfermedad melancólica en los escritos teresianos. » Universidad de Montral-Departamento de Literaturas y Lenguas del mundo (2016).
- André Bernard, Charles. *Teología espiritual*. Trad. Alfonso Ortiz y Vicente Hernández. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Antonio Marcos, Juan. «La prosa literaria. Lengua y literatura.» *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Ed. Alberto Barrientos. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002. 283-329.
- Arrivé, Michael. *Lingüística y psicoanálisis: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan y los otros*. Siglo XXI, 2001.
- Barrientos, Efren J.M. Montalva y Alberto. «Cronología teresiana.» *Introducción a la lectura de Santa Teresa de Jesús*. Ed. Alberto Barrientos. 2ª. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002. 37-61.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. 9. México: Porrúa, 2010.
- Bermeo Rosero, Andrea. *El símbolo según Umberto Eco*. Guayaquil, 2016. 25 de octubre de 2019. <https://www.academia.edu/21800564/El_s%C3%ADmbolo_seg%C3%BAAn_Umberto_Eco>.
- Beuchot, Mauricio. «Hermenéutica, analogía, ícono.» *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*. Ed. B., & Valverde Valdés, M. Solares. Vol. 30. México: UNAM, 2005.
- . *La semiótica. Teorías del siglo y el lenguaje en la historia*. México: FCE, 2013.
- Borobio, Dionisio. *Sacramentalidad, sacramentos y mística en Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Fonte, 2017.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*. Trad. Luisa Josefina Hernández. México: FCE, 1959.

- Cassier, Ernst. *Filosofía de la formas simbólicas*. 1971.
- Castellano, Jesús. «Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina.» *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Ed. Alberto Barrientos. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002. 157-281.
- Catecismo de la Iglesia Católica (compendio)*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
29 de mayo de 2019.
<http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html>.
- Charbonneau-Lassay, Louis. *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. 2a. Barcelona: Liber duplex, 1997.
- Checa, Fernando. «"Un requiebro tan suave... Santa Teresa de Jesús y las imágenes artísticas".» *Teresa de Jesús. La pueba de mi verdad*. Madrid: Biblioteca Nacional de España| Acción Cultural España, 2015.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. *Diccionario de símbolos*. Trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Barcelona: Herder, 1986.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. 9ª. Barcelona: Editorial Labor, 1992.
- Cuevas García, Cristóbal. «Santa Teresa, San Juan de la Cruz y literatura espiritual.» *Historia crítica de la literatura española*. Ed. Francisco Rico y Francisco López Estrada. Vols. 2, Tomo 1. Madrid: Crítica, 1980. 490-500.
- De Pablo Maroto, Daniel. «Éxtasis místico, sexualidad y Santa Teresa.» *Revista de Espiritualidad* 74 (2015): 485-511.
- . *Lecturas y maestros de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- . *Teresa en oración*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2004.
- de Santa Teresa, Silverio, ed. *Procesos de beatificación y canonización de Sta. Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 1934.
- Dorra, Raúl. «¿Qué es, entonces, lo sagrado?» *Tópicos del seminario* 22 (2009): 15-51.
8 de abril de 2019.
<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002009000200002&lng=es&tlng=es>.
- Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Trad. Carlos Manzano. 5a. Barcelona: Editorial Lumen, 2000.
- Egido, Teofanes. «El linaje de Santa Teresa.» *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. 2ª. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002. 75-155.
- Eliade, Mircea. «Tratado de historia de las religiones.» México: Era, 1972.
- «El tratado de los grados de oración». Editorial Fonte. 22 de marzo 2020.
<<https://teresavila.com/ficha/el-tratado-de-los-grados-de-oracion/>>

- Escudero Baztán, Juan Manuel. «Santa Teresa: entre literatura y religión.» *Scripta Theologica* 47 (2015): 397-417.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.
- García Cárcel, Ricardo. «Los tiempos recios de Santa Teresa de Jesús.» *Viviendo sin vivir en mí. Estudios entorno a Teresa de Jesús en V Centenario de su nacimiento*. Ed. Emilio Callado Estela. Madrid: Silex Ediciones. 2016. 13-42.
- García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa de Jesús*. Ariel, 1978.
- García Peña, Lilia. «Nociones esenciales para el análisis de símbolos en los textos literarios.» *Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada* 6 (2012): 124-138. PDF. 15 de marzo de 2019. <http://www.452f.com/pdf/numero06/06_452f-mis-lilia-leticia-garcia-peña-orgnl.pdf>.
- Gallardo, Miguel Ángel. *Diccionario español de términos literarios (DETLI): elenco de términos*. Prólogo de Pedro Luis Barcia. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras / Union Académique Internationale, 2009. 254 pp. (ISBN: 978- 950-585-116-4)
- González Suárez, Lucero. «La privación de los recuerdos durante la noche oscura de la memoria, en la mística de San Juan de la Cruz . *Revista de las ciencias del espíritu*. 60 (170). 2018. 81-122.»
- Guenón, René. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Trad. J. L., & Lera Jeremías Tejeda. Barcelona: Paidós, 1995.
- Hirschberger, Johannes. *Breve historia de la filosofía*. Trad. Alejandro Ros. Barcelona: Herder Editorial, 2004.
- . *Historia de la filosofía. Antigüedad, Edad Media y Renacimiento*. Barcelona: Herder, 2011.
- Jung, Carl. *El hombre y sus símbolos*. Trad. Luis de Cararl. Barcelona: Paidós, 1995.
- Llamas, Enrique. «Poesías.» *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002. 605-610.
- Mancho Duque, María Jesús. *El camino de perfección: génesis y aspectos lingüísticos*. España, 2008. 5 de febrero de 2019. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-camino-de-perfeccion-gnesis-y-aspectos-lingsticos-0/html/>>.
- . «Proceso redaccional del Camino: modificaciones y diferencias entre las dos versiones".» *Actas del Congreso Internacional Teresiano. El libro de Camino de perfección de Santa Teresa de Jesús*. Ed. Francisco Javier Sancho y Rómulo Cuartas Londoño. Madrid: Monte Carmelo, 2012.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. 2ª. Madrid: Trotta Editorial, 2003.
- Martín, De Blanco Mauricio. «Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús.» *Teresianum. Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualia* (1982): 361-409.

- Miranda, Lidia Raquel. «"San Jerónimo y la primera epístola: modelo retórico para la conversión."» *Circe de clásicos y modernos* (2007): 195-206.
- Neila, C. M. «Ensayo sobre imágenes y símbolos de Mircea Eliade.» *Antropología simbólica y de la religión* (2001). PDF. 9 de abril de 2019. <<http://goo.gl/zhHUcG>>.
- Pamparacuatro Martín, Javier. *Signo y valor: estudio sobre la estética semiótica del hecho literario*. Universidad del País Vasco, Servicio Editorial= Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitalpen Zerbitzua, 2012.
- Pardo Díaz, Felipe. *La Literatura española en 100 preguntas*. s/c: Ediciones Nowtilus SL, 2016.
- Pego Puigbó, Armando. «Algunas claves históricas y literarias en la edición de textos espirituales de los Siglos de Oro.» *VII Congreso Internacional de la Historia de la Cultura Escrita*. Alcalá de Henares, 2003. 139-152.
- Pérez Esain, Crisanto. « Santa Teresa y la Literatura del llamado Siglo de Oro.» *Cuadernos Literarios*, 9(12). (2015): 121-136. <https://doi.org/10.35626/cl.12.2015.33>.
- Pidal, Ramón Menendez. *El estilo de Santa Teresa de Jesús*. 1941.
- Pierce, Charles Sanders. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva visión, 1979.
- Platón. *Diálogos*. Ed. Emilio Lledó. Barcelona: Gredos, 2008.
- Ramon Monreal, Jose. *Diccionario de arte/ La naturaleza y sus símbolos. Plantas, flores y animales*. Editorial Electa, 2005.
- Ramos Medina, Manuel. «Santa Teresa en la Nueva España: apuntes para el estudio de una devoción.» *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*. Ed. María del Pilar Martínez López-Cano. México: UNAM-IIH, 2015. 263-276.
- Réau, Louis. *Iconografía del arte cristiano*. Trad. José Sousa Jiménez. Barcelona: Serbal, 2006.
- Ribot, Felipe. *Libro de la institución de los primeros monjes*. Ed. Manuel Diego Sánchez. Trad. Valentín de San José. Madrid: Editorial de Espiritualidad, s/a.
- Ricoer, Paul. «Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica.» *Anales de la Universidad de Chile* 136 (1965): 5-42. 2019 de febrero de 2019. <<https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/22450/23777>>.
- Ries, Julien. *El símbolo sagrado*. Editorial Kairós, 2013.
- Rodríguez Mesonero, José Luis. *El debate sobre la santidad y el Concilio de Trento*. Universidad de Cantabria, 2018. Tesis de licenciatura.
- Roebing-Grau, Iris. «Cómo escribir sobre una técnica de la oración: El Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna.» *Olivar: revista de literatura y cultura españolas* (2015).

Rubio Tovar, Joaquín. *El castillo en la literatura*. Universidad Alcalá de Henares, 1993.
1 de septiembre de 2019.
<<https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/6871/Castillo%20literatura.pdf?sequence=1>>.

Santaolalla, Javier. Date un voltio. «¿La luz es una partícula o una onda?». 2015. YouTube. 2 de octubre 2021.

Schumucki Octaviano. «La meditación franciscana». [La meditazione francescana, en *L'Italia Francescana*, 48 (1973) 75-89]. 15 de marzo de 2021
<<https://www.franciscanos.org/oracionfcana/schmucki01.htm>>

Serés, Guillermo. *Biografía de Santa Teresa*. s.f. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
23 de agosto de 2019.
<http://www.cervantesvirtual.com/portales/santa_teresa_de_jesus/autora_biografia/>.

Steggink, Otger. «Introducción.» *Las moradas del Castillo Interior*. 1986. I-LX.

Teresa de Jesús, Santa. *Obras completas*. Ed. Alberto Barrientos. 5. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.

—. *Obras completas*. Ed. Maximiliano Héraiz. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.

Trabant, Jürgen. *Semiología de la obra literaria: glosemática y teoría de la literatura*. Madrid: Gredos, 1975.

Velasco, Juan Martín. «Cristianismo y franciscanismo.» *Vida* 41 (1983): 7-27. Web. 4 de noviembre de 2019.
<<https://www.franciscanos.org/espiritualidad/MartinVelasco-CristianismoyFranciscanismo.html>>.

Wagner, Klaus. «La contrafactura "A lo divino" en la literatura de los siglos de oro.» *Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae* 29 (2001): 75-83.