

Experiencia teopática y lenguaje teofánico. La condición fronteriza de la  
Hermosura en la estética de Teresa de Ávila. [1]

Cecilia Inés Avenatti de Palumbo

*El objetivo de este artículo es plantear que más allá de la explícita fuente patrística agustiniana de las figuras de la Hermosura y del Maestro interior y de la hipotética influencia de la poesía sufí del amor puro que mora en los corazones, Teresa de Ávila construyó, como escritora, un registro simbólico propio que presenta una tensión paradójica entre el “camino apofático” de desapego y silencio de todo lo que no es Dios y la afirmación del alma como un castillo concéntrico y cristalino en cuya interioridad habita la “Hermosura teofánica”. Así considerada la propuesta teresiana resulta cercana a los lenguajes poéticos-místicos de la espera y el vacío de nuestro tiempo, en la medida en que por medio del lenguaje simbólico ofrece el trazado de una estética y mística de la desnudez, en la que el Maestro interior revela la prístina Hermosura de su luz pura como meta del camino del hombre hacia el encuentro con Dios.*

En el proceso de configuración de la interioridad, las *Confesiones* de Agustín constituyeron un hito en tanto inauguraron un género literario dialógico para expresar la experiencia del habitar y del actuar de Dios en la trama inmanente de la existencia. El “Maestro interior” y la “Hermosura” son dos figuras que el texto agustino fundió en un mismo imaginario, que luego, en el siglo XVI, fue asumido por Teresa de Ávila como lenguaje para expresar su experiencia de Dios. El objetivo de este estudio es proponer la actualidad del imaginario agustiniano a partir de la recensión y configuración creadora [2] llevada a cabo por Teresa en dos de sus obras de madurez –*Camino de perfección* y *Moradas del Castillo Interior*. Nuestra hipótesis es que más allá de la fuente patrística mencionada [3] y de la probable influencia de la poesía sufí del amor puro [4], la autora construyó un registro simbólico propio a partir del cual configuró una estética de la desnudez. En convergencia con Juan de la Cruz [5], mostraremos que en estos textos Teresa

presenta una tensión paradójica entre el “camino apofático” de desapego y silencio de todo lo que no es Dios y la afirmación del alma como un castillo concéntrico y cristalino, en cuya interioridad habita la “Hermosura teofánica”. Postularemos que este ritmo paradójico del todo-nada constituye la base de la “condición fronteriza” de la experiencia teresiana del “Maestro interior”, próxima a los lenguajes poéticos-místicos de la espera y el vacío de nuestro tiempo. Esta interpretación se encuadra en nuestra búsqueda de parámetros estéticos de comprensión de la configuración del lenguaje poético místico. La figura de la Hermosura en la que Dios se le revela a Teresa en llamado encuentro primero es la misma que da inicio al proceso de desnudez de sí. La vía mística de encuentro amoroso con Dios es la que pone en movimiento y orienta el camino de purificación y no a la inversa [6]. Pero, desde el punto de vista estético-subjetivo, entre la Hermosura del inicio y la del final ha acontecido la experiencia del anonadamiento y la des-sujeción. En la figura de la séptima Morada Teresa encontró el lenguaje simbólico propio para expresar la consumación y plenitud de su respuesta subjetiva al don desbordante de Dios en su vida. Comprender este proceso desde el punto de vista estético y describir la figura final de la Hermosura que allí quedó delineada es el objetivo último de nuestro estudio.

### **1. Hacia el Maestro interior por el camino apofático del silenciamiento de sí.**

Que Agustín es “uno de los santos predilectos de Teresa” y que “influye sobre todo en el llamado interiorismo teresiano” [7], lo testimonia la misma autora en sus obras mayores – *Vida* (1962-65), *Camino* (1566) y *Moradas* (1577)- [8] en las que hace referencia al mismo pasaje de *Confesiones* libro X, capítulo 27. A partir del papel decisivo que la lectura de esta obra ejerció en el período de su conversión –“*en este tiempo me dieron las Confesiones de san Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré, [...] como comencé a leer las Confesiones, pareceme me veía yo allí*” (V 9, 7-8)- Teresa fue desarrollando un interiorismo con características propias que desde entonces atravesó su escritura. Ya en el final del

*Libro de la Vida* presenta así la fuente agustiniana: “Dice el glorioso san Agustín que ni en las plazas ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí” (V40,6)-. Sobre las mismas huellas trazó luego el *Camino de la perfección* –“Mirad que dice san Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo” (C 28,2)-. Pero fue en *Moradas del Castillo Interior* donde la interioridad agustiniana alcanzó su punto de apropiación más elevado [9], lo cual, a nuestro juicio se encuentra en relación con el proceso de creación poética que la llevó a transfigurar el lenguaje intelectual de Agustín en el lenguaje simbólico del alma como un castillo concebido como cristal, luz y morada.

Es precisamente en las *Cuartas Moradas* –centro dramático de la obra, en tanto allí comienza el proceso oracional que dará lugar al encuentro y a la unión-, el lugar donde Teresa con gran honestidad hace referencia a su deuda con Agustín, a la vez que anuncia que la cuestión ha alcanzado otro nivel de profundidad: “Páreceme que nunca lo he dado a entender como ahora porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho, que en las criaturas, como dice san Agustín que le halló después de haberle buscado en muchas partes), es gran ayuda cuando Dios hace esta merced” (4M 3,3). Basten estas referencias textuales sobre la fuente agustiniana del interiorismo como base para el tratamiento de nuestro tema, ya que sobre esta filiación hay acuerdo unánime entre los investigadores [10].

“Teresa ofrece un testimonio insuperable de que la experiencia mística profunda es a la vez teopática y teofánica”. Esta afirmación de E. Pacho representó un desafío para nuestra investigación pues el “sufrir a Dios” se suele atribuir a la noche oscura de Juan de la Cruz más que al camino teresiano. En un estudio de A. Haas sobre el lenguaje místico español encontramos la clave para avanzar en nuestra búsqueda. Tras identificar “la expresión *mística teología* para designar el aspecto apofático, oscuro y negativo de esa experiencia”, el autor considera que “si tuviera que encontrar un denominador común para la expresión ‘noche oscura’,

entonces ése sería lo que Tauler denominó '*gotlîden*' [sufrir a Dios], con lo que se indica una postura abierta a la espera de Dios que implica una dolorosísima renuncia a un tener y a un ser propios" [11]. Pues bien, si la noche oscura y el sufrir a Dios se identifican con el desasimiento y el vaciamiento del yo, el camino teresiano posee una evidente dimensión apofática.

Con esta premisa, comencemos por el análisis de *Camino de perfección* y no demoraremos en comprobar que, efectivamente, los primeros 21 capítulos describen un itinerario apofático de renuncia nocturna al yo, configurado por la siguiente tríada: "*la una, amor una con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; la otra, verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza a todas*" (C4,4). En este triple supuesto hará consistir la enseñanza del "*Maestro celestial*" (C21,4), a la que Teresa ha llegado siguiendo, como Agustín, el estímulo de las palabras que orientan nuestra búsqueda hacia adentro, hacia la escucha de la propia voz interior (cf. Agustín XI, 36 y 38; XIV, 45). Quien recorre este camino sabe quién es él y quién es Dios, y está preparado para entrar en su interior con humildad, para profundizar en el camino de la oración que no consiste sino en: "*pensar y entender qué hablamos, y con quiénes hablamos y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor*" (C25,3).

Se trata de "mirar dentro de sí" (C26,8) para descubrir que "sin ruido de palabras, le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrase; gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama; conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo goza [...] Es don del Señor de ella [...] es contemplación perfecta" (C25,2), Mirar adentro es mirar al Maestro "que no está aguardando otra cosa sino que le miremos" (C26,3), más aún, añade Teresa, es mirar su Hermosura "¿no podréis mirar la cosa más hermosa que se puede imaginar?! (C26,3). La escena interior es teatral, dialógica. "Juntaos cabe este buen Maestro, muy determinadas a aprender lo que os enseña [...] Mirad las palabras que dice aquella boca divina, que en la primera entenderéis luego el

amor que os tiene, que no es pequeño bien y regalo del discípulo ver que su maestro le ama” (C26,11). Es contemplación de la gratuidad que la Hermosura manifiesta es “ponerse en soledad y mirarle dentro de sí y no extrañarse de tan buen huésped; sino con gran humildad hablarle como a Padre” (C28, 2). Como señala M. Herraiz, es oración concebida como “un tú a tú, dentro” (Camino de perfección 139), que se apoya en una antropología relacional [12]. El proceso apofático de quien se vacía de sí –que Teresa comparte con Juan de la Cruz y que consiste en “despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (Juan de la Cruz, 2 Subida 5,7)- culmina en la construcción del castillo como símbolo de la presencia, pues “dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza, [...] que no hay edificio de tanta hermosura” (C28,9). De ahí la conclusión: “No nos imaginemos huecas en lo interior” (C28,10). Estamos ya dentro del escenario de frontera donde acontece la experiencia paradójica de la presencia en la ausencia que constituye el nudo de la estética y mística de la desnudez.

Según los fenomenólogos españoles, E. Trías y su discípula T. Guardans, en esta experiencia apofática consiste la “condición fronteriza” de quien acepta vivir en el límite entre el “cerco del aparecer” y el “cerco hermético”, entre el cerco de la vida que necesita ser explicada por medio de la razón y el cerco del misterio, de lo absolutamente heterogéneo que nos trasciende y que carece de lenguaje. Vivir en la frontera es estar atento a la revelación del cerco hermético a través del lenguaje del símbolo. Son los filósofos, artistas, poetas, y sobre todo los místicos, quienes, en silencio asombrado, habitan el umbral del misterio y luchan con el lenguaje para traer el misterio al seno del cerco de la vida [13]. Pues bien, la clave para asomarse y luego permanecer en la “condición fronteriza” es el silencio interior que consiste en el des-egocentramiento y el conocimiento amoroso del Otro que mora en uno. Esto supone el debilitamiento de la fuerza centrada en el yo y la aceptación del límite como auténtica posibilidad humana. Este dinamismo busca “silenciar la actitud necesitada, nace y crece en el interés desinteresado y conoce dejando espacio, acogiendo, retirando, vaciando, desvelando” [14]. De ahí resulta un “conocer que no representa ni comprende sino que reconoce: testificación

gratuita que no busca representar sino aproximarse” [15]. Porque la des-sujeción es vista como fuerza afirmativa de transformación, como “movimiento dealzada” [16], es en el camino de la desnudez “teopática” donde se le irá revelando a Teresa el rostro del Maestro interior en figura de Hermosura hasta alcanzar su plenitud “teofánica” en el lenguaje del símbolo del castillo cristalino y translúcido donde habita radiante el Amado.

## **2. La “Hermosura teofánica” del Maestro interior como experiencia fronteriza.**

El imperativo “conócete a ti mismo” es transfigurado por Teresa en la pregunta “¿quién habla?”, con la cual se abre al diálogo interior que la conduce a encontrar en la Hermosura teofánica la respuesta. La experiencia de Dios en la morada más interior del “castillo”, que es el alma, y el lenguaje simbólico, en el que se expresa esta experiencia, constituyen la “condición fronteriza” de la estética y mística teresianas: existir entre un afuera y un adentro en cuyo punto de fuga habita la trascendencia [17].

Para T. Guardans, *Camino* y *Moradas* son dos obras complementarias que expresan la experiencia fronteriza y paradójica del apofático olvido de sí, a la vez que la experiencia teofánica de la revelación como Hermosura [18]. Si bien *Camino* contiene estos dos elementos de la condición fronteriza –lo apofático y lo teofánico-, es en *Moradas* donde experiencia y lenguaje alcanzan su punto máximo de integración en virtud de la configuración de la obra en torno al castillo como totalidad simbólica. Es a partir de su experiencia teofánica de la Hermosura que Teresa inicia el camino del desasimiento, en el que descubre su capacidad de Absoluto no de modo abstracto sino en la Hermosura de la humanidad de Cristo que habita en su centro, proceso que culmina en el reconocimiento de la propia hermosura como verdad más profunda de sí. Ahora bien, lo que es significativo destacar aquí desde la perspectiva de nuestra investigación –la relación entre experiencia mística y lenguaje poético- es la índole estética de la innovación

teresiana, que consistió en la configuración del castillo como forma simbólica para expresar la experiencia paradójica de Dios.

Como castillo de cristal, en dinámico movimiento de moradas concéntricas, el alma se le presenta radiante, luminosa y polisémica. No es nuestro propósito determinar si, como sostiene Luce López-Baralt, el acto creador obedece a influencia del místico y poeta sufí Al-Nuri, cuyo centro de gravedad es el corazón divino en cambio perpetuo reflejándose en las imágenes calidoscópicas refractadas en las infinitas formas cristalinas de las moradas [19], o si, según la lectura de Michel de Certeau, se trata más bien de la fábula mística que funda en el sujeto el lugar de la enunciación desde donde habla Dios, lugar en el que el decir es un juego de opuestos entre el castillo que recoge el relato histórico del proceso interior y el cristal intacto, juego que suscita el acto de escritura [20]. Lo que estamos en condiciones de sostener aquí es que, situada en la encrucijada de la herencia patrística y sufí y el horizonte de la propia cultura moderna, Teresa configura su viaje interior en el lenguaje de un símbolo que se vuelve uno con su experiencia, lo cual estéticamente resulta en una creación original. Con llaneza relata la trascendencia de su propio acto creador diciendo que se le ofreció *“considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante y muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas”* (1M1,1). No ahorra epítetos para describir la hermosura del castillo, que identifica con el alma y para invitar al lector a considerar *“qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida”* (1M 2,1)

La Hermosura que habita en la *Séptima Morada*, la más interior del castillo, es la Hermosura de Cristo, que se encuentra fuera de toda comparación, pues permaneciendo Hermosura humana, no es representable. En efecto, esta Hermosura es pura luz y fulgor que Teresa sitúa en la zona de lo inefable [21]. Consciente de la imposibilidad de expresarlo, pues *“este centro de nuestra alma – u este espíritu- es una cosa tan dificultosa de decir”* (7M3,14), concentra en el

símbolo lumínico el lenguaje para referirse a este íntimo espacio donde habita la trascendencia, afirmando que allí “hay sol de donde procede una gran luz” (7M2,8). Que la humanidad de Cristo esté presente en todo el itinerario teresiano, como ella se esfuerza en defender frente a posiciones espiritualistas (6;7,5-6; V22) [22] no afecta el hecho de que su representabilidad no sea figurativa sino simbólica. En primer lugar, cabe recordar que las visiones de las *Séptimas Moradas* son intelectuales puras, no son visiones imaginarias de la humanidad de Cristo sino visiones de los secretos divinos, de las grandes mercedes [23]. En segundo lugar, la representación es una cuestión estética y es en este nivel donde debemos considerarla.

Desde el punto de vista literario y estético, nuestra tesis se apoya en la consideración de Víctor García de la Concha [24], quien destaca que, así como el rostro de Jesús en el Evangelio es simbólico y no imaginal, de la misma manera el castillo es un símbolo intelectualizado, abstracto, no previsto para su representación plástica [25]. De la misma manera, también M. de Certeau considera que el castillo no es una imagen sino un discurso [26]. Desde el punto de vista estético teológico, Hans Urs von Balthasar destaca que la figura de Jesús constituye la plenitud del “lenguaje de la carne”. En Él la profundidad es el amor manifestado en una forma, que puede presentarse en aspecto de figura o de abstracción sin por ello perder su condición de ser expresión de la corporeidad del Logos [27]. En el proceso teresiano, la luz abstracta de la *Séptima morada* sin imagen desde el punto de vista estético, no pierde su condición teológica de lenguaje de la carne carnal, en tanto es en pleno sentido figura del Verbo de Dios encarnado.

Para terminar, “caminar” hacia adentro para encontrar allí al Maestro interior y “contemplar” su Hermosura coinciden en el mismo acto de oración, que la lleva a descubrir “quién es ese Dios que la habita”, abismo de maravilla, hermosura sin comparación, y “quien es ella”, hermosa criatura que se vuelve traslúcida por efecto del camino apofático del desasimiento, del amor desinteresado y de la



humildad. Por ser a la vez apofático y teofánico, este camino hacia adentro es también dramático: precisamente en el ritmo del todo-nada que suscita el dinamismo de negación y afirmación radica su dramatismo. Se trata de un movimiento que partiendo del encuentro místico con Dios en figura de Hermosura, camina por la senda de la desnudez de toda imagen –también de toda imagen de Cristo que proceda del yo- para que el Cristo verdadero pueda morar en su gloriosa Hermosura en el ápice del alma, en el lugar inefable de la luz absoluta y desde allí constituirse en “el Maestro interior”.

El encuentro es iniciativa de Dios, y en esto Teresa es mujer bíblica. Este encuentro es el que suscita la experiencia teopática del anonadamiento y la consecuente posibilidad humana de apertura al Tú divino y a los otros, pues es entonces cuando, liberado de la esclavitud del egocentrismo, puede uno disponerse a ser transfigurado por el Amor en hombre de comunión [28], lo cual constituye la fuente genuina toda oración y de toda acción [29]. De ahí la conclusión teresiana desde el centro mismo de la última morada: “*Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras*” (7M4,6), con la certeza de que “*el Señor no mira tanto la grandeza de las obras como el amor con que se hacen*” (7M4,18). A quinientos años de su nacimiento (1515-2015), la propuesta teresiana mantiene su actualidad, en la medida en que por medio del lenguaje simbólico ofrece el trazado de una estética y mística de la desnudez, en la que el Maestro interior revela la prístina Hermosura de su luz pura como meta del camino del hombre hacia el encuentro con Dios, por el despojamiento de todo lo que no es Dios.

Cecilia Inés Avenatti de Palumbo

Publicada en la revista Teoliteraria V. 3 – N. 5 2013.

Pontificia Universidad Católica Argentina

Buenos Aires. Pp. 11-23

Publicado en <https://revistas.pucsp.br//index.php/teoliteraria/article/view/22880>

## **Bibliografía consultada:**

Agustín, San. El Maestro. Madrid. Religión y cultura, 2005.

Álvarez, Tomas (dir.). Diccionario de Santa Teresa. 2003. Burgos. Monte Carmelo, 2006.

Balthasar, Hans Urs Von. Teológica 2. Verdad de Dios. 1985. Madrid. Encuentro, 1997.

Certeau, Michel de. La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII. México. Universidad Iberoamericana, 2004.

Diego Sánchez, Manuel, ocd. "El trasfondo patrístico de la autobiografía teresiana". En: Sancho Fermín, Francisco Javier – Cuartas Londoño, Rómulo (ed.). El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano. Burgos. Monte Carmelo, Universidad de la Mística – CITeS, 2011, 203-239.

García de la Concha, Víctor, "Mística, estética y arte literario en Teresa de Jesús". En: Teofanes Egido, Víctor García de la Concha y Olegario González de Cardedal (ed.). Actas del Congreso Internacional Teresiano 4-7 de octubre de 1982, Salamanca, 1983, 459-478.

Guardans, Teresa. La Verdad del Silencio. Por los Caminos del Asombro. Barcelona. Herder, 2009.

Haas, Alois M. "La noche oscura de los sentidos y el espíritu. La experiencia mística del sufrimiento según san Juan de la Cruz". En: Visión en Azul. Estudios de Mística Europea. Barcelona. Siruela, 1999, 55-56.

Herráiz García, Maximiliano. "Introducción" y "Notas". En: Teresa de Jesús, Camino de Perfección. Córdoba. Emmanuel Mounier Argentina, 2011.

Herráiz García, Maximiliano. La oración historia de Amistad. Madrid. Editorial de Espiritualidad, 1995.

Herráiz García, Maximiliano. Orar con los místicos. Madrid. PPC, 2007.

Herráiz García, Maximiliano. Sólo Dios basta. Claves de la Espiritualidad Teresiana. Madrid. Editorial de Espiritualidad, 1992.

Herráiz García, Maximiliano. En: Sancho Fermín, Francisco Javier – Cuartas Londoño, Rómulo (ed.). El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano. Burgos. Monte Carmelo, Universidad de la Mística-CITeS, 2011, 557-586.

López-Baralt, Luce. "Estudio introductorio". En: Abu-L-Hasan Al-Nuri de Bagdad. *Moradas de los Corazones*. Barcelon. Trotta, 1999, 21-71.

Márquez Villanueva, Francisco. "El símil del Castillo interior: sentido y génesis". En: Teófanos Egido, Víctor García de la Concha y Olegario González de Cardedal (ed.). *Actas del Congreso Internacional Teresiano 4-7 de octubre de 1982*. Salamanca, 1983, 495-522.

Pacho, Eulogio. *El apogeo de la Mística Cristiana. Historia de la Espiritualidad Clásica Española 1450-1650*. Burgos. Monte Carmelo, 2008.

Ricoeur, Paul. *Tiempo y Narración I. Configuración del Tiempo en el Relato Histórico*. 1985. Buenos Aires. Siglo XXI, 1995.

Silva Arévalo, Eduardo Andrés. *Poética del Relato y Poética Teológica. Aportes de la Hermenéutica Filosófica de Paul Ricoeur en Temps et Récit para una Hermenéutica Teológica*. Santiago. Pontificia Universidad Católica de Chile, Anales de la Facultad de Teología, LI, 2000.

Teresa de Jesús. *Camino de Perfección. Notas de Maximiliano Hérreiz*, OCD, Córdoba. Emmanuel Mounier Argentina, 2011.

Teresa de Jesús, Santa. *Libro de la Vida, Moradas del Castillo Interior*. En: *Obras completas. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, ocd y Otger Steggink, O. Carm.* Madrid. BAC, 1974.

#### **Notas:**

[1] Este artículo se escribió sobre la base de la ponencia presentada en las *VII Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*, sobre el tema "Cuestiones medievales. Actualidad del Maestro Interior", realizadas en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, del 17 al 20 de abril de 2012. Fue publicado en *Actas* con el título "Condición fronteriza de la Hermosura: el rostro teresiano del Maestro interior". La versión que aquí publicamos ha sido revisada y reelaborada en vistas a la temática de este número monográfico.

[2] Asumimos como herramienta metodológica la hermenéutica poética ricoeuriana de la triple mimesis que aplicamos aquí al análisis del texto literario de Teresa de Ávila. Cf. Ricoeur, 113-161; Silva Arévalo, 107-121.

[3] Cf. Álvarez 389

[4] Cf. López Baralt 51-71.

[5] Hablamos de convergencia evitando los extremos viciosos de "concordismo" ingenuo, por un lado, y acentuación de "diferencias arbitrarias o marginales", por otro. Siguiendo a E. Pacho, sostenemos que si bien la convergencia no borra la

identidad de cada uno, tenerla en cuenta descubre aspectos que quedarían ocultos a una mirada parcial. Ha sido justamente una visión convergente la que nos ha llevado a sostener la tesis central de este trabajo: que la experiencia mística de ambos es paradójicamente apofática y teofánica. (Cf. Pacho 1088 y 1100)

[6] Esto es lo que M. Herráiz García llama con acierto “misticismo ascético”, según el cual: “místico es todo cristiano en el sentido que recibe de Dios abundantemente. Esto es lo sustantivo. Dios se nos adelanta siempre, previene y provoca la acción del hombre. Esto quiero significar con la expresión “místicos ascéticos”. El hombre trabaja en su reforma, prepara los caminos al Señor cuando constata en su propia vida el don que de Él recibe. Esto es básico y en ello hay que poner al hombre para que realmente el trabajo ascético sea posible y eficaz en la perseverancia.” (Cf. Herráiz García, *Sólo Dios basta* 175).

[7] Cf. Álvarez 662-663.

[8] Se cita por las siguientes ediciones: TERESA DE JESÚS, Camino de Perfección, Notas de Maximiliano Hérraiz ocd, Córdoba, Emmanuel Mounier Argentina, 2011; Teresa de Jesús, Libro de la Vida, Moradas del Castillo Interior, en Obras completas, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, ocd y Otger Steggink, O. Carm., Madrir, BAC, 1974. La obra teresiana se cita como es habitual utilizando las siguientes siglas: (V= Libro de la Vida) (C=Camino de Perfección) (M=Moradas).

[9] “Todo este libro es, sin duda, un eco de la tesis de la interioridad agustiniana” (Álvarez 663). El autor señala también la influencia de Agustín en la poesía “Búscate en Mí”.

[10] Cf. Diego Sánchez 209.

[11] Haas 58 y 65.

[12] Cf. La oración historia de amistad 41-61; “Teresa de Jesús: teología de la amistad” 557-586.

[13] Cf. Guardans 14-17.

[14] Guardans 40.

[15] Guardans 39.

[16] Guardans 27-30.

[17] Cf. Cereau 236.

[18] Guardans 123.

[19] Cf. López Baralt 35-39.

[20] Certeau 232-233.

[21] Cf. Álvarez 225-226.

[22] Cf. Pacho 1045-1046.

[23] Cf. Álvarez 641-643.

[24] Cf. 475-476.

[25] Márquez Villanueva 498.

[26] Para M. de Certeau es la condición histórica de ser un relato del camino del alma el que vuelve irrepresentable al castillo. "Por eso, el castillo-cristal no se puede representar. A pesar de las tentativas que se han hecho (y Dios sabe que son numerosas), no se puede dibujar ni proyectarse en un plano. No es una imagen, sino un discurso (imaginario). En sí mismo es una *coincidentia oppositorum*, la coincidencia de los contrarios. Tiene la estructura de un relato." (Certeau 235).

[27] Balthasar 238; 253-254.

[28] Herráiz García, *Sólo Dios basta* 268 y 273.

[29] Herráiz García, *Orar con los místicos* 151-157.