

Un nuevo estilo literario

por Víctor García de la Concha (1)

El reconocimiento del valor literario de Teresa de Jesús es tan temprano como sorprendente. Apenas aparece en Evora, a un año de su muerte, la primera edición del *Camino de Perfección*, las carmelitas denuncian una manipulación del estilo que tan bien conocían. En efecto, el obispo don Teutonio de Braganza había hecho revisar la forma literaria del manuscrito autógrafo para ajustarla a la norma convencional de la expresión doctrinal de la época.

No comprendía el buen amigo que con ello no sólo privaba a los escritos de algunos de los motivos de su encanto —los *lunares* de que muy pronto hablaría fray Luis—, sino que con su intervención corría el riesgo de afectar al planteamiento mismo de un nuevo modo de expresión del espíritu, lo que, en definitiva, constituía una de las aportaciones capitales de Teresa de Jesús a la cultura occidental.

Como respondiendo a una conciencia refleja de ello, mientras San Juan de la Cruz habla de escritura *maravillosa* y el humanista Jerónimo Gracián dedica a ella el último capítulo de los *Diálogos de la muerte de la madre Teresa*, en la década de los ochenta se multiplican los esfuerzos de depuración crítica de los textos.

La que publica fray Luis de León en Salamanca, 1588, dista mucho de ser modélica: aceptable en el texto facilitado de la *Vida*, confunde bastante el del *Camino* y se equivoca de lleno al fijar el de las *Moradas*.

(1) Universidad de Salamanca.

Pero nadie podrá discutir al maestro salmanticense el mérito de haber categorizado el primero a la madre Teresa como gran escritora castellana, *porque en la alteza de las cosas que trata y en la delicadeza y claridad con que las trata, excede a muchos ingenios; y en la forma de decir, y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena composición de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo —concluye— que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale.*

Las apretadas líneas de la *Carta Introductoria* de fray Luis valen por muchas páginas de crítica posterior y apuntan a dos fuentes de valor literario: la configuración de un nuevo modo de aprehensión de lo espiritual profundo, y la apertura de nuevas vías para su comunicación.

Así lo vio Azorín, quien, apoyándose en el gran maestro de Salamanca, sentenciaría, certero, que la madre Teresa es en cuanto al lenguaje más lección que Cervantes, ya que en éste se nos da el estilo ya hecho, mientras que en Teresa de Jesús vemos cómo se va haciendo.

De ahí que, muy pronto, en las mismas aulas salmantinas, Céspedes enseñe estilo castellano sobre la pauta de los escritos de la monja abulense y que las *Retóricas* —pienso, por ejemplo, en la de Agustín de Jesús María, de 1648— los aduzcan como modelos para imitar.

De entonces a hoy más de mil ediciones en más de dos docenas de lenguas los han acercado a lectores de la más diversa ideología. El contacto —me interesa subrayado— es directo; la sintonía, quiero decir, se produce al margen de comentadores y glosas.

¿En qué radica el atractivo? ¿Cuál es el secreto de que experiencias tan personales e intransferibles ejerciten, por medio de la escritura, tan universal seducción?

Razones de una atracción

Comenzando por lo más obvio, conviene señalar que lo que Teresa de Jesús nos comunica no es una sublime doctrina decantada, ni, tampoco, un filón de experiencias espirituales: es una vida en todo su espesor; la vida de una mujer que en uno de los períodos más conflictivos de la historia de España emprende una de las más revolucionarias aventuras del espíritu y de la cultura.

He ahí un primer motivo de atracción. En la escritura se nos entrega una mujer de tamaño natural, esto es, con sus seguridades, sus dudas e incoherencias, sus filias y fobias; en acción incansable y en quieta contemplación; sagaz e ingenua a la vez; que sobrenada la espuma de los acontecimientos cotidianos y se encarna intensamente en la intrahistoria; maximalista en sus planteamientos de opción vital y matizadora escrupulosa en los detalles... No hay ninguna otra figura del siglo XVI que de manera

tan plástica revele la densidad de su época. Y eso está en la raíz del atractivo de sus escritos.

Varias veces he señalado que el *Libro de la vida* y el de las *Fundaciones* no son como género literario ni una autobiografía ni una crónica: cara y cruz de una misma moneda, constituyen un género nuevo, el de una gran epopeya de la lucha entre Dios y el Demonio; ellos, y no Teresa, son los protagonistas últimos.

Pues bien, al servicio de la construcción de esa epopeya elige la escritora tales y cuales episodios. Pero la selección —y a esto iba— respeta en cada paso el valor que las cosas tienen en aquella concreta circunstancia. Contrapunteando lo que Azorín señalaba en el análisis del estilo, podemos decir que vemos cómo una persona asciende desde los estadios espirituales más bajos hasta las cimas místicas, vemos cómo se va haciendo el proceso espiritual.

Una tercera y superior razón del atractivo de la literatura teresiana se sitúa en la seducción que el misterio por sí mismo ejerce. Y es de ahí, de esa región nebulosa, de donde hemos de partir si queremos aprehender en toda su riqueza la literatura teresiana.

El análisis *desde esta ladera* —y dicho sea con todo el respeto a Dámaso Alonso, que acuñó el término para aplicarlo al estudio de San Juan de la Cruz— no nos sirve más que como propedéutica. Claro que para comprender la literariedad de Teresa de Jesús y medir su valor debemos tener en cuenta las lecturas que configuran su pensamiento en un primer estadio y que, además de facilitarle datos de recuerdo, doctrina e imágenes, le enseñan diversos métodos de composición; como es preciso tener en cuenta la predicación de la época, fuente no menos capital de formación; y el papel de los letrados y censores amigos, quienes con sus observaciones la obligan a precisar su pensamiento, salvándola, al tiempo, claro está, de las redes de la Inquisición.

Mas para alcanzar el más alto grado de sintonía en la comunicación de la lectura con los escritos teresianos, hace falta partir del núcleo de que dimanar, del centro del misterio. Los escritos teresianos no constituyen algo adicional a la tarea de la reforma de conventos, de la misma manera que ésta no es separable de la personal aventura de espíritu de Teresa de Jesús.

Introspección

En el prólogo a la edición del *Zohar* afirmaba don Miguel de Unamuno que la mística es, en gran parte, filología; España —añadía— aprendió a entender a Dios en los escritos de Teresa de Jesús.

Hasta la *conversión* de 1544, Teresa no ha sentido necesidad de reformar su orden ni de expresar sus vivencias espirituales. A partir de

aquella opción definitiva que le abre las puertas de las experiencias más altas, padece la irreprimible exigencia de categorizar lo que le pasa. A mí siempre me ha parecido dramático que en ese momento ella no acierte a hacerlo y no encuentre medio mejor que tomar el libro de la *Subida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo, subrayar un pasaje y decir a su amigo Salcedo: *Dictaminen Vuestras Mercedes*.

En ese momento, quiero decir, Teresa no tiene un dominio filológico suficiente. Era lógico: la literatura espiritual había gravitado hasta entonces hacia el plano teórico de las esencias y desconocía los caminos particulares de la introspección, que tampoco habían explorado, más que somera y convencionalmente, la poesía, la novela o la biografía profanas; exageraba a este propósito, sin duda, aquel cortesano del XV que leyendo a Alonso de Cartagena se conmovía diciendo *las finiestras de su corazón tiene abiertas*.

Para colmo —los tiempos eran recios—, Teresa de Jesús iba a verse privada en ese trance del apoyo de los libros. Al quitárselos el índice de 1559, iba a infundirle, a la par, la duda de que aquello que había constituido el molde primario de un espíritu resultaba sospechoso de heterodoxia.

Sin embargo, por paradójico que pueda parecer, esa prohibición de don Fernando de Valdés, iba a resultar decisivamente fecunda para Teresa de Jesús, por cuanto la forzó a desconectarse de las fuentes exteriores de información y a ir hacia las interiores, hacia la propia introspección. A esa luz debemos entender el texto de *Vida*, 26, 6:

Quando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín, me dijo el Señor “No tengas pena, que yo te daré libro vivo.” Yo no podía entender por qué se me había dicho esto... después a bien pocos días lo entendí muy bien porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que vía presente...

Todo el rico sedimento de lecturas y predicación queda reducido, a partir de entonces, a función propedéutica o subsidiaria de la reflexión contemplativa y la asimilación personal.

Comunicación

En un determinado momento, inspirada en el objetivo fundamental del *Libro de la institución de los primeros monjes*, Teresa decide emprender una *Reforma* que sobrepasará con mucho lo que pudiéramos llamar *reforma*, con minúscula, de las deterioradas costumbres conventuales e irá más allá de lo que pudiera suponer la implantación de una *Observancia* al modo europeo; se tratará de la creación de una nueva vía de realización del espíritu, acorde con la modernidad e inserta en ella.

Y no es casual que en ese mismo momento surja en Teresa de Jesús la necesidad de comunicación: mientras va y viene en los trámites y trabas de la fundación del convento de San José, a ratos robados, va redactando las primeras *Cuentas de Conciencia*, e inicia la redacción del *Libro de la Vida*. Era una necesidad interior: la filología pugnaba por hacer luz y la escritura enfilaba el cauce más sencillo, el de un escueto testimonio de la experiencia.

Cuando la Reforma se ponga definitivamente en marcha con las fundaciones, Teresa de Jesús experimentará una nueva exigencia cuya naturaleza es imprescindible conocer en orden a una cabal comprensión de su literatura. Me refiero, claro es, al planteamiento mistagógico (*) de la redacción definitiva del *Libro de la Vida*, en que a la narración se añade el análisis, y de forma más clara, del *Camino de Perfección* y *Las Moradas*, donde el análisis se enriquece en su categorización.

Si tuviera que concretar cuál es a mi juicio el logro más revolucionario del planteamiento teresiano de la comunicación, yo no dudaría en apuntar a lo que de hecho constituye su más directo entronque con la modernidad renacentista: la valoración de la experiencia personal consagrada como punto de partida y eje de aquella. Hasta ese momento, la literatura espiritual —y utilizo el término en su más comprensivo ámbito— arrancaba siempre de los principios y a ellos supeditaba la diversidad de las almas. Teresa de Jesús invierte de modo radical el proceso y al hilo de su propia experiencia enhebra toda su escritura.

Desaliño

Pero vengamos ya al cauce exterior de ella. La imagen de la maestra de Retórica que el Renacimiento legó al Barroco cedió el paso en el Romanticismo a la estampa de una mujer que escribe arrebatada a impulsos de la inspiración del Espíritu y, más tarde, a partir de Menéndez Pidal, a la de una monja que improvisa con pasión incoercible y no vuelve nunca sobre lo ya escrito, que escribe despreocupada de cualquier norma estilística y, más aún, que por humildad —más tarde se dirá que para evitar sospechas inquisitoriales sobre su ascendencia judía, que pudieran fundarse en su agudeza expresiva— *desclasa* voluntariamente la expresión; vale decir que impregna su escritura de arcaísmos y anacolutos, fingiéndose ignorante. Entendía el gran don Ramón que sólo esto podía explicar satisfactoriamente el que una persona con la formación religiosa de Teresa de Jesús pudiera escribir *yglesia*, por iglesia, o *relisión* por religión.

Recientemente, esta tesis, tan divulgada, de Menéndez Pidal ha recibido el refuerzo de la agudeza de otro gran maestro de filólogos hispanistas, Fernando Lázaro Carreter, quien la ha proyectado sobre el ambiente de prevención antifeminista de la época.

(*) Que pretende revelar alguna doctrina oculta.

En el *Coloquio de Antonio y Magdalia* recomendaba Erasmo: *La mujer que verdaderamente es sabia, lo primero en que lo muestra es en no hacer plaza de lo que sabe, sino en tener una muy templada modestia en todo lo que fablare, con la cual parezcan salir todas sus palabras más de inocencia y simplicidad mujeril que de sofisticada agudeza.*

Esto sería, según el admirado maestro y amigo, lo que Teresa de Jesús se cuidaba de hacer. De ahí que en las *Normas* dictadas a los Visitadores de sus conventos ordenara *mirar en la manera del hablar, que vaya con simplicidad y llaneza y relisión; que lleve más estilo de ermitaños y gente retirada, que no ir tomando vocablos de novedades y melindres, creo los llaman, que se usan en el mundo, que siempre hay novedades.* Y termina recomendando: *Préciense más de groseras que de curiosas en estos casos.*

No es momento de discutir de manera pormenorizada los argumentos aducidos en favor de esta tesis del propósito teresiano de desclasamiento del lenguaje, según la cual Teresa de Jesús vendría a ser gran escritora pese a su empeño en contrario y por paradójica consecuencia. Me limitaré a señalar que la norma que acabo de transcribir ha de leerse en su propio contexto.

Teresa de Jesús trata de eliminar la diferencia de clases que existía en el monasterio de la Encarnación, con *doñas* que organizaban pequeños *salones* y legas incultas: un objetivo, dentro de la igualdad, es configurar un ambiente que facilite la jornada eremítica; sobran en ese clima los *melindres* del tipo de *vida mía* y otras afectaciones que ella misma denuncia, en concreta casuística, en el *Camino de Perfección*.

Afortunadamente, el filólogo que se acerca al estudio de Teresa de Jesús se encuentra en situación privilegiada gracias a la abundancia de autógrafos, apógrafos y testimonios complementarios, que permiten seguir con todo detalle el proceso de escritura.

Tomemos, por ejemplo, el *Camino de Perfección*. Apenas han entrado en San José las *trece pobrecitas*, como ella las llama, piden a su Madre que les dicte por escrito su vía espiritual. Es en 1562 o poco más tarde. Teresa empuña la pluma y escribe —basta observar la caligrafía del códice conservado en El Escorial— en redacción tendida: habla por escrito, de hermana a hermana, y lo hace con entera libertad de espíritu, defendiendo el derecho de las mujeres a la oración mental, incluyendo montones de referencias implícitas a libros que figuraban en el índice, ironizando de los letrados...

Cuando el manuscrito pasa por las manos de un censor amigo, García de Toledo, padece medio centenar de correcciones: tachaduras parciales, glosas, supresión de páginas enteras. Protestaba, por ejemplo, Teresa de Jesús de la *gran ceguedad de quienes se apartan de la oración por no andar en peligro* y reaccionaba decidida: *Haced bien, hijas, que no os quitarán el Paternóster y el Ave-maría.* El censor tacha y escribe al lado: *Parece que reprehende a los inquisidores que prohíben libros de oración.*

Voluntad de estilo

Así las cosas, afronta la escritora una redacción de nueva planta. La actitud ha variado: basta ver el código de Valladolid. Madre Teresa comienza por alinear la caja del cuadernillo y escribe, respetándola, con caligrafía cuidadísima.

Pero no es sólo la forma externa la que ha cambiado: reajusta capítulos, frena la expansión confidencial, rebaja los monólogos, suprime comparaciones, decanta la ironía, redacta, en fin, de forma más cuidada. Si cotejamos las variantes fonéticas del léxico de la primera redacción y de esta segunda, advertimos que se han subsanado fallos —perficionar/perfeccionar; ynchirse/enchirse; endino/yndino...—, aunque se mantienen títubeos constantes.

La explicación no ha de buscarse, a mi juicio, en una pretendida voluntad de desclasamiento, sino en el propósito de transcribir en la grafía la pronunciación común de la época; de ahí que, en ocasiones, Santa Teresa incurra en formas de ultracorrección.

El cotejo detallado del léxico y formas sintácticas de las dos redacciones echa por tierra la tesis menendezpidalina y obliga a buscar otras claves de planteamiento de la escritura teresiana.

Por lo demás, tal pretendida actitud de fingimiento se compadece mal con los testimonios de quienes la conocieron y en los Procesos de Beatificación declaran: *Tenía un exterior tan desenfadado y cortesano que nadie por eso la juzgaba por santa; era muy llana en tratar con la gente y enemiga de ceremonias, hipocresías y finmientos, y que como tal reprendía con grande rigor a cualquiera de sus religiosas que por edificar a los seglares, si con alguno trataba o hablaba, mostraba un punto más de rigor y severidad de la que tenía.*

Permítaseme un último dato clarificador de la voluntad de estilo. Una monja de Salamanca, Isabel de Jesús, copia el código vallisoletano del *Camino de Perfección*. Cuando poco más tarde pasa por allí la autora, revisa el apógrafo, corrige errores de copia, modifica parcialmente algún punto, y termina autenticando con fórmula solemne la copia. ¿De verdad puele ésta compadecerse con un propósito de fingido desclasamiento?

Cautelas

Sigue Teresa de Jesús en su escritura el principio renacentista, *escribo como hablo*, que si en la primera parte del siglo, en Juan de Valdés, equivale a escribir como habla un cortesano, en la segunda vertiente implica una progresiva permeabilidad a léxico y formas de expresión populares. Pero existen otras razones específicas para que la madre Teresa adopte el estilo coloquial.

Ante todo, era el estilo privilegiado desde antiguo por los abades monásticos —pienso en San Bernardo— para comunicarse con sus monjes. Resultaba también el más adecuado al medio familiar de comunidades pequeñas —13 monjas al principio, y 21 más tarde— que ella había configurado en las *Constituciones*. Pero, sobre todo, era el medio apropiado para quien se proponía apartarse de la vía de las letradas y escoger otro camino de expresión. Detengámonos un momento en este punto clave.

Los tiempos eran, en verdad, difíciles para la mujer, y Fernando Lázaro aduce bien oportunamente el texto de Erasmo, a los que cabe añadir, y él mismo añade, otros no menos rigurosos.

Consciente de ello, en el secreto, para colmo, del condicionante que podía constituir su ascendencia judeo-conversa, Teresa de Jesús se percató de que su escritura ha de contradistinguirse netamente de la de los letrados. En el fondo, porque a ella no le interesaban las disquisiciones teóricas; su impulso de escritura brotaba de una fuente diversa, la necesidad de entender, mediante la palabra, sus experiencias interiores y el propósito mistagógico de iniciar, mover y guiar a los suyos por ese mismo camino del espíritu. *Ya por ahí no hay camino, que para el justo no hay ley*, decía San Juan de la Cruz refiriéndose a la literatura espiritual de escuelas.

Había que explorar caminos nuevos y ello requería formas filológicas inéditas. Y a ello venía a sumarse un motivo de estrategia coyuntural: si se hubiera puesto en la línea de los letrados, Teresa de Jesús habría despertado, de inmediato, sospechas inquisitoriales. Astutamente —y elijo a propósito el vocablo— ella declara que no pretende hacer más que una labor subsidiaria de la de los letrados, aclarar a sus hermanas algunas dudas de oración, porque, en definitiva, añade, las mujeres se entienden mejor entre sí. Con tal excusa cubre el flanco del recelo y avanza segura al viento de la libertad expresiva.

Traducir el desconcierto

En el prólogo del *Camino de Perfección* declara: *pienso poner lo que más el Señor me diere a entender, como fuera entendiendo y acordándome, que, como no sé lo que será, no puedo decirlo con concierto; y creo es mejor no le llevar...*

No pensemos en el desconcierto, digamos superficial, que pudiera engendrar su método de trabajo, escribiendo a intervalos y, muchas veces, a salto de mata. Se trata de algo mucho más profundo. Teresa de Jesús se encuentra en posición en cierto modo análoga a la de los profetas del Antiguo Testamento obligados a expresar lo inefable a impulsos de la vivencia.

No le queda otro remedio que *desencorsetar* el lenguaje, romper el molde y traducir el desconcierto. La tarea es dura. Cuando una monja

ingenua, al escuchar las estrofas del *Cántico Espiritual*, le pregunta a San Juan de la Cruz si aquellas palabras tan sublimes se las daba Dios, aquél responde: *Hija, unas veces me las daba Dios y otras las buscaba yo*. La búsqueda, la exploración de la filología, se torna martirial. Extenuada, en las *Moradas* cuartas, Teresa de Jesús llegará a confesar: *Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor y no sé cómo...*

Comenzando por lo macroestructural, diré que la tarea de *desconcierto* o *desencorsetamiento* lingüístico opera en primer lugar en el orden de los géneros. Constituyendo su experiencia biográfica en eje vertebrador, supera Teresa de Jesús los compartimientos estancos en que la Retórica tradicional los encarcelaba, y viene a crear un género nuevo en el que se maridan biografía y ensayo, crónica y predicación, efusión sentimental y disquisición teórica. Todo ello gracias a un lenguaje enormemente flexible que hace que el discurso fluya en coloquio.

Sería ignorancia pensar —dice San Juan de la Cruz en el prólogo del *Cántico*— *que los dichos de amor en inteligencia mística con alguna manera de palabras se pueden bien explicar. Esta es la causa* —añade— *por que con figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan las almas místicas algo de lo que sienten.*

El recurso al lenguaje literario no es, según eso, una mera opción del místico, antes bien obligada vía. En este sentido decía Unamuno que la mística es filología. Por supuesto que la capacidad artística del místico y su variable sustrato de formación y lecturas condicionan el espesor de literalidad de su escritura.

Por lo que hace a Teresa de Jesús, ella misma reconoce que no goza de una imaginación poderosa y se autodefine como un ciego que conoce y habla con una persona pero que no la ve. De ahí que su comunicación gravite más directamente hacia el símil y la alegoría que hacia la metáfora o el símbolo. Y la mayor parte de aquéllas le provienen de la lectura o de la predicación. Pero su deslumbrante genio hace que el más viejo *topos* salga de su pluma revitalizado.

Tomemos un par de ejemplos. A fuerza de leerlo mil veces ha perdido para nosotros su valor imaginativo la afirmación de Cristo: *Mi yugo es suave*; pero se deslexicaliza cuando Teresa escribe: *Suave es su yugo... y es gran negocio no traer el alma arrastrada sino llevarla con suavidad* (*Vida*, 11, 17). De repente, nos vemos convertidos en boyeros de nuestra propia alma a la que dulcemente podemos guiar.

También se ha desgastado con el uso el símil *monja = esposa de Cristo*; pero se renueva al traducirse: *Pues razón será, hijas, que procuremos siempre alcanzar alguna cosa de estas grandes que tiene nuestro Esposo, a ver con quién estamos casadas*. La libertad de espíritu que revela la elección del término *casadas* frente al más convencional de *desposadas*, es la que realiza la transformación.

Visualización plástica

Si tuviera que señalar el rastro estético más relevante de la imaginérfica teresiana, no dudaría en subrayar su capacidad de visualización plástica. Hasta lo más espiritual se corporeiza, y así, una pena se hace *delgada y penetrativa o sabrosa*.

La verdad es que la imagen y la alegoría revelan en ocasiones escasa fijación: reléase, por ejemplo, el capítulo catorce del *Libro de la Vida*, donde el *huerto* sobre cuya pauta venía construyendo la alegoría de los diversos modos de regar, se transmuta de pronto en *vergel*. A Teresa de Jesús no le importa la descripción de la base imaginativa, sino tan sólo la fuerza connotativa que la comparación puede proporcionar en cada paso del discurso. En vano se buscarán, en tal sentido, en la literatura teresiana —y en seguida volveré sobre este punto— descripciones de paisaje.

Pero esta técnica, que podríamos calificar de literariamente empobrecedora, se convierte, por fecunda paradoja, en fuente de su más rica escritura, porque, una vez más, la libertad de manipulación le permite lograr las construcciones más ricas. Pensemos en la alegoría del castillo:

Pues consideremos que este castillo tiene... muchas moradas, unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.

Se ha buscado el referente intencional en las murallas de Avila, en su catedral; podríamos, igualmente, pensar en una custodia u ostensorio en forma de cruz. Conocemos, por otra parte, precedentes del símil en escritores espirituales que Teresa de Jesús había leído.

A ella, en verdad, no le preocupa la exactitud de la descripción ni, incluso, su coherencia realista: en las *Moradas* primeras nos obliga, por ejemplo, a imaginar *en hilera* un millón de celdas, no por otra razón que por la necesidad de advertir que nos acecha un millón de tentaciones. A partir de las quintas *Moradas*, a medida que avanzamos hacia el centro, el apoyo imaginativo decrece hasta esfumarse. Y de ahí que, de repente, el castillo se trasmuta y ya es una *perla oriental*, un *árbol de vida*.

Si el símil se ha esfumado, comienza a configurarse un símbolo, porque al fondo está la Jesuralén celeste descrita en el Apocalipsis 21 y 22: *Su lumbrera era semejante a una piedra preciosísima tal como piedra de jasper... Y se mostró un río de agua de vida luciente como el cristal... En medio de sus calles... árboles de vida.*

Ya no hay que pensar en murallas concretas ni en catedrales determinadas: todo ese posible material de recuerdo gravita hacia una construcción superior. Me permitiría recomendar al lector, en esa línea, el repaso de *Vida* 18, donde se esboza la fantástica semántica del vuelo del alma.

Acabo de indicar que en la literatura teresiana no hay paisaje. Nada tiene de extraño. En sus *Constituciones* definió ella con claridad el modelo arquitectónico de los conventos: celdas pequeñas y muros desnudos, sin cosa labrada ni más imágenes que las que puedan ayudar a la devoción; y aun de éstas se irá prescindiendo a medida que el alma se adentra en los espacios de las vivencias más profundas.

Ella misma declarará en uno de sus últimos escritos que desde hacía tiempo vivía sólo hacia adentro y que los hombres y circunstancias le acompañaban sólo como sombras. Ajena a cualquier fácil visionarismo, Teresa de Jesús esboza tenuamente aquellos rasgos de los fenómenos místicos extraordinarios que basten a configurar mistagógicamente la experiencia de Dios que en ellos subyace.

El mundo de la literatura teresiana es, en fin, un mundo maximalista en el que todo es reducible y reducido a la función que cumple en la gran epopeya de que he hablado: la gran lucha entre Dios y el Demonio. Pero su paradoja última más fecunda consiste en que, contada como consejo familiar, esa gran epopeya descubre para la literatura española un Dios nuevo, dando a medida de hombre y tan cotidiano como el recuero o el regidor de Medina del Campo.

Tenía, definitivamente, razón don Miguel de Unamuno al afirmar que España aprendió a entender a Dios y a hablarle en los escritos teresianos. Ya habría que añadir que, al tiempo que Teresa de Jesús conquistaba para nuestras letras la posibilidad de expresión de lo interior individual, abrió para la cultura occidental una nueva vía de espiritualidad acorde con lo que la ideología del Renacimiento se esforzaba, pionera, en descubrir: el hombre que trasciende.

(De la revista "*Historia 16*", año VII, n.º 78)