

Juan Antonio Marcos O.C.D.¹
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Hablar de Dios en “tiempos recios”. Vida y lenguaje en Teresa de Jesús

Introducción

En la fe cristiana siempre ha habido una urgencia relacionada explícitamente con el lenguaje: estar prontos a dar razón de la propia esperanza a todo el que lo pidiere (Cf. 1 Pe 3, 15). En las sociedades modernas, plurales y diversas², esto se hace cada vez más urgente. El pluralismo tiene la ventaja de tomar en consideración la riqueza acumulada en toda la experiencia, sabiduría y comportamiento humanos. La tolerancia y el pluralismo nos inclinan a aceptar con agrado la idea de la existencia de

¹ Juan Antonio Marcos O.C.D. – Carmelita Descalzo. Doctor en Filología y licenciado en Teología. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), así como en el Máster de Mística y CC. HH. del CITEs (Ávila). Entre sus publicaciones cabe destacar: *Mística y subversiva: Teresa de Jesús; Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz; Un viaje a la plenitud. Teresa de Jesús.*

² «No quiero que mi casa quede totalmente rodeada de murallas, ni que mis ventanas sean tapiadas. Quiero que la cultura de todos los países sople sobre mi casa tan libremente como sea posible. Pero no acepto ser derribado por ninguna ráfaga». Mahatma Gandhi, cf. *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, Madrid 1997, p. 49).

múltiples puntos de vista. Ese mismo pluralismo recorre la espiritualidad teresiana: «Por muchos caminos y vías lleva Dios las almas» (V 22, 2); «hay muchos caminos en este camino del espíritu» (F 5, 1); «por muchos caminos lleva Dios las almas» (6M 7, 12)³.

Junto a la pluralidad, otra nota que define nuestro tiempo es la globalidad. La física cuántica, la genética o la evolución del universo nos invitan, cada vez más, a concebir la realidad de una manera holística. El mundo se ha hecho más pequeño, y el sufrimiento de otros seres humanos, así como los desastres naturales, son compartidos ahora de una manera global. Cada vez más vestimos la misma ropa, comemos parecidas comidas, escuchamos la misma música y vemos las mismas películas.

Muchos estarán hoy de acuerdo en que estamos entrando en un nuevo estadio de la historia de la raza humana, en el que más y más nos estamos convirtiendo en un mundo único. Y esto, de una forma que nunca antes había sucedido en la historia, donde “los demás” (todos los seres humanos) se han convertido en miembros de mi comunidad humana de una forma concreta, nueva y real. El que era extraño y enemigo, se ha convertido en vecino y en posible amigo⁴.

Se podría decir que en el mundo hay una “teodiversidad”, de manera idéntica a como en la tierra hay una “biodiversidad”⁵. Dios es siempre el mismo, lo que cambian son nuestras percepciones de lo divino, nuestros lenguajes sobre Dios. Bíblicamente aquí está de fondo la inversión de la lógica de Babel acontecida en Pentecostés (cf. Hch 2, 1–11).

Pero a la vez, en un mundo plural como el nuestro, no es bueno ni sano no tener raíces propias y vagar sin rumbo de una cultura espiritual a otra, “haciendo experiencias” de acá para allá. Todos necesitamos un lugar que nos sirva de hogar. Además, para dialogar de una manera fructífera con el otro, uno necesita conocer bien su propia casa, por respeto a uno mismo y a los demás. Sólo así se podrá reconocer y des-

³ Para las citas teresianas seguimos siempre a: Teresa de Jesús, *Obras completas*, dir. A. Barrientos, Madrid 2000.

⁴ Cf. R. Haight, *Catholic pluralism on religious pluralism: Rahner and Schillebeeckx*, en: *The future of christology*, Nueva York 2005, p. 188.

⁵ Cf. V. Lesniak, *Contemporary spirituality*, en: *The new SCM dictionary of Christian spirituality*, London 2005, pp. 7–12.

cubrir al mismo Dios del amor en la diversidad presente más allá de los horizontes familiares⁶.

Sin duda alguna Teresa de Jesús representa todo un paradigma al respecto, pues su hablar sobre Dios se sustenta en la propia tradición y en la fuerza de la experiencia personal. Es esa experiencia vivida la que nos servirá de hilo conductor en este artículo, que a su vez se apoyará, en su recorrido, en el carácter performativo del lenguaje. No hay que olvidar que la performatividad es uno de los pilares básicos sobre los que se construye todo discurso teológico en general y místico en particular. Previamente visitaremos de manera sucinta algunas notas del tiempo, la intencionalidad y los protagonistas que dominan la escena del discurso teresiano.

1. «Andaban los tiempos recios»

Hablar de Dios en la estela de Teresa no resulta fácil si no acudimos a sus textos, a las fuentes primarias, sin las cuales, se corre siempre el peligro de falsearla. Como ocurre con todo autor clásico, sea en literatura o en espiritualidad (y Teresa navega en ambos corrientes), el mejor tributo que podemos prestarles a ellos y el mejor favor que podemos hacernos a nosotros, es pasar y repasar, leer y releer sus textos originales. Son la mejor reliquia que nos han legado, y el mejor testigo del Dios en el que han creído.

«Andaban los tiempos recios» (V 33, 5) escribe Teresa hablando de los suyos. Y así era en verdad: piénsese en los autos de fe de Valladolid y Sevilla, o el famoso *Índice* del inquisidor general Fernando de Valdés, de 1559, por el que se manda recoger y quemar los libros sospechosos y se prohíbe la lectura de muchas obras espirituales de las que se había alimentado esa lectora voraz que fue Teresa⁷:

⁶ Cf. P. Sheldrake, *Spirituality and history. Questions of interpretation and method*, London 1991, p. 210.

⁷ Cf. J. Pérez, *Mística y realidad histórica en la Castilla del siglo XVI*, en: *Vivir en Ávila. Cuyendo Santa Teresa escribe el libro de su «Vida»*, Burgos 2011, pp. 56-57.

Cuando 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 dejar los [escritos] en latín, me dijo el Señor: «No tengas pena, que yo te daré libro vivo» (V 26, 6).

De ese «libro vivo», el vivido por ella en la estela de Dios (o por Dios en la estela de Teresa), va a hablar en sus escritos, siempre con una intencionalidad más pragmática que estética, que queda condensada en una expresión redonda: «engolosinar las almas» (V 18, 8). Y es que el lenguaje religioso, y el teológico en general, muy a menudo corre el peligro de «hablar de todo lo humano y lo divino mediante un complejo arsenal de conceptos teológicos y religiosos sin que se conmueva lo más mínimo la entraña de nuestro ser»⁸. Para evitar esto se necesita aunar, al mismo tiempo, «mística y profecía, contemplación y acción, interioridad y trascendencia». Y todos estos binomios recorren el discurso teresiano. Muy en la línea de lo que Paul Tillich denominaría, en pleno siglo XX, «catolicismo evangélico»⁹.

El sujeto protagonista de la historia que nos va a contar Teresa es el “alma”, sinécdoque que en ella tiene como referente a la persona en su totalidad. Sigue siendo sumamente difícil sustituir esta palabra, prescindir de la fuerza que aporta al habla mística. Quizás tengamos que aprender a pronunciarla de nuevo. Con un lenguaje envejecido, pero que debería rejuvenecer y salir de nuevo a la palestra, hay que recordar que tenemos un alma. No sólo un cuerpo, sino también un espíritu y un corazón: somos capaces de otros, somos capaces de Dios. Y eso significa que en último término ¡sólo se nos puede leer delante de Dios! Nuestra lectura (nuestra alma, el secreto de nuestro ser, nuestro código) está “en” Dios¹⁰, el “libro vivo”. Eso lo sabía muy bien esta mujer castellanovieja.

Y Teresa también sabía que el verdadero protagonista de su biografía total era no ella, sino Dios. «Tenía una adorable forma de dirigirse a “Su Majestad”, como si Dios hablara con el mismo estilo franco que ella»¹¹:

⁸ Cf. P. Rodríguez, *La herida esencial. Consideraciones de teología fundamental para una mistagogía*, Madrid 2013, p. 20.

⁹ Cf. H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972, p. 406.

¹⁰ Cf. A. Gesché, *El hombre. Dios para pensar II*, Salamanca 2010², pp. 121-22.

¹¹ K. O'Brien, *Teresa de Jesús*, Madrid 2014, p. 88.

¡Oh Señor del mundo, verdadero Esposo mío! le podéis vos decir, si se os ha enternecido el corazón de verle tal, que no sólo queráis mirarle, sino que os holguéis de hablar con Él, no oraciones ‘compuestas’, sino de la pena de vuestro corazón, que las tiene Él en muy mucho-, ¿tan necesitado estáis, Señor mío y Bien mío, que queréis admitir una pobre compañía como la mía, y veo en vuestro semblante que os habéis consolado conmigo? [...] Juntos andemos, Señor; por donde fuereis, tengo de ir; por donde pasareis, tengo de pasar (C 26, 6).

Y a tenor de las “audiciones divinas”, parece que Dios se contagió muy pronto de la lengua de Santa Teresa, pues termina hablando como habla ella:

Y a manera de como hace el ave fénix -según he leído-, y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor. Suplicando yo a Su Majestad fuese así, y que de nuevo comenzase a servirle, me dijo: «Buena comparación has hecho; mira no se te olvide para procurar mejorarte siempre» (V 39, 23).

El lenguaje de Dios cambia a partir del de esta mujer. Fue ella la que le contagió a Dios la naturalidad de su lenguaje, su estilo franco y desenfadado, su sinceridad arrolladora. Y es que quizás más que “hablar de Dios”, hay que dejar la palabra a Teresa, pues es Dios mismo el que habla por labios de ella con un lenguaje nuevo y fresco. Se ha dicho que Teresa «toma la palabra para hablar de Dios hablando de sí misma»¹², y acaso habría que añadir que «Dios habla de sí mismo cuando habla Teresa». Porque Dios también necesita ser contado. Cuando Jesús pregunta a sus discípulos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16, 15), es como si Jesús estuviera pidiendo que le “contasen”¹³. Contando a Dios Teresa aprendió a conocerlo y a conocerse a sí misma. Y porque quizás el mismo Dios necesite que le contemos para que descubra su identidad plena. ¿No le faltaría algo a Dios si Teresa no le hubiera contado?

En las páginas que siguen presentamos tres notas claves del lenguaje y la espiritualidad teresianas: *la autoimplicación* (Evans), *la relevancia* (Sperber y Wilson) y *la performatividad* (Austin y Searle). En la “espiritualidad autoimplicati-

¹² Cf. C. Kaufmann, *La fascinación de una presencia. Hacia una experiencia sana de Dios*, Madrid 2007², p. 57.

¹³ Cf. A. Gesché, *Jesucristo. Dios para pensar VI*, Salamanca 2002, pp. 94–95.

va” teresiana está involucrado el “yo” humano junto a la presencia divina. La “relevancia”, para Teresa, remite a la credibilidad y a la significatividad. Y la “espiritualidad performativa” es aquella que tiene el poder no solo de transformar nuestras vidas, sino también de afectar la vida de los demás.

2. La autoimplicación en el discurso místico

El lenguaje de los místicos, como el lenguaje de la fe en general, tiene un carácter autoimplicativo desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de los actos y desde el punto de vista de los contenidos. Es la implicación del creyente en las palabras que pronuncia (“yo creo”; “yo lo sé por experiencia”) lo que hace que estas palabras sean eficaces y realicen lo que significan. Es un lenguaje muy diferente del puramente especulativo, ya que es al mismo tiempo un lenguaje verbal y un lenguaje de compromiso, donde interviene como protagonista clave la cláusula “yo creo”. El lenguaje de la fe hace aparecer la realidad que evoca precisamente mediante el compromiso que expresa¹⁴.

No se puede olvidar nunca que el lenguaje místico es correlativo a la experiencia, e implica una búsqueda, algo así como un adviento de la palabra. Por otra parte, la fe exige obras, el comportamiento de la santidad. La palabra del místico se hace verdadera haciéndose cada vez más eficaz, lo que no siempre ocurre. Ni siquiera ocurrió así con las palabras de aquel místico que Jesús, como nos recuerda atinadamente Teresa: «Harto habló a los fariseos, y todo el bien está en cómo [se] aprovechan estas palabras» (6M 3, 4).

Donald D. Evans, discípulo de Austin, aplicó ciertas categorías lingüísticas al lenguaje teológico, sobre todo al bíblico (y en concreto a la creación). Partiendo de la dimensión performativa del lenguaje señalada por Austin, Evans habla de la lógica de la autoimplicación¹⁵. Y es que junto

¹⁴ Cf. J. Ladrière, *La problemática del lenguaje de la fe*, en: *La articulación del sentido*, Salamanca 2001, pp. 246–47 y 255.

¹⁵ Cf. D. D. Evans, *The logic of self-involvement: a philosophical study of everyday language with special reference to the Christian use of language about God as Creator*, New York 1969.

a la fuerza performativa aparece indisolublemente unida una voluntad de autoimplicación. Esto se pone de manifiesto especialmente en el lenguaje de los místicos, donde las palabras con las cuales el místico confiesa y vive su fe actúan eficazmente en su vida¹⁶.

El lenguaje teresiano no es un lenguaje simplemente enunciativo, es también un lenguaje autoimplicativo. Teresa, como san Agustín, escribe dirigiéndose a Dios en un “acontecimiento” o en un “acto” en el que, al mismo tiempo que expresa su “yo interior”, se experimenta comprometida en relación a ese Dios y a los demás hombres¹⁷. En este sentido se puede afirmar que el lenguaje básico que subyace al discurso místico es el lenguaje de la existencia y del ser, que en cuanto tal sería el lenguaje crucial de toda teología¹⁸.

El lenguaje de la autoimplicación en el discurso teresiano remite, junto a su carácter deíctico de primera persona (la omnipresencia del “yo”, de ese “yo” que sabe “por experiencia”, repetirá infatigablemente Teresa), a la empatía y la presencia. La experiencia de presencia se ha convertido para Teresa en la emoción positiva más poderosa, en una fuerza liberadora de miedos y ataduras:

De ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura [...]. Tenía una grandísima falta de donde me vinieron grandes daños [...], una persona [...], me aficionaba tanto, que me ataba en gran manera la memoria a pensar en él [...]. Después que vi la gran hermosura del Señor [...], con poner un poco los ojos de la consideración en la imagen que tengo en mi alma, he quedado con tanta libertad [...] (V 37, 4).

En el capítulo 22 de *Vida*, donde el Señor Jesús es presentado como mediador absoluto (cf. 1 Tim 2, 5), se puede rastrear una y otra vez la empatía teresiana con el Cristo amigo:

No me ha venido trabajo que, mirándoos a Vos cual estuvisteis delante de los jueces, no se me haga bueno de sufrir. Con tan buen amigo presente, con tan buen capitán, que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir; es ayuda

¹⁶ Cf. V. Vide, *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*, Bilbao 1999, p. 218.

¹⁷ Cf. J. Ladrière, *Lenguaje autoimplicativo y lenguaje bíblico según Evans*, en: *La articulación del sentido*, ob. cit., p. 116.

¹⁸ Cf. J. Macquarrie, *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1976, pp. 292 y 297.

y da esfuerzo; nunca falta; es amigo verdadero. Y veo yo claro -y he visto después- que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad Sacratísima (V 22, 6).

Nótese cómo la empatía (con todo lo que conlleva de autoimplicación) es inseparable en Teresa de una poderosa sensación de presencia: «Representóseme Cristo delante [...], quedóme tan imprimido, que ya ha de esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente» (V 7, 6); traer a Cristo «tan esculpido en mi alma» (V 22, 4). “Imprimido” y “esculpido” son dos de los adjetivos preferidos por Teresa¹⁹. Imprimir y esculpir son además dos verbos de una enorme plasticidad. Remiten a la señal o huella que queda labrada en el alma, y a una inolvidable sensación de presencia. Sólo en la medida en que nos “hacemos conscientes” de esa presencia, podemos sentirnos afectados: «Sabemos que siempre nos entiende Dios y está con nosotros [...]. Mas quiere que entendamos aquí que nos entiende, y lo que hace su presencia» (V 14, 6).

3. La relevancia en el lenguaje teresiano

La relevancia guarda una íntima relación con la significatividad y la credibilidad. Fue Aristóteles el que dijo que prefería el conocimiento, por imperfecto que este sea, de un objeto que merezca la pena ser pensado y conocido, a saberlo todo sobre un objeto o tema insignificante e irrelevante²⁰. Y hacia lo propio apunta Cervantes: «Más has dicho, Sancho, de lo que sabes -dijo don Quijote-; que hay algunos que se cansan en saber y averiguar cosas que, después de sabidas y averiguadas, no importan un ardite al entendimiento ni a la memoria»²¹.

Lo relevante y lo significativo suelen ir unidos: también lo no significativo suele coincidir con no relevante. Y esto pasa en todos los campos de la vida, no sólo en el lenguaje. En el cristianismo, hasta hace poco, todavía era frecuente asperjar los campos con agua bendita para obte-

¹⁹ Cf. V 27, 5; 40, 3-4 etc.

²⁰ Cf. A. Gesché, *Le mal et la lumière*, Paris 2003, p. 9.

²¹ *Quijote*, II, cap. 22.

ner buenas cosechas. Hoy los campesinos prefieren “asperjar” con fertilizantes químicos (y, en opinión de la mayoría, con mejores resultados). Hoy los seguros suplantam a la providencia; la consulta del psicólogo al confesonario; los pantanos a las rogativas... Son algunos ejemplos de no significatividad, de no relevancia para la cultura moderna, también para la religiosa²².

Además, para que un lenguaje sea significativo y tenga relevancia²³ (también el espiritual y el teológico en general), la primera “conditio sine qua non” es que se entienda lo que se quiere decir: “claridad” es aquí la gran palabra²⁴. Dicho lenguaje ha de estar en íntima relación con la vida del creyente (“Lebensform”) y conectar con toda aquella serie de preguntas, presentimientos, expectativas existenciales y compromisos que animan su existencia diaria²⁵. Se trata de poner de manifiesto la vinculación entre lenguaje y vida.

Así pues, “relevancia” remite a lo que merece la pena, a la significatividad, la claridad, la credibilidad... Y todo esto está presente en Teresa, que siempre parece preocupada por contar lo relevante y lo significativo; que apela una vez y otra también a la experiencia, al espesor de la vida; que utiliza un lenguaje cuasi conversacional (con unas dosis de oralidad desmesuradas²⁶); y que reitera cansinamente sus preocupaciones metalingüísticas, que se concretan a su vez en sus continuas reflexiones en torno al proceso creador, por una parte, y en la obsesión por la “comunicabilidad” de su discurso, por otra²⁷. Todos estos aspectos ponen de manifiesto la significatividad y modernidad del lenguaje teresiano.

²² Cf L. González-Carvajal, *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander 2003, pp. 44 y 50.

²³ Cf. D. Sperber, D. Wilson, *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*, Madrid 1994.

²⁴ Cf. Ramsey, I., *Religious language. An empirical placing of theological phrases*, London 1967, p. 11.

²⁵ Cf. V. Vide, *Los lenguajes de Dios*, ob. cit, p. 219.

²⁶ La suya es una literatura cuasi oral, una literatura conversada, opuesta a la literatura espiritual del momento. Y en este sentido estamos ante una literatura espiritual a contracorriente. Es el encanto de lo conversacional lo que hace, entre otras razones, que hoy sus escritos sigan siendo significativos.

²⁷ «La Santa logra convertirnos en espectadores de su discurso interior: un discurso que se descubre, se analiza, se observa, se precisa. La intensidad con que Santa Tere-

«Querría dar a entender, querría saberme declarar, querría saberlo decir, querría que entendieseis muy bien [...]», y así, una y otra vez, se hace presente la modalidad volitiva o desiderativa del lenguaje. Y detrás, la constante preocupación por que el lector capte lo que hace al caso, lo que viene a cuento. Se trata de secuencias que se interpolan en la cadena discursiva ante cuestiones que Santa Teresa considera especialmente relevantes. Es lo que ocurre cuando insiste en no prescindir, a lo largo del camino espiritual, de la humanidad de Cristo: «Lo que querría dar a entender es [...] Y entiéndase bien este punto, que querría saberme declarar» (V 22, 8); o cuando persiste en algo tan importante para ella como era la oración: «Yo querría que entendieseis muy bien esta manera de orar que se llama recogimiento» (CE 47, 5).

Con una enorme dosis de ironía, comienza Teresa *Camino de Perfección* contraponiendo a los «letrados, varones fuertes» frente a «las mujeres flacas», y afirmando que va a hablar de «cosas menudas» y de «cosas que en sí no parecen nada», pero que en ellas (y como ella sabía muy bien) nos van la vida:

Con los años y experiencia que tengo de algunos monasterios, podrá ser aproveche para atinar en *cosas menudas* más que los letrados que, por tener otras ocupaciones más importantes y ser varones fuertes, no hacen tanto caso de *las cosas que en sí no parecen nada*, y a cosa tan flaca como somos las mujeres todo nos puede dañar (C pról 3).

Hay que tener también en cuenta que Santa Teresa no leía nunca al modo de los eruditos o letrados de su época²⁸, ni pretendía tampoco conservar en la memoria el desarrollo doctrinal de una obra o la evolución espiritual de un autor, cual si tuviera que exponerla más tarde en lección magistral. Su lectura, como su escritura, fue siempre selectiva, guiada por preocupaciones e intereses personales, reteniendo sólo aquello que

sa nos hace partícipes de sus cuitas metadiscursivas, de su proceso creador, adquiere, por momentos, una densidad sin parangón en la historia de la literatura española» (J. A. Marcos, *Mística y subversiva. Teresa de Jesús (Las estrategias retóricas del discurso místico)*, Madrid 2001, p. 256).

²⁸ Cf. F. Rico, *Éxito y fracaso de Santa Teresa*, en: *Breve biblioteca de autores españoles*, Barcelona 1991, p. 128.

consideraba relevante para su personal camino espiritual. Lo que retenía, no lo hacía nunca en la versión del autor, sino en su peculiar e interesada reformulación personal, guiada siempre por lo que ella estima relevante para su vida.

Muchas de sus iteraciones léxicas nos ayudan a caer en la cuenta de la relevancia que la autora da a ciertos temas: «Con todo, veo claro la gran misericordia que el Señor hizo conmigo, ya que había de tratar en el mundo, que tuviese ánimo para tener oración; *digo ánimo*, porque no sé yo para qué cosa, de cuantas hay en él, es menester mayor [...]» (V 8, 2); «Es un señorío grande; *digo que es señorío* de todos los bienes del mundo quien no se le da nada de ellos [...]» (CE 2, 5).

Cuando Teresa se manifieste sorprendida por sus propias digresiones, haciendo parecer como involuntario lo que es intencional, la autora va a recurrir a todo tipo de justificaciones. Y si lo que provoca el “salirse de propósito” es una cuestión relevante, entonces todo estará permitido. La Santa se guía aquí por el principio de relevancia o pertinencia: «*¡Qué fuera he salido de propósito!* Y podrá ser hayan sido más a propósito algunos de estos avisos que quedan dichos, que el contar las fundaciones» (F 9, 1).

La misma sorpresa que Teresa manifiesta ante sus propias digresiones («*¡cómo me he divertido!*»), no pasa de ser pura añagaza para presentar como involuntario lo que es intencional. Si la “salida de propósito” es para decir lo que viene a cuento, entonces estará siempre justificada: «Mucho me he divertido, mas muy mucho importa lo que queda dicho si por decirlo yo no pierdo, tornemos ahora al amor que es bien hermanas mías nos tengamos» (CE 9, 1). La relevancia o pertinencia de un discurso será siempre más importante que su mera corrección. Decir lo que viene a cuento y ser comprendido por el lector, importa más que construir un discurso impecable. Y en todo caso, si hay en Teresa algún “pecado” gramatical, lo comete con «tan buena gracia que ese mismo vicio le acarrea hermosura, y es el lunar del refrán»²⁹.

²⁹ Fray Luis de León, *Carta dedicatoria a la Madre Priora Ana de Jesús*, en: Fray Luis de León, *Obras completas*, Madrid 1959, p. 1316.

4. La performatividad del discurso teresiano

Probablemente las dos notas que mejor definen el lenguaje místico (y teológico en general) sean la analogía y la performatividad. La analogía, en su sentido amplio³⁰ remite a enunciados constatitivos y descriptivos (así como a la metáfora y al símbolo): busca “describir” cómo funciona dicho lenguaje. La performatividad remite a enunciados realizativos, los actos de habla: busca “explicar” cómo opera o actúa dicho lenguaje. Estas son las características centrales y primeras del lenguaje místico³¹ en general.

Precisamente, lo que cambió en el pasado siglo XX es justamente la importancia que se le da al lenguaje en el origen de nuestros actos. ¿Acaso no fue en el principio la “palabra”, y no fue la palabra la que creó la realidad según el relato bíblico de la creación? Aquí radica el poder de las palabras, de esas palabras que “nos afectan”, y que también usamos para afectar la vida de los demás: se nos atragantan o se nos atraviesan, nos cuesta digerirlas; son dulces o amargas, son alimento para el espíritu («No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»); pueden „herir” o ‘sanar’ («Una palabra tuya bastará para sanarme»)... Es el poder performativo de las palabras.

En su dimensión performativa el lenguaje de los místicos busca aflojar la capacidad para afectar la vida de los demás. Se apoya en el poder para contagiar y transformar la vida de los otros («engolosinar» al lector, que dice Teresa). Y es que la misma experiencia de Dios, si se escribe y describe, si se cuenta y se comunica a los demás, es por medio de historias experienciales que comprometen a los oyentes o lectores, como se percibe en la autobiografía teresiana. La performatividad incluye y desborda la mera “historia de los efectos”³².

³⁰ «Todos los enunciados teológicos, aunque en forma muy diversa y en grado distinto, son análogos» (K. Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona 2005, p. 19).

³¹ Cf. R. Fisichella, *Lenguaje*, en: *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, p. 827.

³² Sobre el carácter performativo del lenguaje, piénsese en el poder de la palabra de Dios (Is 55, 10–11; Sab 18, 14–16), una palabra que hace historia (Is 9, 7–8), de la que noso-

La performatividad nos remite a los actos de habla. Y el lenguaje teresiano está saturado de dichos actos de habla. Mujer, fue esta, que no escribía nada *sin propósito*, siempre abocada (acaso sin saberlo) a «hacer cosas con palabras»³³. Y sin duda alguna, el primer propósito y la intencionalidad más perseguida en su discurso, es de carácter performativo³⁴. Teresa busca afectar, contagiar y suscitar. Y es que los seres humanos estamos programados para el contagio emocional. La risa, como el bostezo, son contagiosos, pero también son contagiosos el amor, y la confianza, y la audacia (y por desgracia también sus contrarios): eso lo sabía muy Santa Teresa, muchos siglos antes de que Rizzolatti descubriera las “neuronas espejo”³⁵.

Aquí radica la fuerza de su lenguaje, el enorme poder de contagio de sus escritos. Estamos ante un lenguaje que adquiere toda su fuerza en la medida en que se ha experimentado su dimensión autoperformativa y autoimplicativa. Un texto de antología, donde aparece todo un *streaptea-se* espiritual de doña Teresa (desnudando su alma ante el lector, en una emisión casi en *streaming*), y donde el “amor” está personificado, y todo ello en una visión casi pan-enteísta³⁶, lo tenemos en V 34, 8:

Y voyme a donde solía a solas tener oración, y comienzo a tratar con el Señor, estando muy recogida, con un estilo abobado que muchas veces, sin saber lo que digo, trato; que ‘el amor es el que habla’ y está el alma tan enajenada, que no miro la diferencia que haya de ella a Dios; porque el amor que conoce que la tiene su Majestad la olvida de sí, y le parece está en Él, y como una cosa propia sin división habla desatinos.

Pero son las audiciones divinas las que más y mayor impacto van a tener sobre la vida de Teresa, el mayor poder transformador y de conversión.

tros vivimos (Dt 8, 3; Jer 17, 16). La performatividad también se percibe, de una manera muy clara en las parábolas de Jesús y el llamado “efecto choque”.

³³ Cf. V 11, 8 y 14, 7.

³⁴ Cf. al respecto las obras ya clásicas de J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona 1998; y J. R. Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid 1994.

³⁵ G. Rizzolatti y C. Sinigaglia, *Las neuronas espejo*, Barcelona 2005.

³⁶ Cf. tb. V 40, 9: «Estando una vez en oración, se me representó muy en breve, sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad, cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí. Saber escribir esto, yo no lo sé; mas quedó muy imprimido en mi alma». Y cf. 6M 10, 2.

Las «hablas del Señor»³⁷ irán modelando y concertando su «desbaratada vida» (V 40, 24). Estamos ante palabras que no desaparecen de la memoria, ni se olvidan. Que abren surcos en el cerebro, verdaderas sinapsis:

Estando una noche en oración, comenzó el Señor a decirme *algunas palabras*, trayéndome a la memoria por ellas cuán mala había sido mi vida, que me hacían harta confusión y pena; porque, aunque no van con rigor, *hacen un sentimiento y pena que deshacen*, y *siéntese más aprovechamiento de conocernos con una palabra de éstas* que en muchos días que nosotros consideremos nuestra miseria, *porque trae consigo esculpida una verdad* (V 38, 16).

Dios está ahí, desde siempre, abriendo canales para entrar en contacto con todos los hombres, y con todos por igual. Pero sólo algunos, como son los místicos, se percatan de ello, caen en la cuenta, se hacen conscientes, trascienden la “oscuridad” de la noche y comienzan a “ver”:

Estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede [...] ver este Señor, *aunque esté siempre presente* dándonos el ser [...]. Con mis culpas oscurecí mi alma para no ver este Señor (V 40, 5).

Pero cuando comienza a “ver” al Señor, cuando comienza a “hacerse consciente”, todo cambia para ella. En V 28, 13 narra la Santa los efectos de la “visión” de Cristo, de esa experiencia de presencia que le lleva a exclamar a Teresa: «todos los que me conocían veían claro estar otra mi alma». Es precisamente la experiencia de la libertad el efecto más fascinante y poderoso que brota de su vivencia mística. Una de las expresiones recurrentes por la que Teresa muestra una especial querencia es «traer el mundo debajo de los pies» (V 4, 7), metáfora espacial que apunta de una manera muy gráfica (y geográfica) hacia esa nueva experiencia de libertad. Libertad que suele ir también unida a la imagen del “vuelo”. Teresa habla de cómo al alma «le nacen las alas para bien volar» (V 20, 22); queda el «alma señora de todo y con libertad» (V 20,23).

³⁷ Son sorprendentes los paralelismos literarios entre *visiones*, *hablas* y *apariciones* entre san Pablo y Santa Teresa. En el primero tienen un carácter fundante, pero los efectos son semejantes en ambos. (Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1983, p. 333 y ss.).

Y casi cerrando su autobiografía, concluye Teresa: «Ahora ya, gloria a Dios, aunque mucho me murmurann [...], y otros me dicen hartas cosasb [...], muy poco se me da de todo [...] Miro como desde lo alto» (V 40, 21-22). Se siente «pájaro solitario» en el tejado, cual bíblico *passer solitarius* (Sal 1018). Y por encima de todo se siente libre: «en el tejado o techo de sí misma y de todo lo criado» (V 20, 10). Y esa libertad y esa pasión por Dios y por la vida, siguen siendo contagiosas. De tal forma que «sus escritos surten un “efecto liberador”. De repente el mundo se convierte en un medio, no en fin, para crecer en amor, para ser más y tener menos, para que el alma eche a volar encendida en amor y en alegría de vivir para embellecerlo»³⁸.

Dice Teresa que Dios enseña al alma y «la habla sin hablar», en un «lenguaje tan del cielo» (V 27, 6)... Pero lo cierto es que los seres humanos no tenemos a nuestra disposición ningún lenguaje del cielo, ningún lenguaje divino. Ni siquiera lo tenía Teresa. Ni siquiera lo tuvo Jesús. Hablamos de Dios con palabras de este mundo. Incluso la Biblia es «palabra de Dios en palabras humanas» (DV 12). Pero el teresiano «lenguaje del cielo» tiene algo que ver, y aun mucho, con el lenguaje del amor. Del amor humano y divino.

Avanzando un poco en el mismo capítulo 27 de *Vida*, insiste Teresa en lo que ella llama «noticia del cielo», y en cómo allí «se entiende Dios y el alma». Y para explicar esto recurre a una comparación: «como acá si dos personas se quieren [...] que se entienden con solo mirarse» (V 27, 9). Y ahora, por vía de analogía, comenzamos a saber/saborear ese «lenguaje del cielo». Es lenguaje que implica algo así como un “quererse para entenderse”: primacía del amor sobre la razón; primacía de la mirada sobre la palabra. En el amor y en la mirada brota el verdadero ámbito del encuentro y diálogo interhumanos. Y también de todo encuentro y diálogo con lo divino. Y porque el «lenguaje del cielo» (y el de este suelo) no es otro que el lenguaje del amor.

De ese amor que es ante todo acción, pues la mística es un “acontecimiento de la palabra”. Asistimos así a una celebración, a una especie de fiesta de la vida en el lenguaje de los místicos. Hay una impresión,

³⁸ J. Cotta, *Teresa, mon amour. Teresa de Jesús*, Sevilla 2008, p. 22.

cuasi física, de asistir a una increíble efervescencia del lenguaje en la poderosa plasticidad de las palabras teresianas, sobre todo de esas palabras que viene “de lo alto”, y que quedan, al decir de Teresa, «esculpidas en el corazón, ‘imprimidas’ en las entrañas, grabadas en el alma». Son la más poderosa invitación a recrear en nuestras vidas la “mística de la vida cotidiana”.

Y luego viene la alegría de dar testimonio, pues sólo entra en la historia lo que se comunica por el testimonio: «Aunque sean cosas muy pequeñas, no dejéis de hacer *por su amor* lo que podiereis. Su Majestad las pagará. No mirará sino *el amor* con que las hicieris» (MC 1, 6). Tiene razones profundas y misteriosas la vida secreta de las pequeñas cosas. Y porque no otra es la meta del viaje de la vida tal como lo pintó Teresa de Jesús: «Que el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen» (7M 4, 15).

Summary

Talking about God in “troubled times”. Life and language in Teresa of Àvila

We develop in the following pages three key notes that characterize Teresian language and spirituality: self-involvement, relevance, and performativity. The human ‘I’ together with the divine presence is involved in Teresian self-involved spirituality. For Teresa, relevance refers to credibility and the significance of what is lived. ‘Performative spirituality’ is that which has the power to transform our lives.

Keywords: Teresa of Àvila, language, self-involvement, relevance and performativity

Hablar de Dios en “tiempos recios”. Vida y lenguaje en Teresa de Jesús

En las páginas que siguen desarrollamos tres notas claves que caracterizan el lenguaje y la espiritualidad teresiana: *la autoimplicación, la relevancia y la performatividad*. En la “espiritualidad autoimplicativa” teresiana está involucrado el “yo” humano junto a la presencia divina. La “relevancia”, para Teresa, remite a la credibilidad y a la significatividad de lo vivido. Y la “espiritualidad performativa” es aquella que tiene el poder de transformar nuestras vidas.

Palabras clave: Teresa de Ávila, lenguaje, autoimplicación, relevancia y performatividad

Bibliografía

- Austin J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona 1998.
Cotta J., *Teresa, mon amour. Teresa de Jesús*, Sevilla 2008.
Evans D. D., *The logic of self-involvement: a philosophical study of everyday language with special reference to the Christian use of language about God as Creator*, New York 1969.
Fischella R., *Lenguaje*, en: *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992.
Fray Luis de León, *Carta dedicatoria a la Madre Priora Ana de Jesús*, en: Fray Luis de León, *Obras completas*, Madrid 1959.
Gesché A., *Jesucristo. Dios para pensar VI*, Sígueme 2002.
Gesché A., *Le mal et la lumière*, Paris 2003.
Gesché A., *El hombre. Dios para pensar II*, Salamanca 2010².
González-Carvajal L., *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander 2003.
Haight R., *The future of christology*, Nueva York 2005.
Kaufmann C., *La fascinación de una presencia. Hacia una experiencia sana de Dios*, Madrid 2007².
Ladrière J., *La articulación del sentido*, Salamanca 2001.

Lesniak V., *Contemporary spirituality*, en: *The new SCM dictionary of Christian spirituality*, London 2005, pp. 7–12.

Macquarrie J., *God-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca 1976.

Marcos J. A., *Mística y subversiva. Teresa de Jesús (Las estrategias retóricas del discurso místico)*, Madrid 2001

Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, Madrid UNESCO/SM 1997.

O'Brien K., *Teresa de Jesús*, Madrid 2014.

Pérez J., *Mística y realidad histórica en la Castilla del siglo XVI*, en: *Vivir en Ávila. Cuando Santa Teresa escribe el libro de su «Vida»*, Burgos 2011.

Rahner K., *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Barcelona 2005.

Ramsey I., *Religious language. An empirical placing of theological phrases*, London 1967.

Rico F., *Éxito y fracaso de Santa Teresa*, en: *Breve biblioteca de autores españoles*, Barcelona 1991.

Rizzolatti G., Sinigaglia C., *Las neuronas espejo*, Barcelona 2005.

Rodríguez Panizo, P., *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*, Madrid 2013.

Schillebeeckx E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1983.

Searle J. R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid 1994.

Sperber D., Wilson D., *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*, Madrid 1994.

Sheldrake P., *Spirituality and history. Questions of interpretation and method*, London 1991.

Sperber D., Wilson D., *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*, Madrid 1994.

Teresa de Jesús, *Obras completas*, dir. A. Barrientos, Madrid 2000.

Vide V., *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*, Bilbao 1999.

Zahrnt H., *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972.