



Propósitos y saberes en *Las moradas* teresianas: hacia una reconfiguración de los discursos especializados renacentistas desde la perspectiva de género

Purposes and knowledge in *The Interior Castle* by saint Teresa of Ávila: towards a reconfiguration of specialized Renaissance discourses from a gender perspective

Recibido: 20-09-2023 Aceptado: 30-06-2024 Publicado: 02-06-2025

Patricia Fernández Martín

Universidad Autónoma de Madrid

patricia.fernandez01@uam.es

 0000-0003-4112-5507

Resumen: El objetivo del presente trabajo es cuestionar el concepto de discurso filosófico-teológico en época renacentista desde una perspectiva de género. Para alcanzarlo, se exponen primero los fundamentos teóricos de la investigación, que abarcan determinadas interrelaciones entre lenguaje especializado, filosofía-teología y discurso femenino. A continuación, se especifican las tres fases de la metodología cualitativa empleada, que sigue los estudios terminológicos con base en los géneros textuales: a) selección y justificación de *Las moradas* de santa Teresa de Jesús como corpus de estudio; b) extracción de ejemplos que pueden interpretarse desde una perspectiva filosófico-teológica y c) comparación de esos fragmentos con otros procedentes de textos masculinos cuya inclusión en el canon filosófico nadie cuestiona. En el análisis del corpus, pues, se plasman los resultados de esta tercera fase, cuyos extractos se muestran atendiendo, por un lado, a la intención escrituraria y las expectativas propias y ajenas en relación con el propósito de la obra; y, por otro, a lo formal y lo conceptual dentro del saber discursivo. Las principales conclusiones plantean la necesidad de reestablecer los límites entre las formas y los contenidos de los discursos especializados, dadas las complejas estrategias comunicativas adquiridas por algunas féminas a la hora de elaborarlas dentro, siempre, de su contexto sociohistórico

Palabras claves: terminología – lenguaje especializado – discurso filosófico-teológico – *Castillo interior* – santa Teresa de Jesús

Citación: Fernández Martín, P. (2025). Propósitos y saberes en *Las moradas* teresianas: hacia una reconfiguración de los discursos especializados renacentistas desde la perspectiva de género. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 35(1), 1-28. doi.org/10.15443/RL3502.



Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0

Abstract: The aim of this paper is to question the concept of philosophical-theological discourse in the Renaissance period from a gender perspective. To achieve this, the theoretical foundations of the research are first presented, which cover certain interrelationships between specialized language, philosophy-theology and feminine discourse. Next, the three phases of the qualitative methodology used are specified, which follows the terminological studies based on textual genres: a) selection and justification of *The Interior Castle* by Saint Teresa of Ávila as a study corpus; b) extraction of examples that can be interpreted from a philosophical-theological perspective and c) comparison of these fragments to others from male texts whose inclusion in the philosophical canon no one questions. In the analysis of the corpus, therefore, the results of this third phase are reflected, the extracts of which are shown taking into account, on the one hand, the writing intention and the own and others' expectations in relation to the purpose of the work; and, on the other hand, to the formal and conceptual within discursive knowledge. The main conclusions raise the need to reestablish the limits between the forms and contents of specialized discourses, given the complex communicative strategies acquired by some women when elaborating them within, always, their sociohistorical context.

Keywords: terminology – specialized language – Philosophical-Theological Discourse – *The Dwellings/The Interior Castle* – Teresa of Ávila

Introducción

Cuando se aplica una perspectiva de género a la historia del conocimiento parece incuestionable la desigualdad que han sufrido los discursos femeninos (Tanesini, 1999). Concretamente, la diferencia entre escritores y escritoras hace más profunda la diferencia entre el saber adquirido por la razón, dentro de las áreas de la teología y de la filosofía, y el saber adquirido por la experiencia, dentro del área de la mística (Fernández Martín, 2020), ámbitos todos ellos en los que se encuentra este trabajo¹: “Es bien conocida la eterna confrontación entre el místico y el teólogo. Para éste, aquél siempre está al borde de la heterodoxia. Para aquél, este habla del Dios de los filósofos, no del Dios de la religión” (Sádaba, 2010, p. 519).

En efecto, gran parte de la obra textual femenina ha sido tildada, en general de forma despectiva, como “literatura espiritual y devocional” (Ramón, 2010, p. 157) o, simplemente, “mística” (Llamado González, 2018, p. 42) y, por esto, no ha sido incluida entre la teología o la filosofía. Independientemente de las estrategias discursivas que se hayan elaborado a partir de esta desigualdad (Weber, 1996; Marcos, 2001; Cortés Timoner, 2017; Fernández Martín, 2021a), las féminas han sido excluidas de la construcción del conocimiento de estas dos disciplinas de prestigio como son la filosofía y la teología (Fernández Martín, 2021a, 2021b, 2022).

Cuatro ejemplos valgan como botón de muestra². La obra colectiva coordinada por González García y Sánchez (2017) acerca de la filosofía renacentista incluye capítulos sobre numerosos hombres (Nicolás de Cusa, Petrarca, Juan Luis Vives, Aretino, Montaigne, Ficino, Spinoza, Campanella,

¹ Aunque, aparentemente, la filosofía y la teología no son las mismas disciplinas (Torres Queiruga, 1993; De Pedro, 2014, s.v. *filosofía*), en la práctica no es fácil distinguirlas (v. n. 4). Para los intereses de este trabajo, en cualquier caso, la oposición que interesa se encuentra entre estas dos áreas del saber, por un lado, y la mística, por otro.

² Afortunadamente, comienzan a proliferar manuales que constituyen excepciones a esta norma, como la obra colectiva coordinada por Menchón (2023) centrada en la filosofía medieval. No obstante, creemos que queda aún mucho por hacer.

Maquiavelo, Erasmo, Bruno, Bacon, Galileo, Cervantes), y solo uno en el que se habla de una mujer, Teresa de Ávila, no calificada como filósofa, sino como mística, entre cuyas fuentes directas o

indirectas, curiosamente, se cita a los filósofos Agustín de Hipona, Ficino y Montaigne (Gleichauf, 2010, pp. 47-50; Morera de Guijarro, 2017a).

En todo caso, este ejemplo es mucho más enriquecedor para configurar un discurso filosófico-teológico renacentista justo que la obra de Herrera Guillén (2021), en la que no se toma ningún texto femenino como objeto principal de investigación de ningún capítulo del libro. Así, entre otros muchos, se cita a Petrarca, Bruni, Valla, Nicolás de Cusa, Ficino, Pico della Mirandola, Pomponazzi, Dante, Marsilio de Padua, Erasmo, Moro, Bacon, Campanella, Maquiavello e incluso a Lutero. Estos son los mismos hombres que contienen, más o menos, el didáctico volumen colectivo coordinado por Lázaro Pulido (2018)³ y la extraordinariamente erudita monografía de Granada (2021). Sin embargo, ninguno de ellos hace versar alguno de sus capítulos sobre una pensadora.

Como contraejemplo de estos volúmenes, basta aludir al diccionario especializado en Filosofía de Audi (2004, s.v. *Teresa de Ávila, santa (1515-1582)*), donde se registra “santa Teresa de Jesús” como una entrada específica, lo que hace pensar en cierto grado de consciencia del valor filosófico de su obra. Asimismo, hay quien considera equitativo que nuestra autora sea incluida dentro de la historia de la teología feminista (Forcades i Vila, 2011), así como dentro de una historia femenina de la filosofía (Gleichauf, 2010). En todo caso, este tipo de obras siguen siendo necesarias ante la constante exclusión de las mujeres de los respectivos cánones epistemológicos de prestigio que, dados por universales, son, en realidad, masculinos (Fernández Martín, 2021b).

Dentro de este problemático contexto discursivo que deja entrever una interrelación entre cuestiones de género y lenguajes de especialidad, el objetivo del presente trabajo es cuestionar el concepto de discurso filosófico-teológico en época renacentista, pues, tal vez, necesite de una revisión si se aplica una perspectiva de género *stricto sensu* a la historia de la construcción del canon. En el fondo, lo que se plantea es la necesidad de reestablecer los límites entre los discursos especializados y la interrelación entre las formas y los contenidos que han ido construyendo siglo tras siglo los hombres, en la línea ya propuesta por Mercer (2017), desde la filosofía, y por tantos otros autores desde la lingüística (Marcos, 2001; Moure, 2021), la literatura (Antón Pacheco, 2001; Cortés Timoner, 2017; Lewandowska, 2019) y la historia (Álvarez, 2006; Vicente Rodríguez, 2002).

Para alcanzar dicho objetivo, esbozamos primero los fundamentos teóricos, que abarcan determinadas interrelaciones entre lenguaje especializado, filosofía-teología y discurso femenino. A continuación, exponemos las cuestiones metodológicas que se han seguido para realizar la presente investigación; después, nos centramos en lo que consideramos la principal aportación del estudio, esto es, el análisis del corpus, en el que se comparan determinados extractos de un texto femenino como son *Las moradas* teresianas, con algunos textos masculinos cuya inclusión en el canon filosófico nadie cuestiona, de forma similar a como se han comparado textos medievales femeninos y masculinos en otro lugar (Fernández Martín, 2024). El trabajo se cierra con unas conclusiones generales.

Fundamentos teóricos

Los fundamentos teóricos que sustentan esta investigación se basan en la idea de que los discursos especializados “presentan una serie de características de tipo lingüístico (unidades y reglas) y de tipo textual (tipo de textos y tipo de documentos)” (Cabré, 1993, p. 139) que no tienen por qué coincidir

³ Llama la atención (aunque confirma lo que venimos diciendo en el trabajo) que este texto, de gran utilidad para introducirse en la filosofía medieval y renacentista, dedique un epígrafe a la mística del Maestro Eckhart, pero no analice textos (igualmente místicos) de ninguna beguina (Fernández Martín, 2024).

entre sí, es decir, no todos los discursos considerados similares tienen por qué contener características lingüísticas igualmente similares. Esto sucede, en concreto, si se analizan los textos desde una perspectiva de género, porque, en la práctica discursiva femenina, el lenguaje especializado de cierta área de conocimiento no tiene por qué constituir discursos especializados en esa misma área de conocimiento. Al fin y al cabo, las distintas áreas de conocimiento se han construido partiendo casi siempre de forma exclusiva de textos escritos por hombres (Fernández Martín, 2020, 2021c, 2022). Así, si seguimos la distinción clásica de Cabré (1993: §1.2.1.5), entre los criterios para delimitar los discursos especializados se encuentran la temática, los usuarios y las situaciones de comunicación. En efecto, los discursos filosófico-teológicos ofrecen temáticas “que no forman parte del conocimiento general de los hablantes de una lengua” (Cabré, 1993, p. 139), pues se hallan, en nuestro caso, en manos de expertos filósofos-teólogos que o bien se comunican entre ellos, o bien escriben sus textos dirigiéndose a un público no especializado. Estas posibilidades, a su vez, generan diversas situaciones comunicativas en las que se emplea el subcódigo que se supone que es el lenguaje especializado: el contexto eminentemente formal en el que tiene lugar la interacción es una de las principales características de esas situaciones comunicativas que dan lugar a discursos especializados (Sager, 1990, p. 149-186; Cabré, 1993, p. 139).

En otras palabras, según la dimensión comunicativa de la terminología propuesta por Sager (1990, p. 150), cabe distinguir entre propósito (intención comunicativa y expectativa), por un lado, y saber (contenido del conocimiento y forma lingüística), por otro. Así, puede ocurrir que lo que se expone como una epístola intencionalmente autobiográfica (propósito), y que como tal es esperada por el receptor, contenga una esencia lingüística de teología-filosofía que llegue incluso a convertirse en un tratado feminista (saber), como ocurre con la *Respuesta* de sor Juana Inés de la Cruz (Brescia, 1998; Lewandowska, 2019, p. 250-251; Marín Serrano, 2020; Fernández Martín, 2021c).

Esta necesidad femenina de combinar saberes y propósitos se debe, pues, a las sistemáticas restricciones socioculturalmente construidas alrededor de la configuración de los discursos por quienes los elaboran desde su privilegiada posición de poder (en general, hombres), que son, entonces, quienes deciden unilateralmente (y, quizá, inconscientemente) lo que se considera un discurso apropiado y lo que no, en función *también* de las características sociológicas de sus autoras (Weber, 1996; Tanesini, 1999; Lewandowska, 2019; Fernández Martín, 2021a, 2021b, 2022; Moure, 2021). Concretamente, la teología ha intentado durante siglos limitar su saber a quienes no eran considerados suficientemente preparados para ello, lo que ha dado como resultado que los líderes religiosos hayan acaparado toda la suposición de propósito en torno a la creación de textos teológicos y, a la vez, la presuposición de su saber, pues nadie esperaba que fuera *otra* quien tuviera dichos conocimientos (Brescia, 1998; Egido, 2002; Álvarez, 2006; Forcades i Vila, 2011; Llamedo González, 2018; Marín Serrano, 2020). En términos generales, pues, durante el Renacimiento, solo determinados hombres cuentan con autoridad suficiente, tanto epistémica, en tanto conocedores de la materia, como sociocognitiva, en tanto los demás les reconocen ese conocimiento, para poseer conocimientos teológicos y transmitirlos en determinadas situaciones comunicativas: convierten así la palabra de Dios en una indiscutible orden moral que deja olvidada a la mitad de los seres humanos, esto es, las mujeres (King, 1993), al imponer “su propio código y su visión de las cosas a los demás” (Gómez, 2007, p. 304).

Por lo que respecta a la filosofía *stricto sensu*, en ella la interrelación entre propósito y saber es aún más aguda que en otras disciplinas, primero, porque cualquier aspecto de la realidad puede someterse a la actividad de filosofar desde el mismo momento en que “preguntar ‘¿Qué es filosofía?’ es formular una pregunta filosófica” (Ferrater Mora, 1964, s.v. *filosofía*). Esto implica, segundo, que cualquier persona puede efectuar dicha tarea en tanto pertenece a un ámbito de la realidad o, en términos

kantianos, que “la necesidad de reflexión en el hombre se ejerce sobre prácticamente todo lo que acontece” (Arendt, 1984, p. 25). Por tanto, todo ser humano puede proponerse ponerla en práctica dentro de su saber. Y, sin embargo, los filósofos han obrado de una forma similar a los teólogos durante mucho tiempo: en tanto busca explicar la causa última de todas las cosas, la filosofía ha sido durante siglos sinónima de metafísica, filosofía primera y, una vez se convierte su objeto de estudio en el Dios del judeocristianismo, teología (Ferrater Mora, 1964, s.v. *teología*)⁴.

Por estos motivos, cabe entonces proponer cierta desavenencia entre los lenguajes especializados y los discursos en que estos se insertan como forma de participación política femenina en el ámbito filosófico-teológico (Weber, 1996; Lewandowska, 2019; Fernández Martín, 2020). Todo ello, claro está, siempre que dicha participación se entienda como respuesta a “la imposición de una ruptura zanjada entre el saber sagrado [aquí, la teología-filosofía] y el saber profano [aquí, la mística]”, imposición que “confronta de algún modo cada palabra contra sí misma, significándole que no significa lo que pretende significar” (Bourdieu, 1985, p. 150). Se elige así a unos pocos privilegiados como únicos e indiscutibles dueños de los discursos. Y a pesar de ello, ellas desarrollan una diversidad de estrategias discursivas que les permiten comunicar lo que realmente desean transmitir sin romper los moldes textuales de los censores que han de constatar que sus textos pasan determinados filtros establecidos socioculturalmente (Weber, 1996; Marcos, 2001; Álvarez, 2006; Cortés Timoner, 2017; Lewandowska, 2019; Fernández Martín, 2021a, 2021b).

Por todo ello, defendemos que resulta posible encontrar textos producidos esencialmente por mujeres que explican lo que pretenden (propósitos) siguiendo las normas discursivas institucionalizadas (saberes), por lo que entremeten esos deseables contenidos entre los géneros discursivos que sí se les permite conocer. En otras palabras, “the history of philosophy is much richer than the standard story would have us believe” (Mercer, 2017, §7), pues esta puede hallarse en textos apenas estudiados desde dicha perspectiva.

Metodología

Para demostrar que lo explicado hasta ahora se ajusta a la realidad discursiva femenina del Renacimiento castellano, el presente trabajo analiza *Las moradas* de Teresa de Ávila siguiendo la idea anteriormente descrita: este texto, clasificado tradicionalmente como místico, ofrece también contenidos filosófico-teológicos (Mercer, 2017). La forma de proceder es eminentemente cualitativa por cuatro razones.

⁴ Si recurrimos a las áreas de conocimiento proporcionadas por la UNESCO (<https://skos.um.es/unesco6/view.php?l=en&fmt=1> [agosto de 2025]), la Mística ni se menta. La Filosofía es la catalogada como número 72. Dentro de la Filosofía general (7203) consta la Metafísica y la Ontología (7203.02) y, curiosamente, la Teología natural (7203.04). La fusión entre ambas se constata de forma explícita en Sistemas Teológicos-Filosóficos (código 7204.04), donde, además, se remite al campo de la Religión (5101.10 y 5906.05) y la Historia de las religiones (5506.21). Por tanto, la interrelación entre una y otra, prácticamente incuestionable desde una perspectiva histórica, queda así constatada también para la actualidad.

Primero, una visión cuantitativa precisaría saber con claridad qué terminología concreta se busca en un tipo de texto que explícitamente no puede serlo, tanto porque la autora carece de las herramientas lingüísticas que le permiten acceder a textos filosófico-teológicos prototípicos escritos en una lengua que le es desconocida (el latín), como porque, incluso aunque pudiera haber llegado a acceder a ellos, tampoco le habría sido permitido escribirlos, ya que esos discursos no se ajustan a lo que se espera de la producción escrituraria atribuida a su género (Marcos, 2001, p. 200).

Segundo, igualmente complicado resulta saber con una exactitud matemática qué se entiende por filosófico y teológico frente a lo que se entiende por místico (De Pedro, 2014, ss.vv. *filosofía, mística, teología*), ya que una de las características de los discursos especializados es, precisamente, los constantes trasvases entre sus saberes, sobre todo cuando aquellos son afines (Cabré, 1993, pp. 141-148).

Tercero, se necesitaría contar con una cantidad de palabras mayor de textos femeninos considerados tradicionalmente místicos para proceder a una comparación cuantitativamente relevante, algo que no sucede en los corpus electrónicos que tanto facilitarían esta labor estadística, por la tendencia a “justificar la ausencia de las mujeres por ‘las circunstancias históricas de su tiempo’, en lugar de denunciar que existe un plan de ocultación deliberado o inconsciente” (Moure, 2021, p. 141).

Cuarto, las investigaciones cuantitativas pueden “perder información valiosa para la caracterización de variedades y tradiciones discursivas” (Oesterreicher, 2008 *apud* López Serena, 2021, p. 9), lo cual desemboca, directamente, en el objetivo principal propuesto⁵.

Por lo que respecta al procedimiento, sigue las pautas de los estudios terminológicos con base en los géneros textuales (Pecman & Kübler, 2022, p. 282). En la primera fase, se ha seleccionado el corpus de *Las moradas* por tres motivos principales, además de porque es “Teresa’s masterpiece” (Weber, 1996, p. 98). Por una parte, es una obra que ofrece “sugerencias filosóficas sobre las pasiones, actividades, facultades y sustrato del alma” (Audi, 2004, s.v. *Teresa de Ávila, santa (1515-1582)*), es decir, hay un trasfondo filosófico del que parecen no hacerse eco los manuales generalistas, como hemos visto en la introducción. Por otra, en ella confluyen aspectos experienciales con aspectos doctrinales, lo que la posiciona a la altura de la más elaborada teología (Vicente Rodríguez, 2002, p. 481; Llamado González, 2018). Finalmente, las influencias de otros autores que aparecen en el mencionado texto teresiano pueden rastrearse a través de la historia de la filosofía-teología, lo que nuevamente la coloca entre ambas de manera indirecta (Antón Pacheco, 2001; López-Baralt, 2001; Álvarez, 2006).

La segunda fase de la investigación ha consistido en extraer determinados fragmentos del texto que constituyen, a su vez, un subcorpus específico para el estudio terminológico empleado en determinados contextos de uso. Los criterios de selección se han basado en la similitud discursiva detectada entre los extractos teresianos y las peculiaridades de los discursos canónicamente teológico-filosóficos de la época.

En la tercera fase, se ha realizado una comparación de estos fragmentos teresianos con otros extractos claramente filosóficos escritos por hombres, cuya inclusión en el canon nadie pone en duda. A este

⁵ En este sentido, cabe defender la aplicación implícita del concepto de “tradicionalidad discursiva” a la esencia de “texto” aquí manejada, justamente por las tres razones que defiende López Serena (2021: 27-28) que concurren en los estudios que toman los géneros textuales como materia de investigación: a) nuestra concepción de los límites textuales es amplia, precisamente, por la perspectiva de género adoptada; b) no entendemos la investigación en lingüística histórica sin los aspectos discursivos de la lengua; y c) el método empleado huye de lo estadístico, como se acaba de justificar. Estamos, pues, ante un posible cuestionamiento del rigor teórico que a veces se aplica a los límites entre las tradiciones discursivas, si bien no constituye el objetivo de este trabajo entrar en la definición de estos complejos conceptos.

respecto, cabe siempre tomar este análisis contrastivo con la debida cautela, porque trabajamos, por un lado, con unos textos escritos originalmente en castellano por una mujer renacentista, pero, por otro, con textos traducidos a esta lengua desde otra lengua por personas que ya no pertenecen a su época. Esta posible dificultad metodológica, no obstante, no agota la validez del presente estudio, precisamente, por la naturaleza textual de los discursos filosóficos-teológicos escritos por hombres, a los que es imposible acceder sin una traducción, ya que no se encuentran originariamente escritos

en castellano, igual que los femeninos lo están, precisamente, en esta lengua (Fernández Martín, 2022, 2024).

Cabe, finalmente, recordar cómo los límites entre lo teológico y lo filosófico se diluyen a lo largo de la historia (Copleston, 2011; Fernández Martín, 2021b) y, pese a ello, nuestros criterios para demostrar la naturaleza filosófico-teológica, además de mística, de esta obra de santa Teresa de Jesús, se van a encontrar en cuatro obras lexicográficas: dos teológicas (De Pedro, 2014; Gracia Rivas, 2020) y dos filosóficas (Ferrater Mora, 1964; Audi, 2004).

Análisis e interpretación del discurso: *Las moradas* como texto filosófico-teológico

Como se ha dejado entrever, el foco de nuestra investigación está en el discurso (Pecman & Kübler, 2022, p. 282). De ahí que, siguiendo a Sager (1990, p. 149-186), distingamos entre la intención escrituraria y las expectativas propias y ajenas en relación con el propósito de *Las moradas* de santa Teresa de Jesús, por un lado; y lo formal y lo conceptual dentro del saber de su discurso, concretamente, a partir de tres fragmentos de la susodicha obra analizados en contraste con sendos fragmentos masculinos, por otro.

Los propósitos de Las moradas teresianas

Resulta naturalmente complejo determinar con exactitud las intenciones que hay detrás de un texto. Sin embargo, en el caso de *Las moradas* se puede acudir al prólogo para dilucidar algunas de ellas, sin ningún ánimo de exhaustividad. Así, en primer lugar, aparece la debida obediencia a Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (Álvarez, 2006, p. 139): “Pocas cosas que me ha mandado la obediencia, se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración” (Prólogo, 1).

Además de esta marcada obediencia, la intención de la abulense al redactar *Castillo interior* es, por un lado, didáctica, pues busca enseñar a las monjas a construir su propio camino espiritual (ejemplo 1); y, por otro lado, latréutica, pues pretende elevar alabanzas a Dios, a quien de paso aprovecha a solicitar ayuda para llevar a cabo la empresa con éxito (ejemplo 2):

- 1) Díjome quien me mandó escribir que como estas monjas de estos monasterios de nuestra Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare, y que le parecía que mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras, y con el amor que me tienen les haría más al caso lo que yo les dijese, tiene entendido por esta causa será de alguna importancia, si se acierta a decir alguna cosa [...] (Prólogo, 4).

- 2) Harta merced me hará nuestro Señor, si alguna de ellas se aprovechare para alabarle algún poquito más: bien sabe Su Majestad que yo no pretendo otra cosa; y está muy claro que, cuando algo se atinare a decir, entenderán no es mío, pues no hay causa para ello, si no fuere tener tan poco entendimiento como yo habilidad para cosas semejantes, si el Señor por su misericordia no la da (Prólogo, 4).

Ambas intenciones, la didáctica (1) y la latréutica (2), forman parte de la femenina retórica de la *obfuscation* que, según Weber (1996, pp. 98-122), caracteriza *Las moradas*. El motivo se encuentra en que la filósofa teme entrar en cuestiones sistematizadas de teología que se derivan del matrimonio espiritual vivido, por lo que decide posicionar todo su escrito desde un estricto argumento *ad experientiam* (Lewandowska, 2019: §3.2.4), que dificulta la generalización (ejemplo 1), al ser revestido por la confusión “femenina” y por un conjunto de complejas comparaciones (Weber, 1996, §4.2). Igualmente emplea un argumento *ad divinam voluntatem* (Lewandowska, 2019, §3.2.5), que le permite justificar sus propios conocimientos teológico-filosóficos recurriendo a la Providencia (ejemplo 2).

Este segundo argumento tal vez tenga su razón de ser en la construcción sociocultural que ella se ha forjado de las expectativas masculinas, que guía también parcialmente la redacción de un texto que la autora no considera suficientemente importante como para ser estudiado por hombres (2M 6), quizá porque crea que no constituye el tipo de discurso que ellos esperan. De ahí que haya otras alusiones, además de la del ejemplo (2), a una supuesta incompetencia escrituraria (Weber, 1996, pp. 104-105) que refuercen el mencionado *argumentum ad divinam voluntatem*, al quitarse responsabilidad perlocutiva y atribuir todo su mérito a Dios o al Espíritu Santo (prólogo, 2; epílogo, 3; 4M 1,1; 6M 4,9), como estrategia de autorización (Cortés Timoner, 2017).

En definitiva, Teresa parece consciente de que los estilos “son jerárquicos tanto en el lenguaje común como en el discurso culto” (Bourdieu, 1985, p. 161). Igualmente, parece saber que toda lectura de textos especializados, al final, es siempre una lectura interna, “en el doble sentido de la lectura confinada a los límites del texto mismo y, al mismo tiempo, reservada al grupo cerrado de los profesionales de la lectura” (Bourdieu, 1985, p. 161). Tiene conocimiento, pues, de que para que sus textos vayan más allá de lo esperado, han de romper esa jerarquía lo suficiente para llamar la admiración de algunos, pero siempre dentro de la discreción que exigen las formas lingüísticas (Marcos, 2001, pp. 187-195). El equilibrio, entonces, entre lo latréutico y lo didáctico se convierte en clave para que su discurso filosófico-teológico pase por un discurso místico *autorizado* y cumpla, así, su propósito comunicativo.

Los saberes en Las moradas teresianas

La primera estrategia formalmente lingüística empleada por Teresa para dar sentido a su obra como un todo que ofrece la estructura externa del texto es la metáfora que hace equivaler el castillo al alma, ya utilizada en otras tradiciones filosófico-teológicas como la cábala y el sufismo (Weber, 1996, pp. 98-99, n.1; Antón Pacheco, 2001; López-Baralt, 2001). La metáfora es, en sí misma, una técnica ampliamente discutida en filosofía (Audi, 2004, s.v. *metáfora*), pero, a la vez, precisamente por ello, frecuentemente usada, como muestran el mito de la caverna de Platón, el argumento de la pendiente resbaladiza, la cartesiana luz de la razón, la dirección de ajuste de Anscombe y la ilustrada máquina

universal (Audi, 2004, ss.vv. *Platón (427-347 a.C.)*; *argumento de la pendiente resbaladiza*; *Descartes, René (1596-1650)*; *dirección de ajuste*; *Newton, Isaac (1642-1727)*), entre otras. La ventaja de esta técnica es que es aplicable a los dos contextos en que se encuentra todo lenguaje especializado (Cabré, 1993, p. 139; Marcos, 2001, p. 202), esto es, la comunicación entre expertos de la misma disciplina teológico-filosófica (función especializada) y la enseñanza de una maestra a sus discípulas que precisan de una comparación para aprehender el concepto (función didáctica). Como breve muestra de esta metáfora, se expone a continuación la imagen del castillo interior que ofrece la filósofa a modo de síntesis de todo su libro (3). En ella, se describe cada morada como un hermoso espacio que solo merece las alabanzas de su creador (“cosas tan deleitosas, que desearéis

deshacerlos en alabanzas del gran Dios”). Dicho espacio está constituido por “lindos jardines”, “fuentes” y “laberintos”:

- 3) Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas: en lo bajo y alto y a los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintos y cosas tan deleitosas, que desearéis deshacerlos en alabanzas del gran Dios, que lo crió a su imagen y semejanza (epílogo, 3).

Además de esta perspectiva global, la consideración filosófica de *Las moradas* se encuentra en determinados fragmentos que dejan entrever con claridad el trasvase de disciplinas (teología-filosofía > mística), como ocurre en el siguiente par de textos en los que se contrastan dos formas lógicas de expresar un contenido metafísico que entendemos muy similar. Del fragmento teresiano (4) puede extraerse la frase central, una sentencia claramente filosófica en la que se define lo que es el alma, esto es, “diferente cosa de las potencias” y, a la vez, “no es toda una cosa”. Las potencias no constituyen el alma, porque esta es algo diferente a aquellas:

- 4) Conócese una división tan delicada, que algunas veces parece obra de diferente manera lo uno de lo otro, como el sabor que les quiere dar el Señor. *También me parece que el alma es diferente cosa de las potencias y que no es toda una cosa*. Hay tantas y tan delicadas en lo interior, que sería atrevimiento ponerme yo a declararlas (7M 1,11).
- 5) [...] el alma es la más profunda y tenue de todas las cosas de la naturaleza, próxima a la nada, y ella misma casi nada, incluso a menudo nada en absoluto, que consiste en el solo conocimiento de nuestra mente (Juan Luis Vives, *De anima et vita*, apud Calero, 2017, p. 113).

En el texto de Juan Luis Vives (5), el filósofo hace equivaler el alma a la nada. Frente a este nihilismo, el texto teresiano ofrece toda la complejidad filosófica del concepto “potencia” (Ferrater Mora, 1964, s.v. *potencia*) en relación con el concepto de “alma”, sin que, en principio, asuma la tradición del sintagma “potencias del alma” que aluden a la memoria, el entendimiento y la voluntad (Gracia Rivas, 2020, s.v. *potencias del alma*). Como intentamos demostrar ahora, esta visión integrada de las potencias dentro del alma, que es, en todo caso, uno de los conceptos más complejos de definir, tanto teológica (De Pedro, 2014, p. 19; Gracia Rivas, 2020, s.v. *alma*) como filosóficamente (Ferrater Mora, 1964, s.v. *alma*; Audi, 2004, s.v. *alma*), no encaja, a nuestro juicio, con la conceptualización filosófica teresiana.

En efecto, la abulense está oponiendo el hacer de las potencias a la quietud del alma, lo que resulta ser una estrategia común en lógica (Ferrater Mora, 1964, s.v. *negación*; Audi, 2004, s.v. *negación*): “el alma es diferente cosa de las potencias” o, en castellano actual, “el alma no es igual que las potencias”. Por otra parte, esta oración es funcionalmente equivalente, dada la coordinación de la conjunción y que ella misma escribe a continuación, a “no es todo una cosa” o, por la estructura ecuacional de las oraciones copulativas, “todo no es una cosa”. Por tanto, tenemos dos oraciones complementarias, cuyo significado se suma: “el alma no es igual que las potencias” y “todo no es una cosa”.

Entonces, por analogía (y por el valor coordinante de y), “el alma”, primer miembro de la negación de la primera oración, es “todo”, primer miembro de la negación de la segunda oración. “Las potencias”, sin embargo, no son identificables con “una cosa”, es decir, ni con “lo mismo que el alma”, ni con “lo mismo entre ellas”, porque es a ellas a las que expresamente afectan las respectivas negaciones (figura 1).

Figura 1. Propuesta de desarrollo lógico (informal) de la proposición de (4) (7M 1,11)

Premisa 1. El alma es diferente cosa de las potencias = El alma no es igual que las potencias.
Premisa 2. No es todo una cosa = Todo no es la misma cosa.
Analogía 1:
El alma es diferente cosa de las potencias.
No es todo una cosa.
Analogía 2:
El alma no es igual que las potencias.
Todo no es la misma cosa.
Conclusión 1: El alma = todo.
Conclusión 2: Las potencias $\neq$ una cosa.

Por tanto, si entendemos, aristotélicamente, que la potencia es el “tipo de capacidad que es correlativa a una acción” (Audi, 2004, s.v. *potencia*), es decir, si el alma es el ser por antonomasia (pues, teológicamente, el alma es la parte divina del ser humano que nos conecta con Dios, quien lo es todo para ella) y las potencias son el hacer, el foco de la concepción filosófica teresiana se encuentra en la distinción entre el todo del ser y lo potencial del hacer, algo muy diferente del nihilista concepto de Vives (Calero, 2017, p. 113).

Siguiendo dentro del ámbito metafísico, parece relevante efectuar un contraste más entre dos fragmentos que parecen estar diciendo lo mismo, aunque cada uno, naturalmente, lo haga a su estilo:

- 6) Hay algunas almas [...] que como nuestro Señor las llega a dar contemplación perfecta, querríanse siempre estar allí, y no puede ser [...]. Y no sé qué es la causa [...] que queda el entendimiento más inhabilitado para la meditación. [...] como en la meditación es todo buscar a Dios, como una vez se halla y queda el alma acostumbrada por obra de la voluntad a tornarle a buscar, no quiere cansarse con el entendimiento (6M 7,5).
- 7) Todo el esfuerzo de nuestra alma es para llegar a hacerse divina. Ese esfuerzo es tan natural al hombre como el volar a las aves. Está en todos los hombres, siempre y en todas partes (Ficino, *Teología platónica*, apud Morera de Guijarro, 2017b, p. 220).

En efecto, tanto el fin agustiniano que supone alcanzar la séptima morada como el concepto platónico de las alas del amor de Ficino (Vicente Rodríguez, 2002; Gleichauf, 2010, p. 48; Morera de Guijarro, 2017b, p. 244-246) implican las ansias del alma por llegar a Dios, tema recurrente en la filosofía renacentista (Granada, 2021, p. 29-66). Para satisfacer ese deseo se ha de comenzar por la meditación, entendida como la “reflexión realizada en ambiente de oración sobre contenidos doctrinales de la fe y sobre su incidencia en la propia vida” (De Pedro, 2014, s.v. *meditación*). Si este es el principio del camino, no cabe entonces sorprenderse porque todo el mundo pueda meditar y, en consecuencia, esté “en todos los hombres, siempre y en todas partes” (7). De la misma manera que todos tienen la capacidad de desarrollar el intelecto (Arendt, 1984, §2.2), dentro del sistema de pensamiento teresiano todos tienen capacidad también de llegar a Dios.

A diferencia del italiano, sin embargo, la filósofa abulense deja claro, un poco antes del ejemplo (6), que “quizá no serán todas las almas llevadas por este camino” (6M 1,2), es decir, todos los orantes pueden alcanzar a Dios, si bien este guarda una manera distinta para cada cual. La diferencia entre ambas perspectivas filosóficas se encuentra en el mismo argumento *ad experientiam* que esgrime la teóloga a lo largo de todo su trabajo (Lewandowska, 2019, §3.2.4): Teresa defiende, realistamente, que Dios no lleva a todas las personas del mismo modo, pues su experiencia religiosa y sus conocimientos didácticos la hacen poner el foco en las particularidades individuales (6M 1,7; 3,18; 8,8; Marcos, 2001; Vicente Rodríguez, 2002). Él, sin embargo, da por hecho que la transformación del alma en Dios es algo connatural a todo ser humano que, en consecuencia, ha de tener lugar de una manera universalmente similar, como se entiende que sucede con otras experiencias humanas plasmadas en otros géneros discursivos que, siendo masculinos, son considerados universales (Fernández Martín, 2021b, 2024).

A estos saberes teresianos de corte formal (3) y conceptual, concretamente, lógico (4) y metafísico (4, 6), cabe añadir ahora el epistemológico (8). Así, el contraste que Teresa efectúa entre la visión imaginaria y la visión intelectual en distintos puntos de la obra (6M 3,12; 4,5; 4,9; 5,7; 5,8; 8,2; 10,2; 7M 1,6; 2,1; 2,3) es una muestra no solo del argumento *ad experientiam* tan esgrimido en el trabajo y empleado en su texto (Lewandowska, 2019: §3.2.4), sino también de la explotación de dicha experiencia como fuente de acceso al conocimiento tanto para distinguir, en el plano metafísico, lo que proviene de Dios y lo que proviene del demonio en consonancia con su *Libro de la vida* (Fernández Martín, 2020, p. 162), como para acceder, en el plano gnoseológico, a lo que puede ella, en consecuencia, considerar como verdad:

- 8) Cuando estando el alma en esta suspensión, el Señor tiene por bien de mostrarle algunos secretos, como de cosas del cielo y visiones imaginarias, esto sábelo después decir, y de tal manera queda imprimido en la memoria, que nunca jamás se olvida; mas cuando son visiones intelectuales, tampoco las sabe decir; porque debe haber algunas en estos tiempos tan subidas que no las convienen entender los que viven en la tierra para poderlas decir; aunque estando en sus sentidos, por acá se pueden decir muchas de estas visiones intelectuales (6M 4,5).
- 9) Decimos que la Sabiduría o la Verdad que viene a los hombres o se ofrece desde el cielo ha procedido en tres pasos. En los primeros hombres, más rica, amplia y perfecta por ser Dios quien la enseñaba; luego, extendida con el paso de los años, dispersada, subvertida, debilidad por las muchas injurias de los tiempos y de los hombres, ha llegado finalmente a la posteridad lacerada, como una fábula y un sueño sin valor (Agostino Steuco, *De perenni philosophia*, *apud* Granada, 2021, p. 180).

Así, en el fragmento teresiano se puede observar la diferencia entre las visiones imaginarias, que se captan por los ojos del alma (“Esto no es visión intelectual, sino imaginaria, que se ve con los ojos del alma muy mejor que acá vemos con los del cuerpo” [6M 5,7]) y las visiones intelectuales, sensaciones o percepciones que no tienen que ver con la vista en sentido estricto (“lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria” [7M 1,6]), pues en ellas “se le descubre [al alma] cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mismo” (6M 10,2). Estas son más fiables y menos susceptibles de engaño, por un lado, porque su conocimiento “queda todo impreso en la memoria que nunca más se olvida” (Vicente Rodríguez, 2002, p. 516) y, por otro lado, porque en las imaginarias son “adonde puede meterse el demonio” (6M 9,1).

De forma paralela, Steuco recuerda la existencia de tres maneras distintas de acceder al conocimiento, aunque su perspectiva es histórica y no experiencial (9): la antigua, cuando este provenía de los dioses; la moderna, en la que se ha perdido la esencia de la verdad; y la coetánea al autor, que se considera “una inevitable deformación y oscurecimiento” (Granada, 2021, p. 180). El contraste, entonces, se deja ver en que, según él, solo el conocimiento divino es válido (¡como en la agustiniana teoría de la iluminación que vemos en santa Teresa...!), dado que los demás se han ido corrompiendo con el tiempo.

Efectivamente, si a esta alusión a la Providencia como origen gnoseológico fiable de un filósofo como Steuco se le añade el temor de Descartes a ser engañado por un duendecillo malvado (Audi, 2004,

Descartes, René (1596-1650); Mercer, 2017), resulta difícil detectar diferencia alguna, conceptualmente, entre la oposición teresiana de visiones imaginarias, como instrumentos de falsos y demoniacos conocimientos, y visiones intelectuales, como herramientas de verdaderos y divinos saberes. Es más: en ambos casos se denota una similar preocupación por establecer criterios de verdad, si bien Steuco lo hace desde una ambición universal y Teresa, menos ambiciosa y más modesta, lo mantiene a un nivel personal: “Debido al peligro que entrañaba ser visionaria en su época, Teresa se preocupó por los criterios para distinguir entre experiencias visionarias ‘reales’ y ‘falsas’. Se reconoce que una visión u otra percepción es de Dios porque concuerda con las Sagradas Escrituras y deja efectos positivos en la vida cotidiana” (Dobhan & Peeters, 2005, p. 388⁶).

En síntesis, el texto teresiano de *Las moradas* contiene elementos lingüísticos que la aproximan a las obras de tipo filosófico-teológico. Este hecho puede implicar la existencia de un discurso (esencialmente femenino) especializado en mística que tomaría numerosos términos de la filosofía y la teología, no solo porque se buscara acuñar esos términos en la lengua romance, en la que quizá pocas veces se habían utilizado anteriormente, precisamente, por falta de tradición discursiva (Sanmartín Bastida, 2017), entendida esta como objeto y no como materia de estudio, según la distinción de López Serena (2021), sino también porque muchos místicos eran etiquetados además como filósofos-teólogos, lo que facilitaba el trasvase entre discursos especializados que se sentían como próximos. Consideramos, pues, que muchas de ellas también deberían haber entrado en esa posible doble etiqueta, aunque lo hicieran, naturalmente, a su femenino modo.

⁶ La traducción es de la autora del presente artículo. El original alemán dice así: “Aufgrund ihrer eigenen Gefährdung als visionär verlagter Frau im damaligen Umfeld hat Teresa sich intensiv mit der Frage nach Kriterien für die Unterscheidung von, „echten“ und „falschen“ visionären Erlebnissen auseinandergesetzt. Ob eine Vision oder eine sonstige innere Wahrnehmung von *Gott* kommt, ist vor allem an der völligen Übereinstimmung mit der Hl. Schrift und den positiven Wirkungen im Alltag erkennbar” (Dobhan & Peeters, 2005: 388).

Conclusiones: hacia una reconfiguración discursiva desde la perspectiva de género

Con la debida cautela que siempre conviene atribuir a toda investigación, parece alcanzado el objetivo propuesto, esto es, cuestionar el mismo concepto de discurso filosófico-teológico, pues se ha comprobado hasta qué punto un texto etiquetado habitualmente como “literatura mística” como *Las moradas* contiene aspectos lingüísticos que lo acercan a la filosofía y a la teología tanto o más que a la mística, cuando solo en contadas ocasiones se incluye a su autora, Teresa de Jesús, entre los respectivos cánones de las primeras.

Así, al hilo de la relación tradicionalmente establecida entre lenguaje de especialidad y tipo textual o discurso, es esperable cuestionar que haya relaciones prístinas entre uno y otro. El motivo se debe, precisamente, a que las fronteras entre discursos de especialidad afines, ya diluidas *per se*, se emborronan aún más cuando la autoridad de los creadores de dichos discursos es debatida, porque este cuestionamiento causa la ruptura entre la forma esperable del discurso en cuestión y el contenido que lo convierte en algo especializado.

En otras palabras, si a las mujeres no se las educaba para redactar tratados filosófico-teológicos, pero, a pesar de ello, muchas deseaban escribirlos, insertaban los conceptos de dichas áreas de conocimiento en discursos prototípicamente válidos (en tanto esperables y tolerables) de acuerdo con las expectativas escriturarias de su género. Cabe plantearse, pues, la posibilidad de que desde estos textos místico-ascéticos en los que ellas se sintieran a gusto por no correr peligro de ruptura con respecto a las expectativas construidas a su alrededor a partir de su género, ellas pudieran haber escrito discursos filosóficos-teológicos *camuflados* que, en todo caso, nunca habrían sido etiquetados como tales.

De este modo, si el propósito principal de esos textos era transmitir su pensamiento para que fuera comprendido, el contenido de su conocimiento podría ser complejo, pero la forma lingüística tendría que ajustarse a las normas escriturarias de la época: el primer filtro sería el empleo de la lengua vulgar, tanto por desconocimiento de la lengua de prestigio por parte de la escritora, como por la consciencia de que esa era la única lengua conocida por las lectoras. Estas, entonces, a su vez, generaban unas expectativas alrededor de la obra que tampoco podían superar los marcos construidos socioculturalmente acerca del diseño discursivo, es decir, ellas no esperarían encontrar en manos de mujeres discursos asignados socioculturalmente a los hombres, como tratados filosófico-teológicos, por lo que cualquier caso específico sería considerado una bizarra excepción que rompería esas expectativas. La suposición de propósito, esa interrelación sociocognitiva entre la intención escrituraria y la expectativa lectora, por tanto, se desarrollaba también dependiendo del rol de género tanto del autor como del lector. Y, de forma similar, la presuposición de saber conllevaba que el lector en potencia considerase al escritor persona autorizada, tanto epistémica como sociocognitivamente, para transmitir un mensaje cuyo contenido conceptual dominaba.

Pese a todas las limitaciones, santa Teresa de Jesús emplea constantemente diversas estrategias discursivas para convertir eficazmente sus intenciones comunicativas en las expectativas sociolingüísticas de sus lectores (suposición de propósito). A la vez, se las ingenia magistralmente para fusionar el contenido de su amplio conocimiento teológico con la forma discursiva en que le está permitido expresarlo (presuposición de saber). La interrelación entre los propósitos y los saberes,

entonces, viene a explicar la esencia textual de un tratado místico, literario, teológico y filosófico tan brillante como *Las moradas*.

Finalmente, cabe insistir en que, a falta de más estudios centrados en otros discursos femeninos de igual valía que los teresianos, bien se puede plantear la necesidad de reconfigurar el discurso filosófico-teológico, como tantos otros, para estudiar la conveniencia de incluir en los tradicionales cánones a determinadas autoras que han sido claramente olvidadas a lo largo de la historia.

Agradecimientos: Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación (España) titulado “Procesos de lexicalización y gramaticalización en la historia del español: cambio, variación y pervivencia en la historia discursiva del español” (PROLEGRAMES), de referencia PID2020-112605GB-I00, dirigido por el Dr. Francisco Javier Herrero Ruiz de Loizaga de la Universidad Complutense de Madrid.

La autora pertenece al grupo de investigación *Discourse Analysis and Intercultural Communication* (UAM SOC PR-009). Departamento de Filologías y su Didáctica, Facultad de Formación de Profesorado y Educación.

Referencias

Fuente primaria

De Jesús, T. (2016). *Obras completas*. Fonte/Editorial de Espiritualidad.

Otras fuentes

Álvarez, T. (2006). *Cultura de mujer en el siglo XVI: el caso de Santa Teresa*. Monte Carmelo.

Antón Pacheco, J. A. (2001). El símbolo del castillo interior en Suhrawardi y en Santa Teresa. En P. Beneito (Ed.) y L. Piera y J. J. Barcenilla (Coords.), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística* (pp. 7-24). Trotta.

Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de Estudios Constitucionales.

Audi, R. (2004). *Diccionario Akal de Filosofía*. Akal.

Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.

Brescia, P. (1998): “El ‘crimen’ y el castigo: la *Carta Atenagórica*, de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Caravelle*, 70 (1), 73-96. Disponible en http://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1998_num_70_1_2776

Cabré, T. (1993). *La terminología. Teoría, metodología, aplicaciones*. Empúries.

- Calero, F. (2017). Juan Luis Vives, un humanista comprometido. En M. González García y A. Sánchez (Coords.), *Renacimiento y Modernidad* (pp. 111-140). Tecnos.
- Copleston, F. (2011). *Historia de la Filosofía. Volumen I. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano*. Ariel.
- Cortés Timoner, M^a M. (2017). Estrategias de autorización en el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús. *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, 3, 9-26. Disponible en http://cecil-univ.eu/wp-content/uploads/2017/12/c3_mct_9_25.pdf
- De Pedro, A. (2014). *Diccionario de términos religiosos y afines*. Verbo Divino/San Pablo.
- Dobhan, U. & Peeters, E. (2005). Anhang I. Erklärung wichtiger Begriffe. En *Teresa von Avila. Wohnungen der Inneren Burg* (pp. 376-389). Herder.
- Egido, T. (2002). Ambiente histórico. En A. Barrientos (Dir.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (pp. 63-156). Editorial de Espiritualidad.
- Fernández Martín, P. (2020). Conocimiento, poder y religión: hacia una consideración de la mística teresiana como discurso filosófico, *Investigaciones feministas*, 11 (1), 155-165. Disponible en <https://doi.org/10.5209/infe.65806>.
- Fernández Martín, P. (2021a). La función ético-política de la autobiografía femenina renacentista: el caso del *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús, *Araucaria*, 23(46), 653-676. Disponible en <https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.32>
- Fernández Martín, P. (2021b). Epistemología, literatura y género: sobre un poema de M^a de San José Salazar, *Claridades. Revista de filosofía* 13/2, 119-164. Disponible en <https://revistas.uma.es/index.php/claridades/article/view/9621>
- Fernández Martín, P. (2021c). Las perífrasis verbales no factuales en la *Carta a sor Filotea de la Cruz*: clasificación y estudio. En F. J. Herrero Ruiz de Loizaga, D. M. Sáez Rivera, P.
- Fernández Martín y A. Duttenhofer (eds.), *Gramaticalización, lexicalización y análisis del discurso desde una perspectiva histórica* (pp. 109-130). Iberoamericana/Vervuert.
- Fernández Martín, P. (2022). Discurso filosófico y lenguas vernáculas entre la Edad Media y el Renacimiento: una perspectiva de género. *Seminario Anual del Máster en Ciencia del Lenguaje y Lingüística Hispánica 2021-2022*. UNED. Disponible en <https://canal.uned.es/video/magic/iu17dn7g45wsw4ssk4cgk4008g0o4os>
- Fernández Martín, P. (2024). Tradición discursiva y tradicionalidad discursiva: un estudio de textos religiosos medievales desde una perspectiva de género. En A. Hernando García-Cervigón (Coord.). *Discurso y comunicación: las nuevas fronteras del discurso*. (pp. 149-166). Tirant Humanidades.

- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana.
- Forcades i Vila, T. (2011). *La teología feminista en la historia*. Fragmenta.
- Gleichauf, I. (2010). *Mujeres filósofas en la historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*. Icaria.
- Gómez, C. (2007). Ética y religión. En C. Gómez y J. Muguerza (Eds.). *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)* (pp. 278-332). Alianza.
- González García, M. & Sánchez, A. (2017) (Coords.). *Renacimiento y Modernidad*. Tecnos.
- Gracia Rivas, M. (2020). *Diccionario de términos religiosos y litúrgicos* (3 vols), Centro de Estudios Borjanos/Institución Fernando el Católico. Disponible en <https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3868>
- Granada, M. Á. (2021). *Filosofía y religión en el Renacimiento*. Thémata.
- Herrera Guillén, R. (2020). *La primera filosofía moderna. El Renacimiento*. Tecnos.
- King, M. L. (1993). *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*. Alianza.
- Lázaro Pulido, M. (2018). *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*. UNED/Sindéresis.
- Lewandowska, J. (2019). *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Iberoamericana/Vervuert.
- Llamedo González, J. J. (2018). *Teología de Teresa de Jesús. Doctora de la Iglesia. Una visión sistematizada*. San Pablo.
- López Serena, A. (2021). La tradicionalidad discursiva como materia y las tradiciones discursivas como objeto de estudio. *Verba: Anuario Galego de Filoloxía*, 48. Disponible en <https://doi.org/10.15304/verba.48.6864>
- López-Baralt, L. (2001). Teresa de Jesús y el islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma. En P. Beneito (Ed.) y L. Piera y J. J. Barcenilla (Coords.), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística* (pp. 53-76). Trotta.
- Marcos, J. A. (2001). *Mística y subversiva. Teresa de Jesús*. Editorial de Espiritualidad.
- Marín Serrano, E. (2021). Sobre la educación de las mujeres: el pensamiento feminista pre-ilustrado de sor Juana Inés de la Cruz en relación con Mary Wollstonecraft. *Revista de Investigaciones Feministas*, 12(2), 473-482. <https://doi.org/10.5209/infe.71977>.
- Menchón, R. (Coord.) (2023). *Filosofía medieval. Un compendio del pensamiento occidental desde los orígenes del cristianismo hasta Guillermo de Ockham: más allá del debate entre la razón y la fe*. Pinolia.

- Mercer, C. (2017). Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy. *Philos Stud*, 174, 2539–2555. Disponible en <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0737-9>
- Morera de Guijarro, J. I. (2017a). Márgenes de la mirada en la mística española. En M. González García y A. Sánchez (Coords.), *Renacimiento y Modernidad* (pp. 439-482). Tecnos.
- Morera de Guijarro, J. I. (2017b). Amor y melancolía en Ficino. En M. González García y A. Sánchez (Coords.), *Renacimiento y Modernidad* (pp. 203-250). Tecnos.
- Moure, T. (2021). *Lingüística se escribe con A. La perspectiva de género en las ideas sobre el lenguaje*. Catarata.
- Pecman, M. & Kübler, N. (2022). Text genres and Terminology. En P. Faber y Marie-Claude L'Homme (Eds.), *Theoretical Perspectives on Terminology. Explaining terms, concepts and specialized knowledge* (pp. 263-290). John Benjamins.
- Ramón, L. (2010). *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*, HOAC.
- Sádaba, J. (2010). Filosofía y religión en Wittgenstein. En M. Fraijó (Ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos* (pp. 513-534). Trotta.
- Sager, J. C. (1990). *Curso práctico sobre el procesamiento de la terminología*. Pirámide.
- Sanmartín Bastida, R. (2017). *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. SPLASH.
- Tanesini, A. (1999). *An Introduction to Feminist Epistemologies*. Blackwell.
- Torres Queiruga, A. (1993). Teología, filosofía y ciencias de la religión. En J. Gómez Caffarena (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Religión* (pp. 223-234). Trotta/CSIC.
- Vicente Rodríguez, J. (2002). *Castillo interior o las Moradas*. En A. Barrientos (Dir.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (pp. 465-546). Editorial de Espiritualidad.
- Weber, A. (1996). *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton University Press.