

Universidad del Salvador

Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales

Doctorado en Letras



“Con los ojos en la noche”:

La poesía “mística” de Jacobo Fijman en los
márgenes

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Doctorando: Mtr. Enzo Cárcano

Directora: Dra. Marcela Gladys Crespo Buiturón

Codirector: Dr. Manuel Fuentes Vázquez

Año: 2017

Índice

Agradecimientos.....	4
1. Presentación.....	5
2. La mística como problema literario	19
a. Entre lo divino y lo humano: los estudios literarios sobre poesía mística.....	19
b. La poesía “mística” en la Argentina.....	50
3. Fijman, poeta del margen	99
a. La “vida apócrifa” de Fijman: aproximación biográfica.....	99
b. El corpus fijmaniano	105
I. La obra (in)completa: Fijman y el canon editorial	105
II. Otros estudios críticos sobre Fijman y su producción.....	117
III. La entrevista de Vicente Zito Lema.....	125
c. El proyecto del margen.....	129
I. La palabra en el margen: la poesía de Fijman contra las estéticas de su tiempo.....	129
II. “El color del sol desde la sima”: la recepción de la poesía fijmaniana, entre el desconcierto y el rechazo.....	136
III. “Con los ojos en la noche”: el lenguaje poético “místico” como marginalidad	141
d. El lenguaje “místico” de la poesía de Fijman.....	143
I. Michel de Certeau: la mística como lenguaje.....	143
II. Relaciones entre los metatextos y la poesía fijmaniana: de la presencia cabalística al lenguaje de la ausencia	166
III. El umbral del proyecto: los <i>Versos de juventud</i>	172
i. Introducción	172
ii. Remedios modernistas.....	173
iii. La inquietud por el Otro	175
iv. Hacia un lenguaje propio	181
IV. <i>Molino rojo</i> o el germen del discurso místico	182
i. Introducción	182
ii. El “núcleo místico”	182
iii. La locura o el desafío del desligado.....	191
iv. Un lenguaje hacia la ausencia	201

V. <i>Hecho de estampas</i> o la afirmación de la “mística” fijmaniana	204
i. Introducción	204
ii. Concentración y hermetismo	204
iii. La disimilitud y la pérdida de referencias	214
iv. Rumbo a <i>Estrella de la mañana</i>	216
VI. <i>Estrella de la mañana</i> : el lenguaje herido por el Otro.....	219
i. Introducción	219
ii. La repetición	220
iii. “Bajo la noche de oro”	223
iv. Nuevos rumbos.....	236
VII. La poesía no reunida en libro y las derivas del proyecto	241
i. Introducción	241
ii. La disolución de la “mística”: hacia el pasado	242
iii. El fin de la “mística”	260
4. Conclusiones.....	261
5. Referencias bibliográficas	266
a. De Jacobo Fijman.....	266
b. Sobre Jacobo Fijman y su obra.....	267
c. Sobre la mística como problema filosófico	277
d. Sobre la literatura mística europea y comparada	281
e. Sobre la literatura mística y religiosa hispanoamericana y argentina	286
f. Sobre diversos aspectos de la poesía lírica y de la modalidad autobiográfica.....	295
g. Sobre diversos aspectos de la literatura argentina y del canon literario.....	297
h. Sobre lo simbólico y otros textos de referencias	300

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y a la Universidad del Salvador.

A mis directores, Marcela Crespo Buiturón, María Rosa Lojo y Manuel Fuentes Vázquez.

A mi familia.

A mis amigos.

A Roberto y Pablo, que siguen estando.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

1. Presentación

El término *mística*, del griego *μυστικός*, procede (como las voces *μύσσης*, ‘el que inicia’, o *τα μύστικα*, ‘lo relativo a los misterios’) de la combinación de la raíz griega *μω-* con el verbo *μύω*, que significa ‘cerrar, especialmente la boca o los ojos’¹. De esta acepción primigenia de ‘cerrado’, el vocablo pronto adquiere el sentido de ‘secreto’, ‘misterio’, tanto en el ámbito religioso como en el profano. Los primeros registros de la palabra *mística* se remontan al siglo V, a. J. C., a las obras de Herodoto y Esquilo. No obstante breves empleos en el Antiguo Testamento, la expresión no aparece ni en el Nuevo ni en los escritos de los Padres Apostólicos, y habrá que esperar hasta el siglo III de nuestra era para verla incorporada al léxico cristiano (cfr. Balthasar 45-50). En este contexto, *mística* pronto cobrará tres significados que aún tienen vigencia: el sentido espiritual de la Escritura, en contraposición al literal (Clemente y Orígenes); el valor simbólico del culto cristiano y sus diversos elementos (san Atanasio); y, por último, los misterios, las verdades más profundas del cristianismo (Orígenes, Metodio de Olimpia). Esta última acepción es la que contempla Marcelo de Ancira en el siglo V para hablar de *teología inefable y mística*, es decir, del conocimiento íntimo de la esencia divina. A finales de esa misma centuria, el Pseudo-Dionisio retoma aquella expresión y escribe el primer tratado de teología mística, en el que, por vez primera, se deslinda la mística doctrinal de la experimental, al señalar que esta última trata del conocimiento inmediato, unitivo de Dios. Las enseñanzas del Pseudo-Dionisio llegan al Medioevo y alcanzan un prolífico desarrollo en obras como las de Dionisio el Cartujo o Jean-Charlier Gerson, quien propondrá una división de la teología mística en *práctica*, entendida como el ejercicio del conocimiento divino por contemplación infusa, y *especulativa*, el estudio o la reflexión sobre las experiencias místicas (Martín Velasco, *El fenómeno místico* 21).

Mística, como sustantivo, aparece recién a principios del siglo XVII. Esta sustantivación inaugura un nuevo y efímero espacio —la *ciencia experimental* de la que habla Surin (Certeau *La fábula mística* I, 123)— que agrupará una serie de prácticas y

¹ Para esta breve reseña de la evolución del término *mística*, seguimos a Sainz Rodríguez (*Espiritualidad española* 48-61) y a Martín Velasco (*El fenómeno místico* 17-24). Puede verse también Wulf 76-86. Para un panorama de las distintas definiciones que se han dado desde la filosofía, puede consultarse Ferrater Mora, vol. 2, 208-210.

textos considerados, en adelante, “místicos”. Pero con el desmembramiento de este corpus en los albores del Iluminismo, las particularidades de estos *modi* se difuminan. Así, en los últimos dos siglos hemos asistido a una sorprendente proliferación de fenómenos, objetos y personajes que son tildados de “místicos” —pareciera que, como denominador común, solo queda un lejano rastro del sentido primigenio del adjetivo, que atañía a lo misterioso y lo recóndito—, a la par de la cual se gestó su rechazo traducido en su marginación y, a menudo, en su “patologización”. Sin embargo, de un tiempo a esta parte y desde diferentes dominios, el interés por comprender con nuevos enfoques algunas expresiones “místicas” ha cundido; en particular, el manifestado por la literatura así calificada.

Siguiendo a autores como Juan Martín Velasco (*El fenómeno místico* 35-42), Jess Byron Hollenback (5-17), Robert K. C. Forman (3-49) o Philip C. Almond (211-219)², entre otros, tradicionalmente, en lo que respecta a los estudios que consideran la mística como objeto de estudio válido y particular, dos han sido las más importantes opciones epistemológicas. Por un lado, desde fines del siglo XIX, y fundamentalmente desde las primeras décadas del XX, comenzó a perfilarse el usualmente llamado *esencialismo* o *universalismo*, que se asienta en el presupuesto (nacido de la comparación de distintas tradiciones) de que todas las manifestaciones místicas son, en realidad, variaciones de una única e idéntica experiencia —o, al menos, de un “reducido número de experiencias esenciales” (Martín Velasco, *El fenómeno místico* 38)—. No obstante las diferentes conclusiones a las que han arribado, numerosos autores han sostenido esta hipótesis. William James, por ejemplo, en su conocido libro *The Varieties of Religious Experience*³, define la experiencia mística a partir de cuatro características que, según dice, se registran en los testimonios de los místicos: inefabilidad (*ineffability*), cualidad noética⁴ (*noetic quality*), transitoriedad (*transiency*) y pasividad (*passivity*) (380-381).

² Los dos últimos reconocen, a la par de la división tradicional del campo de estudios entre esencialistas y constructivistas, la necesidad de revisar y superar estos paradigmas —sobre todo, el último, que, según Forman, editor de un libro de doce trabajos dedicados a este propósito, se ha vuelto “so dominant that it has taken on the status of a self-evident truism” (4) [“tan dominante que ha asumido el estatuto de una perogrullada evidente por sí misma”] (la traducción es nuestra).

³ Publicado por primera vez en 1902 sobre la base de una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Edimburgo en el ciclo 1901-1902.

⁴ Esta característica se refiere a la posibilidad que, según James, tiene el místico para alcanzar estados de conocimiento allende la razón: “Although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of knowledge. They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect. They are illuminations, revelations, full of significance and

Para el psicólogo y filósofo estadounidense, la variedad mística es la más elevada de las experiencias y, por el hecho de no ser comunicable o comprensible, resulta inobjetable para aquel que no la ha vivido⁵. En una línea similar, Evelyn Underhill —cuyo libro *Mysticism*, publicado originalmente en 1911, es todavía considerado un bastión de la tradición esencialista— afirma que la autoridad de los místicos está dada por sus propias experiencias, que consisten, en todos los casos, en una comunicación con el Absoluto; vivencia que se expresa en un lenguaje peculiar a través del cual se adivina su irrefutable verdad:

These descriptions [las de los místicos sobre su experiencia], incoherent as they are, have a strange note of certainty, a stranger note of passion, an odd realism of their own: which mean, wherever we meet them, that experience not tradition is their source [...]. [T]hese contemplatives are still able to communicate to us a definite somewhat; news as to a given and actual Reality, an unchanging Absolute, and a beatific union with it, most veritably attained. They agree in their accounts of it, in a way which makes it obvious that all these reporters have sojourned in the same land, and experienced the same spiritual state. [...]. We meet them half-way. We know instinctively and irrefutably that they tell true (238)⁶.

Igualmente partidario de la tesis sobre la experiencia esencial, Rudolf Otto, aunque se guarda de marcar continuamente las diferencias “exteriores” de las distintas tradiciones

importance, all inarticulate though they remain; and as a rule they carry with them a curious sense of authority for after-time” (301-381) [“A pesar de ser similares a los estados afectivos, los estados místicos resultan ser también, en aquellos que los experimentan, estados de conocimiento. Son estados de penetración en las profundidades de la verdad insondable para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones, llenas de significado e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen; y como regla, comportan una curiosa sensación de autoridad duradera”] (la traducción es nuestra).

⁵ Dice James: “its quality must be directly experienced; it cannot be imparted or transferred to others. In this peculiarity mystical states are more like states of feeling than like states of intellect [...]. No one can make clear to another who has never had a certain feeling, in what the quality or worth of it consists. [...]. The mystic finds that most of us accord to his experience an equally incompetent treatment” (380) [“su cualidad debe ser directamente experimentada; no puede ser impartida o transferida a otros. En esta peculiaridad, los estados místicos son más parecidos a los estados afectivos que a los intelectuales [...]. Nadie puede aclarar a otro que jamás tuvo una cierta sensación en qué consiste su valor o cualidad. [...]. El místico encuentra que la mayoría de nosotros le damos a su experiencia un tratamiento igualmente incompetente”] (la traducción es nuestra).

⁶ “Estas descripciones, incoherentes como son, poseen una extraña nota de certeza, una extraña nota de pasión, un raro realismo propio: lo que significa, dondequiera que las encontremos, que su fuente es la experiencia, no la tradición [...]. [E]stos contemplativos todavía pueden comunicarnos un algo determinado; noticias de una Realidad actual y dada, un Absoluto inmutable y una unión beatífica con él verdaderamente alcanzada. Acuerdan en los relatos sobre eso, en una forma que hace que resulte obvio que todos estos relatores han estado en la misma tierra y experimentado el mismo estado espiritual. [...]. Nos encontramos con ellos a mitad de camino. Sabemos intuitiva e irrefutablemente que dicen la verdad” (la traducción es nuestra).

místicas, señala en su célebre texto *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*:

De cualquier manera que haya nacido históricamente (pues la explicación histórico-genética no es nunca la explicación esencial), la mística es donde quiera potenciación y exaltación máxima del elemento irracional de la religión. [...]. [A]parece reiteradamente en la mística de mil formas, y en todas ellas no es más que el «sentimiento de criatura» llevado a su máxima tensión, [...] el sentimiento de la pequeñez de quien es criatura ante la majestad de quien se cierne sobre todas las cosas (32-33).

También podrían ser incluidos en esta corriente epistemológica, entre tantos otros autores, el británico Robert Charles Zaehner o, más recientemente, Raimon Panikkar, teólogo de ascendencia española e hindú, para quien la experiencia mística no es el privilegio de los escogidos, sino que es la experiencia plena de la vida humana misma, es decir, connatural a todos los hombres por igual (21-36). En una línea solidaria, Elémire Zolla considera que “el misticismo es la repetición, en una civilización que ya no es unánime, de la experiencia iniciática: es un retorno de la tradición en sentido propio, recuerdo involuntario de una realidad sepultada” (I, 22). Tal verdad arcaica está, para el estudioso italiano, relacionada con la naturaleza y los símbolos, que han sido olvidados en Occidente desde la revolución científica⁷, que impuso una nueva “sed de prestigio, de riqueza, de seguridad” (I, 23).

A este abordaje del problema místico se le criticó duramente el apriorismo de una idea unívoca —pero laxa e indeterminada— de “experiencia” y la rapidez con la que se descartaban cuestiones —hasta entonces no consideradas determinantes— como el contexto —no solo de época, sino fundamentalmente cultural y lingüístico— en el que aquella sucedía.

Enfrentado con el paradigma esencialista, aparece el *constructivismo* o *contextualismo*, que, principalmente a partir de la década de 1970, afirma que la experiencia mística, como todas las experiencias humanas, se halla sometida al condicionamiento de procesos formativos y lingüísticos de índole cultural. De acuerdo con autores como Steven Katz, máximo exponente de esta corriente epistemológica, no

⁷ Zolla, de hecho, termina su antología —de cuatro extensos tomos— en los albores de la modernidad: “esta complicación impuesta por la historia moderna obliga a interrumpir, al menos con la Revolución francesa, una antología de los místicos occidentales; pues el carácter de la experiencia mística es totalmente distinto cuando el hombre no parte ya del dato natural, cuando lo inmediato no es ya la pasión ciega y plena, sino su cuidadosa represión y simulación” (I, 26).

solo la interpretación del sujeto acerca de su experiencia, sino la realización y configuración de la experiencia misma, de su “sustancia”, está determinada por el sujeto y su pertenencia cultural. De este modo, por ejemplo, Katz, quien no considera la posibilidad de dos experiencias místicas iguales (65), afirma:

A proper evaluation of this fact leads to the recognition that in order to understand mysticism it is *not* just a question of studying the reports of the mystic after the experiential event but of acknowledging that the experience itself as well as the form in which it is reported is shaped by concepts which the mystic brings to, and which shape, his experience. [...]. [T]his process of differentiation of mystical experience into the patterns and symbols of established religious communities is experiential and does not only take place in the post-experiential process of reporting and interpreting the experience itself: it is at work before, during, and after the experience (26-27)⁸.

Aunque, a diferencia de Katz, no descarta la posibilidad de dos experiencias similares —y, de hecho, ha escrito trabajos comparativos—, en esta línea, el germanista suizo Alois Maria Haas, en un breve texto titulado “Mística en contexto”, declara que “la condición previa para la comprensión adecuada de los textos místicos está vinculada a la aceptación de una contextualidad que envuelve no solo el texto, sino también la experiencia —como una experiencia de algo y en algo— como ‘contexto extratextual’” (72). De modo afín, el cabalista alemán Gershom Scholem, a pesar de no hallarse incardinado en el constructivismo como paradigma, también reivindica el peso de un contexto; en su caso, el de la tradición religiosa en la que se registra la experiencia mística:

... no existe el misticismo en abstracto, es decir, un fenómeno o experiencia independiente de otros fenómenos religiosos. No existe el misticismo como tal, sino el misticismo de un sistema religioso en particular [...]. Sería absurdo negar que hay un elemento común a todos ellos; ese elemento peculiar es el que se pone de manifiesto en el análisis comparativo de las experiencias místicas personales. Pero en la actualidad ha ganado terreno la creencia de que existe algo así como una religión mística abstracta (*Las grandes tendencias...* 26).

⁸ “Una adecuada evaluación de este hecho lleva al reconocimiento de que, para comprender el misticismo, *no solo* es cuestión de estudiar los testimonios de los místicos luego del evento de experiencia, sino de advertir que la experiencia misma, así como el modo en el que es referida, es moldeada por conceptos que el místico lleva a la experiencia y que la configuran. Este proceso de diferenciación de la experiencia mística en patrones y símbolos de las comunidades religiosas establecidas es experiential y no solo tiene lugar en el proceso post-experiential de referir e interpretar la experiencia misma: funciona antes, durante y después de la experiencia” (la traducción es nuestra).

Igualmente numerosas han sido las críticas recibidas por esta opción epistemológica. Entre las más salientes, se hallan la dificultad para explicar desde allí el agrupamiento mismo de distintas expresiones bajo el marbete de “mística”, para fundamentar las similitudes que se registran entre expresiones místicas de tradiciones culturalmente distintas, así como para dilucidar las causas de las rupturas, los desvíos y las innovaciones dentro de una misma tradición. A su vez, algunos autores han criticado la impugnación que los constructivistas hicieron de las llamadas “experiencias puras”, previas —o más bien ajenas— al lenguaje, de las que la variante mística formaría parte (véase especialmente Forman 21 y ss.).

Si bien, con ciertos matices, tanto el esencialismo como el constructivismo continúan vigentes, de un tiempo a esta parte, nuevos abordajes disciplinarios se proponen como alternativas para estudiar la cuestión mística; entre ellos: la hermenéutica⁹, la fenomenología de la religión¹⁰ y, en estrecha relación con esta, la interdisciplinariedad¹¹ —teología, sociología, antropología, psicología, psiquiatría, neurología, entre otras ramas del conocimiento— y la mística comparada¹². Un buen ejemplo de esta última aproximación, del ámbito latinoamericano, es el capítulo “Para comprender la mística”, de Isabel Cabrera, que vale la pena comentar por su perspectiva amplia y abarcadora. Allí, la mexicana, a partir del cotejo de un corpus que incluye textos de variadas tradiciones místicas, y contra la tesis de la “diversidad radical” de Katz —esto es, la imposibilidad de dos experiencias iguales—, propone una definición —o, según ella misma dice, “generalización inductiva”— de la mística: “la búsqueda de la unión con (o disolución en) lo sagrado”, entendido esto último como “...el presunto objeto al que remite la experiencia religiosa [que] queda vagamente descrito con la expresión

⁹ Véase, por ejemplo, como ensayo propedéutico de nexo entre hermenéutica y mística comparada —tomando como ejes los trabajos de Mircea Eliade, Gershom Scholem y Henri Corbin—, “Iniciación y hermenéutica...”, de Amador Vega.

¹⁰ Véase, especialmente, la profusa bibliografía de Martín Velasco (*Introducción a la fenomenología de la religión* y *El fenómeno místico*) y de García Bazán (“El lenguaje de la mística” y *Aspectos inusuales de lo sagrado*). También, de Roy, *Experiencias de trascendencia* (sobre todo, la primera parte), de Widengren, *Fenomenología de la religión* (particularmente, el capítulo XVIII) y de Sahagún Lucas Hernández *Fenomenología y filosofía de la religión* (fundamentalmente, el capítulo II).

¹¹ Véanse, de Martín Velasco, “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad”, y de Diez de Velasco y García Bazán, *El estudio de la religión*.

¹² Repasaremos más adelante los aportes que, en este sentido, han hecho Victoria Cirlot y Amador Vega. También puede verse, aunque resulta menos sistemático que estos, el libro *La nada y su fuerza. Un ensayo sobre mística comparada*, de Miriama Widakowich-Weyland.

‘misterio liberador o salvífico’” (12). Más adelante, la autora agrega dos rasgos generales más: las etapas del proceso —los inicios; la fase negativa; la fase positiva; el después— y la paulatina transformación del concepto de lo sagrado y del mismo sujeto durante esos momentos (13).

Aunque a menudo señalado —y con razón— como contextualista, creemos que los trabajos de Michel de Certeau —historiador de formación lacaniana— respecto de la historia de la espiritualidad y de la mística pueden ser considerados como un aporte singular en este ámbito, razón por la que nos detendremos brevemente en sus principales postulados.

Desde un enfoque histórico, Certeau niega de plano la posibilidad de considerar la experiencia espiritual aislada de su contexto, elemento del que “recibe su forma y su expresión” (*La debilidad de creer* 51), por lo que toda espiritualidad tiene carácter histórico: está ligada a una época, a cuyos interrogantes responde. De este modo, sostener —como los universalistas— la existencia de “experiencias puras” fuera del tiempo y, sobre todo, del lenguaje es, para Certeau, improcedente. Una y otra vez el francés remarca la imposibilidad de una escisión tal¹³:

¹³ En el tomo II de *The Mystic Fable*, Certeau subraya nuevamente la cuestión. Vale la pena citar completo el pasaje no obstante su extensión: “Perhaps we should put in parentheses the hypothesis (which is a recent postulate in historiography and already yellowed by its brief use) according to which individual experience is *something we can apprehend* behind the texts. In reality, all that is readable of any given spiritual experience is what is received of it. And what is received of it at a given moment is one versión of the text. Let us broaden the problem. All spiritual experience that expresses itself, the moment it is expressed, is ‘alienated’, so to speak, in language. First, it uses the words of others; it therefore is subject to the concomitant constraints. John of the Cross, Surin, or the man of today speaks only a language received from others. The words— and their laws— cannot be freely invented. They are ‘given’ to experience, which does not exist anywhere else than where it is said. Moreover, that expression is submitted to an ‘obligatory passage’, namely, the triage and pressure of a group. Its only existence is by leave of the passport issued it by the community in which it is accepted. Spiritual literature shows this in a thousand and one ways. Strictly speaking there is no such thing as individual experience. That is a mirage. Or rather, it is what the historical work postulates, but never states, since it grasps nothing but signs, that is, facts of communication. Confrontation or critique reaches only ‘received’ texts (and they are all received to some degree). It refers to someone who remains elusive in the very language he spoke, which is never localizable, never reducible to one of these texts (however ‘primitive’ or ‘authentic’ it may be): a man and a man living from God. A spiritual writing gives only the ‘I’ of experience taken in the ‘we’ of a language; from this point of view, the author or the subject appears only as already subjected to the law of a community. This is what makes his experience into a language. Every writing is therefore of an ‘ecclesial’ structure. Therefore the ‘primitive’ experience is today, in our historiography, what we, for our part, ‘receive’ and what we contrast with what others, in the past, have ‘received’. Every complete edition testifies to a rereading. It explicates the will to establish, on the basis of new criteria, a totalizing and coherent reading” (100-101) [“Quizás deberíamos poner entre paréntesis la hipótesis (que es un postulado reciente en la historiografía y ya amarillento no obstante su breve uso) según la cual la experiencia individual es *algo que podemos aprehender* detrás de los textos. En realidad, todo lo que es legible de cualquier experiencia espiritual dada es lo que es recibido de ella. Y lo que es recibido de ella

...la experiencia corre el riesgo de ser una determinación equívoca. No puede entenderse en el sentido de que sería tan solo propia de la espiritualidad, ni tampoco en el sentido de que implicaría un más allá del lenguaje. [...]. Pero no existe ningún lenguaje que no diga ni sea una experiencia, en modo discursivo, descriptivo o dialéctico. A la inversa, no existe experiencia que no diga, y más fundamentalmente, que no sea lenguaje, así fuere el de la intuición. Por tanto, la experiencia no es ni propia de un lenguaje ni exclusiva de él. Al respecto, no basta para definir un carácter propio. Tan solo es su indicio, cuya significación debe ser buscada en *el papel* que representan la necesidad y la manera de hablar de ella, así como en la función de ese recurso (*La debilidad de creer* 57-58).

En este sentido, para Certeau, aquello que llamamos “mística” es el lenguaje —o mejor, el modo de practicar el lenguaje heredado— que signó una forma de enfrentar el problema de “lo espiritual” —el de la relación del hombre con el Absoluto—, propia de —valga la redundancia— los “espirituales” de la Europa que va del siglo XIII al XVII, período de profundas crisis sociales, políticas e institucionales. Este *modus loquendi* tomó la forma de un lenguaje de la ausencia —“herido” por el deseo del Otro inaccesible¹⁴—, alcanzó su más alto grado de formalización en torno al siglo XVI con el recorte de la “mística” como campo autónomo y estalló poco tiempo después con el advenimiento del Iluminismo, cuando fue relegado a los márgenes de la racionalidad que se impuso. Con el fin del “contexto” que hacía posible esta práctica, la mística en

en un momento dado es una versión del texto. Ampliemos la cuestión. Toda experiencia espiritual que se expresa por sí misma, en el momento en que es expresada, es ‘alienada’, por decirlo de así, en el lenguaje. Primero, usa las palabras de otros; está, por lo tanto, sujeta a las limitaciones concomitantes. Juan de la Cruz, Surin o el hombre de hoy habla solo un lenguaje recibido de otros. Las palabras —y sus leyes— no pueden ser libremente inventadas. Son ‘dadas’ a la experiencia, la cual no existe en ningún otro lado que donde es dicha. Aún más, la expresión está supeditada a un ‘pasaje obligatorio’, concretamente, al triaje y la presión de un grupo. Solo existe por la autoridad del pase emitido por la comunidad en la que es aceptada. La literatura espiritual muestra esto en mil y una formas. Estrictamente hablando, no hay tal cosa como experiencia individual. Eso es un espejismo. O mejor, es lo que el trabajo histórico postula, pero nunca establece, dado que araña nada más que signos, esto es, hechos de comunicación. La confrontación o la crítica solo alcanza textos ‘recibidos’ (y todos son recibidos en algún grado). Se refiere a alguien que permanece elusivo en el mismo lenguaje que habla, que jamás es localizable, nunca reducible a uno de estos textos (por muy ‘primitivo’ o ‘auténtico’ que pueda ser): un hombre y un hombre viviendo de Dios. Un escrito espiritual solo da el ‘yo’ de experiencia presente en el ‘nosotros’ de un lenguaje; desde este punto de vista, el autor o el sujeto aparece solo como ya sujeto a la ley de una comunidad. Esto es lo que hace su experiencia en un lenguaje. Cada escrito es, por tanto, de una estructura ‘eclesial’. Así, la experiencia ‘primitiva’ es hoy, en nuestra historiografía, lo que nosotros, por nuestra parte, ‘recibimos’ y lo que contrastamos con lo que otros, en el pasado, han ‘recibido’. Cada edición completa es testimonio de una lectura. Explica el deseo de establecer, sobre la base de unos nuevos criterios, una lectura totalizadora y coherente”] (las cursivas son del autor; la traducción es nuestra).

¹⁴ Ya en *El estallido del cristianismo*, Certeau afirma: “... Dios aparece como creador, es decir, otro, separado, ab-soluto o desligado, respecto de la criatura. Su diferencia prohíbe hasta la hipótesis de una fusión en una totalidad inmanente. Un corte fundador hace de la religión una relación de una alteridad irreducible y postula la inaccesibilidad del Otro al mismo tiempo que su necesidad” (36).

sentido propio desapareció. De ella nos llegan todavía hoy “esquirlas”, casi siempre asociadas a lo “extraordinario”, que otras disciplinas recogieron. Como bien señala Martin Jay, para Certeau, “la ‘tarea de escribir’, el pasaje por la materialidad de la letra, es parte de la experiencia [mística] misma, no el intento demorado de conferirle una coherencia retrospectiva” (441). Esta concepción lleva necesariamente al francés a desestimar la posibilidad de pronunciarse por la verdad o falsedad —o más bien, por la existencia o no— de una experiencia particular allende el texto mismo. Más allá del gran número de textos catalogados como “espirituales”, que abordan la cuestión de la relación del hombre con lo Otro, aquello que hace que estos puedan ser considerados místicos en sentido propio es, además de una formalidad, su anclaje en un contexto socio-histórico determinado.

A partir de las obras de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, los estudios sobre poesía mística y sobre otros textos usualmente reconocidos como místicos han cundido en el ámbito hispano¹⁵. Una parte de ellos tienden a relacionar estas formas literarias con actos de fe y, consecuentemente, a utilizarlas como pruebas de elementos o fenómenos extratextuales, ajenos a lo literario. Este tipo de abordaje tiene uno de sus exponentes más altos en la figura de Marcelino Menéndez Pelayo y su “religioso terror”: para él, así como para muchos de sus seguidores, la poesía mística no es más que la “traducción en forma de arte” del “estado del alma” definido por “la posesión de Dios por unión de amor” (143). No es extraño, entonces, que el erudito español señale que la poesía de San Juan de la Cruz, por ejemplo, “ya no parece de este mundo, ni es posible medirla con criterios literarios”, ya que “por allí ha pasado el espíritu de Dios, hermoseándolo y santificándolo todo” (182). En una línea solidaria, podríamos ubicar a otros grandes nombres que se han dedicado al estudio de la poesía mística española y han escrito algunos de los textos críticos clásicos sobre ella, como Pedro Sainz Rodríguez, Eulogio Pacho, Luce López-Baralt, Emilio Orozco o Emilio Sosa López. Estos dos últimos apelan sobre todo a los trabajos de Jacques Maritain para concluir que, en las obras de los poetas “místicos”, se aúnan dos formas de conocimiento de distinto orden: la experiencia poética, intuitiva y humana, y la experiencia mística,

¹⁵ Como un repaso de todos los trabajos dedicados al estudio de la literatura mística sería virtualmente imposible, nos detendremos en aquellos que han abordado las obras místicas españolas de los siglos XVI y XVII —principalmente, las de Santa Teresa de Ávila y de San Juan de la Cruz—, en las que, en buena parte, Certeau se apoya para sus propios trabajos.

infusa y sobrenatural (Orozco 21-25 y Sosa López 9-30). El resultado de tal combinación, el poema, es para Orozco, “no la expresión directa de la experiencia, pero sí su huella material y viva” (71).

Frente a ese enfoque —“doctrinal”, en palabras de Domingo Ynduráin (“Introducción” 25), y “eclesial”, según José Ángel Valente y José Lara Garrido (9)— surge una línea de investigación que tiende a rehusar el abordaje de cualquier cuestión de índole religiosa para abocarse, preeminentemente, al estudio de las fuentes de las obras llamadas “místicas” y al de las tradiciones en las que abrevan y se insertan. Quizá el título más ilustrativo a propósito de esta perspectiva sea *La poesía de San Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, de Dámaso Alonso. En él, el crítico se limita a analizar la obra del poeta místico, según declara, “desde el lado humano”, dirigiendo su atención hacia los aspectos estrictamente literarios (20). Pero la razón de tal método no se debe a la desestimación de su carácter “sobrenatural”, sino que responde justamente a él, que se da por evidente y del que nada —de acuerdo con el estudioso— puede decirse: “Y al final del camino nos encontramos con el muro ingente, con la puerta cerrada que sella el prodigio intangible de lo poético, más cerrada aquí e impenetrable, pues no son sino operaciones divinas lo que se encierra detrás” (178-179). En la misma línea, Helmut Hatzfeld advierte, en el “Prólogo” a la primera edición de su famosa obra *Estudios literarios sobre mística española*, que no se detendrá en las “cuestiones teológicas” por escapar estas de su competencia (7); solo se dedicará a estudiar los aspectos propiamente literarios, previa asunción de que la “auténtica poesía mística [...] vierte la experiencia directa de Dios en el correspondiente lenguaje verdaderamente simbólico y poético” (20). En otras palabras, en los métodos, Alonso y Hatzfeld son, en efecto, exponentes de una postura fideísta, ya que dan por hecho que los textos que estudian son producto de una experiencia sobrenatural, previa y ajena a estos, que les confiere su especificidad. Por ese mismo carácter trascendente, lo que le conviene al investigador —o más bien, lo único que le queda para hacer— es ceñirse al análisis literario más inmanente posible.

Otros especialistas también se han limitado al análisis de los aspectos literarios de la poesía catalogada como mística, pero no por “pudor” frente a lo divino, sino por desacreditar tal costado —entiéndase: no de la vida del autor, sino del texto mismo—. Quizá el representante más elocuente de esta postura sea Jorge Guillén, quien en su

conocido artículo “Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico”, afirma categóricamente: “Los poemas, si se los lee como poemas —y eso es lo que son—, no significan más que amor, embriaguez de amor, y sus términos se afirman sin cesar humanos. Ningún otro horizonte ‘poético’ se percibe” (107). En esta tradición crítica filológica, también deberíamos mencionar, por lo acendrado de sus críticas contra quienes profesan un enfoque teísta y el rigor con el que intenta justificar su posición, a Domingo Ynduráin y su lectura del *Cántico espiritual* en clave de amor humano.

Desde hace algunos años, se han ensayado diversos abordajes alternativos a la poesía mística española, que intentan —al menos, así lo declaran— un enfoque integrador. Cristóbal Cuevas es una buena muestra de ello cuando reclama un enfoque interdisciplinario para el estudio de la mística y afirma que “cualquier parcelación ha de verse como puramente metodológica, pues los otros aspectos existen realmente y deben ser tenidos en cuenta” (“Estudio literario” 126). Esta es una de las posturas más difundidas actualmente en el ámbito académico español, aunque sus representantes oscilen entre el polo más propiamente literario y, mayormente, el teológico¹⁶. En esta última línea, también merecen especial atención los trabajos que ponen en relación textos místicos con otros de distintas tradiciones o con obras de diferentes disciplinas artísticas y épocas¹⁷.

Otro ejemplo, aunque de distinto carácter, es el libro *Hermenéutica y mística*, a cargo de José Ángel Valente y José Lara Garrido, que reúne casi una veintena de artículos sobre la obra sanjuanista. En la “Introducción”, los editores declaran su intención de ofrecer una “propuesta renovadora” en consonancia con la perspectiva iniciada por Jean Baruzi —verdadero hito en la crítica de la obra del autor del *Cántico espiritual*— y Michel de Certeau, y contraria, por un lado, al radicalismo teológico, y por el otro, al “burdo criterio dualista” (Valente, “Formas de lectura y...” 21) que segmenta la poesía

¹⁶ En la Argentina, la tentativa interdisciplinaria (entre literatura, estética y teología) está representada en los trabajos de Cecilia Avenatti de Palumbo y su equipo de la Pontificia Universidad Católica (véanse, entre otros, de Avenatti de Palumbo, “Elementos para un método...”, “El lenguaje poético místico como figura...” y, especialmente, *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*, y el texto de Avenatti de Palumbo, Bayá Casal y Quelas).

¹⁷ Véanse, de Haas, *Visión en azul...* (sobre todo, el apartado “Poesía en la mística cristiana y en el budismo zen”) y *Viento de lo absoluto...*; de Cirlot, *Hildegard von Bingen...* (especialmente, el capítulo XII, “Max Ernst y la liberación de las imágenes”); de Vega, *Passió, meditació...*, y los trabajos incluidos en el volumen *Mística y creación en el siglo XX*, que estos dos últimos editaron conjuntamente en 2006.

en sus aspectos espirituales y humanos. De acuerdo con ellos, para “devolver a la escritura sanjuanista a su verdadero trazado”, habrá que conducirla “a una posición hoy prioritaria en el campo de las ciencias humanas: la de la reflexión sobre el lenguaje” (12). Coincidimos con Valente y Lara Garrido en la necesidad —vía Certeau— de “devolverle” a la mística su especificidad como lenguaje.

A diferencia de lo que sucede en España, donde una tradición mística —fundamentalmente, la de los carmelitas del siglo XVI, pero también la de los Alumbrados o Miguel de Molinos— ha dado lugar a numerosísimos trabajos críticos, en la Argentina, estos son escasos y, en su mayoría, muy recientes. El fenómeno se explica si consideramos que nuestro país declaró su independencia unos doscientos años después de la extinción de la mística como disciplina autónoma y práctica lingüística, y si tenemos en cuenta que, por ello, no hay una tradición reconocida de literatura mística argentina, sino solo de una variante vagamente definida como “religiosa”. A propósito, Roque Raúl Aragón, en su libro *La poesía religiosa en Argentina*, luego de hacer la distinción entre esta y la propiamente mística, descarta la existencia de la última en el país (10). No obstante, unos pocos escritores argentinos han sido considerados, por algunos estudiosos, como “poetas místicos”: Jacobo Fijman, María Raquel Adler, Héctor Viel Temperley, Miguel Ángel Bustos, Hugo Padeletti, Hugo Mujica, Francisco Luis Bernárdez, Ricardo Molinari, Juan L. Ortiz, Leopoldo Marechal, Alejandra Pizarnik, Olga Orozco y Juan Gelman. Los criterios para tal denominación varían de un crítico al otro. Cristina Piña, por ejemplo, afirma que Viel Temperley fue un “poeta místico cristiano” porque su poesía se propone transmitir “una experiencia en la que se trasciende el mundo fenoménico y se entra en alguna forma de contacto con Dios” (“Viel Temperley, el místico...” 127). Pero tal “transmisión” no se dio según los cánones que marca la poesía tradicional (léase la española del siglo XVI); así, la obra del autor de *Hospital Británico* será alternativamente “mística extraterritorial” (Piña, “Viel Temperley, el místico...”), “mística invertida” y “corrida de lugar” (Milone, *Pensamiento filosófico y experiencias* 169), o una “natación de Dios” (Kamenzain, *Historias de amor...* 155-159), entre otras denominaciones. Algo similar ocurre con Bustos: para Leopoldo Marechal, quien prologó *Visión de los hijos del mal*, su autor era —retomando la expresión que Paul Claudel utilizó a propósito de Arthur Rimbaud— un “místico en estado salvaje” (“Prólogo” 182). Menos usual es este tipo de adjetivaciones en lo que respecta a los estudios que consideran la poesía de Fijman como mística, pero

los argumentos para tal clasificación en el caso del autor de *Molino rojo*, al igual que en el de los dos poetas ya mencionados, se sostienen casi siempre en la existencia —incomprobable— de una experiencia mística de los autores por detrás de la palabra. Una opción alternativa ha sido el señalamiento de las similitudes o conexiones entre la obra de estos y la de los poetas místicos consagrados por la tradición literaria: merecen ser destacados en esta línea los estudios de María Amelia Arancet Ruda sobre los tres poetas en cuestión (véanse, por ejemplo, respecto de Fijman: *Jacobo Fijman. Una poética de las huellas*; de Viel Temperley: “Héctor Viel Temperley: otro *stalker*...”; y de Bustos: “Primer libro de Miguel Ángel Bustos...”) y un texto de Ana Porrúa sobre Bustos (“Miguel Ángel Bustos: ‘una salvaje...’”).

Volviendo sobre Fijman, como queda dicho, parte de la crítica ha hablado de él como un místico y de su obra como prueba de este estado (Fernández 42 y ss.; Bajarlía, *Jacobo Fijman, poeta...* 159 y ss.; Piña, “Héctor Viel Temperley: de márgenes...” 137-139; Maturo, “Jacobó Fijman...” 99-111). La hipótesis del presente trabajo es que, más allá de las ideas de Fijman sobre la poesía en sí, sobre su obra particular y sobre sí mismo, es posible hablar de “mística” —evidentemente, en un sentido traslaticio— si se emplea el término para referirse a la peculiar lengua lírica a la que el poeta llega en su obra de madurez, y si se la aborda como una práctica del lenguaje que retoma y actualiza algunas de las inquietudes de la “mística” en sentido propio (aquella disciplina que nace en el siglo XIII y acaba en el XVII), de esa manera de hablar que, al decir de Certeau, es la cifra de una pérdida, del deseo del Otro ausente. La poesía de Fijman también es una manera de hablar que responde a un proyecto artístico del margen, ajeno a las estéticas y a la racionalidad que imperaba en su tiempo. Su poesía puede ser llamada “mística” no porque sea la confesión de un hombre que ha experimentado la unión con lo Absoluto —hecho imposible de verificar y ajeno a toda consideración estrictamente literaria—, sino porque, entre otras características, como aquella *ciencia experimental* de la que hablaba Surin, está estructurada por el deseo del Otro, por el afán de reconstruir un diálogo imposible con Él a través de la Palabra (la *fábula*). La poesía “mística” de Fijman es, en este sentido, la configuración —el lenguaje— que adopta su proyecto artístico del margen, que rehúye del canon para responder a un centro Otro: solo siendo ajeno a toda estética de moda, solo volviéndose incondicionalmente al Otro, rechazando lo mundano, lo “episódico” y “lo humano”,

podía el poeta alcanzar —según sus propias palabras— la “autenticidad” (“Mallarmé lector...” 9-10).



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

2. La mística como problema literario

a. Entre lo divino y lo humano: los estudios literarios sobre poesía mística

Dentro de lo que tradicionalmente se reconoce como literatura mística, el siglo XVI español, y en menor medida el XVII, constituyen, sin lugar a dudas, uno de los períodos más relevantes —si no el de mayor importancia— para su constitución. Las figuras y obras de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, entre los más populares, pero también de Francisco de Osuna, Teresa de Cartagena, Fray Luis de León o Miguel de Molinos, entre tantos otros¹⁸ —que se cuentan por miles si, como señalan Menéndez Pelayo¹⁹, Sainz Rodríguez²⁰ o Allison Peers (13-14), seguimos un sentido lato del término “místico”—, marcan un verdadero hito en la conformación, o más bien formalización, de la mística como disciplina autónoma. Tamaño desarrollo signará también la proliferación de estudios sobre esta literatura. Ante la vastedad que estos representan, nos ceñiremos a considerar aquí aquellos textos críticos —principalmente, del ámbito hispánico— escritos sobre el final del siglo XIX y, fundamentalmente, en el siglo XX que, según creemos, mejor representan cada uno de los enfoques más significativos.

El primer abordaje de la literatura mística que consideraremos es aquel que establece una relación más o menos directa entre los textos reconocidos por la tradición como místicos y una presunta experiencia de comunicación trascendente de su autor. De

¹⁸ Para Helmut Hatzfeld (35), la lista —incluyendo aquí la ascética además de la mística propiamente dicha— se reduce a Francisco de Osuna (†1540), Bernardino de Laredo (1482-1540), San Pedro de Alcántara (1499-1562), San Ignacio de Loyola (1491-1556), Alonso de Orozco (1500-1591), Juan de Ávila (1500-1569), Santa Teresa de Jesús (1515-1582), Juan de los Ángeles (1536-1609), San Juan de la Cruz (1542-1591), Luis de León (1528-1591). En su antología sobre el misticismo español, Allison Peers (1947) incluye también, dentro de la mística o ascética en sentido estricto, a Hernando de Zárata (†1547), Pedro Malón de Chaide (1530-1589) y Diego de Estella (1524-1578).

¹⁹ Puede verse una breve muestra en el “Inventario bibliográfico de los libros místicos y ascéticos” que preparó Menéndez y Pelayo (401-415).

²⁰ Para este autor, son “tres mil [las] obras de literatura místico-ascética” (*Introducción a la...* 13), aunque se encargará de remarcar que “[e]n nuestra literatura religiosa predomina enormemente lo ascético sobre lo místico, ofreciendo, además, la doctrina ascética una tradición ininterrumpida, manifestada incluso en obras no religiosas de carácter filosófico o literario. La producción literaria mística en España es relativamente breve y transitoria” (310).

acuerdo con los críticos más radicales que abonan este tipo de interpretaciones, todo texto místico es, necesariamente, producido por un hombre místico —aunque no todo hombre místico produce un texto tal—, de modo que el escrito debe ser considerado prueba fehaciente y suficiente de la vivencia de unión con lo divino del escritor. Para los estudiosos que se cuentan en este tipo de análisis, lo literario se halla inextricablemente ligado a la teología, disciplina que rige aquí el modo de comprender la experiencia mística y el texto resultante.

El primer escrito que consideramos para ilustrar este enfoque es “La poesía mística en España”, de Marcelino Menéndez Pelayo, discurso pronunciado el 6 de marzo de 1881 con motivo de la toma de posesión de su sillón en la Real Academia Española. Comienza su disertación estableciendo la diferencia entre la poesía *mística* y otras especies usualmente confundidas con ella, para lo cual se encarga de determinar primero qué es un místico. Este, dice el crítico,

... aspira a la *posesión de Dios por unión de amor*, y procede como si Dios y el alma estuviesen solos en el mundo. Este es el *misticismo* como estado del alma, y su virtud es tan poderosa y fecunda, que de él nacen una teología mística y una ontología mística, en que el espíritu, iluminado por la llama del amor, columbra perfecciones y atributos del Ser, a que el seco razonamiento no llega; y una psicología mística, que descubre y persigue hasta las últimas raíces del amor propio y de los afectos humanos, y una poesía mística, que no es más que la traducción en forma de arte de todas estas teologías y filosofías, animadas por el sentimiento personal y vivo del poeta que canta sus espirituales amores (1956, 143-144)²¹.

Como se advierte, desde el comienzo queda establecida la especificidad —bastante acotada, por cierto— de la poesía mística: se trata de una *traducción* artística, es decir, de un pasaje a la letra del gozo transformante que generan en el poeta el amor y el conocimiento divinos. Pero enseguida hace Menéndez Pelayo una aclaración: aunque se registra “más o menos enturbiada” en otras tradiciones, la poesía mística “[s]olo en el Cristianismo vive perfecta y pura” (144), y solo es propia y exclusiva de “algunas almas selectas” (145). Aun más: estos hombres elegidos, que no sencillamente devotos, deben ser además “encumbrado[s] filósofo[s] y teólogo[s]”, ya que, en su baja condición de criaturas, deben poner en palabras elevadísimos y oscuros conocimientos sobre el Creador (146). Es por esto que “a todo poeta místico lo precede siempre una escuela

²¹ Las cursivas son del autor.

filosófica”, sin cuyas herramientas su tarea se volvería imposible²². Así, se comprende que Menéndez Pelayo considere a Raimon Llull uno de los primeros escritores místicos de la península ibérica: “En el beato mallorquín, artista de vocación ingenua y nativa, la teología, la filosofía, la contemplación y la vida activa se confunden y unimisman, y todas las especulaciones y ensueños armónicos de su mente toman forma plástica y viva” (163). Según se lee, el crítico entiende que Llull es, como buen escritor místico, una suerte de crisol de experiencia, sapiencia, doctrina y arte. Pero la expresión más acabada de la poesía mística es la de San Juan de la Cruz:

... una poesía más angélica, celestial y divina, que ya no parece de este mundo, ni es posible medirla con criterios literarios, y eso que es más ardiente de pasión que ninguna poesía profana, y tan elegante y exquisita en la forma, y tan plástica y figurativa como los más sabrosos frutos del Renacimiento. [...]. Confieso que me infunden religioso terror al tocarlas. Por allí ha pasado el espíritu de Dios, hermo­seándolo y santificándolo todo (182).

Esta poesía, “vestidura riquísima de su extático pensamiento” (183), encierra para Menéndez Pelayo tan altos conocimientos “que no es lícito dudar que el Espíritu Santo regía y gobernaba la pluma del escritor” (185). En un argumento que luego reelaborarán algunos de sus seguidores y que todavía hoy es esgrimido por ciertos estudiosos, el autor de *Historia de los heterodoxos españoles* afirma que la atipicidad de la lírica sanjuanista —aun cuando está incardinada en una tradición filosófica— le viene dada de un plano superior al humano, por lo que es prueba de su carácter místico.

Cierra Menéndez Pelayo su discurso recalando que, contra las ideas que buscan acercar realidad y arte, gozar de “inspiración mística”, sumada al “genio lírico”, le da al poeta una notable autonomía respecto de las circunstancias de su tiempo. No es extraño tal razonamiento si partimos de la base de que la poesía mística es, para este crítico, reflejo o traducción de un Absoluto inmutable y eterno. De ahí también que concluya su disertación con la afirmación de que este tipo lírico no tendrá fin: “Ni creamos que morirá la poesía mística, que siempre ha de tener por refugio algunas almas escogidas,

²² A tal punto considera Menéndez y Pelayo indispensables los sistemas filosóficos a la hora de escribir poesía mística que afirma: “La filosofía alejandrina hizo místicos a los judíos, y algunos chispazos de este misticismo llegaron a los árabes, con ser la más refractaria de todas las razas a la especulación intelectual y a la meditación de las cosas divinas” (156). En consonancia con el comentario descalificador sobre los árabes, el autor de *Historia de los heterodoxos españoles* dedica parte de su discurso a establecer la originalidad y notable autonomía de la poesía mística de los sistemas filosóficos que se asocian a autores árabes o judíos.

aun en este siglo de duda y descreimiento, que nació entre revoluciones apocalípticas, y acaba en su triste senectud” (199).

Admirador de Menéndez Pelayo, Pedro Sainz Rodríguez²³ sigue, en su *Introducción a la historia de la literatura mística en España*²⁴, aunque con más sistematicidad, los preceptos establecidos por aquel. Ya en el primer capítulo de su premiada²⁵ obra, el estudioso reconoce la dificultad de una investigación rigurosa sobre la literatura místico-ascética española, debido, principalmente, a la falta —hasta ese momento— de una historia de la teología española, de la Iglesia española y de la filosofía española: “La clasificación doctrinal de los místicos podrá hacerse con seguridad científica encuadrándolos dentro de la evolución de la Teología” (12). Queda expuesto así, desde el comienzo, el enfoque: la literatura mística se halla supeditada a la teología, disciplina que establece los límites de lo que así puede ser catalogado.

En el segundo capítulo, “Diferentes conceptos del misticismo”, Sainz Rodríguez advierte que considerará la mística dentro de los límites claros que marca la Iglesia, “fuera de los cuales se cae en la heterodoxia” (17), con lo que refuerza el argumento de que este tipo de literatura se halla ceñida al criterio o la aprobación eclesiástica, única capaz de pronunciarse sobre la veracidad o no de la experiencia que se “traduce” en el texto. Por esto, el crítico señala su incompetencia en tales cuestiones y apela a la siguiente definición —declaradamente, de la ortodoxia católica— para dar por zanjado el problema: “La palabra *Mística* estrictamente solo deberá aplicarse para designar las relaciones sobrenaturales, secretas, por las cuales eleva Dios a la criatura sobre las limitaciones de su naturaleza y la hace conocer un mundo superior, al que es imposible llegar por las fuerzas naturales ni por las ordinarias de la Gracia”²⁶ (18). Luego de una verdadera exposición doctrinaria en la que explica la lucha entre Dios y Lucifer por el alma del creyente, los tipos de oración y las dificultades para deslindar mística y ascética²⁷, el autor, como Menéndez Pelayo, señala la compatibilidad entre fe y razón

²³ Él fue, de hecho, quien editó y escribió el estudio preliminar al libro *La mística española*, de Menéndez y Pelayo (7-127).

²⁴ Publicado por primera vez en 1927.

²⁵ Premio Nacional de Literatura en España, en 1926.

²⁶ Las cursivas son del autor.

²⁷ Entendidas como “ciencias *directivas* y doctrinales, y no como *ejercicio moral* del cristiano” (1984, 29). Como ejercicio, la ascesis puede ser definida como “todos aquellos esfuerzo que para aproximarse a

—entre intuición mística y un sistema filosófico-literario previo— en la figura del místico: “Por esto es compatible el reconocimiento de los elementos que al pensamiento del escritor místico aporte una cultura filosófica o literaria con el estado de gracia o theopathico [...] a que finalmente llegue” (23). Así, con las consideraciones preliminares que hace antes de entrar en materia estrictamente literaria, el autor establece, a la vez, la secundariedad radical de esta, tema del libro.

Luego de repasar brevemente y desestimar una concepción positivista del misticismo (38-45), y de ponderar los aportes de William James y de parte de la filosofía y la psicología que ha abordado la cuestión del fenómeno místico (46-57), en el tercer capítulo, Sainz Rodríguez aborda el estudio de la “mística universal” (india, semítica, clásica y algunas manifestaciones no religiosas) en un claro perfil esencialista:

... los místicos religiosos, coincidiendo todos en considerar como elemento fundamental de su especulación la doctrina revelada y el poder inefable de la Gracia, ofrecen variedades [...]: unos místicos son ontólogos o metafísicos; otros prefieren la observación interior psicológica. En sus resultados, unos son analíticos, otros sintéticos y armónicos, sufriendo todos, en suma, las influencias del ambiente filosófico en que se educan y de las doctrinas y sistemas elaborados por la mente humana (74).

Si bien reconoce la ligazón entre el discurso místico y los sistemas de pensamiento que le sirven de marco conceptual, Sainz Rodríguez no se corre de la idea de que aquel es la traducción de una experiencia de comunicación divina. Así, resulta aún más llamativo que, en las conclusiones de su libro, llegue a formular, entre las siete características del misticismo español²⁸ (309-310), la notable ligazón de este con el contexto socio-histórico²⁹ en el que aparece y al que se circunscribe, hecho que parecería contradecir de algún modo el carácter atemporal de la vivencia mística.

ese estado de perfección surjan de la propia naturaleza humana [...]. [L]a propedéutica o pedagogía humana que conduce hacia el misticismo” (21).

²⁸ 1. La pobre o nula tradición medieval; 2. El ser la última de las grandes manifestaciones colectivas de mística teológica; 3. Su ocurrencia en la España de fines de la Reconquista, momento de “choque de una serie de influencias de doctrinas filosóficas y místicas” (309); 4. El ser moderada o armónica (entre las tendencias extremas); 5. La preeminencia de la forma y del valor estético del discurso; 6. Su popularidad; 7. La predominancia de lo ascético por sobre lo místico.

²⁹ Aquí deberíamos contar también las “características psicológicas del pueblo español”, según palabras del autor: “En el pueblo individualista de los aventureros conquistadores y de las libertades regionales nacen los místicos que afirman la personalidad humana y sostienen el libre albedrío; el pueblo de la filosofía de Séneca produce unos místicos moralistas y activistas; el pueblo que engendra la gran literatura realista del siglo XVI lleva esta misma técnica artística a las metáforas y a las alegorías de los místicos; el pueblo en el que imperan el conceptismo y todo el casuismo minucioso de los manuales de

En la misma línea que Menéndez Pelayo y Sainz Rodríguez, en un capítulo titulado “Poesía y mística” de su libro homónimo, el crítico argentino Emilio Sosa López aborda la cuestión de las relaciones entre estas dos “formas de obrar del espíritu” (9) y admite lo problemático que resulta establecer diferencias claras entre ellas. Una de las vías para esto es, con Jacques Maritain³⁰, señalar el distinto objeto de conocimiento al que cada una apela: la realidad subjetiva —es decir, la realidad percibida a través del sujeto— en el caso de la poesía; la divina —la más objetiva de todas—, en el de la mística (11). En vistas de este distinto modo de funcionar, creyendo zanjar así el problema de su diferencia esencial, dijo Roland de Renéville (1903-1962), poeta y ensayista francés que dirigió, en 1946, la primera publicación de las obras completas de Rimbaud: “Mientras el poeta se encamina a la Palabra, el místico tiende al silencio”³¹ (*La expérience...* 60). Pero, de acuerdo con Sosa López, esto no es suficiente: el místico también apela a la palabra, y, de hecho, sus escritos

... son los únicos que pueden revelarnos la naturaleza de sus experiencias. [...]. Únicamente por el estudio del lenguaje y por el análisis lexicológico de los textos místicos se puede penetrar en el secreto de la experiencia mística. Únicamente allí [...] podemos indagar las formas secretas y alusivas de sus pensamientos. En esas páginas es donde ha quedado inscripto el conocimiento de la vida superior (14).

De acuerdo con esta perspectiva, habría que aceptar que la vivencia de comunicación con el Absoluto del hombre produjo en él una transformación que puede ser adivinada en su lenguaje. Así, la “forma de hablar” del poeta místico no sería, como veremos en Certeau, un modo de decir la ausencia, sino —podría pensarse— una prueba o una forma de la presencia.

Para Sosa López tampoco es suficiente establecer la diferencia entre poesía y mística en función de su distinto objeto, como hace Roland de Renéville, quien afirma que, mientras que el poeta se identifica con el mundo manifestado, el místico lo hace con el motor inmóvil. Por el contrario, tanto uno como otro buscan “abrazar el absoluto” (15),

confesión y de las leyes del honor es el que produce unos místicos llenos de finura exquisita para la observación del análisis psicológico” (314).

³⁰ De especial interés resulta *Situación de la poesía* (publicado por primera vez en francés, en 1936), de Raïssa y Jacques Maritain, al que muchos estudiosos que pertenecen al enfoque que intentamos ilustrar aquí han apelado y que probablemente Fijman conocía, ya que las obras del filósofo francés eran de lectura frecuente en los Grupos de Cultura Católica a los que asistió el poeta durante su juventud.

³¹ En el original: “... alors que le poète s’achemine à la Parole, le mystique tend au Silence”. La traducción es de Emilio Sosa López (11).

y de ello han dado buena muestra artistas como Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé o Laforgue. La distinción, en todo caso, radica en que “la mística es un conocimiento *más verdadero* del ser superior”, ya que los místicos cuentan con el don divino. De ahí también que estos sean humildes, por estar su voluntad identificada con la del Creador, mientras los poetas modernos son orgullosos y desencantados, al ser su palabra impotente (21-30).

Más sustancioso que el texto de Sosa López es el primer capítulo del libro *Poesía y mística*³², de Emilio Orozco, uno de los más reputados especialistas en la lírica de San Juan de la Cruz del siglo XX, donde también se cotejan estos dos ámbitos o lenguajes. Aunque sin equipararlos, el crítico reconoce la cercanía y la posibilidad de coexistencia de ambos, y pone como máximo ejemplo al autor del *Cántico espiritual*. De él, dice: “... cuando compone sus poemas, aunque los cree como poeta, lo hace, no como algo aparte de su actividad de religioso carmelita, ni desligado de la intimidad de su vida mística. Sus versos son expresión del sentir de su Orden y son, sobre todo, una huella del paso del Amado, aunque retenida por la voz del poeta” (21). Como se advierte, desde este enfoque, la poesía es, si no la “traducción”, sí la huella de una experiencia sobrenatural que es previa al lenguaje, pero que alcanza su forma literaria —con mayor o menor maestría— a través de este. Para Orozco, sin embargo, tanto lo místico como lo poético son experiencias y formas de conocer: una trasciende la realidad y alcanza el conocimiento directo de la esencia divina, y la otra “penetra en la realidad por intuición” y descubre “las ocultas y misteriosas relaciones de los seres entre sí” (22). A esto suma el crítico otra similitud: la de las prácticas o métodos del poeta y del místico, ya que en ambos puede verificarse un estado activo —cuando interviene la voluntad creadora— y uno pasivo —la gracia en un caso, la inspiración en el otro— (24), si bien es lo más usual —como confiesa San Juan de la Cruz— que, en la palabra mística, los dos estados se mezclen indistinguiblemente.

El poeta —continúa Orozco— puede intuir a Dios en la belleza de la naturaleza o en la búsqueda de perfección de su propia poesía, y entiende, como el místico, que su experiencia lleva al silencio, ya que su materia también es inefable, pero su impulso es el de decir (25-29). Y cuando se trata de decir, el místico apela a la poesía como la

³² El texto puede complementarse con la conferencia homónima que el crítico dio, en el marco del ciclo “La poesía de San Juan de la Cruz”, el 10 de mayo de 1982 en la Fundación Juan March de Madrid.

herramienta que, aunque imperfecta, se presenta más propicia para su cometido, y aprovecha de ella no solo su valor conceptual, sino también y principalmente su expresividad fónica: “no busca el que la palabra le sirva solamente para dar a conocer o enseñar, sino para expresar, sugerir o comunicar ese estado emocional determinado por la experiencia mística” (33). En este sentido, el canto, la musicalidad de la palabra poética, aparece como la “máxima tensión expresiva” (34) del lenguaje. De hecho, siguiendo a Erik Peterson, Orozco sugiere que el canto de los místicos, homólogo humano del angélico, bien podría ser considerado, como en San Francisco de Asís, índice de su experiencia de conocimiento de Dios, al que, una vez conocido, no se puede dejar de alabar (34-37). En relación con los medios literarios de los que se valen el poeta y el místico, el crítico afirma que “[e]l poeta crea su poesía en un acto de profundización de la naturaleza; el místico —sin proponérselo como fin— crea poesía al buscar en lo sensible su léxico de símbolos y alegorías. En ambos hay un poder análogo, aunque no equiparable, para trascender lo sensible, y un igual sentido de creación verbal o metafórica” (47-48). De aquí se infiere que, para Orozco, los efectos de la experiencia sobrenatural del místico no solo afectan al contenido de su poesía, sino también a la contundencia o “eficacia” de esta —mayor que la de la lírica a secas—, que llega a dar cuenta de la organicidad simbólica del mundo mejor que, por ejemplo, Baudelaire o Mallarmé. La poesía de San Juan de la Cruz es, a propósito de esto, el caso paradigmático:

Nunca un sentido de orquestación y correspondencia ha encontrado en el poema una más integral expresión con el recurso de la palabra. [...] en sus grandes poemas se llega a sutilezas de correspondencia entre lo material de la sonoridad y el contenido de experiencia y doctrina mística que expresa de tal finura y eficacia que en muchos casos la abstracta expresividad de los sonidos descubre no solo ritmos y movimiento poético con sentido expresivo, sino incluso asociaciones, contrastes y correspondencias de realidades espirituales que forman la trama del sentido místico (49).

Con esta consideración, Orozco va más allá que muchos de los comentaristas de la poesía sanjuanista, ya que sostiene que no solo el contenido simbólico de esta es prueba de la experiencia mística del autor, sino que también deben considerarse así las correspondencias sonoras, el ritmo y lo que llamaríamos el tono.

Al ser el objeto del poeta místico el conocimiento directo de la esencia divina, de suyo incomunicable, la capacidad del lenguaje ordinario, anquilosado y “cerrado” por el

uso, es ínfima, por lo que apela a la palabra poética, más abierta, ambigua y sugerente (55-56). Con todo, la cabal comprensión de la poesía mística, de sus “imágenes, comparaciones y símbolos[,] exige en el que las lee o canta, o simplemente el que escucha, un algo, una chispa siquiera de ese amor que las anima y las hizo brotar” (58). Aunque discrepamos con esto último, sí creemos, como desarrollaremos más adelante, que el “funcionamiento” de la poesía mística como tal exige necesariamente de una cierta disposición —similar al *volo* del que habla Certeau, pero que nosotros llamaríamos genéricamente “pacto”— particular del lector.

A diferencia del simple poeta —discurre Orozco—, el místico, aun a sabiendas de lo indecible del Absoluto divino que ha experimentado, está impelido a expresar su gozo y algarabía por la contemplación del Creador (58-67), no solo mediante versos, sino incluso con bailes y voces. Y si se trata de decir, el poeta místico, por el don divino del que ha sido objeto, lo hace mejor que nadie, ya que ambas experiencias —la mística, como “vivencia presente”, y la poética, como “trance de creación”— pueden “fundirse” y redundar “no [en] la expresión directa de la experiencia, pero sí [en] su huella material y viva”³³ (71). Apelando entonces, preeminentemente, a testimonios de época sobre el caso de San Juan de la Cruz, pero también de otros “místicos” reconocidos por la tradición cristiana, Orozco continúa sumando “pruebas” de la “concreta relación de impulso y consecuencia entre el fenómeno místico y la experiencia y creación poética” (75): es el caso de las visiones y locuciones que adoptan formas poéticas (78).

Hacia el final del capítulo que consideramos aquí, reflexiona largamente Orozco sobre lo favorable que pueden ser el canto y la música para el recogimiento y el éxtasis místico, y en general para la vida devota, en función de lo cual reseña decenas de anécdotas de época sobre las vidas de distintos santos y revisa las enseñanzas de San Agustín, Santo Tomás y de los místicos españoles al respecto (83-109). La demora del autor en estos temas, que retoma en las conclusiones, acaba por desbalancear, a nuestro juicio, el objeto propio de las relaciones entre poesía y mística, que son resueltas, en escueta síntesis, sobre el final: “... creo que se deduce claramente, no de nuestros

³³ En la conferencia “Poesía y mística” (1982), Orozco señala, a propósito de la poesía de San Juan de la Cruz: “Es una poesía de retorno, de vuelta; no es que la experiencia mística quede convertida directamente en poesía, sino que ese estado de alma que sucede ante la unión es el que favorece ese reencuentro con el mundo a través de la poesía, que se convierte así no en la expresión de la experiencia, pero sí en expresión y materialización como la huella viva y material de ese recuerdo de la experiencia”.

comentarios, sino de los textos y hechos aducidos, que la experiencia poética es algo que puede quedar plenamente integrado dentro de [...] [la] vida espiritual; [...]. Y consideramos, además, que la poesía puede convertirse en un eficaz medio de comunicación de una doctrina” (109-110).

Si bien no formado estrictamente en el ámbito de la crítica literaria, Eulogio Pacho, sacerdote e historiador de la Iglesia católica, es considerado uno de los más reputados especialistas en San Juan de la Cruz y en la mística española del siglo XX. Defensor —como todos los que hasta aquí hemos contemplado— de una lectura fideísta de la obra sanjuanista, en su propuesta de lectura del *Cántico espiritual*, Pacho afirma que “su adecuada comprensión” resulta del seguimiento de las “normas decisivas” expuestas por el santo en el prólogo de su obra (“Cántico espiritual” 468). De este modo, a su juicio, no solo debe considerarse este poema en cotejo con los comentarios en prosa, sino que debe interpretarse de acuerdo con lo señalado por el propio autor: se trata de un texto en el que se refiere, imperfectamente, una experiencia personal de naturaleza sobrenatural y, por ende, inefable; en él, el motivo del amor humano es un trasunto simbólico de la relación entre el alma del poeta y el “esposo Cristo”³⁴ (469). Esta relación entre experiencia y poesía declarada por San Juan de la Cruz es, de acuerdo con Pacho, “premisa hermenéutica” ineluctable para la comprensión del poema.

En un trabajo algo posterior, Pacho se ocupó de Miguel de Molinos, un escritor harto discutido y todavía no reconocido unánimemente como místico: de un lado están aquellos que lo tildan de hereje y, más aún, de heresiarca; del otro, los que lo consideran un “místico de encrucijada entre ortodoxia y heterodoxia”, un “incomprendido y perseguido” (“El misticismo de...” 85). Para deslindar esta cuestión, el historiador acomete la tarea de releer los textos molinosianos en busca de algún indicio de una “verdadera” experiencia mística, pero no de modo directo, ya que el escritor no habla de sus propias vivencias sobrenaturales, sino a través de sus enseñanzas, de su método quietista. La conclusión a la que llega Pacho, sin embargo, no es definitiva: si bien

³⁴ A diferencia de otros autores, que no niegan la posibilidad de la experiencia mística de San Juan de la Cruz, para Pacho, la interpretación del *Cántico espiritual* en clave de amor humano violenta la naturaleza misma del poema: “Reducir las figuras y comparaciones al marco del amor meramente humano equivale a una de estas dos cosas: desmentir al autor o renunciar a la comprensión de su poema. Lo primero obliga a desechar, como farsa o manipulación, el comentario: fray Juan de la Cruz hurta la realidad, engaña. Lo segundo destruye o, por lo menos reduce a bien poca cosa, el simbolismo del *Cántico*” (“Cántico espiritual” 469).

Molinos insiste en el valor de la contemplación activa, lo que hace suponer que él mismo ha recorrido el camino que señala, y aunque se “lamenta [de] que otros no hayan saboreado experiencias íntimas similares [...], la frecuente exclusión de la contemplación perfecta de su horizonte pedagógico sugiere la confesión implícita de una clara limitación de la experiencia” (103). En síntesis: “Ni genial, ni original; tampoco herético ni embustero” (108), resume Pacho. Desde la perspectiva interpretativa que el estudioso asume, al no poder hallar en los textos molinosianos “pruebas fehacientes” de una vivencia de comunicación con lo Absoluto del autor, resulta imposible determinar si este fue verdaderamente místico y, en consecuencia, si su obra puede ser catalogada, a su vez, como mística.

En la actualidad, desde distintas perspectivas metodológicas, algunos investigadores continúan profesando un abordaje de los textos literarios dando por hecho que estos son testimonios de la experiencia mística de su autor. Un buena muestra de este tipo de interpretaciones la representan los trabajos de Victoria Cirlot y Amador Vega —directores de la colección *El Árbol del Paraíso*, del sello español Editorial Siruela, y coordinadores de proyectos de investigación radicados en la Biblioteca *Mystica et Philosophica* Alois Maria Haas, de la Universitat Pompeu Fabra—, dedicados a poner en relación producciones literarias “místicas” con otras de distinta naturaleza (pintura, arquitectura, fotografía, entre otras) y época (fundamentalmente, la Edad Media y el siglo XX). En su libro *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Cirlot señala, a propósito de lo inusitado de las imágenes-símbolos de la santa renana:

Si nos remontamos al *Scivias* de Hildegard, comprobaremos cómo no se trata simplemente de un tratado didáctico en el que las visiones son imágenes alegóricas con función pedagógica (*Lehrvisionen*), sino que junto a un indudable didactismo aflora una autenticidad de la experiencia visionaria que se muestra fundamentalmente en el hecho de que esta obra profética es además una dramaturgia del alma. La obra encuentra su origen en un acontecimiento biográfico [...], que la escritura glosó [...] en una floración de imágenes cuya cualidad induce a hacerlas proceder de una tierra visionaria... (146).

Como se ve, la medievalista catalana deduce, de la originalidad de las imágenes, su carácter “místico” —profético o visionario—. Similares razones expresa, en diversos trabajos³⁵, tanto a propósito de Hildegard von Bingen³⁶ como de otros místicos

³⁵ En el marco del III Congreso de Antropología, Psicología y Espiritualidad, del Centro Internacional Teresiano Sanjuanista (CITeS), Cirlot afirma: “... en un arte tan tradicional como es el de la Edad Media,

medievales (Meister Eckhart, por ejemplo) cuyas obras guardan con algunos artistas del siglo XX estrecha relación: el pintor surrealista franco-alemán Max Ernst³⁷, el psicoanalista suizo Carl Gustav Jung³⁸ o el arquitecto alemán Bruno Taut³⁹, por mencionar solo algunos. Amador Vega, por su parte, se ha abocado sobre todo al estudio comparativo de las expresiones apofáticas que aparecen en distintas manifestaciones religiosas (el budismo zen, la pintura abstracta moderna, la mística

que aparezca una imagen nueva, de algún modo, no deja de ser prueba o argumento de la autenticidad de la experiencia visionaria de Hildegard, que no se remonta a imágenes preexistentes...” (“Experiencia visionaria...”). Dos años más tarde, en el V Encuentro Arte Pensamiento, de la Fundación Cristino de Vera, expresa en similares razones: “Esta es una de las originalísimas representaciones de la Trinidad en la obra de Hildegard, completamente nueva con respecto a la iconografía trinitaria medieval, lo cual, de algún modo, sirve para atestiguar la autenticidad de las experiencias de Hildegard” (“La visión y la creación artística...”). Repetiría estos conceptos en marco del curso “*Mundus imaginalis*. La floración de las imágenes-símbolo en la mística medieval y en el arte del siglo XX”, dictado el 20 de octubre de 2012 en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires, cuando señaló que el carácter “místico” del *Scivias*, de Hildegard von Bingen, se adivina, entre otros rasgos, en la originalidad de sus imágenes simbólicas y en su no contradicción.

³⁶ A conclusiones similares a las de Cirlot —y siguiéndola en sus razonamientos— llega Avenatti de Palumbo en su artículo “¿Visionaria o mística? Hildegarda de Bingen en la encrucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano”, en donde sintetiza: “Hildegarda fue mística cristiana en sentido pleno, pues su discurso expresa una experiencia subjetiva consciente del Misterio objetivo revelado, en el lenguaje de la visión que es el de la imagen simbólica” (“¿Visionaria o mística?...” 23).

³⁷ En el apartado “Max Ernst o la liberación de las imágenes” de su libro *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente* (183-206), Cirlot señala: “La extraordinaria liberación de imágenes tanto literarias como plásticas a la que se dedicaron los artistas surrealistas descubre un universo que guarda analogías con los símbolos florecidos en las visiones de una Hildegard von Bingen. En ambos casos, la aparición de la imagen es entendida como un acontecimiento espiritual de primer orden [...]. La cualidad trascendente de la imagen impera en la experiencia visionaria de Hildegard y su solidificación a través de las miniaturas no tiene otra función que abrir al espectador a una realidad sagrada a la que no es posible acceder con los sentidos sensibles, sino solo mediante una elaboración meditativa de las mismas [sic] en el espacio de la interioridad. En el surrealismo, el sentimiento antirreligioso y profundamente inmanente de las cosas, y con él su persistente negación de un más allá, no anula el valor de la imagen, sino que lo recupera como el único medio de apertura del horizonte de lo real. [...]. La escritura y la obra plástica del artista surrealista Max Ernst animan a situarlo junto a Hildegard von Bingen: por su propio testimonio autobiográfico en que se narra la visión como acontecimiento al tiempo que se descubren las técnicas que pueden forzar la emergencia de las imágenes. Asimismo Max Ernst descubre con el lenguaje de nuestra época en qué consiste la experiencia visionaria y su relación con la creación artística según una idea destructora del mito romántico. Hace de la visión interior un manifiesto estético y el fundamento para la construcción de un nuevo mundo que brota en los intersticios del cotidiano” (183-184).

³⁸ A propósito de *El libro rojo*, de Jung, Cirlot apunta: “Las visiones de Carl Gustav Jung son un perfecto contrapunto a experiencias semejantes alejadas de nuestro tiempo, como las de Hildegard von Bingen en el siglo XII o las de William Blake en el siglo XVIII. El moderno lenguaje de Jung hace accesible nuestra aproximación a un tipo de realidad que, o bien se ha entendido como una patología, o bien ha sido negado como un engaño surgido de los más diversos motivos y debido a los intereses más variados” (“Visiones de Carl Gustav Jung...” 161).

³⁹ Dice Cirlot a propósito de la influencia de Meister Eckhart en el proyecto arquitectónico de Taut: “En [...] [sus] libros se encuentra desarrollada la idea de la arquitectura como un arte superior y total, en la que subyace la correspondencia simbólica con la creación según la tradicional asociación de Dios y el arquitecto. [...] la mística de Eckhart conformó el pensamiento de Bruno Taut, y [...] su idea arquitectónica fue modelada por los sermones y tratados eckhartianos” (“El Maestro Eckhart y...” 201).