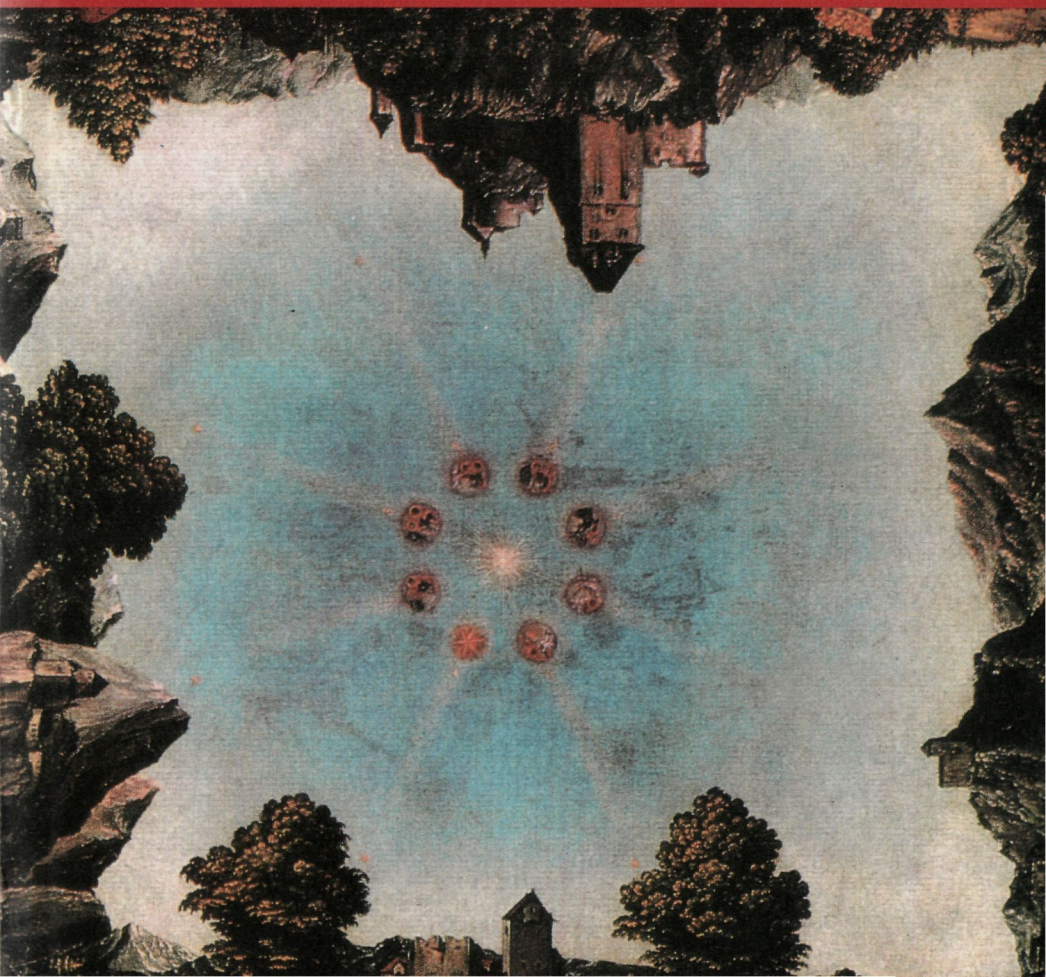


# Visión en azul

Estudios de mística europea

**Alois M. Haas**

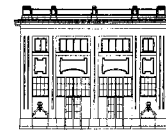
Ediciones Siruela



Alois M. Haas

**Visión en azul**  
**Estudios de mística europea**

Traducción de  
*Victoria Cirlot y Amador Vega*



**Ediciones Siruela**

## Índice

|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prólogo a la edición española                                                                                          | 9   |
| <b>Visión en azul</b>                                                                                                  |     |
| Sueño y visión en la mística alemana                                                                                   | 13  |
| Visión en azul. Arqueología y mística de un color                                                                      | 33  |
| La noche oscura de los sentidos y del espíritu.<br>La experiencia mística del sufrimiento según<br>san Juan de la Cruz | 55  |
| Poesía en la mística cristiana y en el budismo zen                                                                     | 67  |
| Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa                                                                     | 89  |
| I. Espiritualidad como brecha, partida e irrupción                                                                     | 91  |
| II. Teología y espiritualidad                                                                                          | 95  |
| III. El carácter insuperable de la figura de Jesucristo                                                                | 99  |
| IV. Bibliografía                                                                                                       | 105 |
| Notas                                                                                                                  | 113 |

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Colección dirigida por Victoria Cirlot,

Amador Vega y Jacobo Siruela

En cubierta: Martín Schaffner,

*El Universo celestial* (1533), tablero de mesa

Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela

© Del prólogo, Alois M. Haas

© De «Visión en azul», «La noche oscura de los sentidos y del espíritu»,

«Poesía en la mística cristiana y en el budismo zen»

e «Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa»,

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996

© De «Sueño y visión en la mística alemana»,

Insel Verlag, Frankfurt am Main 1989

© De la traducción, Victoria Cirlot y Amador Vega

© Ediciones Siruela, S. A., 1999

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»

28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02

Telefax: 91 355 22 01

siruela@siruela.com

www.siruela.com

Printed and made in Spain

## Prólogo a la edición española

Es para mí un gran placer la aparición, por vez primera en un país de lengua románica, de una selección de mis ensayos sobre la historia de la mística cristiana. Agradezco a mis amigos españoles Victoria Cirlot y Amador Vega que se hayan encargado de presentar una selección dentro de mi relativamente amplia obra acerca de la historia de la mística<sup>1</sup>, que tuviera un sentido para un público español y que la hayan traducido de un modo empático.

La acertada selección señala una orientación de mi investigación sobre la mística, de la que me he ocupado especialmente en los últimos años, que no se limita ni al ámbito de la denominada mística alemana, o mejor aun renana, ni tampoco al ámbito de lo estrictamente cristiano. Cada vez me he interesado más por la mística española, que está muy relacionada con la mística renana, pero que también posee en muchos aspectos su carácter propio y específico. El tema de la noche oscura resulta especialmente apropiado para los estudios comparatistas, remontándose sus orígenes hasta la patrística y la mística de inspiración bíblica.

En los últimos años cada vez me asaltan más las perspectivas y las in-

<sup>1</sup> Cf. Alois M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Universitätsverlag, Friburgo/Suiza 1971 (dokimion 3); *id.*, *Senno mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Friburgo/Suiza 1979 (dokimion 4); *id.*, *Geistliches Mittelalter*, Universitätsverlag, Friburgo/Suiza 1984 (dokimion 8); *id.*, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt del Main 1989; *id.*, *Deum mystice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Helbling und Lichtenhahn, Basilea 1989; *id.*, *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, Peter Lang, Berna 1996 (2.ª ed.); *id.*, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt del Main 1997 (2.ª ed.); *id.*, *Der Kampf um den Heiligen Geist – Luther und die Schwärmer*, Universitätsverlag, Suiza 1997 (Wolfgang Stammerl Gastprofessur, Vorträge Heft 7).

interpretaciones comparatistas de diferentes místicas religiosas. La causa de esto fueron sin duda dos visitas a Japón, organizadas por mi amigo Shizuteru Ueda, que me permitieron entrar en contacto con los miembros de la llamada Escuela de Kioto, y que me ampliaron el horizonte, brindándome la oportunidad de abrir desde una perspectiva comparatista el estrecho ámbito de la mística cristiana a experiencias de lenguaje similares. Con ello no he intentado identificar todo con todo según fáciles modelos habituales en el día de hoy, sino que por el contrario he tratado de no ocultar las diferencias en servicio de la honestidad de la investigación.

El estudio acerca de la mística en el azul ha sido y continúa siendo una parte grata de mi trabajo, sobre la que encuentro todavía hoy nuevos materiales y complementos. Resulta altamente significativo —y esto tiene que mostrarlo el trabajo— el hecho de que puedan ser investigadas a partir de un tema tan reducido cuestiones fundamentales de la experiencia mística, como por ejemplo aquellas sobre la tonalidad de luz en la visión, y el modo en que se obtienen múltiples filiaciones no sólo en el mundo cristiano y en el cristiano secularizado, sino también en el primer judaísmo y su mística de la Merkabá.

Algo semejante puede decirse acerca del estudio del sueño y de la visión: parte de la mística de monjas alemana, pero quiere argumentar de modo contundente y paradigmático a favor de una visión corporal e imaginaria en el cristianismo, constantemente despreciada frente a la visión intelectual desde san Agustín.

Cada vez más se pone de manifiesto que la mística cristiana tiene que ser vista en el conjunto europeo. Ya en la Edad Media existía una internacional de místicos y místicas. El último estudio se centra en este tema, tratando de determinar constantes y líneas de pensamiento que representan algo así como constelaciones fundamentales de la espiritualidad europea.

Con la clara conciencia de que mis intenciones expuestas más arriba pueden encontrar una benévola acogida en un país al que admiro como origen y patria de una mística muy grande y escarpada, doy las gracias a la traductora y al traductor, pero también a la editorial, que ha aceptado el riesgo de una publicación nada habitual.

## Visión en azul

Alois Maria Haas

Zurich, primer domingo de Adviento de 1998

## Sueño y visión en la mística alemana

La historia del sueño está todavía por escribir, abrirla a su comprensión significaría dar un golpe decisivo a la superstición del prejuicio naturalista a través de la iluminación histórica. Soñar forma parte de la historia.

W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* II/2

Cuando uno lee las Revelaciones de Margarita Ebner y recorre sus crisis, su adorable infierno, uno se siente preso por los celos.

E. M. Cioran, *La tentation d'exister*

Toda la Edad Media estuvo unánimemente de acuerdo en que los sueños no son humo<sup>1</sup>. Incluso cuando en ocasiones se intentó destruir su significado —con la intención ilustrada de disminuir una interpretación de los sueños demasiado dominante<sup>2</sup>—, fue siempre evidente que los sueños, de cualquier tipo que fueran, pertenecían al contexto de una doctrina de los signos. Los sueños son *signa*, *vera* los que provienen de Dios, *falsa* los que provienen de los demonios<sup>3</sup>.

### I

La tipología de los sueños conocida por la Edad Media procede de Macrobio (ca. 400), quien en su comentario al *Somnium Scipionis*<sup>4</sup> la había reelaborado a partir de autores griegos, especialmente del *Libro de los sueños* de Artemiodoro de Daldis (ca. 96–180 d. C.)<sup>5</sup>. Juan de Salisbury (ca. 1115–1180)<sup>6</sup> y el escrito pseudo-agustiniano *Liber de spiritu et anima* (siglo XII)<sup>7</sup> la adoptaron y expusieron. Según éstos había que distinguir: *somnium*, *visio*, *oraculum*, *insomnium*, *visum* —sueño, visión, oráculo, ilusión y alucinación—. Los dos últimos tipos quedan excluidos y sin efecto en una concepción cristiana del sueño; los tres primeros, por el contrario, son considerados por Macrobio apropiados para fines adivinatorios<sup>8</sup>. Las ilusiones se derivan de los ánimos enfermos del borracho y del enamorado, las alucinaciones muestran a los ojos interiores imágenes que se

desvían de la naturaleza y proceden de una debilidad corporal y espiritual –por ejemplo una bella mujer, cuyo cuerpo termina en una cola de pez–. Por el contrario, el sueño introduce «las imágenes de las cosas a través de ciertos velos»<sup>9</sup>, un proceso cuyo desciframiento incumbe a los intérpretes de los sueños. El *somnium* puede convertirse en vehículo de la revelación de acontecimientos sagrados cristianos, como, por ejemplo, cuando los oráculos sibilinos se entienden en referencia a la encarnación de Cristo (Juan de Salisbury)<sup>10</sup>. La visión es la autoefusión de la verdad en su luz sin mediación. No necesita prueba alguna el que, entendida de esta manera, sea posible pensar la visión onírica en clave cristiana. También el oráculo puede comprenderse, en su esencia, religiosamente. Cuando se pronuncia un oráculo en el sueño sucede bajo la intercesión de una persona sagrada o de Dios mismo. De este modo se le comunica al durmiente la voluntad divina. Los cristianos tenían la necesidad de distinguir dentro de los oráculos oníricos entre aquellos de tipo pagano-demoníaco y los cristianos. Pero lo importante es que, en principio, fuera posible un oráculo de tipo cristiano<sup>11</sup>.

Esta clasificación de los sueños se oponía a la tipología transmitida desde Posidonio pasando por Cicerón y Tertuliano hasta la Edad Media, según la cual los sueños se dividían en tres tipos según su procedencia<sup>12</sup>: 1) los que proceden de su propia alma, 2) los que vienen de los espíritus inmortales, y 3) los de los dioses. En su versión cristiana: 1) del alma, 2) de los demonios, 3) de Dios. También según esta clasificación el sueño se encuentra referido desde un principio a un sistema de signos, que pasa por encima de la situación puramente terrenal del hombre para agregar un dato a la vida humana en lo que respecta a los poderes y fuerzas que se encuentran más allá de su esfera de influencia.

Hay que aludir a una tercera clasificación de los sueños, la de Gregorio Magno (ca. 540–604)<sup>13</sup>. Se trata también de una interpretación genética dividida en seis grados. Los sueños pueden ser reducidos a sensaciones corporales: 1) al estómago lleno, 2) al estómago vacío, y también a sensaciones espirituales: 3) sueños *per inlusionem* y 4) los que se producen debido a cargas psíquicas durante el día. Los dos últimos tipos poseen valor mántico: 5) el sueño *ex revelatione* (por ejemplo, el sueño de José) y 6) el sueño a partir de la *cogitatione simul et revelatione* (revelación y acción de pensamiento).

Pero para la interpretación de los sueños en la Edad Media son mucho más importantes que todas estas clasificaciones, en las que los sueños

están concebidos plenos de sentido, las referencias que se encuentran en las Sagradas Escrituras. A pesar de las advertencias de Jeremías (23, 25 y ss., Eclo 31, 1–7<sup>14</sup>, y aún hay otro par de pasajes más<sup>15</sup>) ante los sueños insignificantes, «el sueño y la visión constituyen las formas de revelación más habituales del Antiguo Testamento»<sup>16</sup>. El Nuevo Testamento se muestra todavía menos problemático con respecto a los sueños: el sueño es aquí «un instrumento seguro en la relación de Dios con los hombres» y la historia de la salvación neotestamentaria conoce el sueño como «instrumento de advertencia, enseñanza e instrucción divinas»<sup>17</sup>.

## II

Sería, sin embargo, falso deducir de los presupuestos bíblicos y de las distintas tipologías de los sueños una actitud acrítica en la Edad Media en general con respecto a los sueños. Una valoración acrítica de los sueños puede encontrarse en los libros de sueños alfabéticos<sup>18</sup> que eran habituales en la Edad Media y que se remontaban a precedentes griegos, lo que por lo demás coincide con la práctica actual de los libros de sueños vulgares. En especial aquellos ambientes en los que el sueño mántico y adivinatorio podía tener mayor validez fueron también los lugares en los que se desarrolló una crítica más depurada en contra de los sueños. Justamente la mística alemana, que es de lo que nos vamos a ocupar, no mostró entre sus más distinguidos representantes optimismo alguno acerca de la finalidad en la interpretación de los sueños. El Maestro Eckhart estuvo siempre lleno de una gran desconfianza frente a todas las formas de teofanía concreta y hecha a base de comparaciones: Dios no puede ser visto a través de ninguna mediación (*medium*). ¿Cómo podría ofrecerse una comparación visible de lo infinito, inconmensurable e invisible, y la forma de una imagen a lo increado? Por eso los antiguos maestros sostienen que incluso los espirituales no pueden ver a Dios en sí mismo, sino sólo en determinadas apariciones de su divinidad. Y hasta el día de hoy los doctos teólogos dicen que Dios no puede ser representado a través de ninguna comparación de un grado inferior, de modo que a través de ella pudiera verse la esencia divina<sup>19</sup>. Justamente Dios se diferencia de todo lo creado por su no diferencia con respecto a lo creado<sup>20</sup>. Cuando Eckhart acepta sin dificultades el sueño de Jacob del Antiguo Testamento y su visión de la escalera celeste<sup>21</sup>, lo hace en la conciencia de que al hombre puro sólo le suceden buenos sueños<sup>22</sup> y que se comporta com-

batiente con respecto a los malos. El «dormir» y lo que acontece durante el sueño se ha convertido para él en referencia a los precedentes neoplatónicos, en metáfora de su teología apofática: el «dormir» es la separación de todas las cosas en el que puede ser realidad «un sueño de vigilia» [ein wachender troum], en el cual el hombre «estaba preñado de la nada, como una mujer <lo está> de un niño, y en esa nada había nacido Dios» [swanger würde von nihte als ein vrouwe mit einem kinde, und in dem nihte wart got geboren]<sup>23</sup>. Esto significa que en el sueño de vigilia de la nada de todas las cosas ha nacido la nada de Dios según Eckhart, la nada de Dios como el rechazo de todas las determinaciones circunscritas a Él y como la plenitud de todo el ser. El pasaje de Sabiduría 18, 14: «Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu palabra omnipotente, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real, en medio de una tierra condenada al exterminio», se convierte para Eckhart en un pasaje clave, que sostiene el advenimiento de la palabra divina *in visione nocturna*, esto es, sin mediación de imagen humana<sup>24</sup>. De esta manera la *visio nocturna* es también para Eckhart —como para el Antiguo Testamento— el lugar del advenimiento de Dios. Pero esta *visio* aparece designada como la nada [niht] de Dios, que del mismo modo que contiene todas las cosas, precisamente por eso se separa de ellas.

Johannes Tauler considera por su parte los mismos hechos cuando denomina el conocimiento supraintelectual de Dios, en una cita del maestro «pagano Proclo», un «halo sosegado callado durmiente sin sentido divino» [stille swigende sloffende götteliche unsinnige dúnsternisse]<sup>25</sup>. El modo de experiencia de Dios aquí expuesto supone lo mismo que en Eckhart: la experiencia de Dios sin imágenes mediadoras en su total negatividad. Pero alude a la concepción neoplatónica del pensamiento a través de Proclo, cuando «mirar de nuevo incesante y eternamente en Dios» [unzellich ewig wider kaffen in got]<sup>26</sup>, como logra el ánimo [gemüete] por la gracia, se convierte en acontecimiento durante sueño y vigilia. Acerca de esto se expresa de la siguiente manera:

Proclo, un maestro pagano, lo llama (al ánimo) un **dormir**, un silencio, un delirio divino y dice: «Buscamos de modo oculto lo uno, que se encuentra más allá de la razón y del entendimiento». Cuando el alma se vuelve hacia allí, entonces se convierte en divina y lleva una vida divina. **Mientras** el hombre vive

bajo estas cosas externas y sensuales, y se entrega a ellas, nada puede saber, pues no puede creer que se encuentre en él mismo. El ánimo, el fondo, está como plantado en el alma, de tal modo que dentro de sí hay una eterna ansia; y el espíritu humano, el fondo, tiene una inclinación eterna, una inclinación fundamental de volver al origen<sup>27</sup>.

El ánimo en unión con el uno —dicho en expresión de Proclo «lo uno en nosotros»<sup>28</sup>— como la «nada categorial del ser»<sup>29</sup> se pone aquí en relación con el dormir y el silencio de la noche como un «delirio divino». En cambio esta *visio nocturna* que se define por la pérdida de todas las imágenes oníricas, debe de ser comprendida, al igual que en Eckhart, como una visión supraintelegible, esto es, como una no visión [Nichtschau] de lo uno. A partir del texto de Proclo, Tauler cita *De providentia et fato*<sup>30</sup> y se confiesa adherido a la dialéctica negativa del neoplatonismo<sup>31</sup>. Ni Eckhart ni Tauler podrían inducir a sospechas de un irracionalismo agnóstico e iluso. Puesto que este uno es el Dios cristiano, que se manifiesta frente a lo creado como lo absoluto incommensurable, pero no como la «nada del no fundamento», sino que él mismo es el fundamento óntico creador<sup>32</sup>.

Heinrich Seuse, que reproduce ampliamente la teología escolástica y su doctrina visionaria<sup>33</sup>, vuelve a acogerse a la tradición bíblica cuando intenta caracterizar el rango de los sueños mánticos o adivinatorios. Para ello se sitúa en la terminología, aunque no en el contenido, de la tradición neoplatónica, que interpreta la más elevada unión suprracional con lo uno como un sueño, y en este punto se incorpora a la tradición mística victorina y franciscana a las que gusta aludir al abismo unitivo [entsunkenheit]<sup>34</sup> con terminología afectiva<sup>35</sup>. El dormir y el sueño retornan con ello a su dimensión psicológica, que había sido preparada por la doctrina visionaria tomista. La teoría mística conoce desde san Agustín tres tipos de visiones: corporales (*corporalis*), imaginales (*imaginaria*) y puramente espirituales (*intellectualis*)<sup>36</sup>. Está claro que el sueño pertenece a la *visio imaginaria*<sup>37</sup>. Dado que Seuse y sus hermanos dominicos reconocen el rango superior a la visión sin imagen, intelectual y sin mediación, el sueño sólo posee un papel secundario<sup>38</sup>. Con respecto a la tradición bíblica y a la historia de la Iglesia, Seuse intenta no superar dialécticamente el sueño, sino que le concede un puesto determinado. A pesar de que la pura contemplación [blosse showung] sea la más noble, algunos profetas

tuvieron visiones ricas en imágenes, como Jeremías y otros. Dios hizo partícipes de tales visiones ricas en imágenes a amigos íntimos, a veces despiertos, a veces dormidos en sosegado silencio y separación de todas las cosas exteriores. Y dice un maestro que la presencia angelical en algunos hombres sucede más en el sueño que en la vigilia, pues el hombre está en el sueño más apagado a la múltiple actividad exterior que en la vigilia<sup>39</sup>. Pero cuando una visión se le muestra al hombre durante el sueño, tendría que denominarse visión profética, como en el Antiguo Testamento el Faraón soñó con las siete vacas gordas y las siete flacas, y asimismo otros muchos sueños tal como dice la Sagrada Escritura. Como por lo general los sueños mienten y también sin duda alguna dicen verdad, así tienes que saber lo que san Agustín nos transmitía acerca de su madre que decía que tenía el don de Dios: cuando Dios le comunicaba durante el sueño profundo o superficial, le fue dada la facultad de distinguir si se trataba de un sueño cotidiano al que no era necesario atender, o si era una visión imaginaria a la que tenía que hacer caso. Y el hombre al que Dios ha concedido este don puede informarse mejor. No se puede explicar a otro; sólo lo sabe quien lo experimenta<sup>40</sup>.

De ahí que para Seuse el criterio de autenticidad con respecto al sueño mántico sea la sensación [enpfindung], es decir, la fuerza de persuasión dada con el mismo sueño. Con mayor claridad se expresa Jan von Ruysbroec acerca de la aparición de ángeles en el sueño. Del «furor de amor» [orewoet], los hombres a los que les sucede no entienden nada, puesto que «están dedicados a demasiadas cosas y no heridos por el amor»: «Tales cosas pueden ser naturales o proceder de enemigos. Se les puede seguir mientras están en consonancia con las Sagradas Escrituras y con la verdad; si se hace demasiado caso, entonces se es engañado con facilidad»<sup>41</sup>.

### III

La mística alemana mantiene una postura teológico-crítica con respecto a la visión onírica. Su valor de revelación es muy limitado en tanto que *visio imaginaria* y tiene que ser comprobado caso por caso. Por el contrario y en referencia al discurso neoplatónico de Proclo, la unión sin imágenes suprainteligible con el Dios uno puede ser interpretada como sueño místico (de los sentidos y de las potencias intelectivas). Hay que preguntarse cuál es su postura con respecto a la valoración del sueño en el ámbito de la denominada mística práctica<sup>42</sup>.

Poseemos una gran cantidad de textos que nos pueden proporcionar información sobre ello. Los tres grandes representantes de la mística alemana, tanto Eckhart como Tauler y Seuse, mantuvieron intensos contactos con los conventos dominicos de mujeres del Rin y de la Suiza oriental<sup>43</sup>. Allí floreció una rica vida mística de la que tenemos conocimiento a través de las vidas de monjas y de otra literatura visionaria. Como lugares conventuales de mística práctica habría que citar: Adelhausen en Friburgo de Brisgovia<sup>44</sup>, Katharinental en Diessenhofen<sup>45</sup>, Engelthal en Nuremberg<sup>46</sup>, Kirchberg entre Sulz y Haigerloch<sup>47</sup>, Oetenbach en Zurich<sup>48</sup>, Töss en Winterthur<sup>49</sup>, Unterlinden en Kolmar<sup>50</sup>, Weiler en Esslingen<sup>51</sup>, Inzigkofen en Sigmaringen<sup>52</sup>, el convento de Bicken en Villingen<sup>53</sup>, y Pillenreuth en Nuremberg<sup>54</sup>. De todos estos conventos han sido transmitidas colecciones de vidas de monjas, escritas en la primera mitad del siglo XIV. Estas colecciones informan con propósito edificante y de forma legendaria<sup>55</sup> acerca de la vida heroica de algunas monjas cuya vida en parte se remonta al siglo XIII. Escritos por monjas y para monjas, estos textos documentos no son tanto informes biográficos reales, sino más bien vehículo de doctrina de una mística práctica sobre la idea de cómo tenía que ser una vida modélica en un convento contemplativo de procedencia dominica. Junto a estas colecciones de vidas de monjas existe todavía una cantidad de vidas personales de figuras sobresalientes, como las revelaciones de Adelheid Langmann<sup>56</sup>, Christine Ebner<sup>57</sup>, Margarethe Ebner<sup>58</sup>, la *Vita Seuse*<sup>59</sup>, las notas del capellán Friedrich Sunder<sup>60</sup>, la *Vita* de la hermana Gertrud de Engelthal<sup>61</sup>, la hermana Irmegard de Kirchberg<sup>62</sup>, y de Dorothea von Montau<sup>63</sup> o de la singular Agnes Blannbekin<sup>64</sup> y otras<sup>65</sup>. En estos textos fundamentaré en lo sucesivo mis afirmaciones. Pero en todo caso hay que avanzar que estas autoras de estas vidas edificantes no distinguen entre visiones y sueños. Esto no sólo les sucede a ellas, sino que ocurre en general en toda la Edad Media<sup>66</sup>. En la *visio imaginaria*, la visión conseguida con imágenes, no se plantea demasiado la cuestión de la diferencia entre sueño y vigilia: se trata siempre de visiones imaginarias.

Algo esencial viene a aclarar esta indiferenciación en la valoración de ambos tipos de visión (en el sueño y en la vigilia). Las visiones suceden en situaciones y en momentos en que la vigilia del afectado no puede ser garantizada de modo unívoco. Las visiones aparecen con mucha frecuencia después de maitines [nach mette] –lo que también puede documen-

tarse en otro lugar<sup>67</sup>— es decir, después de los maitines nocturnos de la oración del coro, dado que entonces tiene lugar el retiro a dormir o a meditar, de forma que fácilmente puede acontecer un sueño en que se ofrezcan los dones especiales de la gracia de Dios al alma aislada en el sueño superficial o profundo. El dormir y el sueño formado en él permite sin problemas la separación de alma y cuerpo. Esto resultó ser un requisito de la visión de Dios en relación al rapto de Pablo (2 Cor 12, 2) y permite la suposición de que el yo sacrifica con ello su conciencia de sí actual, pierde su forma de pensamiento natural en imágenes y en formas, y es configurado por la actividad del Espíritu Santo<sup>68</sup>. La teoría mística ha hablado siempre de la *mors mystica*, un concepto que se vuelve a encontrar en la imagen del sueño místico<sup>69</sup>, aunque de un modo más débil.

Seguidamente me atenderé a los ejemplos que de modo unívoco son designados como sueños, a pesar de que desde un punto de vista metodológico no sea necesaria la diferenciación esencial entre visión de vigilia y visión de sueño. Incluso entonces la imagen es suficientemente rica, de modo que se deja dibujar a partir de la vida mística del alma de estas monjas. Verdad es que de nuevo se ha indicado el carácter literario<sup>70</sup> de estos textos pensados para edificar, con el fin de ahuyentar rápidas clasificaciones y malinterpretaciones. No se trata de informes que hagan referencia a vivencias o protocolos de visiones, sino de textos con intenciones mistagógicas que tienen que conducir y referirse a lo representado. En la medida en que quieren aludir a hechos existenciales concretos, hay que tener en cuenta que tales alusiones son dictadas por la intención que no procede de una situación histórica determinada, sino que tienden de un modo retórico al convencimiento y persuasión con fines de reclutamiento. La estructura plausible de la vida conventual, y su autocomprensión religiosa y mística, tiene que verse garantizada y reforzada a través de estos escritos en los círculos más reducidos. Tenemos que preguntarnos, ¿cuál es el valor que las monjas, en el marco de esta estructura de plausibilidad, están dispuestas a conceder al sueño y a la revelación de contenidos?

Margarethe Ebner, que mantuvo estrechos contactos personales con el sacerdote secular Heinrich von Nördlingen que se reflejan en una intensa correspondencia entre ambos<sup>71</sup>, entiende sus sueños como una prosecución de su vida de oración en el convento. Pues con frecuencia le sucede en el sueño imaginarse en el coro del convento «y sentir la gracia y la ligereza que había en mí como si tuviera el reino de los cielos en el rei-

no de la tierra» [enphant der genaud und der gerinkait, daz mir was, ich het himelrich uf ertrich]<sup>72</sup>. Su vida onírica actúa directamente en la vigilia: «como mi vida me ha sido mostrada muchas veces en el sueño, podía atender a ello según mi actual sensación» [wan mir min leben vil in dem schlauf gezeiget wart, kund ich ez war genomen haun, als ich ez sid enphunden haun]<sup>73</sup>. La vida onírica se presenta así como la auténtica, frente a la de vigilia; ésta obtiene de aquélla su sentido profundo. Margarethe tiene que darse cuenta de que cuando el Señor se divierte con ella en el sueño, sufre después dolor corporal<sup>74</sup>. En el sueño alcanza el cuerpo del Señor<sup>75</sup>, experimenta el don de la luz y de la gracia<sup>76</sup>, se encuentra con sus hermanas muertas con las que conversa sobre el más allá<sup>77</sup>, pero también tiene contactos con su amigo espiritual Heinrich von Nördlingen<sup>78</sup> que tanta fidelidad le exige. Suceden también auténticas visiones oníricas: una noche mira por la ventana y ve el paisaje cubierto de montones que simbolizan los pecados humanos. Agua y viento pueden hacer desaparecer sólo a algunos que están en el valle, o sea, a los humildes<sup>79</sup>. En el sueño<sup>80</sup> se le conceden formas de indulgencias, pero no sin crítica a la comunidad conventual: embajadores le traen un escrito con el que se le da el poder de repartir indulgencias en la tierra y en el purgatorio; ella desea hacer partícipe a todo el convento de esta gracia, que sin embargo rehusa resignada aludiendo a su propia debilidad y dice: «no deseamos conservarla» [wir mügen ez niht behalten]<sup>81</sup>. Su vida estuvo a lo largo de cuatro décadas recorrida por graves enfermedades, y se consumió en cambiantes imposiciones: la más obstinada consistió en tener que callar durante mucho tiempo, mientras hubo épocas entremedio en que gritaba durante horas, con frecuencia el nombre de Jesús, o en que caía en discursos de contenido religioso. Se toma muy en serio las prácticas religiosas, participa en la oración del coro, dice el Paternóster con las intenciones deseadas, y sobre todo se ocupa de un intenso culto a la cruz:

Lo que me consolaba, era tener una cruz a la que besaba mucho y la apretaba contra mi corazón con todas mis fuerzas, y esto lo hacía con fervor de modo que la apretaba con frecuencia y no quería en toda mi vida separarme de aquella gran gracia y de aquella dulzura todopoderosa que penetraba con tanta fuerza en mi corazón y en todos mis miembros, de modo que perdía el conocimiento<sup>82</sup>.

[wa ich mich gefüegen maht, daz ich ein criucz hete, daz kusset ich als vil und dick, als ich immer maht, und druket ez an min hertz, als vil ich von cref-ten maht. und daz tet ich emslichen, daz mich dick duht, ich möht lebent da von nimmer geschaiden von als grosser gnaud und übercreftiger süezkait, diu mir so starclichen in drang in daz hertz und alliu miniu lider, daz ich niena kund komen.]

Llevaba siempre la imagen del crucificado en un librito sobre sus pechos. Antes de dormir se lo ponía debajo de la cara y también «robaba», como ella dice, una gran cruz y la colocaba debajo de su corazón y «así yacía apretándola hasta que me dormía en una auténtica gracia» [und let es uf min hercz, und da lag ich dan gedruket uf biz daz ich enschlieff in grozzer gnad]<sup>83</sup>. Le habría gustado apretar contra su corazón una gran cruz en el coro, pero por desgracia estaba colgada muy alta y era muy grande. Misericordioso, le concedía el Señor en el sueño lo que deseaba:

Me sucedía como cuando estaba ante la misma imagen con el deseo... y así estando yo ante él, se inclinó mi señor Jesucristo desde la cruz y me dejó besarle en su corazón abierto y bebí su sangre...<sup>84</sup>

[mir was, wie ich vor demselben bild stüend mit der begird, ...und so ich also vor im staun, so naigt sich min herr Jhesus Cristus her ab von dem criucz und liezz mich küzzen in sin offen hercz und trant mich mit sinem bluot dar usse...]

También los signos del amor divino le alcanzan en el sueño: el beso [kus]<sup>85</sup> divino y un toque en el corazón [ain grif in daz hertz]<sup>86</sup> que sintió durante mucho tiempo. En el sueño se le mostraron las cinco llagas del Señor<sup>87</sup>, pero también el más hermoso y puro cuerpo [aller luterste clare lip]<sup>88</sup> que yacía desnudo [blozzer] ante ella. De esto sintió las mayores gracias y dulzuras [die aller grösten genade und süesseket]<sup>89</sup>, pues él estaba completamente transfigurado [durchglestig]<sup>90</sup>. Le mostró que había que comérselo, pues era la dulce hostia de nuestro Señor [daz ez der zarte fronlichman wer unsers herren]<sup>91</sup>. Un culto especial dedicó a la infancia de Jesús, que para ella podía ser totalmente transformable en la figura del Cristo sufriente. Se apretaba una muñeca de Jesús contra su corazón desnudo para darle de mamar, y dedicaba supremo culto a su «dulce circuncisión puesto que disfruté de su santa sangre» [siner aller süezzen bes-

nidunge, daz ich dar uz niezzen sölt sin aller creftigostes minnenwallen-dez hailigez bluot]<sup>92</sup>. Es evidente que su vida onírica estuvo dominada por esta fuerte devoción. El niño Cristo la besa en su corazón desnudo<sup>93</sup>. Una compañera íntima soñó por su parte su *lactatio Christi*, no sin añadir que «me maravilla lo pudoroso que eres» [und des wundert mich, as bliuge due bist, daz du dich nit schemtest]<sup>94</sup>. Con el niño Jesús se traba una auténtica conversación, como forma de alivio para la pena del silencio obligado [gebunden swige]<sup>95</sup>, cuyo carácter de acontecimiento está ligado al sueño. Un niño Jesús con la cunita que recibe como regalo de Viena empieza de pronto a convertirse en un ser vivo y pide jugar con la monja en su regazo y abrazarla. Sin embargo no contesta a sus curiosas preguntas acerca de la circuncisión<sup>96</sup>. Una serie de preguntas y respuestas tiene lugar entre el niño y la monja, no sin humor<sup>97</sup>. Margarethe le pregunta si era verdad que José envolvió al niño Jesús en sus pantalones a falta de otra cosa mejor. El niño Jesús: «me envolvió en lo que tenía» [er want mich in waz er gehaben moht, er het nit daz mir zem]<sup>98</sup>. Se añaden preguntas sobre la historia de la salvación y del culto sagrado. En su totalidad carece de carácter verdaderamente onírico, dado que está organizado de modo literario y dialógico. Constantemente se le aparece el niño Jesús en el sueño y pasa de pronto de la risa al llanto con lo que se quiere decir que todavía tiene mucho que sufrir<sup>99</sup>. Tienen lugar otros sueños que suceden en el curso del año eclesiástico<sup>100</sup>. La vida onírica de Margarethe tuvo que ser muy intensa, pues Heinrich von Nördlingen le pidió el relato de un sueño «que a ti y a mí en lo sucesivo nos hará ser obedientes a Dios» [der dich mir und got ze forderst gehorsam machit]<sup>101</sup>.

Como este ejemplo ha mostrado, el papel del sueño es importantísimo en la *Vita* personal. Quisiera introducirme ahora en el ejemplo de la aventura de Agnes Blannbekin<sup>102</sup>, que vio en sorprendente seriación en sus sueños figuras alegóricas y grupos humanos, que en Navidades se libra de un embarazo espiritual aunque visible corporalmente, que en Pascua se ve amenazada por el demonio, y así sucesivamente. Se trata de un mundo separado con respecto al exterior y que irrumpe desde su rica interioridad, en que las mujeres por vez primera dicen «yo» abiertamente y valoran sus sentimientos por escrito. Esta forma de autobiografía femenina tiene sus modelos literarios en las vidas de monjas, sobre las que nos referiremos todavía brevemente.

Está claro que los espectaculares sucesos del alma de los que se jactan las autoras en sus autobiografías debían de contar con un público que no sólo estaba adiestrado en ello, sino que además lo deseaba. Se esperaba esto de algunas figuras sobresalientes del ámbito conventual, y se transfirió esta actitud expectativa al pasado, en el que en las vidas de monjas las gracias extraordinarias, y con ellas los sueños y las visiones oníricas, habían encontrado un lugar seguro. Todas estas gracias se exponían de forma ejemplar a la vista de los vivos para que emularan a los muertos. Una actualidad de lo maravilloso, los espectáculos del alma, pudo difundirse en los conventos, de tal modo que en la Crónica de Anna von Munzingen se afirma de forma lacónica acerca del convento Adelhausen en Friburgo:

Algunos se despertaron antes de los maitines por las gracias, y sucedieron a algunos grandes gracias en el sueño, y unos fueron junto a otros de modo que se ponían de nuevo a hablar de Dios<sup>103</sup>.

[ettliche wurdent erwecket vor mettin von gnaden, und ettlichen beschach auch gross gnade in dem slaffe, und so si zuo zueinander kament so lag alle ir kurtzwile daran, das si nuwen von Gotte rettent.]

Justamente el motivo de la voz que llama al conocimiento a los que están dormidos, ya sea como la separación del corazón<sup>104</sup>, ya como limosna oportuna en la Iglesia<sup>105</sup>, aparece como sueño de evocación [Wecktraum]. En una ocasión fue un sueño el que garantizó la autenticidad y el valor de toda una crónica de vidas de monjas. Al final de las notas acerca de la vida de las monjas de Kirchberg en Sulz se dice —y con ello tenemos un hermoso testimonio sobre el uso de tales textos—:

Acerca de este librito que fue reunido y sin duda leído en el convento para el perfeccionamiento, una hermana muy espiritual vio durante el sueño cuatro ojos que le hablaron y le dijeron que querían aclararlo y autentificarlo, pues todas las cosas estaban escritas según la verdad. Acerca de quién era los cuatro ojos, un corazón inteligente sabe que eran los cuatro vivientes que san Juan vio llenos de ojos por delante y por detrás<sup>106</sup>.

[Da diss büchlein gesamnet und offentlich durch besserung in dem convent gelesen wart, dar nach sach ein gar selige swester in dem slaf vier augen, die sprachen zu ir, sie wolten diss büchlein erleuchten und bewerren, das es an allen dingen nach der warheit geschriben wer. Wer aber die vier augen sein gewesen, das mag ein verstanden herze aller beste dar auff nemen, das es die vier himelischen vihlein wern, die sant Johannes sah, das sie vol augen waren vor in und hinder in.]

Del mismo modo que una obra literaria puede ser legitimada a través de la referencia a los cuatro animales apocalípticos, también es posible que a través de un sueño se transmitiera el lugar de construcción para un nuevo convento, como en el caso de Oetenbach<sup>107</sup>.

El sueño también responde a hechos psicológicos: al menos para el modo en que Hedwig von Herrenberg, según la denominada *Kirchberger Chronik*, trataba de dormir. Como tenía mucho movimiento de espíritu [vil bewegung des geistes het], su reflexión no se detenía ni en el sueño:

Así en el sueño nocturno, en que sentía realmente esto, que su espíritu la protegía como un hombre cuida a otro con mucha ternura, y cuando el espíritu pensaba que ya había dormido suficiente, entonces la despertaba como un hombre despierta a otro<sup>108</sup>.

[So si des nachtes slif, das si des verlich enpfant, das ir geist ir hutet, als da ein mensch des andern hutet mit ganczem fleiss, und wenn den geist daucht, das si genug het geslaffen, so wecket er sie, als da ein mensch das ander wol vast wecket.]

¿Quién no se desearía semejante instancia interior? Margaretha von Rosenstein es en la misma crónica un ejemplo vivo de raptó místico en la forma de un sueño profundo: cuando la gracia le sobreviene, yace como un «cuerpo muerto» [als ein toter leip] al que sus hermanas no podían despertar a la vida ni pinchándola, con la intención de probar mejor el milagro de Dios [gotes wunder pass zu versuchen]: como si hubiera sido un tronco de haya [als ob sy ein eychein holcz wer gewesen] permaneció insensible de un modo misterioso, oculto a todos, salvo a ella misma y a Dios<sup>109</sup>.

Objetos fundamentales de estas visiones oníricas son también en es-

tas crónicas las grandes figuras de la historia de la salvación: la Virgen María, Juan Evangelista, pero sobre todo el Señor en todas sus etapas vitales de su realidad terrenal<sup>110</sup>. Una hermana puede ocultarse como una joven bajo el manto de María<sup>111</sup>. Numerosas son las visiones del niño Jesús<sup>112</sup>; Elisabeth Bechlin de Töss, cuando estaba enferma en la cama, recibió de María el Niño Jesús, para que lo tratara amigablemente según sus deseos.

Y era éste un rostro amoroso, y especialmente debajo de la barbilla, su cuello era tierno y amoroso. Entonces se le preguntó a ella si le había besado cuando estuvo allí. Y ella respondió: «¡Sí, Él me lo permitió!». Esto fue para ella un sueño; pero es digno de alabanza que se durmiera en Dios<sup>113</sup>.

[Und dis was ain als mineklicher anblick, und aber sunderlich so was im die kel unnder dem kinn als zart und als mineklich. Do ward sy gefragt ob sy in icht kusti, als da for stat. Do sprach sy: «Ja zwar, er hat mir es doch erlobet!» Dis sait sy fur ainen trom; aber es ist geloblich das sy in Got entslaffen wer.]

Se ve en seguida que para Elisabeth el listón de la vergüenza está más alto que para Margarethe Ebner, pues no tiene ningún complejo de hacer coincidir la resonancia de su estado corporal con su práctica piadosa. En estos casos la referencia al sueño debía tener efectos tranquilizadores, pero a la comunidad le servía finalmente de confirmación de que hay sueños enviados por Dios.

No falta tampoco aquí el sueño del embarazo. Así, es relatado por Christina Ebnerin:

En una época en que estaba sana a los 24 años, soñó que estaba embarazada de Nuestro Señor y estaba tan llena de gracia que no había un solo miembro en su cuerpo que no recibiera gracias especiales... Y como se encontrara en la dulzura y no sintiera ningún fastidio de modo que no le afectaba ninguna preocupación ni tristeza, pasado un tiempo, soñó cómo tenía que parirlo sin dolor, tuvo un gozo desmedido al ver su cara, y como estuviera un rato en este gozo, no quiso ocultárselo a nadie y cogió al niño en sus brazos y lo llevó a la reunión en el refectorio y dijo: Alegraos todos conmigo, no quiero ocultaros más mi gozo, concebí a Jesús y lo he parido...<sup>114</sup>

[Zu einer Zeit da sie gesund war von 24 Jahr, da träumt ihr, dass sie unsers Herrn schwanger wär worden, und war so voll Gnaden, dass kein Glied an ihrem Leib war, es empfindet sondere Gnaden davon... Und da es in der Süsigkeit war ohne allen Verdruss, dass sie kein Kümmermiss noch Traurigkeit berührt, und etwan eine Zeit war vergangen, da träumt ihr, wie sie ihn gebären sollt ohn allen Schmerzen, und empfing so gar überschwengliche Freud von seinem Angesicht, und da sie etliche Weil mit diesen Freuden umging, da mochte sie es nimmer verhelen und nahm das Kindlein an ihre Arm und trug es unter die Versammlung in dem Refectorio und sprach: Freuet euch mit mir allesamt, ich mag euch mein Freud nit länger verhelen, ich empfing Jesum und hab ihn nun geboren...]

En los sueños el Señor podía cambiar su apariencia de forma caleidoscópica. A Adelheid Langmann se le apareció por triplicado como uno; luego como un joven de dieciocho años rodeado de luz, y finalmente como un hombre sufriente cuyas heridas ella podía chupar<sup>115</sup>. A una hermana se le aparece Cristo con el mantel dorado del altar rodeado de luz y resplandeciente, pero desaparece en la Ascensión<sup>116</sup>. A una monja de Katharinenthal le negó informaciones más próximas con alusión a lo que ya habían dicho los santos<sup>117</sup>. Sueños mánticos son objeto de relato en Oetenbach y Unterlinden: el Señor aparece en el sueño a las monjas para explicarles el futuro<sup>118</sup>. A Christina Ebner se le aparece en un jardín el Señor como un hombre de treinta años. Le advierte acerca de sus pecados, la avergüenza, le perdona sus pecados y le otorga el abrazo místico:

Entonces nuestro Señor se inclinó hacia ella y con sus manos la atrajo hacia sí y la rodeó con su brazo derecho y la apretó contra sí, de modo que se pegó a él, como el sello se imprime en la cera, y se deforma junto al alma humana de las cosas nuevas, según la semejanza de la santa Trinidad, y no podía expresar con palabras lo maravilloso que era el rostro que veía en Dios y en sí misma, y la dulzura que había obtenido de esta penetración puesto que lo había recibido después de haberlo esperado y ansiado tanto tiempo<sup>119</sup>.

[da neiget sich unser Herr zu ihr und mit seiner Hand zog er sie zu sich und umfing sie mit seinem rechten arm und drucket sie an sich, dass sie an ihm klebet, als der ein Wachs drucket in ein Sigill, und verbildet sich mit des Menschen Seele, von neuen Dingen, nach der Gleichheit der heiligen Dreifaltigkeit, sie

konnt es mit Worten nit vollbringen, wie wunderlich die Geschicht war, die sie an Gott und an ihr selber sah, und die Süßigkeit, die sie hätt von dem Einzug, da sie ihn empfangen und so lange Zeit nach ihm verlanget und gewachtet.]

Una hermana de Engelthal comenzó a cantar durante el sueño y así saludó a su Señor que acercándosele quería llevársela a casa en la eterna beatitud<sup>120</sup>.

## V

Si para concluir nos preguntamos qué significan estos textos, de inmediato nos inclinamos a tomarlos como documentos de una situación anímica que permite una realización de los más íntimos deseos no cumplidos y por tanto una huida a la histeria, mitomanía o neurosis<sup>121</sup>. A este diagnóstico contribuye un punto de vista freudiano, mediocre y vulgar, que ha intentado explicar las «vivencias piadosas» como «estancamiento de la vida del instinto natural» y «represiones instintivas»<sup>122</sup>. Los sueños son interpretados como expresiones de deseo de una sexualidad insatisfecha, consiguiendo así una válvula de escape<sup>123</sup>. La oposición por parte de las órdenes masculinas a la mística visionaria en los conventos femeninos tendría que valorarse como una inteligente protesta contra un comportamiento que querría poseerlo todo en la fe y también en la forma de una perceptibilidad sensual, esto es, de los acontecimientos milagrosos según las necesidades anímicas de la afectada<sup>124</sup>. A esta postura corresponde la atónita exclamación de David von Augsburg, de que Cristo nació y murió de una vez por todas y que era insostenible su presencia constante en todas las etapas de su vida en los conventos de mujeres<sup>125</sup>. Esta oposición masculina al comportamiento femenino muy afectivo en la práctica religiosa también se encuentra en Eckhart, Tauler y Seuse<sup>126</sup>. También las concepciones divergentes sobre la valoración mística de los sueños se orientan según una diferencia fundamental: entre los dominicos predomina la idea de que las visiones corporales e imaginales tenían que ser abandonadas en lo posible en favor de las intelectuales; entre las dominicas, por el contrario, los tipos de visiones rechazados, los corporales e imaginales, son los que parecen acuñar el ambiente monástico en una espontaneidad en modo alguno refrenada. No hay que dejar de lado esta contradicción. Pero cuestionaremos desde un punto de vista diferente este simple modelo de explicación<sup>127</sup>.

En primer lugar, y para empezar con nuestro actual punto de vista, hay que decir que el ingenuo triunfalismo de un freudismo vulgar está fuera de lugar<sup>128</sup>. La confirmación psicosociológica de la antipsiquiatría<sup>129</sup> contra todo tipo de intento de explicación racional ha enseñado con su gesto ilustrado y penetrante que los datos anímicos son mucho más complejos de lo que se pueda pensar<sup>130</sup>. Con todo hay que añadir a esto la problemática fundamental que entraña la aplicación de criterios freudianos a realidades del pasado. Demasiado a menudo los conceptos psicoanalíticos pasan a formar parte de una nueva retórica como puras figuras de estilo, que sirven para cualquier cosa y que pueden revestir de decorativos conceptos lo que el historiador no entiende<sup>131</sup>. Por esta razón abandonaremos este modelo explicativo.

Pero incluso, aunque quisiéramos aceptarlo, habría que tener en cuenta que estos textos no se refieren a experiencias directas, sino que se trata de apuntes literariamente estilizados de acontecimientos anímicos sobre cuya «autenticidad» no se discute, porque desde el principio hay que entenderlos como momentos y «signos» sociológicos<sup>132</sup> de una autorrepresentación monástica y de ningún modo como testimonios de una psicología individual. Estos sueños aquí descritos son el resultado de una elaboración del sueño [Traumarbeit]<sup>133</sup> no simplemente secundaria, sino terciaria y cuaternaria. Son textos y no material del alma.

En primer lugar hay que intentar ordenar las vidas de monjas dentro de un marco teológico<sup>134</sup>. Los sucesos y datos anímicos allí descritos tienen que ser valorados desde un punto de vista teológico y místico en el momento de la inmediatez sensual del suceso por ellos sugeridos. La teología mística ha expuesto desde san Agustín una triple división de las visiones en corporales, imaginales (ánimico fantásticas) y puramente intelectuales. Esta tricotomía corresponde a una jerarquía de cuerpo, alma y espíritu, y es de una corrección elemental. Ha configurado «el esquema organizativo de todas las concepciones del ser en el pensamiento precristiano y cristiano» y «ha sido, y continúa siéndolo, el fundamento, también histórico, de la cosmovisión de la cultura cristiana»<sup>135</sup>. «En esta seriación la tensión dominante entre abajo y arriba»<sup>136</sup> ha ejercido tanto efecto, que ciertamente puede hablarse de una tensión espiritualista que domina en la teoría mística. Naturalmente —en esto hay que estar de acuerdo con esta tendencia— siempre se justifica y se refuerza la postura crítica del hombre espiritual con respecto al conocimiento sensitivo. Pero a pesar de es-

to y contra la tensión espiritualista de la teoría mística hay que hacer referencia a la tendencia contraria de la encarnación de Jesucristo, que concede a «todo tipo de mediación sensible y fantástica de la experiencia de Dios»<sup>137</sup> una gran posibilidad en lugar de ver en ello una limitación. La plenitud de la contemplación divina se soporta mientras el alma no se une de nuevo al cuerpo, es decir, que el cuerpo resucita en virtud del alma. La resurrección del cuerpo y su unión de nuevo con el alma posibilita la visión plena del *status patriae*. «La fuerza de adivinación, casi divina, inherente y natural en el alma»<sup>138</sup>, tal y como enseñaba un cierto neoplatonismo, es falso desde un punto de vista cristiano. La adivinación sólo puede concebirse como un regalo de la gracia de la encarnación, y supone una *conversio ad phantasmata* específica, resultando así legítima. Dentro de una «religión de la encarnación y de la resurrección»<sup>139</sup> no puede aceptarse la «degradación a lo largo de toda la Edad Media de lo que en la mística cristiana se denomina “visión” [Erscheinung], hasta tal punto que la doctrina habitual y la instrucción fomentaran una desconfianza esencial y un despectivo rechazo a todo lo que fuera visión»<sup>140</sup>. La precaución con respecto a lo sensible puede pasarse como «una regla de precaución práctica y postulado de indiferencia»<sup>141</sup>, pero no puede servir como tesis fundamental.

Según estas reflexiones, que se apoyan en puntos de vista de conocedores tan fundamentales de la mística cristiana como Hans Urs von Balthasar<sup>142</sup>, la mística de monjas con sus implicaciones prácticas, esto es, sensibles y visionarias, está salvaguardada por una corrección teológica fundamental. Sería completamente humano y esencial preguntarse cómo es posible que una religión cuyo núcleo consiste en la encarnación de Dios no se arriesgue en el descenso hasta la plenitud de toda la sensualidad humana<sup>143</sup>. Ésta es una pregunta que debe ser discutida en cada caso particular. Son imaginables y posibles aquí todas las formas de pérdida y naufragio<sup>144</sup>. En cambio, tendrían que revalorizarse —y ésta es mi defensa de la mística de monjas— las posibilidades de acontecimientos carismáticos sensibles, experimentados corporalmente<sup>145</sup>. No vamos a negar el hecho de que desde esta perspectiva las mujeres a comienzos del siglo XIV en los conventos de dominicas ofrecieron un intento muy autónomo y sorprendente de la encarnación cristiana literaria y existencialmente<sup>146</sup>. Hasta qué punto traspasaron el umbral de lo tolerable y de lo posible, ése es un juicio que no debe proceder de un freudismo mojigato, sino que

tiene que fundamentarse en la teología. Quisiera concluir con una petición: habría que ampliar las fronteras de lo soportable en la experiencia mística —hasta donde las visiones «corporales» encontraran su auténtica valoración— para luego abordar críticamente las experiencias místicas de las monjas, absolutamente inesperadas y en contra de toda mística de implantación neoplatónica.

«Traum und Traumvision in der deutschen Mystik», en: J. Hogg (ed.), *Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache*, tomo I, Salzburgo 1983, págs. 22-55; también en: Alois M. Haas, *Gottleiden-Gottlieben. Zur Volksprachliche Mystik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt del Main 1989, págs. 109-126.

## Visión en azul. Arqueología y mística de un color

Moisés subió con Aaron, Nadab y Abijú, y setenta de los ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro, tan puro como el mismo cielo.

Éxodo 24, 9-10

Por encima de la bóveda que estaba sobre sus cabezas, había algo como una piedra de zafiro en forma de trono y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de apariencia humana.

Ezequiel 1, 26

Es un hecho de sobra conocido el que a determinados colores pueden asociarse, más allá de los tiempos y de las culturas, determinados valores sentimentales y significados. En la interpretación de los colores puede documentarse, desde la antigüedad hasta la modernidad pasando por la Edad Media, una relación de sentido y de ordenación relativamente fija. Posiblemente esta estructura sólo se encuentre en la concepción de una especulación de la luz fundamentada en la filosofía y la teología, cuya reunión de todos los colores en los que la luz se hace por primera vez visible (blanca), representó el fundamento definitivo para toda percepción e interpretación del color<sup>1</sup>. Especulación de la luz e interpretación cromática están tan íntimamente relacionados dentro de esta tradición, que la teoría del color tardoantigua y medieval perdió toda coherencia cuando la jerarquía de los colores dejó de tener su máximo significado en una hermenéutica filosófico-teológica de la luz<sup>2</sup>. Esto resulta manifiesto en nuestro tema: el color azul, del que se mostrará su relevancia en la visión (del sí mismo humano o de Dios), no es en esencia otra cosa que un hacerse visible y un primer flujo de luz. Hasta aquí el azul responde por la luz, o más exactamente: por la luz del cielo (o del mar) a la que corresponde, con frecuencia, una cualidad originaria o escatológica en tanto

que se concibe como una automanifestación divina (¡pensemos en las «Energías»<sup>3</sup> divinas de la Iglesia bizantina!). El mismo hecho, sin embargo —la unión de luz y color—, es también el fundamento para la introducción de nuevos significados en la determinación de los colores percibidos en la luz. Hay que afirmar las dos cosas cuando uno se ocupa de la hermenéutica de los colores: por un lado, la categorización y jerarquización de los colores transmitidos y fijados en la tradición, por otro lado, las matizaciones de los colores constantemente variables desde un punto de vista teórico que proceden de la influencia de la luz y de las que siempre pueden surgir nuevas interpretaciones —y con ellas significados— de los colores. Junto a esta ambivalencia productiva de las interpretaciones de los colores que surgen en la tradición, existe también la posibilidad de que el rango y función de un color se mantengan bajo circunstancias diferentes desde los tiempos primitivos hasta la actualidad. Y esto sucede seguramente debido a hechos físicos o de percepción psicológica<sup>4</sup>. En qué medida se trata de constantes universales referidas a culturas diversas, eso es algo que quedará abierto<sup>5</sup>; pero continúa siendo interesante observar en distintas culturas y actividades culturales tendencias en esta dirección. En cualquier caso lo aquí expuesto de forma resumida puede proponer un par de indicios en la mencionada dirección, sin que por ello tenga que discutirse con la actual problemática fundamental psicológica y lingüística en torno a la cuestión de los universales<sup>6</sup>. En todo caso se ofrecerán materiales acerca de esto<sup>7</sup>; por el contrario, mucho más intenso es el gusto por evaluar la ruptura a través de los siglos<sup>8</sup>: en la conciencia solitaria del lector comprometido será degustado en plena libertad un momento de eternidad en que el salto luminoso [lichthafte Sprung]<sup>9</sup> supere por adivinación los siglos, sin que por ello tenga que situarse en la oscuridad de la noche profundamente sospechada por Hegel en la que todos los gatos son pardos<sup>10</sup>. Junto al «esfuerzo por el concepto»<sup>11</sup> existe el placer por la imagen, aparentemente sin esfuerzo, pero que no obstante no se adquiere gratis. Este placer por la imagen se desprende, por encima de misteriosas partenogénesis, de las creaciones tradicionales autónomas e históricamente diferenciadas en el interior del arte y de la ciencia, sin que por ello quede socavada una razón superior a la cotidiana. La determinación de tal tradición «in progress» deberá pertenecer al más noble gusto del crítico literario que no quiera correr el peligro de que los árboles no le dejen ver el bosque.

Según una ordenación nada rígida y en una audaz combinación me permito, sin demasiados miramientos por la distancia histórica que separa ambos textos, presentar dos documentos para la «Visión en azul». De este modo se pasará revista desde el tiempo de la modernidad hacia atrás. Empezaré con una poesía de Hans Arp para terminar con una mirada sobre Evagrio Pónico y los padres de la Iglesia sirios, remitiendo ambos casos a una tradición veterotestamentaria y judía.

## I

En los años 1946–1948 Hans Arp escribió el poema siguiente, que publicó en su antología poética de 1957 *Worte mit und ohne Anker* [Palabras con y sin ancla] bajo el título «Singendes Blau» [Azul que canta]<sup>12</sup>:

*Aromática luz  
suave como un jardín en brote  
que por mí fluye.  
Chispea.  
Huele.  
Avanzo  
ligero y veloz  
sobre luminosos pétalos grandes como países.*

*Cielo y tierra  
se penetran.  
El azul florece  
marchita  
vuelve a florecer.  
Aromática luz resonante  
que me alumbra.  
Descanso  
acunado por la luz  
en la aromática fuente resonante  
de colores centelleante.*

*Trémulas coronas de luz  
caen a mi alrededor  
ascienden a mi alrededor.*

Suenan  
cuando me tocan.  
Se deshace mi vestido de Narciso.

Mi corazón  
vaga por los prados de estrellas  
entre innumerables estrellas.  
Debajo de mí florece azul y más azul.

Aromáticos mundos resonantes centelleantes de color  
atraviesan profundidades y alturas infinitas.  
Descanso en medio  
de guirnaldas de luz que juegan suspendidas.  
Ascienden y caen a través de mí.  
Reposo rebosante  
sereno y luminoso  
en la fuente infinita.

Apenas noto ya la tierra.  
El suelo se hace azul y más azul.  
Mi paso se hace ligero y más ligero.  
Pronto vuelo.  
Estrellas que cantan van conmigo errantes.

Siento la profunda altura  
y la alta profundidad  
sobre mí y debajo de mí  
que me penetran con fuerza.  
La luz asciende y cae por mí.  
Serenos y dulces  
descanso sobre la tierra.

Tintinea  
susurra  
suena  
resuena  
chispea

huele  
y el azul que canta se recoge.

El azul se marchita en luz.

Oigo  
cuchicheos  
sonidos  
zumbidos  
risas ahogadas.  
Suena ahora tornasolado.  
Luz que estalla deslumbrante.  
Dulces estrellas  
echan en mí raíces.

Dulces eternidades  
echan en mí raíces.  
Por fin por fin  
puedo dilapidar el tiempo  
de tanto en tanto  
durante infinitudes  
tardanzas de aromáticos sonidos  
entre rebosantes  
estrellas interiores  
en la infinita fuente iluminada.

Nubes de flores  
flores de nubes.  
Los sonidos se reflejan en lo infinito.  
Recuerdos azules.  
Entre la altura y la profundidad  
aroma y azules  
chapotean las mismas fuentes  
en las que soñé cuando era niño.

[Duftendes Licht/sanft wie ein spriessender Garten/quillt durch mich./Es  
sprüht./Es duftet./Ich schreite/leicht und schnell/über lichte ländergrosse Blu-

menblätter./Die Erde und der Himmel/durchdringen sich./Das Blau blüht/verblüht/blüht wieder auf./Duftendes tönendes Licht/durchleuchtet mich./Ich ruhe/vom Licht gewiegt/in der duftenden tönenden/farbig funkeln- den Quelle./Bebende Lichtkronen/sinken um mich nieder/steigen um mich empor./Sie klingen/wenn sie mich berühren./Mein Narzissenkleid zerfällt./ Mein Herz/schweift über die Wiese der Sterne/zwischen unzähligen Ster- nen./Unter mir blüht es blauer und blauer./Duftende tönende farbig fun- kelnde Welten/durchziehen die unendliche Tiefe und Höhe./Ich ruhe inmit- ten/spielender schwebender Lichtkränze./Sie steigen und sinken durch mich./Ich ruhe überschwenglich/heiter und licht/in der unendlichen Que- lle./Kaum spüre ich noch die Erde./Der Boden wird blauer und blauer./Mein Schritt wird leichter und leichter./Bald schwebe ich./Singende Sterne wandern mit mir./Ich fühle die tiefe Höhe/und die hohe Tiefe/über mir und unter mir/mich gewaltig durchdringen./Licht steigt und sinkt durch mich./Heiter und zart/ruhe ich auf der Erde./Es klingt/es rauscht/es hallt/es widerhallt/es sprüht/es duftet/und wird andächtig singendes Blau./Das Blau verblüht zu Licht./Ich höre/flüstern/klingen/summen/kichern./Es tönt jetzt schil- lern./Zersplitterndes blendendes Licht./Zarte Sterne/schlagen Wurzeln in mir./Zarte Ewigkeiten/schlagen Wurzeln in mir./Endlich endlich/darf ich die Zeit vertun/Weilchen um Weilchen/Unendlichkeiten lang/Saumseligkei- ten von duftendem Klingen/zwischen überschwenglichen/inneren Sternen/in der unendlich lichten Quelle./Blumenwolken/Wolkenblumen./Töne spie- geln sich/ins Unendliche wider./Blaue Erinnerungen./Zwischen Höhe und Tiefe/Duft und Bläue/plätschern die gleichen Quellen/an denen ich als Kind träumte.]

En cuatro de los textos surgidos en 1948/1949 en Basel y Meudon, ti- tulados *Der gleichen Quellen* [La misma fuente]<sup>13</sup> se vuelve a tratar la ex- periencia central de la luz de este poema con variaciones lingüísticas. En parte se retoman literalmente algunas secuencias textuales del gran poe- ma citado, en parte se relata el mismo suceso con palabras sinónimas o con contenidos próximos. No parece que se añada nada esencialmente nuevo. Por ello nos limitaremos a partir de ahora al poema que hemos re- producido.

Lo que aquí ha sido presentado en una prosa llana, pero con la mira- da puesta en el proceso descrito, también elevada y llena de efectos, po- dría ser un paseo por un jardín verniejo. De hecho, el tema del poema

consiste en una intensa y poderosa luz que se experimenta oníricamen- te como un «jardín en brote», en el plano de la comparación y de la ima- gen. Todo lo que sigue, referido a la errancia por ese jardín, pertenece desde un principio al plano de la imagen y sugiere una «potenciación» de la experiencia de luz, que lo extrae de la objetividad habitual. Segura- mente en el uso de este método poético de la potenciación de la expe- riencia a través de su intensa conversión en imágenes, Arp se muestra co- mo un discípulo aventajado del romanticismo alemán y, en concreto aquí, de Novalis, en el motivo de la modificación de la experiencia de luz a través del valor cromático del azul. Puesto que justamente, «cada transformación o potenciación abordada por Novalis bajo el acto de la “romantización”, a través de la que se supera toda la objetividad cotidiana en otra esfera, <aparece en él> en el plano del simbolismo cromático como una universal tonalidad azul. “Todo azul en mi libro” —con esta demanda teórica y su realización en el fluido azul en el que se sumergen tanto las figuras como el mundo de las cosas en el *Offertingen*— Novalis privilegia el color de un modo que va más allá de su uso tradi- cional»<sup>14</sup>. Con una intensidad parecida y también de un modo universal, usa Arp el color azul. Él mismo es el momento preñado de la experien- cia de luz; transmite el fulgor de la luz («[...] florece/marchita»); es el efecto sinestético que transmite la fuente de luz. Pues a pesar de que la experiencia de luz aquí descrita sea en sí un proceso visual, no hay nin- guna duda de que, desde el principio, el suceso visual contiene experi- encias olfativas, auditivas y táctiles. Se trata de una «luz aromática»; es una «luz sonora» y el Yo «descansa/acunado en la luz», mientras «las tré- mulas coronas de luz /(...) suenan/cuando me tocan», de manera que el vestido de luz que corresponde al Yo, «el vestido de Narciso», pierde consistencia y se deshace.

El componente místico del proceso se descubre en el hecho de que el suceso de luz actúa como, o mejor dicho es, una interpenetración de tie- rra y cielo. Un *eros gamos*, es decir, una unión nupcial del arriba y del abajo («profundas alturas»—«alta profundidad»), que descarga destellos y ra- yos azules<sup>15</sup>. Pues el azul, que «sobre» y «debajo» del Yo «florece azul y más azul» —lo que se llama comparación hierática en una libre asociación con Hölderlin y Trakl—, concede una tonalidad universal del proceso que crece sin cesar para explotar de modo cada vez nuevo, hasta que aparen- temente se consolida en un «azul que canta y se recoge», pero que en ver-

dad «[marchita] en luz». Con ello se alude al tránsito a la luz clara y blanca en la que «dulces eternidades» echan raíces en el Yo: el Yo ha conseguido orientarse en el lugar «de la infinita fuente luminosa» en la que la universal experiencia del azul como «recuerdos azules» y reflejos de sonidos parecen estar todavía presentes. Al final del poema el poeta recurre a una experiencia infantil en la que «entre altura y profundidad/aroma y azules/(...) [chapotean] las mismas fuentes». La sinestesia<sup>16</sup> del proceso se insinúa ya en el título «Azul que canta» y su intención consiste en evocar una experiencia de totalidad y de unidad, cuyo *medium* es abiertamente una «luz luminosa infinita». De todos modos no creo que se trate simplemente de la evocación de un «sentimiento oceánico»<sup>17</sup> en el que desaparece la personalidad del Yo (se experimenta de forma unívoca sólo la desvalorización de su propio «vestido de Narciso», pero no la auténtica superación de su persona), sino que se trata más bien de la recuperación de la unidad del mundo y del supramundo, cuya totalidad sinestética todavía posee el niño en ensueños.

Nos podríamos preguntar en qué medida podría ser leído el poema como un poema vivencial del Romanticismo clásico y ser interpretado, entonces, desde un punto de vista biográfico-psicológico, como una regresión en sentido freudiano (que, de todos modos, interpreta la experiencia mística como una regresión)<sup>18</sup>. Pero justamente esta interpretación me parece terminantemente vedada, si se aprecia correctamente la potencia de luz que se impone al Yo. El acontecimiento de luz es un suceso, cuyo significado y rango se documenta en la suspensión de lo cotidiano. Esto se pone de manifiesto con toda claridad en la inaprehensibilidad de la imagen del jardín: primero fluye la luz como un «jardín en brote» a través del Yo, y al poco rato es el mismo Yo el que se mueve por el jardín y avanza «ligero y veloz/sobre luminosos pétalos grandes como países». Incluso la imagen carece ya de la consistencia que la capacitaría para reproducir la vivencia que tuvo lugar históricamente una vez. Por el contrario ocurre aquí la tendencia a dejar crecer el proceso por encima del Yo hacia lo cósmico, de tal modo que se hace posible la penetración mutua de tierra y cielo en las sacudidas de azul. Arp se quiso expresar de un modo personal y vivencial cuando se lamenta de la carencia de la visión en azul en un poema anterior «Die ungewisse Welt» [El mundo incierto]<sup>19</sup> escrito entre 1939 y 1945:

*Formas como resonancias vencidas pasan por mí.  
Tejidos gelatinosos cubren una gran muñeca  
que ha sido colocada en un lugar solitario.  
Se queja en la desesperanza.  
La tenebrosa corona de sombras que pesa sobre el mundo  
no se quiere alzar.  
¿Dónde están las praderas del cielo azul violetas?  
Bienaventurados las han llevado  
en sus ojos mucho tiempo.  
Mis sueños se destruyen en malvadas oraciones como piedras.  
En vano recorro mil caminos.  
Siempre amenazan con derrumbarse las torres  
sobre las que quise mantener la mirada.  
Viejas parcas malvadas acechan en cielos de ceniza abismados.  
Sus corazones gritan disonantes.  
Son también malditas como yo.  
He perdido las huellas de la luz.  
No puedo huir de mi grisácea patria.  
De qué me sirven las canciones  
que van de un lado a otro.  
Son como guías muertas de cansancio.  
Con sus corazones marchitos responden las mismas frases:  
El azul noble es sólo centella soñada.  
Quien tenga manos brillantes se proteja  
de que ningún aliento las empañe...*

[Gestalten wie verjährter Widerhall ziehen an mir vorüber./Gallertartige Gewebe verhüllen eine grosse Puppe/die auf einem einsamen Platz aufgestellt ist./Es stöhnt im Hoffnungslosen./Die finstere Schattenkrone die auf der Welt lastet/will sich nicht heben./Wo sind die veilchenblauen Auen des Himmels?/Selige haben sie vor langer Zeit/in ihrer Augen fortgetragen./Meine Träume zerschinden sich in bösen steinigen Betten./Vergeblich ging ich tausend Wege./Immer drohten die Türme einzustürzen/auf denen ich Ausschau halten wollte./An abgründigen Aschehimmeln lauern böse greise Spinnen./Ihr Herz schreit misstönend auf./Auch sie sind Verwunschene wie ich./Ich habe die Spuren des Lichtes verloren./Ich kann aus meiner grauen Heimat nicht entfliehen./Was nutzen mich die Lieder/die sich von der einen Seite auf die andere

legen./Sie sind wie die todmüden Bergführer./Sie antworten aus verwelkten Herzen die gleichen Sätze:/Das Edelblau ist auch nur Traumgefunkel./Wer spiegelnde Hände hat hüte sich gut/dass kein Hauch sie trübe...]

Difícil decir dónde fundamentar en qué se opone este texto a «Singendes Blau», si no es en la ambivalencia de la semántica del sueño. En su significado general implica el sentido de un proyecto ideal para sumirse en lo desconocido y desacostumbrado; por el contrario, en la variante biográfica y personal tiene un significado distinto pues supone una renuncia no permitida del principio de realidad. Podría ser que en la pérdida personal de «las praderas del cielo azul violetas» y la desvalorización del «azul noble» [Edelblau] en simple «centella soñada» [Traumgefunkel] se manifestara la temprana oposición de Arp al «Befreundung für Blau» [Inclinación por el azul]<sup>20</sup> de Gottfried Benn —la palabra meridional por antonomasia, la mediación capital hacia la «destrucción de la relación» tras la que da comienzo la autoconsumación, la «antorcha fatal»<sup>21</sup>—. En caso de que esto sea cierto, Arp habría cambiado enseguida de parecer y habría cedido fácilmente y por tanto de un modo exagerado a la fascinación del azul, que ya Adolf Hitler en su discurso de apertura en la exposición de Munich «Entartete Kunst» [Arte Degenerado] el 18 de julio de 1937 en la casa del Arte alemán había reducido a «defectos visuales de lamentables desgraciados»<sup>22</sup>, en tanto que convertía la luz azul del poema «Singendes Blau» en vehículo sinestético de experiencia trascendente y de este modo proporcionaba a los conocimientos lógicos de Benn sobre el azul argumento para su ruptura y «destrucción de relación»<sup>23</sup>.

Función y rango del color azul tendrían que ser investigados con vistas a su desgaste poético en Hans Arp dentro de un contexto histórico más reciente de la poética de la modernidad y también de las pictóricas «Stationen der Moderne»<sup>24</sup>. De un modo extraordinario ha preparado el terreno Angelika Overath con su trabajo *Das andere Blau. Zur Poetik einer Farbe im modernen Gedicht* y en su antología de textos en colaboración con Angelika Lochmann *Das blaue Buch. Lesarten einer Farbe*. Lo que ha sido estudiado de un modo ejemplar para la literatura tendría que trasladarse a la pintura. La tradicional «conjunción de azul y transcendencia» puesta constantemente de manifiesto por Overath<sup>25</sup>, se concreta en la modernidad como «color indicador» que «designa el horizonte de un proyecto que todavía no ha sido cerrado»<sup>26</sup>. A la luz del poema de Arp es

posible confirmar esta suposición interpretativa planteada por Overath en forma de pregunta: el azul es para Arp el vehículo cromático sinestésico de una transcendencia hacia lo lumínico, en que se unen cielo y tierra. Se hagan aquí o no manifestadas las connotaciones religiosas cristianas, no hay ninguna duda de que Arp, cuyas inclinaciones neoplatónicas y místicas son conocidas por muchos testimonios<sup>27</sup>, comprendió la realidad en su arte como una realidad «mística» cuya esencia es «espiritualidad»<sup>28</sup>. Con ello se situaba en una tradición que quiso apresar en la luz azul de la visión el momento dinámico del tránsito a la total luminosidad de la divinidad o de sus energías. Lo más próximo a Arp es ciertamente la tradición platónica de la mística de la luz<sup>29</sup>. La alta valoración del sueño, así como la situación de todo lo personal en un marco cosmológico dan fe de ello, pero también la imagen dominante del poema de las fuentes de luz en las que están comprendidas las fuentes de la infancia. Esto constituye motivo suficiente para lanzar una rápida mirada a las «visiones en azul» medievales y tardoantiguas cristianas, puesto que representan estribaciones y nuevas interpretaciones de todas las concepciones neoplatónicas.

## II

El azul Edad Media delicado<sup>30</sup>

Rafael Alberti

Michel Pastoureau ha señalado que todavía hoy el color azul posee en Occidente, en cuanto a disposición anímica y sentimental, un claro predominio estadísticamente demostrado sobre otros colores como, por ejemplo, negro y verde. La civilización occidental es para él «une civilisation du bleu»<sup>31</sup>, una civilización en la que —España sería una excepción— los colores cálidos no juegan ya ningún papel. Sus investigaciones sobre heráldica le permiten suponer que este lugar privilegiado del azul representa una conquista de la Edad Media: desde mediados del siglo XIII tuvo lugar un «auge del color azul» cuantitativo y cualitativo<sup>32</sup>, que no sólo destaca en el arte heráldico, sino también en la emblemática literaria, en el arte de las miniaturas y de las vidrieras, y también en la moda de la vestimenta. Puede también atestiguar el hecho de que el glasto —una planta que servía para teñir de azul— fue «objeto de un intenso comercio internacional»<sup>33</sup>. El azul se convirtió en «el color arquetípico de la monarquía»<sup>34</sup>. «Una profunda transformación de la sensibilidad» parece indicarse en la

sustitución «del antiguo esquema tripartito blanco-rojo-negro, característico del sistema cromático de todas las culturas tradicionales»<sup>35</sup>, por la preferencia del azul: «Desde que en la modernidad blanco y negro no son considerados propiamente como colores, el azul, el color del cielo, del aire, del paraíso, ha venido a ocupar el primer puesto»<sup>36</sup>. También Kandinsky persiste en su ensayo sobre *De lo espiritual en el arte* (1952) en este simbolismo y esta tipología del azul, ya conocidos en la Edad Media, cuando sostiene:

El don de la profundidad lo encontramos en el azul y en primer lugar y desde una perspectiva teórica en sus movimientos físicos: 1) lejos del hombre y 2) con respecto a su propio centro. Y lo mismo, cuando se deja actuar el azul en el ánimo (en cualquiera de las formas geométricas deseadas). La tendencia del azul a la profundidad es tan grande que justamente se hace más intenso en los tonos profundos y actúa de un modo característico en la interioridad. Cuanto más profundamente actúa el azul, tanto más llama al hombre al infinito, y despierta en él la ansiedad por la pureza y finalmente por lo suprasensible. Es el color del cielo, tal y como lo imaginamos al oír la palabra cielo. Azul es el color típicamente celeste. [En la nota se hace hincapié en los nimbos bizantinos «de los seres que existen espiritualmente».] El azul desarrolla muy profundamente el elemento del reposo. Descendiendo hacia el negro, adopta el matiz de una tristeza inhumana. Llega a ser de una profundidad infinita en estados de seriedad, donde no hay ni puede haber fin. Pasando a la claridad, para lo cual el azul es menos adecuado, llega a tener un carácter indiferente y se sitúa lejos con respecto al hombre, como el alto cielo azul claro. Cuanto más claro, más insonoro, hasta llegar a la calma silenciosa, y se hace blanco. Desde un punto de vista musical, el azul claro es parecido a una flauta, el oscuro al violonchelo, y cuanto más profundo se hace, semejante a los maravillosos sonidos de la viola; en su forma más profunda pero festiva el sonido del azul es equiparable a la profundidad del órgano<sup>37</sup>.

Está claro que en ésta y otras manifestaciones modernas semejantes se trata de afirmaciones que nacen de una perspectiva intencionada e históricamente limitada; la percepción cromática y la ideología de los colores siempre tienen algo decisivo. No obstante, en tales manifestaciones hay que reconocer la tendencia de hacer comprensible a partir de su recepción valencias de estados cromáticos naturales como un intento de obje-

tivación nada despreciable. Se atestigua aquí la redención de un postulado que no es sólo marxista, de alcanzar «el reino y profundidad de la subjetividad sólo después de pasar por la conquista del mundo exterior»<sup>38</sup>, y mucho más esencialmente la percepción de un postulado de sentido estoico-cristiano, según el cual la creación no es muda, sino que en su esencia es un libro cuyos signos lingüísticos, leídos de forma adecuada, permiten de un modo sorprendente una mirada a la estructura de sentido cosmológica del universo, haciendo posible además desde un punto de vista cristiano la percepción de unívocos reflejos de su Creador<sup>39</sup>. O bien, según las concepciones del monacato egipcio primitivo, cuya «visión en azul» trataremos a continuación: «El cristianismo es la enseñanza de Cristo, nuestro Salvador, que ha reunido la *Praktiké*, la *Physiké* y la *Theologiké*»<sup>40</sup>. Evagrio Pónico, de quien procede esta ordenación, entiende esta definición, que vuelve sobre la tripartición estoica de la filosofía (Séneca: «*Philosophiae tres partes esse dixerunt...: moralem, naturalem et rationalem*»), como tres etapas de la vida espiritual<sup>41</sup>, en las que la *Praktiké* otorga el aspecto purgativo de un único camino hacia Dios, la *Physiké* (en tanto que contemplación de las cosas naturales creadas), el aspecto iluminativo, y la *Theologiké*, el unitivo.

En este marco de semejante «legibilidad del mundo»<sup>42</sup> hay que situar el valor y la relevancia del color azul en la Edad Media. Esto quiere decir también que su significación se hace visible en el contexto de sus antecedentes bíblicos y que sólo puede ser esclarecido en relación a este texto sagrado, ya que esta magna referencia delata el horizonte de sentido esencial en el interior del cual tiene su lugar espiritual en la Edad Media toda interpretación mundana y existencial.

### III

Dios está azul...<sup>43</sup>

Juan Ramón Jiménez

El lugar clave, en que sucede un fenómeno de luz azul en el marco de una visión, es la visión de la Merkabá del profeta Ezequiel<sup>44</sup>, en la que el carro de Dios junto con los querubines que le acompañan representa para el espectador un contenido sorprendente de una experiencia de la gloria de Dios. Al visionario se le aparecen en una nube de fuego cuatro seres vivos de extraña apariencia: cada uno tiene cuatro caras, cuatro alas,

los pies parecen pezuñas; a cada ser se le ha asignado una rueda, cuyas llantas están cubiertas de ojos. Y «sobre las cabezas del ser había una forma de bóveda resplandeciente como el cristal, extendida por encima de sus cabezas» (Ez 1, 22). Sobre el trono que se levanta por encima de la bóveda de cristal se señala a Dios: «Por encima de la bóveda que estaba sobre sus cabezas, había algo como una piedra de zafiro en forma de trono, y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de apariencia humana. Vi luego como el fulgor del electro, algo como un fuego» (Ez 26 y ss.). El contenido de esta descripción se refiere a la revelación del Sinaí (cf. Éx 19, 18; 24, 11 y 15-18; Dt 4-5) que junto con la visión de la Merkabá de Ezequiel tiene su correlato tipológico en el relato de Pentecostés de las Actas de los Apóstoles<sup>45</sup>: por eso se corresponden la fiesta judía del Shabucot, en la que se ha mantenido vivo el recuerdo de la revelación del Sinaí a través de la explicación de la Merkabá (=carro), y la fiesta cristiana de Pentecostés. En Éx 24, 10 el trono de Dios se describe como sigue: «Moisés subió con Aaron, Nadab y Abihú y setenta de los ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel<sup>46</sup>. Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro tan puro como el mismo cielo»<sup>47</sup>.

Y nuevamente en recuerdo a la cesión de la Torá en el monte Sinaí se dice en Nm 15, 37-41:

Yahvé dijo a Moisés: «Habla a los israelitas y diles que ellos y sus descendientes se hagan flecos en los bordes de sus vestidos, y pongan en el fleco de sus vestidos un hilo de púrpura azul. Tendréis, pues, flecos para que, cuando los veáis, os acordéis de todos los preceptos de Yahvé. Así los cumpliréis y no seáis los caprichos de vuestros corazones y de vuestros ojos, que os han arrastrado a prostituiros. Así os acordaréis de todos mis mandamientos y los cumpliréis, y seréis hombres consagrados a vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de Egipto para ser Dios vuestro. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

La indicación de llevar estos flecos («zizith») en los vestidos de los israelitas<sup>48</sup> tiene por función recordarles las disposiciones divinas: el Techeleth<sup>49</sup> (=azul negro, azul púrpura, azul jacinto o azul cielo) se convierte así en señal de la presencia divina, cuya desnudez de imagen de color zafiro está suficientemente acuñada en la revelación del Sinaí y en la visión de Ezequiel. De ahí que en la tradición y en la mística judía el color azul

desempeñe un importante papel, y de modo especial en contextos visionarios<sup>50</sup>.

En la Edad Media, sin embargo, el azul del zafiro fue y continuó siendo la propiedad decisiva, derivada de los pasajes bíblicos citados, y a él se podía aplicar la alegoría de las piedras preciosas según la Biblia.

Las variantes interpretativas para el azul, esto es, el número de sus propiedades, fue desde el comienzo escaso. Esto quiere decir que se limitaba a lo esencial, a la semejanza de este color con el cielo sereno. Después de que ya Orígenes y Jerónimo y aún después de éstos Gregorio Magno hubieran encontrado este acceso a su significado, Beda fundamentó a partir de ellos la determinación del color y sus secuelas para esta interpretación a base de ambas citas bíblicas (Éx 24, 10 y Ez 1, 26): *Hujus lapidis colorem pariter et sacramentum Moyses exposuit, cum Dei habitum describens diceret: «Sub pedibus ejus quasi opus lapidis saphiri, et quasi coelum cum serenum est». (...) Gloria Domini in hoc colore consistit, qui portat imaginem supercoelestis* [Moisés expuso igualmente el color de esta piedra y del sacramento cuando, describiendo el vestido de Dios, dijo: «Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro, tan puro como el mismo cielo». (...) La Gloria de Dios consiste en este color, que lleva la imagen de lo supraceleste]<sup>51</sup>.

Christel Meier y Ulrich Engelen<sup>52</sup> han mostrado en sus amplias investigaciones que esta alegoría del zafiro se transmitió casi mil años<sup>53</sup> «a través de muchos comentarios, tratados, sermones y poemas». Como muestra una mirada al empleo del color zafiro en Hildegard von Bingen, no era necesario citar en cada ocasión el trasfondo bíblico; pudiera ser que las asociaciones del azul configuraran su propia dinámica en el contexto de la obra. En este caso podría decirse que indiscutiblemente los citados pasajes bíblicos han impulsado la alegoría referida al zafiro, sin que por ello resultara nada decisivo de esta ocultación en lo particular a causa del grado de emancipación de una descripción completa y del conjunto de sentido<sup>54</sup>. En todo caso «la interpretación del azul en tanto que color del cielo (...) confirmó su significado celeste ampliamente: la esperanza en el cielo y su anhelo, una vida orientada en lo celeste según Flp 3, 20 *nostra conversatio in caelis est*, la contemplación orientada a lo celeste, a Cristo celestial, esto es, a la naturaleza divina, así como también el segundo artículo del Credo referente a Cristo según 1 Cor 15, 47: *primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis*, finalmente el rapto de Pablo al

tercer cielo (2 Cor 2, 12) y el derecho de ciudadanía celeste del cristiano formulado por él (Ef 2, 19)<sup>55</sup>. Durante toda la Edad Media este significado del zafiro azul celeste según el trasfondo bíblico fue dominante con escasas excepciones. La relación con esta tradición se documenta de forma adicional en la concepción de que «el zafiro se adecua por encima de otras piedras azules a la representación del cielo como residencia de Dios»<sup>56</sup>. De este modo se preservó la relación con la insinuación bíblica del lugar de Dios descrita a través del zafiro. Así, en la descripción medieval del templo del Graal de Albrecht von Scharfenberg en su *Jüngerer Titul* el zafiro está doblemente presente: la bóveda del templo del Graal fue azulada [gebloewet] con zafiros<sup>57</sup>, pero los panes de su altar también eran de zafiro<sup>58</sup>. La piedra tiene, en tanto que presencia visible de Dios, efecto (casi mágico) de purificar a los hombres de sus pecados<sup>59</sup>. Este efecto procede sin duda de la virgen María, tal y como muestra la triple aplicación mariológica de la piedra<sup>60</sup>. Todavía en Heinrich Seuse la pura reina del reino de los cielos [reine kunigin von himelrich]<sup>61</sup> es un vaso dorado rojizo cubierto por nobles esmeraldas y zafiros<sup>62</sup>.

#### IV

El «lugar de Dios» azul zafiro que en el Occidente medieval se hizo visible resplandeciendo en su color azul celeste, y en su máxima expresión en la virgen María reina del cielo, conoció una primera acuñación en el cristianismo primitivo del monacato egipcio de Kellia<sup>63</sup> y después en la mística del cristianismo sirio desde el siglo IV<sup>64</sup>.

Fue sobre todo Evagrio Póntico (ca. 345–399)<sup>65</sup> quien, después de una estancia de dos años en el desierto de Nursia en el 383, se instaló en Kellia y desde allí desarrolló una mística que habría de influir fuertemente en Casiano<sup>66</sup>. No es posible menospreciar la influencia de Evagrio en el monacato occidental y oriental, por el hecho de que su nombre fuera silenciado de forma consciente durante siglos después de su muerte, o bien fuera soslayado con calumnias maliciosas. El motivo de esta proscripción se debió a su dependencia con respecto a la escritura teológica exegética-apologética del teólogo alejandrino Orígenes (ca. 185–253/254), uno de los escritores espirituales más significativos de la Iglesia griega<sup>67</sup>. Incluso Juan Casiano (ca. 360–ca. 435), que estuvo aprendiendo junto a Evagrio al menos durante dos años en su estancia de diez años en los monasterios egipcios y en los establecimientos monásticos del delta del Ni-

lo, no menciona su nombre, aun cuando pueda apreciarse su influencia en sus *Institutiones* y *Collationes Patrum*. La obra de Evagrio ha sido transmitida de forma anónima o con otros nombres, debido a que su autor cayó en las más feroces calumnias en tanto que origenista. No obstante, el efecto de la espiritualidad evagriana<sup>68</sup> y con ella la mediación del pensamiento de Orígenes y de Gregorio de Nisa (ca. 335–394) fue extraordinariamente intensa en la cristiandad occidental y oriental hasta el siglo XV llegando hasta el propio siglo XX. Incluso teólogos como I. Hausherr<sup>69</sup> y H. U. von Balthasar<sup>70</sup>, que se sitúan con escepticismo frente al pensamiento de Evagrio, sólo con dificultad pueden sustraerse a la fascinación de su mística. En la investigación más reciente, tanto en lo que se refiere a la edición como a la interpretación de los textos, de C. y A. Guillaumont<sup>71</sup>, y sobre todo en los intuitivos y competentes estudios de L. Bouyer<sup>72</sup> y de G. Bunge<sup>73</sup>, se lleva a cabo una revalorización de Evagrio, lográndose expresar con intensidad su auténtica cristiandad, de tal modo que «los escritos y la personalidad de Evagrio, auténticamente griego, un extraño entre los monjes ascetas, influido por el espíritu de Orígenes y de los capadocios, pero iniciador y creador de la auténtica mística cristiana»<sup>74</sup> han podido ser comprendidos y presentados según el rango que les corresponde.

En lo que respecta a las aquí denominadas «visiones en azul», la variante evagriana representa el modo más místico de expresión. Evagrio también se refiere a la visión de la Merkabá de Ezequiel y a la revelación del Sinaí de Éx 24, 10. Pero las relaciones establecidas son diferentes: la amplitud de visión originalmente judía dirigida a la totalidad del pueblo de Dios que espera la redención aparece en Evagrio concentrada en lo particular, en una limitación de perspectivas que buscan la explicación y que provienen de la existencia eremítica de su autor. La diferencia consiste en que el centro de su interés es la experiencia inmediata de Dios, de tal manera que lo que a él le suceda se convertirá en señal de una apertura fundamental del hombre y de sus posibilidades de experiencia.

En el cenit de sus esfuerzos se encuentra constantemente entre los monjes egipcios lo que ellos llaman la «oración pura»<sup>75</sup>, esto es, cada instante privilegiado en el que el intelecto (*nous*), libre de todas las pasiones, se acerca de modo ligero y proléptico al estado que al final de los tiempos le está destinado al intelecto «desnudo», un estado de total separación con respecto a toda imagen, a toda forma (no sólo de la naturaleza crea-

da y de los objetos sensibles, sino también de Dios mismo). El conocimiento de ese estado es para ellos la «ciencia de Dios»: «teología». «Si eres teólogo, rezarás en la verdad, si rezas en la verdad, eres teólogo.»<sup>76</sup> El estado de *apatheia* que implica esta teología, significa ausencia de pasión en tanto que un estado «casi angélico» y de «beatitud»<sup>77</sup>. Característico de este estado es la visión de una luz, una «luz sin forma»<sup>78</sup>. Qué tipo de luz sea ésta, eso es algo que el mismo Evagrio formuló como pregunta. En su *Antirrhethikos* (que sólo se ha conservado en siríaco y en armenio) narra cómo se planteó esta pregunta, a propósito de Juan de Lykopolis, el famoso «visionario de la Tebaida» durante el largo viaje que realizó con su amigo Ammonio desde Kellia en Egipto a Lykopolis<sup>79</sup>. Se trataba de una cuestión vital para ambos:

Contra el intelecto, que no comprende que los pensamientos de la acedia cuando persisten en él entorpecen su estado oscureciendo la luz clara de sus ojos en el momento de la oración. Pero en lo que respecta a esta luz, quisimos saber de ella, yo y el servidor de Dios Ammonio, de dónde procede, y preguntamos al santo servidor de Dios Juan, el visionario de la Tebaida, si la naturaleza del intelecto es luz y si la luz mana de él, o si alguna cosa distinta se le aparecía desde fuera y le iluminaba. Pero él respondió y dijo: «No hay nadie que esté en condiciones de aclararlo. Entre tanto el intelecto no puede sin la gracia de Dios ser iluminado en la oración, liberado de muchos y amargos enemigos que están ávidos de su ruina»<sup>80</sup>.

La respuesta, que a primera vista resulta sorprendente, indica que la «luz sin forma» presupone la liberación de las pasiones, siendo al mismo tiempo resultado de la pureza de la gracia de Dios<sup>81</sup>. Con ello se ha evitado nada más y nada menos que un error pelagiano o quietista acerca de los esfuerzos ascéticos y místicos. La respuesta de Juan es ortodoxa, pues hace derivar la experiencia mística de la luz sin forma tanto de los esfuerzos humanos, como del don divino de la gracia.

La acción conjunta de ambos momentos tiene como efecto el suceso de la luz. Pues: «resplandece» la *apatheia*, «la luz del alma», «en el corazón», entonces «el hombre interior», el que «se ha convertido en gnóstico», el que conoce a Dios, «ve dentro de sí la luz de la belleza de su sí mismo». Evagrio trató de formular con palabras de varios modos esta experiencia fundamental para su teología y mística<sup>82</sup>. A continua-

ción reúno un par de pasajes, que describen esta visión interior del intelecto:

Los que carecen de pasión (...) contemplan en el punto álgido de la oración la luz propia del intelecto, que los ilumina<sup>83</sup>.

Es una prueba de ausencia de pasión, cuando el intelecto comienza a ver su propia luz...<sup>84</sup>

La luz que fluye en la visión interior del intelecto posee la cualidad del azul, que corresponde al zafiro y al color del cielo:

Si alguien quiere ver el estado del intelecto, tiene que desprenderse de todas las imágenes, y entonces se verá a sí mismo igual al zafiro y al color del cielo; esto es imposible sin la ausencia de pasiones...<sup>85</sup>

En la carta número treinta y nueve a un amigo desconocido, Evagrio aclara la visión interior del intelecto con la mirada puesta en su objetivo sensible, que sólo puede ser averiguada en referencia a la revelación del Sinaí (y a la visión de la Merkabá de Ezequiel)<sup>86</sup>; pues el intelecto se ha convertido, según Éx 24, 10, en «el lugar, donde está el Dios de Israel» (según el texto de la Septuaginta). Después de un largo lamento acerca de la dificultad de arrastrar «el carro de Dios»<sup>87</sup>, esto es, de conseguir un alma pura y libre de pasiones, y después de una exhortación a purificar el intelecto de pensamientos de gula, avaricia, avidez de fama, lascivia, cólera y tristeza<sup>88</sup>, escribe, cifrando el interés de la existencia en la obtención «inmaterial por lo inmaterial»<sup>89</sup>, lo siguiente:

Cuando el intelecto se escapa de estas cosas a través de la gracia de Dios y «abandona» al hombre viejo <Col 3, 9>, entonces se le aparece en el momento de la oración su propia condición como un zafiro o según el modo del color del cielo, lo que la escritura llama el «lugar de Dios», que los mayores vieron en el monte Sinaí. A este lugar lo llama también «visión de paz», donde cada uno ve en sí mismo toda «paz», «más sublime que cualquier comprensión y que custodía nuestros corazones» <Flp 4, 7 y Ef 2, 14>. En un corazón puro se imprime otro cielo, cuya visión es luz y cuyo lugar es espiritual, en donde serán contempladas, como maravillas, las inteligencias de las <cosas> que son<sup>90</sup>.

Tres elementos constituyen pues el «estado de la oración»: «1) La visión del “estado” propio. 2) El pensamiento de la “altura del cielo”. 3) La designación del “estado del intelecto” como “lugar de Dios”»<sup>91</sup>. La visión interior del intelecto —él ve «su propia luz» (*oikeion fengos*)<sup>92</sup>— se realiza en la forma del fluido de la luz celeste del azul zafiro. Y esta autorrealización del *Nous* es «altura inteligible», y es al mismo tiempo «luz de la trinidad»: «El estado del intelecto significa la altura inteligible comparable al color del cielo (*hypsos noeton*) que durante la oración es la luz de la Trinidad»<sup>93</sup>. En lo que respecta a la expresión bíblica «lugar de Dios», ésta puede trasladarse en sentido simbólico al alma pura y al intelecto contemplativo, es decir, bajo la reducción de toda fijación localizadora: el lugar de Dios es, en sentido agustiniano, un «*locus, non locus*»<sup>94</sup>. El abandono de todas las pasiones y la elevación sobre todas las cosas liberan los pensamientos de su arraigo en las cosas sensibles, de manera que en esta elevación a un «estado sin formas»<sup>95</sup> resultan posibles la visión de Dios y la comunión con Él como un suceso gratificante del lugar de Dios que fluye luminoso, esto es, espiritual en el intelecto. El Dios que aquí se hace presente bajo la forma de la luz es el Dios trinitario y personal, en cuya luz se experimenta también como gracia la «propia luz» del intelecto. Resulta interesante el hecho de que en esta luz azul celeste del intelecto no se escamotea en ningún momento la creación a través de la *apatheia*, sino que en la unión luminosa sin mediación del intelecto y del Dios trinitario se hace presente en la inteligencia de las cosas que son. Se encuentran aquí analogías libres con respecto a la visión en azul cósmica de Hans Arp (de ningún modo en lo que se refiere a «las horas azules», tal y como son evocadas por diferentes poetas según matices de significación cambiantes, pero sobre todo como un síndrome de enajenación melancólica)<sup>96</sup>. Del mismo modo que el «Singendes Blau» implica una espiritualización de todo lo que es, así también en Evagrio la creación es elevada a la «altura» de la *apatheia*. El sí mismo humano, el Dios trinitario y la creación están unidos y equiparados en la visión en azul de Evagrio. La visión de Hans Arp se encuentra en relación con un fenómeno de secularización que todavía refleja de un modo urgente y prístino los momentos simbólicos, aunque sin dejar explícitos sus contenidos, de un cristianismo cada vez menos específico. En la tradición de Evagrio, un monje sirio de Oriente, Jausep Hazaya, se expresó en el siglo VIII de la siguiente manera en referencia a la «visión en azul»:

Finalmente el último signo de reconocimiento que efectúa el espíritu que recibiste por el bautismo en ti es la visión iluminada de un intelecto que aparece en la bóveda de tu corazón como un zafiro y que es visión receptora de la luz de la Santísima Trinidad. Y este signo de reconocimiento te conduce a la visión de las naturalezas sensibles. Y a partir de éstas serás elevado al conocimiento de las naturalezas inteligibles. Y a partir de éstas asciendes a las revelaciones y misterios del Juicio y la providencia. Y esta escalera te permite ascender y te confunde con la santa luz de la visión de Nuestro Señor Jesucristo. Y por medio de esta gloriosa y santa visión te sobrecoge el asombro de su mundo espiritual, cuyos bienes son inefables. Y de este asombro, nace en ti el inicio de un lenguaje espiritual y el conocimiento de ambos mundos, que fueron y que serán, y la intuición de los misterios de las cosas futuras, junto con el olfato y el santo gusto (y audición) de las dulces voces de los seres espirituales y gozo y júbilo y alegría y alabanza y cántico y recompensa y glorificación y elevación y unión con los rangos espirituales y visión de las almas de los santos, y visión del Paraíso, y de los manjares del Árbol de la Vida y procesión con los santos y el lugar en el que viven con otras cosas inefables<sup>97</sup>.

¿Se debe semejante visión, en la que acontece una plena realización de todos los deseos, de un modo ditirámico, sinestésico y escatológico, y que además comporta todas las «visiones en azul» —ya se experimenten con alegría, triunfalmente o en forma melancólica—, al hecho de que la ciudadanía en este mundo no sea permanente, y sea y permanezca el hombre un extranjero? Ser extranjero puede resultar una provocación productiva para realizar una expedición en el azul, cuya sublime consumación representa un reto existencial<sup>98</sup>.

«Vision in Blau. Zur Archäologie und Mystik einer Farbe», en: A. Maass y B. Heinser (eds.), *Verlust und Ursprung. Festschrift für Werner Weber*, Zurich 1989, págs. 313-334, 519-529; también en Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt del Main 1986, págs. 189-220.

**La noche oscura de los sentidos y del espíritu.  
La experiencia mística del sufrimiento  
según san Juan de la Cruz**

Bienaventurado el que penetra en el no saber de algunas fronteras<sup>1</sup>.

Fue sin ninguna duda san Juan de la Cruz (1542-1591)<sup>2</sup> quien convirtió la noche en el principio propio de la mística teológica, al transformar la metáfora espiritual de la noche en un simbolismo coherente y totalizador<sup>3</sup> en la *Subida del Monte Carmelo* [abrev.: S] (1585) y en la *Noche oscura* [abrev.: N] (1585-1586)<sup>4</sup>, surgidas ambas de un mismo concepto<sup>5</sup>. Los impulsos que le condujeron a ello permanecen hoy en día hasta un cierto grado en la oscuridad. Pero en cualquier caso hay que aludir a dos hechos que pueden iluminar la predilección de Juan por la noche.

I

En primer lugar hay que hacer referencia al papel que la noche ha desempeñado en la vida del santo desde un punto de vista biográfico y subjetivo<sup>6</sup>. Juan relata que la noche ejercía en él una fuerte magia, pues siempre fue sensible a los estímulos de la naturaleza, a pesar de su rechazo de lo creado, intensamente expresado en su obra que para él era «nada» ante la gloria divina. A Juan le gustaba pasar la noche en oración junto al tabernáculo, pero más aún quedarse en silencio bajo el cielo estrellado de Castilla. En Segovia tuvo que haber pasado muchas horas junto a la ventana de su celda, escrutando la naturaleza dormida. Recordemos la estrofa 15 del *Cántico espiritual* [abrev.: C]:

*la noche sosegada  
en par de los levantes de la aurora,  
la música callada  
la soledad sonora  
la cena, que recrea y enamora*<sup>7</sup>.

El Padre Alonso nos cuenta de Juan lo siguiente: «En la paz de la noche Juan pasaba algunas horas en oración solitaria. En una ocasión, después de la oración, se reunió con sus compañeros y, con la mirada puesta en un torrente que corría por un prado verde, conversó con ellos acerca de la belleza del cielo, de la luna y de las estrellas. Mientras hablaba de la dulce armonía de las esferas celestes y de sus movimientos, ascendía hasta el cielo de los bienaventurados, alabando su belleza y luz de gloria». Frente a esto, un compañero habló acerca de los peligros de las veladas nocturnas, a lo que Juan, al parecer, respondió: «Vámonos, ya veo, hermanos, que queréis ir a dormir». Existe un gran número de historias como ésta, en las que es posible documentar en mayor o menor grado la inclinación de Juan por la noche. En todo caso su amor por la naturaleza llegaba tan lejos que, al parecer, se llevaba a sus monjes a auténticas excursiones para orar, de modo que pudieran participar en el banquete festivo de la naturaleza bajo el cielo abierto, mientras sus meditaciones, oraciones y canciones de alabanza quedaban absorbidas por la naturaleza. En los crepúsculos les permitía permanecer en oración callada y en soledad en los jardines del claustro, lo que se convirtió en costumbre fija entre los carmelitas descalzos de Granada.

Junto a este intenso sentimiento de vida arraigado en la predilección por el silencio de la naturaleza en la quietud de la noche, hay un suceso en la vida de Juan, en el marco y nivel del suceso existencial, que confirió a la noche un importante significado sagrado<sup>8</sup>. Con el fin de aclarar esto, tendremos que aludir a algunos hechos. Juan fue investido carmelita en Medina del Campo en 1563. Los carmelitas son una orden mendicante que se remonta a los eremitas del monte del Carmelo en Palestina a principios del siglo XIII. En 1226 la regla de la orden fue confirmada por el papa Honorio III. La sentencia más importante de la regla dice: «Cada uno debe permanecer en su celda, mirar día y noche por la ley del Señor, y velar en la oración»<sup>9</sup>. A mediados del siglo XVI, los carmelitas –tal y como después fueron denominados: calzados– se atuvieron a una fórmula mucho más suavizada que la regla original. Una vez ordenado sacerdote en 1567, Juan estuvo tentado de entrar en la orden de los cartujos, que se obligaba a la contemplación de un modo muy severo. De regreso de sus estudios de Salamanca a Medina del Campo con su hermano de orden, Pedro de Orozco, en otoño de 1567, se encontró con Teresa de Ávila<sup>10</sup>, que después de pertenecer casi veinte años a la orden había vivi-

do en 1554 una conversión ante una estatua sufriente de Cristo, lo que la movió a la reforma de la orden del Carmelo<sup>11</sup>. Para que realmente triunfara esta reforma, que después del éxito de la fundación del convento reformado de San José en Ávila en 1562 se había convertido en la fundación de una orden, la rama femenina tenía que ser completada con una rama masculina. Teresa llevaba por eso en sus labios la imperiosa oración: «¡Dios, hijos, o me muero!», en la búsqueda de hermanos capaces a los que pudiera confiar la reforma<sup>12</sup>. Juan colaboró desde 1568 y se convirtió en uno de los mejores representantes de la orden reformada de los denominados carmelitas «descalzos». El éxito de la reforma provocó muy pronto la envidia y la oposición de los carmelitas calzados. Entre 1572 y 1577 Juan actuó en Ávila junto con Teresa como director espiritual, pero una noche de diciembre del año 1577 fue raptado por los enemigos de la reforma y encarcelado, y duramente maltratado, primero en Ávila<sup>13</sup>, después en Toledo durante nueve meses, hasta que en agosto de 1578 logró huir de un modo milagroso por la noche saltando los muros<sup>14</sup>. Este suceso nocturno fue para el santo un acontecimiento en el que se hizo visible el proceso de liberación como una cita nocturna entre el alma amante y su amado esposo. En las ocho estrofas de su poema «En una noche oscura»<sup>15</sup> se conjuga de modo inesperado el suceso fáctico de la huida con la globalidad de sentido del Cantar de los Cantares, en el que el encuentro entre la amante y el amado se presenta como resultado de una búsqueda incesante y sin medida de sí mismo. El escenario es la noche oscura, en la que el ansia de amor de la languideciente amiga es tan intenso que abandona su casa por «la secreta escala» para huir y entregarse al amado, resultando así evidente el reflejo de la huida de la prisión. La nocturnidad del suceso hace hincapié en que la salida constituye un proceso negativo, pero teniendo lugar la unión altamente positiva con el amado. Juan lo explica en el subtítulo del poema al describir del modo siguiente el contenido de las estrofas: «Canciones del alma y que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual». Está claro que la noche es «oscura», pero esta oscuridad es al mismo tiempo «dichosa». Privación, huida, salida a donde no hay camino, todo esto es lo mismo para conducir con seguridad hasta la unión.

En este punto, dado que la experiencia nocturna convertida en suceso por la huida resulta en el sentido más decisivo un «momento autobio-

gráfico» (Max Wehrli)<sup>16</sup> en el que se resuelve nada más ni nada menos que el sentido profundo de toda una vida, sin pretender con ello infravalorar esta afirmación, tengo que remitirme a la relatividad literaria, en la que está basada la noticia poética así como el comentario espiritual referido a ella en el tratado de *La noche oscura*. De otro modo, no podría intuirse el carácter único de la noche sanjuanista.

Muchas cosas entran aquí en juego. A la personal espera de un hombre por la paz de la noche, a su personal ocasión de poder huir audazmente de su infame prisión, hay que añadir el significado espiritual de la noche, que en parte se ilumina gracias a los padres de la Iglesia —Orígenes, Gregorio de Nisa y Dionisio Areopagita<sup>17</sup>— en parte gracias a los místicos del islam<sup>18</sup>, y de un modo más perfecto gracias a la mística renana de Jan van Ruusbroec y sobre todo a Johannes Tauler<sup>19</sup>. A esto habría que agregar además la tradición permanente y a libre disposición de Juan, tanto en lo que respecta a la forma como al contenido, del arte español del romancero que fluye en sus canciones<sup>20</sup>.

## II

Mucho más importante que todas estas cuestiones acerca de las deudas intelectuales y literarias es dirigir la mirada a lo que dice san Juan de la Cruz: ¿Qué es la noche oscura? ¿Qué quiere decir Juan? Seguidamente rastreamos esta cuestión. Pero antes de que se pueda responder a ella, hay que hacer referencia al público de Juan, para que se vea que la noche oscura de ningún modo es producto arbitrario de su fantasía. Pertenece al marco de la *theologia mystica* en la que se trata la unión misteriosa y oculta del hombre con Dios en su aspecto experiencial. Desde que en el siglo V Dionisio Areopagita escribiera *De mystica theologia*, este par de conceptos ha conocido una historia cambiante. Si bien durante la Edad Media el término técnico de experiencia mística era en su acepción más amplia *theoria/contemplatio*, en cambio desde el siglo XIII se documenta la creciente concurrencia del concepto *theologia mystica* frente a *contemplatio* (naturalmente en la vía de la influencia de Dionisio)<sup>21</sup>. San Juan de la Cruz utiliza sobre todo la expresión *mística teología* para designar el aspecto apofático, oscuro y negativo de esta experiencia<sup>22</sup>. En su *Cántico espiritual* define la noche de la siguiente manera:

Esta noche (a la que se refiere el poema) es la contemplación en que el alma

desea ver estas cosas. Llámala noche porque la contemplación es oscura, que por eso la llama por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo<sup>23</sup>.

Se alude aquí a los «espirituales», que comprenden estas difíciles cuestiones. No hay duda de que por espirituales se entiende contemplativos en su acepción más amplia, y por tanto a los teólogos especializados en *theologia mystica*, así como a los compañeros de Juan, esforzados por llevar una vida contemplativa. Es mérito de la reforma teresiana-sanjuanista haber conducido la *theologia mystica* en los siglos XVI y XVII a una nueva y auténtica disciplina<sup>24</sup>. Ello se debió a que tanto Teresa como Juan, con la mirada puesta en los sucesos del alma que acuñan la experiencia mística, mostraron un extraordinario interés por desarrollar una sistemática del camino místico cuya estructura descubrieron en referencia a su propia experiencia.

Lo que quiero mostrar con estas indicaciones es lo siguiente: el público al que se dirigían Teresa y Juan era de algún modo más especializado y profesional que el de Johannes Tauler, quien precisamente tampoco se dirigió a un público completamente ignorante<sup>25</sup>. El tiempo contribuyó a esto, ya que la imprenta facilitó y amplió enormemente la comunicación entre distintas épocas. La tradición espiritual estaba más a disposición de Juan que de Tauler. Por ello su proceder es, en un sentido muy general, más complejo, cuando hace partícipes a sus compañeros de los misterios de la experiencia mística. Pero por otro lado, puede contar con hombres muy interesados en cuestiones místicas y motivados por las lecturas y el estilo de vida. En la propia dicción de Juan se muestra cómo él mismo se sitúa en una nueva postura espiritual, cuando, por ejemplo, compara metafóricamente su interés por la teología mística con la conquista contemporánea de islas «lejanas» y continentes<sup>26</sup>. Al despliegue de la lejanía geográfica corresponde una mirada profunda en las perspectivas interiores de la realidad anímica. El principio de ordenación utilizado tanto por Teresa como por Juan en su mirada del alma me parece fuertemente acuñado por principios de significado que de un modo muy moderno iluminan el aspecto funcional del proceso anímico.

De todos modos, cuando Juan trata de describir las tres noches, lo hace bajo un apriori que sus antecesores ya habían determinado de un modo decisivo. El apriori consiste en que la verdad de fe cristiana actúa como una verdad antepuesta a todas las posibilidades de experiencia humana, como lograron ampliamente en lo sucesivo las causas secundarias. Pero tal y como ya sucedía con su pariente espiritual Lutero (1483-1546), también en Juan la acentuación de la «fe desnuda» abre un ámbito más secularizado, que ya no resulta controlable sin más desde un punto de vista religioso. La postura de «o esto y lo otro», entre «todo y nada», que tanto Lutero como Juan señalan, abandona el ámbito del mundo que no encuentra ningún lugar, incluso a sí mismo, de tal modo que junto al cuestionamiento fuertemente religioso destaca de pronto y de modo natural un ámbito más secular que cada vez más ejerce poder en la vida del hombre. En Juan es sin duda la fuerte concentración en el mundo contemplativo del convento carmelitano y en la problemática de la experiencia de Dios lo que le introduce en este moderno desarrollo. Pero en sí mismo el apriori religioso es para él guía en su validez general. Sólo que las formas de vida ya no le satisfacen en la medida en que comprometen únicamente a especialistas, esto es, a «religiosos», «espirituales» y «eclesiásticos»<sup>27</sup>. Es importante que el apriori religioso contraponga un no rotundo a las disposiciones anímicas y condiciones de la constitución humana. La experiencia de la noche no tiene nada que ver con la melancolía<sup>28</sup>, puesto que es una experiencia mucho más intensa y duradera. La experiencia de la noche es algo *sui generis*.

San Juan de la Cruz escribió dos obras que, en principio, tienen que explicar el sentido de la experiencia de la noche. Una es la *Subida del Monte Carmelo* y la otra es la *Noche oscura*. Según la idea de Juan las dos obras —y ésta es opinión unánime de la investigación— debían completarse en el plan y en la intención<sup>29</sup>. El motivo de esto reside en el hecho de que ambas obras exponían comentarios a un mismo y único poema. A esto hay que añadir que Juan en su *Llama de amor viva* cita esporádicamente ambas obras como una: «...porque lo tratamos en la *noche oscura de la subida del monte Carmelo*...» (pág. 254). Se agregan razones de contenido, de modo que ambas obras (que permanecieron inacabadas) deben entenderse como partes recíprocas y complementarias.

El comentario de la *Subida* acentúa el aspecto activo en el ascenso del alma hasta la unión con Dios, mientras la *Noche* describe el mismo cami-

no bajo el aspecto pasivo. Con esto llegamos a la primera división de las noches emprendida por Juan: se trata de una doble articulación, en la medida en que en un primer plano se distingue la «noche de los sentidos» de la «noche del espíritu», que a su vez vuelve a dividirse en una parte «activa» y otra «pasiva». La primera noche (de los sentidos) concierne a los principiantes en el camino a la montaña de la contemplación, la segunda noche (del espíritu) a los «aprovechados»; la meta consiste en la total unión del hombre con Dios. Esta es una división lógica a la que Juan inserta otra<sup>30</sup>, diacrónicamente estructurada, que resalta en especial el carácter transitorio de la noche oscura del alma. Después distingue las tres partes de la noche que designa como noche: el anochecer, medianoche y el crepúsculo antes del alba. Estas tres noches son juntas una misma noche. En la primera parte de la noche se desvanecen las cosas: es la noche de los sentidos. La oscura medianoche es la noche de la fe, que corresponde a la noche activa y pasiva de la contemplación. En la tercera parte de la noche, el crepúsculo, Dios mismo se comunica al alma, de manera que la unión ya no se encuentra en el camino. El programa de Juan habría consistido en exponer en la *Subida* primero la noche de los sentidos, y luego la noche activa y pasiva del espíritu. Juan concluyó lo siguiente: la noche de los sentidos (1.º Libro), la noche del espíritu activamente ansiada con respecto a las tres facultades del alma, entendimiento (2.º Libro), memoria y voluntad (3.º Libro). Falta la noche sufrida pasivamente, descrita en sus efectos en las tres facultades del alma. El entendimiento ansía su purificación en la noche de la fe, la memoria consiste en la esperanza, y la voluntad en el amor. Pero el modo en que las noches son finalmente una sola noche, en la división de las tres virtudes, fe, esperanza y caridad, correspondientes a las tres facultades del alma, entendimiento, memoria, voluntad, depende menos de una diferenciación psicológica o moral teológica, que del aspecto de la noche en sí mismo, en el que están incluidas tales diferenciaciones: los sentidos y las facultades del alma están activamente ocupadas en un proceso de liberación hacia Dios, cuyo contenido queda acumulado en la oscura fe nocturna. Por eso Juan puede resumir diciendo: «esta noche espiritual, que es la fe» (S 2, 1, 3, pág. 168). La fe es para Juan toda noche que resulta iluminación para el hombre de un determinado modo, es decir, no-modo (según Sal 138, 11: S 1, 3, 6). El alma es aquí «resignada», «aniquilada» y «desnuda» (S 2, 4, 2, pág. 174), de forma que en el oscurecimiento de todo lo

sensitivo y racional supera la naturaleza (S 2, 4, 2). Esto sólo puede suceder «a oscuras en fe sólo» (S, 2, 9, 1, pág. 196), «en la oscuridad de la fe en que él está encerrado» (S 2, 9, 2, pág. 196). Así, es innegable la predominancia de la fe ciega en esta noche activa del espíritu.

La noche activa del espíritu significa para el hombre, hablando en términos de desarrollo psicológico, una maduración, que a menudo Juan indica como una deshabitación<sup>31</sup> «de los pechos de la sensualidad»<sup>32</sup> y del dulce apego, como a la leche materna, por las posibilidades de la experiencia religiosa<sup>33</sup>. En la *Noche oscura* concibe esta evolución activa, aunque ya acuñada por la gracia, del modo siguiente:

En pobreza, desamparo y desarrimo de todas las aprensiones de mi alma, esto es, en oscuridad de mi entendimiento y aprieto de mi voluntad, en afición y angustia acerca de la memoria, dejándome a oscuras en pura fe (la cual es noche oscura para las dichas potencias naturales) sólo la voluntad tocada de dolor y aflicciones y ansias de amor de Dios, salí de mí misma, esto es, de mi bajo modo de entender, y de mi flaca suerte de amar, y de mi pobre y escasa manera de gustar de Dios, sin que la sensualidad ni el demonio me lo estorben.

Lo cual fue grande dicha y buena ventura para mí; porque, en acabándose de aniquilarse y sosegar las potencias, pasiones, apetitos y afecciones de mi alma, con que bajamente sentía y gustaba de Dios, salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios es a saber: mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino; porque, uniéndose por medio de esta purgación con Dios, ya no entiende por su vigor y luz natural, sino por la divina Sabiduría con que se unió.

Y mi voluntad salió de sí, haciéndose divina porque, unida con el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo, y así la voluntad acerca de Dios no obra humanamente.

Y, ni más ni menos, la memoria se ha trocado en aprensiones eternas de gloria.

Y, finalmente, todas las fuerzas y efectos del alma por medio de esta noche y purgación del viejo hombre, todas se renuevan en templos y deleites divinos (N 2, 4, 1-2, págs. 480-481).

A pesar de que en este avanzado estadio al aprovechado le es dado alcanzar algunos «bocados de contemplación» (N 2, 1, 1, pág. 474), esto es, que los esfuerzos del ejercicio siempre se ven recompensados de modo

sobrenatural, no obstante todavía no se trata del absoluto rigor de la experiencia de la noche. Ésta se alcanza por vez primera en «aquella horrenda noche de la contemplación» (N 2, 1, 1, pág. 474), en la que quedan suspendidos todos los esfuerzos activos del alma y quedan superados de un modo altamente negativo por la potencia divina<sup>34</sup>. La noche pasiva del espíritu merece por primera vez el nombre de «contemplación infusa» (N 2, 5, 1, pág. 481), «contemplación mística» o, en palabras de Dionisio Areopagita, «rayo de tiniebla» (N 2, 5, 3, pág. 482; Dionisio, *De mystica theologia*, II). Cuando menos preparada está el alma, más horribles son las tinieblas espirituales (N 2, 5, 3, pág. 483): «le hace tinieblas oscuras en el entendimiento». Y esto sucede debido a que en el «sujeto» (N 2, 5, 4) se juntan los dos extremos más poderosos imaginables: lo divino y lo humano (N 2, 6, 1). Para el alma significa un ser arrojado en las tinieblas, desamparado de Dios, pobreza y miseria, «vacío y pobreza de la sustancia del alma sensitiva y espiritual» (N 2, 6, 5, pág. 487), «grande deshacimiento en la misma sustancia del alma» (N 2, 6, 6, pág. 487), y «extremada pobreza» (N 2, 6, 6, pág. 487). Es una «tempestuosa y horrenda noche» (N 2, 7, 3, pág. 490), que «dura algunos años», «con interpolaciones de alivios» (N 2, 7, 4, pág. 491). Este estado de privación se manifiesta concretamente en el hecho de que el alma no puede orar, ni participar con atención en el servicio divino, y tiene dificultades de concentración, a causa de la negación de los recuerdos, o dicho brevemente, de que el alma «fuese absorta con todas ellas en esta divina y oscura luz espiritual de contemplación y así fuese abstraída de todas las afecciones y aprensiones de criatura» (N 2, 8, 2, pág. 494). «La luz sobrenatural y divina tanto más oscurece al alma cuanto ella tiene más de claridad» (N 2, 8, 2, pág. 494). Esta experiencia es en esencia lo que los místicos han designado como *resignatio ad infernum*: «cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios y castigada y arrojada e indigna de él, y que está enojado» (N 2, 6, 2, pág. 486).

A este saldo negativo de la experiencia de la noche se le opone algo positivo: la causa de toda esta fiesta nocturna en el alma espiritual está destinada «para que divinamente pueda extender a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo» (N 2, 9, 1, págs. 496-497). «Por tanto, conviene mucho y es necesario para que el alma haya de pasar a estas grandezas, que esta noche

oscura de contemplación la aniquile y deshaga primero en sus bajezas, poniéndola a oscuras, seca y apretada y vacía; porque la luz que se le ha de dar es una altísima luz divina que excede toda luz natural, que no cabe naturalmente en el entendimiento» (N 2, 9, 2, págs. 497-498).

El proceso en el que se intenta que el alma alcance «un sentido y noticia divina» (N 2, 9, 5, pág. 499) y dotarle de «cierta magnificencia gloriosa» (N 2, 9, 4), es comparado por Juan con el proceso «que se ha el fuego en el madero, para transformarle en sí» (N 2, 10, 1, pág. 502). Esta célebre comparación mística<sup>35</sup> muestra con toda evidencia hasta qué punto se trata de una agresión a la sustancia del espíritu humano (N 2, 9, 3). Esta debe ser «inflamada» (N 2, 11, 1 y ss., pág. 506 y ss.). «Porque ésta es una inflamación de amor en el espíritu, en que, en medio de estos oscuros aprietos, se siente estar herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino en cierto sentimiento y barrunto de Dios, aunque sin entender cosa particular, porque, como decimos, el entendimiento está a oscuras» (N 2, 11, 1, pág. 506). La noche oscura es un purgatorio (N 2, 12, pág. 509)<sup>36</sup>, en que las potencias del alma son purificadas. Pero justamente esta negatividad tan radical y extraña es para el alma una «dicha» (N 2, 16, 7, pág. 524), una «dichosa aventura», en la que Dios es «maestro y guía de este ciego del alma» (N 2, 16, 8, pág. 524).

La «oscura contemplación» es un acontecimiento que ocurre en lo oculto y misterioso; por ello, se denomina «teología mística», «sabiduría secreta». La misma alma se encuentra frente a esto sin palabras, cuidando de ocultarse incluso a sí misma la «mística sabiduría». Esto depende finalmente de «cuán bajos y cortos y en alguna manera impropios son todos los términos y vocablos con que en esta vida se trata de las cosas divinas» (N 2, 17, 6, pág. 531). Sólo puede ser guía segura la «mística teología», que irrumpe en este impositivo juego del lenguaje<sup>37</sup>. Una paradoja subyace en el fondo de esta teología mística, que Juan formula así:

Esta propiedad de ser secreta y sobre la capacidad natural esta divina contemplación, tiénela no sólo por ser cosa sobrenatural, sino también en cuanto es vía que guía y lleva al alma a las perfecciones de la unión de Dios; las cuales, como son cosas no sabidas humanamente, hase de caminar a ellas humanamente no sabiendo y divinamente ignorando. Porque, hablando místicamente, como aquí vamos hablando, las cosas y perfecciones divinas no se conocen ni entienden

como ellas son cuando las van buscando y ejercitando, sino cuando las tiene halladas y ejercitadas (N 2, 17, 7, pág. 531).

El carácter secreto de la experiencia mística consiste en el hecho de que es experiencia en la no experiencia<sup>38</sup>. La no experiencia consiste en la incomensurabilidad de las posibilidades de experiencia humana frente a lo divino, las experiencias por el contrario de «“alumbrar las coruscaciones de Dios a la redondez de la tierra”, es la ilustración que hace esta divina contemplación en las potencias del alma» (N 2, 17, 8, págs. 531-532).

También en el *Cántico espiritual*, que no es otra cosa que un canto de la unión entre el alma esposa y Cristo esposo<sup>39</sup>, se sostiene con respecto a este carácter nocturno de la «oscura experiencia de Dios»:

Esta noche es la contemplación en que el alma desea ver estas cosas. Llámala noche porque la contemplación es oscura, que por eso la llama por otro nombre mística teología, que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo (...) y por eso, llama a esta contemplación noche (...) todavía es noche oscura (...); y por eso dice, pidiendo clara contemplación, que este gozar el soto y su donaire, y las demás cosas que aquí ha hecho, sea en la noche ya serena; esto es, en la contemplación ya clara y beatífica, de manera que deje ya de ser noche en la contemplación oscura acá, y se vuelva en contemplación de vista clara y serena de Dios allá (C 39, 12-13, pág. 227).

La experiencia mística, en la medida en que es infalible *in statu viae*, quiere ser sin ninguna duda experiencia clara y serena de la unidad con Dios, esto es, una superación de la paradoja de entender sin entender.

### III

Si tuviera que encontrar un denominador común para la expresión «noche oscura», entonces ése sería lo que Tauler denominó «gotliden» [sufrir a Dios], con lo que se indica una postura abierta a la espera de Dios que implica una dolorosísima renuncia a un tener y a un ser propios. En

los escritos de san Juan de la Cruz está fomentada de un modo desmesurado, hasta el punto que nos preguntamos dónde en la severidad sin compromiso de ese autodesmantelamiento [Selbstdemontage] sistemático del yo humano encuentra todavía su lugar la evidencia concreta y corporal de la Revelación divina, es decir, el modelo de la vida y muerte de Jesucristo<sup>40</sup>.

Al hecho de que en la *Noche oscura* apenas se habla de Jesús hay que añadir que la negación y desmantelamiento del sujeto humano es conducido de algún modo hasta sus últimas consecuencias. Y a pesar de ello, me parece que Edith Stein tiene razón cuando señala y designa toda la obra de Juan –incluida la *Noche oscura* en su carácter central– como «ciencia de la Cruz» [Kreuzwissenschaft]. En la *Subida* afluyen pasajes en los que Juan muestra con toda claridad cómo su concepción nocturna es el reverso del sufrimiento y muerte de Cristo. Pues «la muerte del “hombre viejo”, a través de la cual el hombre que actúa y sufre se libera del apego a las cosas y de su deseo desordenado, sucede en la Cruz de Cristo. De camino a la muerte, el hombre experimenta la muerte que Cristo ha sufrido en la Cruz. En el momento en que el hombre imita a Cristo en esa obra íntima y última de su vida, mientras el amor de Dios mata al “viejo hombre” en la Cruz de Cristo, es liberado para la vida nueva»<sup>41</sup>. Justamente la *Subida* ofrece cantidad de pasajes que muestran tal identificación. Con razón puede verse el gran mérito de Juan en esa asociación que establece entre la tradición mística de Occidente y el Evangelio. El hecho de que lo representado no se documente siempre de forma sintética reside, con toda seguridad, en que hasta lo más profundo del último rincón está hablando desde un ámbito de vida impregnado de cristianismo. Su culto a la Cruz puede documentarse –Edith Stein lo hizo– de modo muy concreto hasta en lo más cotidiano<sup>42</sup>. En esa cotidianidad, la *Noche oscura* no es otra cosa que la representación mental y simbólico-metáforica de la Cruz<sup>43</sup>.

«Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Mystische Leiderfahrung nach Johannes vom Kreuz», en: G. Fuchs (ed.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik*, Düsseldorf 1989, págs. 108-125; también en: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt del Main 1986, págs. 446-464.

## Poesía en la mística cristiana y en el budismo zen

Es un hecho suficientemente conocido que cuando el místico da testimonio de su experiencia unitiva con Dios, ya sea como autoafirmación o como estímulo para otros, tiende siempre a hacerlo con formas de exteriorización poéticas, lo cual se halla ampliamente documentado en textos místicos<sup>1</sup>. Si en la actualidad esta cercanía entre experiencia de Dios y expresión poética se explica racionalmente a partir de una crisis comunicativa del místico –como por ejemplo en el sentido de que «la no articulación articulada de la experiencia mística gira hacia la comunicación»<sup>2</sup>–, la antigüedad y el cristianismo primitivo explicaron esta relación a partir de una esencial disposición interior del poeta y lo poético<sup>3</sup>. Ya muy pronto, desde el siglo V antes de Jesucristo<sup>4</sup> se encuentra en la Antigüedad griega una concepción de lo poético como lo originado en la locura inspirada por las musas; esto es común a todos los modelos de explicación teóricos de comunicación aplicados al modo místico del discurso<sup>5</sup>. Así para Demócrito (ca. 460-ca. 370 a. C.) un producto poético «realmente bello» sólo puede ser realizado «con entusiasmo divino (*enthusiasmos*) e inspiración (*hierón pneuma*)»<sup>6</sup>. Platón funda esta «concepción de la locura poética, que se elabora en la situación de éxtasis», en una antigua historia (*palaios mythos*)<sup>7</sup>, cuando desarrolla su opinión de la locura divina y de sus cuatro tipos.

Los cuatro tipos son:

1. Locura profética, cuyo dios protector es Apolo.
2. Locura iniciática o ritual, cuyo dios protector es Dionisio.
3. Locura poética, inspirada por las musas.
4. Locura erótica inspirada por Afrodita y Eros<sup>8</sup>.

Platón, de quien no debe menospreciarse su capacidad para distinguir entre el charlatán y un auténtico visionario agraciado por Dios y que «situaba en un escalón muy por debajo del yo racional»<sup>9</sup> la actividad de poe-

tas, profetas y «coribantes» a pesar de que en ellos pudiera comprobarse el efecto del don de la gracia divina o demoníaca, definía al poeta del modo siguiente: «el poeta es un ser ligero, alado y santo, incapacitado para poetizar hasta que no es poseído, ha perdido la conciencia y la razón ya no habita más en él»<sup>10</sup>. Los bellos poemas no son «humanos... ni de los hombres, sino divinos y de los dioses»<sup>11</sup>. Y los poetas no son «más que voceros de los dioses, poseído cada uno por aquel que lo posee»<sup>12</sup>. Cuando Platón combate<sup>13</sup> en su *República* a los poetas (Homero y Hesíodo) debido a sus «mitos falsos y engañosos» en los que los dioses aparecen insolemente como causantes del mal, no por ello abandona esta idea del poeta como un loco bajo la influencia de Dios. Debido a esto, Platón es al mismo tiempo el representante del topos de la poesía como mentira y de la poesía como obra de arte concebida en la locura divina<sup>14</sup>. Es posible que la reserva de Platón con respecto a los poetas y a sus obras, que se ha intensificado ideológicamente con el tiempo, indujera, no a que se negara el contenido teológico de la poesía, pero sí a que se viera constantemente recubierta de fuertes cambios de significado en relación a su mensaje original. El planteamiento de que hay una teología disfrazada y oculta tras imágenes y enigmas poéticos<sup>15</sup>, se ofrece como un método —la hermenéutica<sup>16</sup>— para desentrañar estas imágenes, descubrir y desvelar el sentido originario de los mitos (de Homero y de Hesíodo), puesto que la «antigua teología» «ha sido desfigurada»<sup>17</sup> por los poetas a través de manipulaciones de diversos tipos. Con ello se perdió la antigua concepción platónica de la locura poética, o bien fue considerada de un modo peyorativo. Sólo en la mística cristiana quedó abierto un ámbito lingüístico que sobre todo se sustrajo a la alegoría de una hermenéutica perfeccionada, puesto que la forma de lenguaje aquí utilizado no procedía de contenidos teóricos de tipo racional, sino de la iluminación inmediata, esforzándose por reproducir la iniciación recibida en el misterio de la deidad<sup>18</sup>. A esto corresponde una diferencia que encontró el polígrafo bizantino Miguel Pselo (1018-ca. 1078): la que se da entre una forma de discurso orientado racionalmente a la instrucción (*to telestikon*) en un estilo didáctico, y otra forma procedente de la iluminación inmediata de Dios de estilo iniciático (*to didaktikon*)<sup>19</sup>. Esta última corresponde a las circunstancias fácticas del cristianismo occidental donde se desarrollaron de modo cada vez más independiente desde el siglo XII, tanto en lo que respecta a los contenidos como a las formas retóricas del discurso, la teolo-

gía escolástica y una espiritualidad devocional<sup>20</sup>, de modo que teoría y praxis de la vida cristiana pueden documentarse en dos formas orales y escritas absolutamente diferentes. Por mucho que la diferencia entre escolástica y mística<sup>21</sup> no pueda ser considerada de ningún modo fundamental, será necesario asignar entre ambas un espacio de separación nada despreciable, no en lo que respecta al concepto, pero sí al carácter del lenguaje<sup>22</sup> (incluso cuando un autor como el Maestro Eckhart en sus tratados y sermones alemanes y en su obra de exégesis de filosofía y teología en latín domina sobradamente ambas formas). Es una característica de las formas escritas y orales iniciáticas el hecho de que evoquen la experiencia de la unidad con Dios de un modo directo, siempre que les resulta posible, lo cual significa que se realiza sin poner el acento en las mediaciones de tipo lingüístico (lo cual no haría más que generar distancia con la promesa)<sup>23</sup>. Este propósito alcanza su punto culminante allí donde la experiencia tiene que recurrir a sí misma, cuando la estructura del texto puede llegar a reprimir tanto el momento de lo mimético, inmanente a todos los discursos<sup>24</sup>, que emerge la sugestión de que lo dicho no es «sustituto de otra cosa»<sup>25</sup> sino «médium de la experiencia misma»<sup>26</sup>. En todo caso queda el hecho de que la misma sugestión —incluso cuando prospera hacia el denominado poema autónomo— es un artefacto [Artefakt]<sup>27</sup> y es del tipo «en el que la lengua se libera de su función representativa, se desfuncionaliza y se descosifica en una existencia autónoma»<sup>28</sup>. Justamente esta autonomía del poema alcanzada, en la que el uso del lenguaje instrumental y funcional ha sido superado en favor del mediático<sup>29</sup>, muestra una autorreferencia absoluta<sup>30</sup> en la que se hace actual lingüísticamente, es decir, experiencialmente, el acontecimiento del ser uno entre el hombre y Dios. Poesía<sup>31</sup> es entonces el lenguaje cotidiano (que según las indicaciones de R. Jakobson ya contiene sus estructuras poéticas)<sup>32</sup> reestructurado por mediación de la experiencia. El jesuita Gerard Manley Hopkins (1844-1889) refunde estos hechos así:

Una acentuación de la estructura, que es más intensa de como prescribe una construcción de frase usual, echa en falta una acenuación de la expresión que sea más intensa de como lo son las formas orales o escritas habituales y esto, en cambio, sucede por una acentuación del pensamiento, que es más intenso que el pensar acostumbrado. Por lo general se presupone que la poesía absorbe las facultades más elevadas del espíritu humano y esto es debido a la gran intensidad

y amplitud del pensar que requiere, expulsando en cada etapa de su ascenso a los espíritus incapaces. El lenguaje de la poesía no puede por tanto ser el mismo que el de la prosa, y por otro lado podemos ver en la prosa que su lenguaje no tendría que ser el de la poesía...<sup>33</sup>

La poesía no es lo que nuclearmente pueda definirse por su carácter en tanto que obra, esto es, por el conglomerado de signos e imágenes que fluyen en ella, sino por su apertura, intensificada lingüísticamente en paralelismos<sup>34</sup>, a su propio conjunto de sucesos y acontecimientos. Pero este conjunto, que deriva del carácter insondable del sujeto y de su estructura misteriosa, es él mismo enigmáticamente impenetrable, y aunque interprete, jamás puede abrirse de tal modo que con ello quede volatilizado el misterio. Bremond habla de la inspiración poética como el «*mysterium* poético» y aclara: «Todo esto es misterio, el misterio propio de cada uno de nosotros, el misterio que no podemos revelar a nadie por la sencilla razón de que nosotros mismos no lo conocemos»<sup>35</sup>. Paul Celan explica: «Poesía es fatalmente el hecho extraordinario del lenguaje». O: «La poesía...: un incesante hablar de pura mortandad y para nada»<sup>36</sup>. En el fondo, todas estas definiciones ven lo auténticamente poético de la poesía en su carácter de misterio. Y aquí ya hemos llegado al punto, según la aguda afirmación de Martina Wagner-Egelhaaf,

de una identificación entre hombre y Dios arraigada en la fe y propiamente mística <de la que> resultará un modelo, que será atractivo también para una comprensión no religiosa. El primado divino puede pasar por encima de la «tribuna» de la idea de la unión mística para alcanzar directamente al sujeto, cuya insondabilidad experimenta en su autonomía una consagración moderna, y no en última instancia por la larga tradición de la fundamentación religiosa de lo poético. La negatividad de la experiencia divina, su «otredad», que informa al místico y sostiene al estudioso de la mística, se ofrece como cifra de una poesía que se ha hecho autónoma y que no se reduce a un objeto de referencia, como una experiencia de la existencia que se ha vuelto negativa desde un punto de vista metafísico, lo que constituye dos posiciones que coinciden históricamente<sup>37</sup>.

Por el lado del poeta corresponde a la mística *reductio in mysterium* un proceso de mistificación, en el que agrupa nuevamente y de modo brusco «las cosas, según leyes inefables —las del azar exterior o de cualquier ti-

po de brote de pensamiento inconsciente—, las saca realmente de su significado banal y cotidiano y las mistifica, esto es, las vuelve libres y sensibles a su sentido misterioso y racional»<sup>38</sup>. Está claro que con ello les toca su turno a los procesos lingüísticos habituales en el peculiar lenguaje místico<sup>39</sup>: paralelismos de todo tipo, «antítesis, gradación, hipérbole, paradoja y tautología»<sup>40</sup>, siendo todo esto, por lo demás, formas estilísticas corrientes. Su apuesta apremiante consiste en llegar a expresar en la reproducción y sugestión de la experiencia mística la paradójica y «enfática función de la imagen» —«aunque las imágenes no sean lo propio, no puede haber comunicación sin imágenes»—, con lo que siempre se corre «el peligro de dirigir su potencial trascendente a sí mismo y exactamente aquí se sitúa el lugar de encuentro entre mística y poesía»<sup>41</sup>. El hecho de que el énfasis de la imagen pueda suceder con frecuencia de modo diferente en poesía y mística —por un lado en virtud de la palabra articulada y por otro en la palabra silenciada<sup>42</sup>— posee dos planos de significado, pero alcanza significado en la medida en que la mística y su «discurso del silencio»<sup>43</sup> reciben especial acento al remitirse en el pasado a la teología apofática<sup>44</sup> y encontrando hoy en día un punto en común con el pensamiento postestructuralista y deconstructivista<sup>45</sup>.

## II

Para demostrar la proximidad entre experiencia mística y poesía resulta adecuado partir de un ejemplo en el que se exponga de forma paradigmática lo que hemos dicho acerca de experiencia mística y poética. Lo aclararé con un ejemplo de canción en lengua vulgar que pertenece, formalmente, a la secuencia medieval. Me refiero al «*Granum sinapis*» [El grano de mostaza], que representa «el punto culminante del canto poético espiritual en la Edad Media alemana». Transmitido de forma relativamente rica (esto es, 11 veces en 9 manuscritos), está fechado a principios del siglo XIV. Kurt Ruh lo atribuye al Maestro Eckhart<sup>46</sup>.

### I

En el principio,  
más allá del sentido,  
es siempre el Verbo.  
¡Oh rico tesoro,  
donde el principio engendra al principio!

*¡Oh corazón paterno,  
del que con gozo  
sin fin fluye el Verbo!  
Aunque aquel seno  
el Verbo en sí mantiene,  
en verdad es así.*

II

*De los dos un río,  
de amor el fuego,  
de los dos el lazo,  
a los dos conocido  
fluye suave el espíritu  
muy semejante,  
inseparable.  
Los tres son uno.  
¿Sabes qué? No.  
Sólo él se sabe todo.*

III

*De los tres el nudo  
es profundo y terrible,  
de aquel contorno  
no habrá sentido:  
allí hay un abismo sin fondo.  
¡Jaque y mate  
al tiempo, a las formas, al lugar!  
El maravilloso anillo  
es un brote,  
inmóvil es su centro.*

IV

*El punto es la montaña  
a escalar sin acción.  
¡Inteligencia!  
El camino te conduce  
a un maravilloso desierto,*

*a lo ancho y largo,  
sin límite se extiende.  
El desierto no tiene  
ni lugar ni tiempo,  
de su modo tan sólo él sabe.*

V

*El desierto, ese bien  
nunca por nadie pisado,  
el sentido creado  
jamás allí ha alcanzado:  
es y nadie sabe qué es.  
Está aquí y está allí,  
está lejos y está cerca,  
es profundo y es alto,  
en tal forma creado  
que no es ni esto ni aquello.*

VI

*Es luz, claridad,  
es todo tiniebla,  
innombrado,  
ignorado,  
liberado del principio y del fin,  
yace tranquilo,  
desnudo, sin vestido.  
¿Quién conoce su casa?  
Salga afuera  
y nos diga cuál  
es su forma.*

VII

*Hazte como un niño,  
¡hazte sordo y ciego!  
Tu propio yo  
ha de ser no nada,  
¡atraviesa todo ser y toda nada!*

*Abandona el lugar, abandona el tiempo,  
¡y también la imagen!  
Si vas sin camino  
por la senda estrecha,  
alcanzarás la huella del desierto.*

# VIII

*¡Oh alma mía,  
sal fuera, Dios entra!  
Hunde todo mi ser  
en la nada de Dios.  
¡Húndete en el caudal sin fondo!  
Si salgo de ti,  
tú vienes a mí,  
si yo me pierdo,  
a ti te encuentro.  
¡Oh Bien más allá del ser!*

[I. In dem begin/hô uber sin/ist ie daz wort./ô rîcher hort,/dâ ie begin be-  
gin gebâr!/ô vader brust,/ûz der mit lust/daz wort ie vlôz!/doch hat der  
schôz/daz wort behalden,/daz ist wâr.//II. Von zwên ein vlût,/der minnen  
glût,/der zweier bant,/den zweien bekannt/vlûzet der vil sûze geist/vil  
ebinglich,/unscheidelich, dî drî sîn ein./weiz du waz? nein./iz weiz sich selber  
aller meist.//III. Der drîer strik/hat tîfen schrik,/den selben reif/nî sin be-  
greif:/hîr ist ein tûfe sunder grunt./schach unde mat/zît, formen, stat!/der  
wunder rink/ist ein gesprink,/gâr unbewegit stêt sîn punt.//IV. Des punte  
berk/stîg âne werk,/vorstentlichkeit!/der wek dich treit/in eine wûste wun-  
derlich,/dî breit, dî wît,/unmêzik lît./dî wûste hat/nach zît noch stat,/ir wîse  
dî ist sunderlich.//V. Daz wûste gût/nî vûz durch wît,/geschaffen sîn/quam nî  
dâ hin:/us ist und weis doch nimant was./us hî, us dâ,/us verre, us nâ,/us tîf,  
us hô,/us ist alsô,/daz us ist weder diz noch daz.//VI. Us licht, us clâr,/ us vins-  
ter gâr,/us unbenant,/us unbekant,/beginnes und ouch endes vrî,/us stille  
stât,/blôs âne wât./wer weiz sîn hûs?/der gê her ûz/und sage uns, welich sîn  
forme sî.//VII. Wirt als ein kint/wirt toup, wirt blint!/dîn selbes icht/mûz wer-  
den nicht,/al icht, al nicht trîb uber hôr!/lâ stat, lâ zît,/ouch bilde mît!/genk  
âne wek/den smalen stek,/sô kums du an der wûste spôr.//VIII. O sêle  
mîn/genz ûz, got in!/sink al mîn icht/in gotis nicht,/sink in dî grundelôze

vlût!/vlî ich von dir,/du kumst zu mir./vorlîs ich mich,/sô vind ich dich,/ô  
uberweselîches gût!]

Quien eche una mirada a esta canción de la mística alemana<sup>47</sup> reco-  
nocerá rápidamente que este poema de ocho estrofas sobre el grano de  
mostaza es un punto álgido, tanto en lo que se refiere a la forma como al  
contenido. El título «Granum sinapis de divinitate pulcherrima» [Grano  
de mostaza de la bellísima divinidad]<sup>48</sup> se refiere al «*granum sinapis, parvum  
in substantia, magnum in virtute*», «pequeño en sustancia, grande en virtud»  
o «pequeño en cantidad de palabras, pero cargado de virtudes de las co-  
sas supracelestes» (Comentario 2, 1); afirmación que está referida al «li-  
brito» y con él también al poema.

El autor se refiere con la utilización de la imagen del grano de mos-  
taza a una parábola bíblica de los sinópticos (Mc 4, 30-32; Lc 13, 18-19;  
17, 6; Mt 13, 31-32). El Evangelio de Marcos dice: «Y Él [Jesús] dijo:  
“¿Con qué compararemos el reino de Dios o con qué parábola lo ex-  
pondremos? Es como un grano de mostaza que, cuando se siembra en la  
tierra, es más pequeña que cualquier semilla que se siembra en la tierra;  
pero una vez sembrada, crece y se hace mayor que todas las hortalizas y  
echa ramas tan grandes que las aves del cielo anidan a su sombra”»<sup>49</sup>. La  
interpretación del comentario muestra que esta parábola para el creci-  
miento (temporal) de la Iglesia y del reino de Dios no será comprendida  
aquí en sentido escatológico: el *libellus* mismo es el grano de mostaza, que  
a pesar de su nimiedad y de su pobre contorno contiene la «virtud de las  
cosas supracelestes» y con ello —y como paralelo espiritual y eclesiástico  
al uso farmacéutico del auténtico grano de mostaza (en referencia a Odo  
von Meung y su obra *De viribus herbarum*)<sup>50</sup>— ofrece «a las almas piadosas  
el remedio de salvación contra los vicios» (Com. 2, 1). Se trata de la cla-  
ridad y autenticidad de la fe cristiana, atestiguada y fundada en una for-  
ma, cuyo mínimo tiene que aportar y ser un máximo en rendimiento.  
No hay que confundirse si se permite que la imagen del grano de mos-  
taza para el *libellus* sea referida no sólo al comentario, sino sobre todo al  
poema.

De hecho, el uso de la imagen para las estrofas<sup>51</sup> impecablemente con-  
servadas e imitadas de la secuencia de Adam de San Víctor († 1192) po-  
see profunda autoridad: este delgado recipiente no contiene ni explica  
menos que toda la mística de Dionisio Areopagita (ca. 500), que en su

germen es una mística del misterio de Dios<sup>52</sup>. Si la poesía gravita hacia el misterio desde su posición interior, entonces este derecho es reivindicado en el poema del grano de mostaza, ya que su centro es «*weiselose*» [sin modo], esto es, completamente hundido en el misterio de la experiencia de Dios.

Las tres primeras estrofas van juntas tanto por lo que respecta a su carácter lingüístico como a su contenido: se trata de un discurso «diferenciador» acerca del Dios cristiano<sup>53</sup>. En primer lugar acerca del engendramiento incesante y eterno (según Eckhart: el nacimiento)<sup>54</sup> del Hijo de Dios como Verbo salido del seno del Padre, un precedente que se sustrae a toda razón humana y que es incesante en el sentido de que el Verbo permanece en el seno del Padre y al mismo tiempo sale de él. Ese interior y exterior simultáneo del Verbo, ese unirse y separarse del Padre y el Hijo se actualiza en un tercero —un caudal creciente, un fuego entre ambos, un lazo—, que es conocido como amor unitivo, entendido personalmente del Padre y del Hijo: es la recíproca instancia unitiva que se documenta experiencialmente [der vil süeze<sup>55</sup> geist] en el Padre y el Hijo. En el amor, unidos ambos, el Padre y el Hijo y el Espíritu son uno; también ésta es una autorreferencia divina que no puede ser violentada ni penetrada por parte de un conocimiento humano. Si hay un conocimiento que acompañe a esa unidad es un autoconocimiento de la deidad. La tercera estrofa acentúa ese carácter secreto de la Trinidad de Dios frente a la razón humana mediante referencia al autoenclaustramiento divino (y en todo caso al horror contemplativo que de él surge)<sup>56</sup> y su estructura circular impenetrable, que aparece designada tridimensionalmente como abismo sin fondo. Con ello se abre la orientación de la mirada a la razón humana que tiene que resignarse ante el círculo paradójico de la deidad, en tanto que liquida las categorías de espacio y tiempo y todas las otras formas de pensamiento. Las imágenes de la eterna circularidad, fuente y brote [gesprinc] que aparecen en el Comentario (34, 1-ss.) referidas a la unidad (*unitio*) del círculo místico (*circulus mysticus*) apuntan a una paradoja inmanente de la representación del círculo, que hay que explicar en el sentido de la «metafórica explosiva» [Sprengmetaphorik]<sup>57</sup> de Blumenberg: «Dios es una esfera espiritual, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna». Se trata aquí de la séptima regla teológica de Alain de Lille († 1203) y de la tesis<sup>58</sup> que se halla en el segundo artículo del *Libro de los XXIV filósofos* (finales del siglo XII) acerca de la infinitud de Dios y de su

omnipresencia. Con la imagen corriente, al alcance de cualquiera, de la esfera o del círculo puede señalarse la originariedad divina, su capacidad creadora, tanto en reposo como en su producción; en el dislocamiento del centro en el todo y del círculo en ninguna parte, el círculo experimenta la explosión que hace posible la experiencia de la infinitud<sup>59</sup>.

El juramento [schach unde mat/zît, formen, stat!] de la tercera estrofa, muestra un cambio de la afirmación, pues ya no se trata de frases locutivas-constativas, sino de un acto de fuerza no locutivo-performativo<sup>60</sup>, que exige al oyente/lector (a pesar de que —como I. T. Ramsey insinuara con razón<sup>61</sup>— ya las afirmaciones constativas acerca de la trinidad de Dios presuponian un performativo «yo te digo...») que permita la caída de las categorías de espacio y tiempo para acercarse a Dios.

Las estrofas cuarta y séptima son todavía más claras. Aparecen muchos imperativos en singular para indicar que la unidad con Dios celebrada como oración en la estrofa octava sólo es posible si la inteligencia [vorstentlichkeit] se pone en movimiento, pero se trata de un movimiento paradójico en sí mismo porque tiene que realizarse sin acción [âne werk]. La inteligencia es conducida y «llevada» sin esfuerzo (con lo que de nuevo se alude a la pasividad del proceso)<sup>62</sup> desde un camino a un «maravilloso» (=paradoja) «desierto»<sup>63</sup>, esto es, en ninguna parte mensurable, y que carece de igual. En las estrofas quinta y sexta este desierto es descrito en su estructura paradójica: no pisado (por la razón creadora), no conocido, su simultaneidad y omnipresencia en aquí y allí, en lejos y cerca, en profundidad y altura, su semejanza (us ist weder diz noch daz, ¿muy eckhartiano?). Luego las categorías se vuelven más abstractas, más sutiles, pero tampoco tienen ninguna posibilidad de caracterizar el desierto de forma adecuada: su creciente ausencia de forma (esto es en figuras inconmensurables) se atestigua en la paradoja claridad-tinieblas, en las negaciones: innombrabilidad, ignorancia, atemporalidad, instantaneidad, desnudez. «El desierto, ese bien» [Daz wüste gût, v, 1] ha sido sustraído sin forma y sin figura a la razón humana.

Dado que lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante y sólo puede unirse a lo que le es semejante, la estrofa séptima vuelve a colocar el imperativo de un modo poderoso: se divisa el apagamiento místico de los sentidos (el retorno al estupor infantil, la sordera y ceguera), la autoaniquilación en una posibilidad más allá de algo y nada, y de nuevo el requerimiento a abandonar todas las categorías de tiempo y espacio

de pensamiento objetual hasta la última paradoja: «si vas sin camino/por la senda estrecha,/alcanzarás la huella del desierto» (*genk âne wek/den smalen stek*, /sô kums du an der wûste spôr, VII, 8-ss.). El desierto no pisado permanecerá así hasta la última referencia en la que sólo se verá la huella. El desierto también se niega a aquel que ha cumplido todos los pasos para alcanzarlo. Justamente debido a que la deidad sólo se puede alcanzar en el aniquilamiento de todas las determinaciones, en la deconstrucción de todas las certezas, que es lo que ella misma es; es decir: no se puede alcanzar.

Posee profundo sentido el hecho de que esta introducción en el misterio divino de la deidad una y trina termine con una oración. En la forma lingüística performativa-evocativa de este gesto —que desde un punto de vista cristiano expresa el más alto grado de comunicación— se atestigua un optimismo de la palabra no desertizada [unverwüstliche Wort], que, como es Dios mismo, es capaz de soportar su propia negación. En la oración, y sobre todo en su facultad actualizada en el proceso de unión, el yo experimenta su forma superior de un modo anticipado aunque no por ello menos intenso. El lenguaje es y se convierte aquí en el medio más seguro y duradero de la experiencia misma, porque en los imperativos dirigidos al yo y a Dios se hace acontecimiento, lo que realmente sólo puede ser desvelado en las formas negativas (el hundimiento en la nada de Dios, en el caudal sin fondo, el perderse), pero que, sin embargo, resuena al final de un modo inmensamente afirmativo por la *via eminentiae*: «¡Oh Bien más allá del ser!» [ô uberweseliches gût!] (VIII, 10).

En cuanto al contenido, el poema puede ser aclarado y documentado hasta la última afirmación con citas de Dionisio Areopagita y del Maestro Eckhart. Se trata de poesía docta en alto grado, aun cuando no atraiga inmediatamente al lector en su lectura (¿o en su canto?)<sup>64</sup>.

Justamente el último punto es significativo, debido a que domina con claridad la experiencia por encima de la comprensión intelectual. El poema es en su transcurso lingüístico actualización de la unión del hombre con Dios, en tanto que uno, cuyas tres hipóstasis personales se articulan cada vez de nuevo y se abandonan a la unidad, lo que exige al hombre en camino de unirse con Él una tarea propia que manifieste su interminable andadura, es decir, el carácter de acontecimiento en la insuperable paradoja del final, que se ha hecho posible en la travesía del

desierto. El desierto mismo es el bien: «el desierto, ese bien» [daz wûste gût, V, 1], «la nada de Dios» [gotis nicht] (VIII, 4). Decisivo resulta el hecho de que el camino no alcance nunca el fin, sino que permanezca deserrado en «la huella del desierto» [an der wûste spôr] (VII, 10), por más que en la oración se hable en forma sugestiva de la dialéctica de perderse y encontrarse a sí mismo (VIII, 8-9). En todo caso, este encontrarse es un *ésjaton*. Pero incluso entonces nada invita a aceptar que el Dios trino se haya entregado a sí mismo, de tal forma que ya sólo sea Uno y no trino. Es trino para llegar a ser Uno, siempre para *llegar a ser* Uno, de manera que el ser y el llegar a ser también son uno. Pero el misterio está en el acontecimiento que es interminable y que finalmente sólo puede ser divisado en la forma poética que se encuentra en situación de evocar lo acontecido.

### III

El misterio del acontecimiento interminable (Dios) sería, según el anterior análisis, el resultado del proceso poético con intención mística. Cabría aquí preguntarse seriamente si dicho resultado sirve para otros tipos de poesía mística cristiana. Con la mirada puesta en san Juan de la Cruz<sup>65</sup> o Angelus Silesius<sup>66</sup> y algunos otros, me gustaría dar respuesta afirmativa a esta pregunta, pero resaltar al mismo tiempo que lo que aquí es denominado misterio, tiene que ser clasificado como «lo sagrado público» [heilig öffentliches] en el sentido de Goethe<sup>67</sup>, esto es, en su suceso paradójico. Vislumbrar la maravilla de la nada divina «e iluminarse constituye un acto fundamental y el acto fundamental humano: el hombre no experimenta nada ni disfruta de nada, si no es al mismo tiempo productivo. Esta es la propiedad más íntima de la naturaleza humana. Sí, se puede decir sin exagerar, que es la misma naturaleza humana»<sup>68</sup>.

Es un hecho conocido que D. T. Suzuki y también Sh. Ueda se manifestaron con buenos argumentos en contra de la denominación del zen como «mística». De este modo se expresó Suzuki en su reseña del libro de H. Dumoulin, *Zen, Geschichte und Gestalt* (1959):

No puedo continuar sin entrar en el argumento principal del libro, según el cual el zen es una forma de mística. Por desgracia, yo mismo hace unos años utilicé este concepto en relación al zen. Tuve que lamentarlo durante mucho tiempo, pues en la actualidad lo considero totalmente erróneo para la explicación del

pensamiento zen. Tendría que bastar aquí con decir que el zen no tiene en sí nada de «místico». Es algo muy sencillo, claro como la luz del día, y no contiene nada oscuro ni misterioso<sup>69</sup>.

Sh. Ueda, de quien se ha conservado una conversación con Suzuki sobre el mismo tema, habla justamente de una «superación de la “mística” en el zen»<sup>70</sup>. No es posible contradecirle en el sentido de que «[en el zen] se ha renunciado a la palabra referida a la anunciación de lo absoluto»<sup>71</sup>. «Todo discurso sobre la verdad, la trascendencia o lo absoluto o como quiera llamársele tiene que ser rechazada radicalmente. Pues se trata aquí de lo inefable.»<sup>72</sup> Incluso la pregunta por Dios —fundamental en toda la mística cristiana— es respondida con la «Nada» de una forma distinta a como lo es en el cristianismo<sup>73</sup>. Para Eckhart Dios es la Nada de todas las determinaciones por él incluidas hasta su personalidad trinitaria que admite ser nombrada. Para el budismo zen la nada se refiere a la pregunta por el ser de Dios<sup>74</sup>. Hasta aquí de acuerdo. Tenemos que declararnos totalmente conformes con esta diferencia fundamental entre la mística cristiana y el zen, pero al mismo tiempo hay que problematizar de nuevo toda la cuestión.

Si relacionamos este conocimiento con la insondable distancia histórico-cultural que separa de un modo patente nuestra poesía mística bajo-medieval de la poesía zen —cuyo florecimiento, si no me equivoco, tuvo lugar con Bashō y Ryōkan bajo la dinastía Tokugawa (1603-1868)<sup>75</sup>—, entonces no parece posible establecer ninguna analogía entre ambos, ni levantar ningún puente entre ambos fenómenos. En el caso de que pudiera pensarse alguna analogía, ésta tendría que ser establecida entre nuestro texto [«Granum sinapis»] y los antiguos poemas didácticos chinos zen de un Seng-ts'an († 606), su «Escritura de cincel del espíritu creyente»<sup>76</sup>, o el de un Yung-chia Hsüan-chüeh (665-713), su «Canto de la vivencia de la verdad»<sup>77</sup>. Tomemos como ejemplo el comienzo y final de «Escritura de cincel del espíritu creyente» de Seng-ts'an. El principio:

*La verdad suprema no es difícil  
y no admite elección entre dos cosas.  
Cuando ya no se odia ni se ama,  
entonces se revela clara e infinita.  
Pero quien permanezca separado de ella el grosor de un pelo*

*está tan separado de ella como el cielo de la tierra.*

*Quien quiera vivir su revelación,  
tendrá que ceder a la obediencia y a la resistencia.  
La lucha entre obediencia y resistencia  
se llama enfermedad del alma.*

*Quien no conoce todavía el más profundo sentido de la verdad  
mucho se esfuerza en vanas cavilaciones.*

*Perfecta es  
como la bóveda del cielo,  
sin defecto ni exceso.  
Verdaderamente, quien todavía dependa de ser acogido  
o rechazado,  
no es libre»<sup>78</sup>.*

Dumoulin describe el texto cuyo comienzo se acaba de reproducir como uno «de los textos más intensos del zen chino, un himno al tao, en el que el espíritu chino se funde con la religiosidad budista en la veneración de lo inescrutable. Las ideas metafísicas de la vacuidad y de la última unidad de la realidad, resultado de la superación de los contrarios, son acervo común del Mahayana desde las sutras sapienciales»<sup>79</sup>. El acceso a la libertad aquí percibido crece con el abandono de los contrarios que se ofrece en la posibilidad de elección; la libertad está más allá de la resistencia y de la obediencia, del rechazo y de la aceptación. Es posible situar en un mismo lugar esta idea de libertad y la eckhartiana; como ésta, la que aquí aparece no se puede fundamentar en una opción determinada entre dos posibilidades de elección, sino que se fundamenta sin fundamento en la unidad. Unidad y libertad no son «atributos» de Dios o «facultades», sino que para Eckhart Dios es la libertad, sin por qué<sup>80</sup>. Por tanto, la libertad es para Eckhart «estructura fundamental del mundo creado»<sup>81</sup> que abarca en uno a Dios y hombre, y que está tan llena del ser de Dios, que toda duplicidad y alteridad deben ser vistas como algo superado a priori. En Seng-ts'an encontramos una idea de libertad comparable, aunque naturalmente sin la idea cristiana de Dios. La unidad se da cuando los contrarios caen en la brusquedad de la palabra breve («no-dos»), un suceso de irrupción [Durchbruchserignis] que precisamente corresponde al de Eckhart. Los versos finales dicen:

Ni el yo propio ni otro  
 lo encuentras en el reino de la verdad que así es.  
 Si de repente y sin demasiado pensar  
 tuvieras que definirla convenientemente,  
 dirías:  
 es no-dos.  
 Pero si ya no hay más dos,  
 entonces todo es uno y lo mismo.  
 Lo comprende todo. Vienen  
 sabios de todo el mundo  
 y lo aclaman.  
 La verdad una no puede ser  
 ni ampliada ni estrechada.  
 Un instante es  
 como diez mil años.  
 Ser y no ser.  
 El mundo entero se abre  
 sin límites al ojo.

Lo más pequeño es igual a lo más grande,  
 los límites se han borrado.  
 Lo más grande es igual a lo más pequeño  
 sin muro de separación.  
 El ser no es sino la nada,  
 la nada no es sino el ser.  
 Y si todavía en ti no es así,  
 ¡entonces puedes tú también sujetarte en nada!  
 Lo uno no es sino el todo,  
 el todo no es sino lo uno.  
 Y si esto es así, ¿qué te importa a ti  
 la imperfección?

Creer es no-dos.  
 No-dos es creer en lo que es  
 inefable.  
 Pasado y futuro,  
 ¿no son un eterno ahora?<sup>82</sup>

Esto es el lenguaje de la mística universal, que se complace en dejar que coincidan ser y nada, Dios y mundo, uno y todo en base a una no dualidad. Se trata de una *coincidentia oppositorum* aunque naturalmente con presupuestos diferentes para cada una de las experiencias (la cristiana: el Dios trinitario; la budista: la nada absoluta), pero ambas experiencias —creo que esto lo he mostrado con claridad en muchas ocasiones<sup>83</sup>— han hecho juntas largos recorridos, en especial cuando se refiere a la aniquilación de lo múltiple, a la deconstrucción del yo y su aprisionamiento en la multiplicidad, como cuando se trata del desasimiento y abandono de todo anhelo egoísta. La contracción del todo en lo uno, que sucede en semejante aniquilamiento<sup>84</sup>, se interpreta cristianamente como una experiencia de gracia y por ello como un «misterio bienaventurado» (K. Rahner), como un *mysterium tremendum et fascinans* (R. Otto), como una «luz de la nada» (W. Weischedel)<sup>85</sup>. Hans Waldenfels ha descrito el proceso del siguiente modo: «dado que el misterio (*mysterium*), a pesar de su cercanía (“bienaventuranza”, *fascinans*) permanece como lo inquietante, extraño, perplejo, terrorífico e inesperado no puede ser comprendido por el hombre, porque es el misterio el que comprende y por tanto no puede ser domesticado. El salto por encima de lo racional en lo transracional afecta a todo el hombre, le da un giro radical a su voluntad de querer comprenderlo todo (*con-versio*, “*Metanoia*”) y lo transforma: “Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 20)<sup>86</sup>. Waldenfels propone considerar esta fórmula desde el cristianismo en dirección al budismo<sup>87</sup>. Puede hacer esta propuesta porque tanto para él como para los cristianos la suspensión del pensamiento y la contemplación de la nada representa una *reductio in mysterium*, es decir, justamente lo que no debe ser para el budismo zen, puesto que el «doble olvido» —«el hombre se olvida a sí mismo y a Dios, Dios se olvida de sí mismo y del hombre»<sup>88</sup>— ya no deja espacio para consideraciones en las que pudiera establecerse lo misterioso del proceso. Todo es uno; desde una perspectiva plotiniana<sup>89</sup> lo Uno ya no puede pensarse a sí mismo. En contra de esta propuesta propongo la siguiente consideración: el hombre que tiene una vivencia del satori, «vive la muerte» justamente como una gran ruptura, pero no muere (todavía) realmente, y psicofísicamente reacciona con una violenta perplejidad ante lo inefable que ha sucedido en él. En la conocida historia zen del buey y su boyero, en cuya octava fase buey y boyero han desaparecido, el subtítulo dice: «Retorno al fondo

y al origen»<sup>90</sup>. En una sorprendente cercanía espiritual al «Granum sinapis» posiblemente del Maestro Eckhart, se dice aquí:

Al principio todo era puro y no había polvo. Allí uno contemplaba la salida cambiante y el ocaso de lo que es y allí vive en el concentrado silencio del no-hacer. No se deja confundir por las imágenes engañosas y pasajeras del mundo y no necesita de ninguna prueba. Azules fluyen los ríos, verdes se elevan las montañas. Se sienta consigo mismo y contempla el cambio de todas las cosas.

### Himno

1

*De regreso al fondo y al origen,  
el boyero ya lo ha realizado todo.*

*Nada es mejor a permanecer en el lugar como  
ciego y sordo.*

*Está sentado en su cabaña  
y no ve ninguna cosa afuera.*

*Sin fronteras fluye el río tal como fluye.  
Roja florece la flor, tal como florece.*

2

*Nunca decae el acto fructífero en beneficio  
del ser y de la nada.*

*Lo que también ve y oye ya no necesita  
de la sordera y la ceguera.*

*Ayer descendió volando al mar el cuervo dorado,  
hoy resplandece el ardiente anillo de la aurora  
como antaño.*

3

*Ya ha derrochado el boyero toda la fuerza  
del corazón y ha recorrido todos los caminos.*

*Hasta el más claro despertar  
no supera la sordera y la ceguera.  
Bajo las sandalias de paja acaba el camino  
al que llegó antaño.*

*Ningún pájaro canta.  
Florece flores rojas en magnífica confusión<sup>91</sup>.*

La simbolización de esta fase con un círculo vacío da cuenta de su contenido: el despertar está descrito aquí como un volverse ciego y sordo. Con gran precisión se ha desvelado el asombro del que se ha realizado por medio del satori que se transmite en los koans y mundos por medio de conmociones psíquicas y físicas. El retorno del sabio «al mercado con las manos abiertas»<sup>92</sup> es descrito así:

*Con el pecho descubierto y los pies desnudos  
llega al mercado.  
La cara embadurnada con tierra,  
la cabeza espolvoreada con ceniza.  
Las mejillas desbordadas por la potente risa.  
Sin preocuparse por el misterio ni el milagro  
deja florecer los áridos árboles.*

*Amistosamente viene ese tipo de un linaje extranjero.  
Su cara tan pronto muestra el tiro del caballo como del asno<sup>93</sup>.*

Es un milagrero el que aquí llega al mercado de los hombres; uno de «linaje extranjero». Para los que no han despertado, está rodeado de misterios, a pesar de que le es todo trivial y vital. Es uno que está de vuelta, y se le nota. Con otras palabras: podría ser que, el que despierta, experimente el despertar como un regreso a la pura franqueza, incluso a la cotidianidad. Para los que no han despertado, es de otro modo: van tras las huellas de un misterio, de una nada absoluta todavía oculta. Dado que esto es tratado e interpretado por parte del que ha despertado como algo inefable, para todo el que ansía el satori para sí mismo tiene que aparecerse como el misterio superior: satori sería entonces la experiencia de que el misterio no es ningún misterio. En lo que respecta a la producción

del arte zen es cierto lo siguiente: «Si lo absoluto en la teología negativa se reconoce como lo inefable y como a tal se aspira, su aparición en el arte del tao o de la pintura zen puede ser leída y formulada como la prueba inmediata acerca del misterio del vacío»<sup>94</sup>.

Me cuidaré mucho de no importunar a un occidental con cuestiones interpretativas acerca de las maravillas de configuración del haiku, pues son difícilmente accesibles<sup>95</sup>. El hecho de que no se trata de una mera práctica artística sino de una «forma de existencia»<sup>96</sup> es algo que he visto con claridad cuando me he ocupado de ello. Sus principios conceptuales y formales: su brevedad (17 sílabas en tres grupos de palabras: cinco-siete-cinco); la alusión imprescindible a un objeto de la naturaleza; la unicidad de lo descrito, esto es, del suceso mencionado; la alusión a la estación del año; la actualidad del suceso; en una palabra, la exigencia de lo concreto<sup>97</sup>. Todas estas características, y en especial «la repentina comprensión de que los dos ámbitos del ser hasta ahora separados y que se han condicionado y completado mutuamente son uno mismo»<sup>98</sup>, hacen de la poesía haiku el más selecto recipiente de los relampagueantes procesos de iluminación. Pero aquí tampoco me parece en modo alguno idéntica y ni siquiera semejante la actitud receptiva del que escribe y del que lee. El haiku es sustentado por una sociedad cuya actitud expectante con respecto a la constitución de la unidad que se da en el haiku es equivalente a la de un hombre que permanece abierto al misterio. Aun cuando aquél tenga que entender su experiencia de unidad y de la nada como un regreso a la cotidianidad sin misterio y a una identificación con la naturaleza, el lector, en cambio, siempre está dispuesto al asombro y a la apertura del misterio<sup>99</sup>.

Pero no se debe problematizar demasiado todo esto. Incluso los mismos poetas parecen haber entendido la realización de haikus a veces como un juego, que conoce todas las respuestas y mistificaciones posibles. El famoso haiku de Bashô, que dice:

*En el antiquísimo estanque  
saltó dentro una rana:  
un sonido único...*

fue contestado por Ryôkan del siguiente modo:

*En un charco, recién formado,  
salta dentro una rana, y:  
¿no hay sonido alguno!*<sup>100</sup>

Ambos son haikus auténticos. Queda abierta la pregunta: ¿dónde sucedió, originaria y auténticamente, el milagro del despertar, en el primero o en el segundo?

«Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus», en: *Zen Buddhism Today. Annual Report of the Kyoto Zen Symposium*, n.º 9, noviembre 1992, págs. 86-116; también en: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt del Main 1986, págs. 154-188.

## Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa

La ruptura es una constante de la espiritualidad.

M. de Certeaux (1987)

Espiritualidad, el lado subjetivo de la dogmática.

H. U. von Balthasar (1960)

En el título de este capítulo aparecen conceptos combinados que de ningún modo poseen la estabilidad semántica que uno desearía. «Espiritualidad», ese concepto que en 1958 Hans Urs von Balthasar advertía como «inviabile» en la lengua alemana<sup>1</sup>, se ha degradado hasta el punto que sólo dice aquello que se le añade en la interpretación<sup>2</sup>. Además se trata de un concepto aplicable a todo<sup>3</sup>, por lo que será necesaria su definición. No otra cosa sucede con el sustantivo «Europa» que carece de toda idoneidad definitoria, a pesar de su amplio uso inflacionado en la geografía, en la historia de los acontecimientos, de las mentalidades y de la cultura, en la filosofía y (recientemente) en la teología<sup>4</sup>. Es un concepto circunscrito por el futuro al que siempre se proyecta. Aquí lo utilizaré según la determinación genealógica que le concedió Paul Valéry en 1922 en una conferencia en la Universidad de Zurich, al referirlo a aquellos pueblos expuestos a la influencia de Roma, del cristianismo y de Grecia<sup>5</sup>. El hecho de que los británicos y los alemanes salieran aquí malparados se aportó como argumento de que finalmente tampoco servía de mucho este concepto de «lo europeo»<sup>6</sup>; sin embargo, aquí lo usaré desde el punto de vista de la unidad cultural y religiosa de la antigua Europa, que de ningún modo podrá entenderse como algo estático, sino profundamente dinámico, esto es, en su magnitud histórica. Nuestro planteamiento privilegia lo cristiano en su forma de transmisión europea. De este modo, será posible responder a lo que debe ser comprendido por espiritualidad. Desde una perspectiva cristiana, espiritualidad es *fides ex parte credentis* o *fides qua* (la fe por la cual se cree) como contrapartida a *fides ex parte rei creditae* o

*fides quae* (lo que se cree)<sup>7</sup>. Esta última es objeto de la teología dogmática, es decir, en tanto que vida del espíritu y como existencia concreta de la fe, es la forma existencial de la fe que cambia en la historia y cuya norma objetiva se encuentra en la dogmática cristiana; desde su «lado subjetivo»<sup>8</sup> es temporal e históricamente muy dependiente, aunque justo por ello trate de dimensionar la historia y sus vicisitudes a la luz de una verdad trascendente y a veces casi eterna en la experiencia mística<sup>9</sup>.

Si tratamos de buscar constantes en este ámbito de las vicisitudes históricas de la vida espiritual, parece entonces que emprendemos algo absurdo en sí mismo: ¿cómo podemos preguntarnos de un modo legítimo por las constantes que se mantienen en lo que por definición está vivo? Creo que con esta pregunta se aborda un problema esencial de la existencia cristiana. Si de alguna manera quisiera hacerse efectiva la fórmula de Goethe de «duración en el cambio»<sup>10</sup>, según una existencia [Dasein] orientada por la religión, esto supondría tratar de comprender —al menos en su variante cristiana— la eternidad en el tiempo y el tiempo en la eternidad como «plenitud del tiempo» (Gál 4, 4)<sup>11</sup>. El hecho de que este intento, que atraviesa como una provocación toda la historia de la Iglesia cristiana, se articule del modo más manifiesto allí donde la subjetividad «gesticula» con su existencia<sup>12</sup> y hace alarde de su experiencia —esto es, en la experiencia mística—, es también constante experiencia eclesiástica. Puesto que una vida desde el espíritu, que es a lo que se alude realmente con el término espiritualidad<sup>13</sup>, se encuentra en tensa relación con aquello que intenta expresar una teología enredada en sus propios mecanismos de reflexión. No deseo establecer ningún juicio de valor respecto a esto, ni contrastar el «buen» sujeto frente al «mal» sistema. La tensa relación, que acabo de mencionar, entre un saber teológico y un saber experiencial configura la historia de la espiritualidad cristiana como una constante fundamental que no puede pasar desapercibida. Se ha hablado de un trágico «divorcio» entre teología y mística<sup>14</sup>, que tras los primeros siglos de cristianismo paralizó, como una especie de pecado original, las ideas unitarias de los primeros cristianos. A partir de ahí permitió apartar todo un ámbito del proyecto oficial de la Iglesia que cada vez más se manifestaba en su forma teológica frente a la libre articulación espiritual de los que habían sido agraciados por Dios subjetiva e individualmente. Esta visión de las cosas es naturalmente demasiado simple como para que sea correcta<sup>15</sup>. La amplitud de la tensa relación entre el ministerio eclesiástico,

la teología y el individuo creyente implica también los diferentes intentos de unir el saber doctrinal y el experiencial, y superar teológicamente dicha ruptura. Con el fin de que tales intentos resulten tangibles, será necesario seguidamente poner de manifiesto el momento de cada nueva ruptura que acuña la historia de la espiritualidad. Procederé del modo siguiente: en un primer paso tendrá que hacerse visible el momento de lo nuevo como ruptura funcional con lo viejo. En una segunda acometida, trataré de reparar la ruptura entre teología y espiritualidad, para mostrar cómo la misma teología reacciona a estas rupturas. Y finalmente y en tercer lugar, se tendrá que dirigir la mirada a un momento de la historia de la espiritualidad, que en cierto modo molesta y fascina, ofende y absorbe a ambos ámbitos: la figura de Jesucristo, la única constante de contenido realmente relevante en la historia de la espiritualidad europea.

### 1. Espiritualidad como brecha [Durchbruch], partida [Aufbruch] e irrupción [Einbruch]

Con razón el cristianismo ha sido caracterizado como una «vivencia de novedad» [Neuheitserlebnis]<sup>16</sup>. Los acontecimientos importantes, como siempre disimulados, en la historia de la espiritualidad, aparecen con la reivindicación de una nueva interpretación del bien de la fe<sup>17</sup>. Los carismas del cristianismo primitivo dan elocuente testimonio acerca del espíritu como «señor y dador de vida» (Símbolo de Nicea 381)<sup>18</sup> que se cuida de espectaculares experiencias de novedad. El cristianismo y su adopción en la *conversio* (conversión) supone una transformación fulgurante de todo el ser humano, en la que se realiza absolutamente lo nuevo<sup>19</sup>. Será transformado en Cristo, adquirirá la forma de Cristo<sup>20</sup>, se convertirá en otro hombre o, al menos, así debe suceder. Pero aquí tiene lugar la primera ruptura dolorosa: todo creyente, aún sin perder la gracia, encontrará insuficiente su respuesta en el momento en el que trate de responder a la palabra del Evangelio<sup>21</sup>. Su experiencia no es la de una correspondencia entre la palabra de Dios y la respuesta del hombre, sino la experiencia de la distancia, de una relación desigual. Es la experiencia de aquellas mujeres llenas de coraje que encontraron vacía la tumba de Jesús la mañana de la resurrección y que fueron presas de pánico (Mc 16, 5-7). Esa experiencia del espanto no se le ahorra a ningún creyente. Significa una ruptura con la tradición religiosa en el sentido en que será cuestionada la verdad transmitida a través de los signos, cuando éstos resultan in-

suficientes. Puede aludirse aquí al destino de Job quien se vio obligado a dudar de las verdades de su tradición religiosa y enfrentar a ese saber su propia experiencia. Quien ha tenido la experiencia busca «nuevas palabras» con Teresa de Ávila<sup>22</sup>, puesto que sabe con el Maestro Eckhart: las palabras tienen gran fuerza; a uno le gustaría hacer milagros con palabras [Wort hânt... grôze kraft; man möhte wunder tuon mit worten]<sup>23</sup>. En el empeño de expresar la fe nuevamente adquirida en la experiencia, de ningún modo puede atestiguar sólo la diferencia entre experiencia y doctrina, sino más bien el inicio de una fe, que justamente espera encontrar a Dios allí donde se plantea la pregunta del hombre por la posibilidad de una vida cristiana, y que rechaza entender la precariedad de los signos religiosos como una auténtica ausencia de Dios. Todo aquel que crea de un modo cristiano auténtico alcanza en esta distancia formas de fe, que le han sido transmitidas sin mediación por la cultura de la fe del pasado. En el ámbito de la experiencia personal el auténtico creyente siempre está un paso por delante de la teología que pretende instruirle, aunque ésta sepa más desde un punto de vista objetivo y material, y sea más competente y capaz de abarcar más en cuanto al contenido. De ahí que los grupos y movimientos religiosos antepongan con gusto a la forma de su experiencia de la fe los signos de lo nuevo, esto es, de lo moderno<sup>24</sup>. Y esto no por la necesidad de seguir la moda, sino por la exacta conciencia de una audaz y avanzada posición en la que la experiencia concreta de la fe abre a la teología ámbitos que de algún modo ya los contenía temáticamente, pero que no podía percibir.

La ruptura con las tradiciones religiosas de la fe nunca es total; puede suceder —y de hecho sucede con más frecuencia de la que se piensa— que la distancia entre experiencia y doctrina teológica sea superada y reducida por el don de la sabiduría<sup>25</sup>, aunque sólo sea porque es imposible imaginar una vida cristiana totalmente fuera de la institución de la Iglesia. Hay que añadir a esto algo todavía más importante: la ruptura entre teología y experiencia de la fe —surgida del compromiso del hombre con su humanidad y su humana facultad de habla— se cruza con una segunda ruptura que en cierto modo es una inversión de la primera. Cuando el hombre busca en el ámbito de la actividad humana y de las formas de expresión lo vitalmente necesario que inútilmente ha buscado en el discurso religioso consagrado, advierte de pronto que también aquí —en el mundo— se topa con una carencia fundamental, esto es, con la falta de la visibilidad de Dios.

Dios es un Dios oculto. Ninguna posibilidad de comunicación humana le resulta suficiente, pues sus señales —verbales y no verbales— permanecen siempre como preguntas por el lugar de Dios, por el lugar de su ocultación<sup>26</sup>. La historia de la espiritualidad conoce una gran cantidad de propuestas retóricas y poéticas, construcciones y modos de lenguaje para divisar, al servicio de esta ansiedad, la huella de Dios<sup>27</sup>. Ese hombre tendría que admitir con la esposa del *Cántico espiritual*<sup>28</sup>:

*¡Ay, quién podrá sanarme!  
Acaba de entregarte ya de vero;  
no quieras enviarme  
de hoy más ya mensajero,  
que no saben decirme lo que quiero.*

*Y todos cuantos vagan  
de ti me van mil gracias refiriendo,  
y todos más me llagan,  
y déjame muriendo  
un no sé qué que quedan balbuciendo.*

Con esta liquidación de la comunicación (¡que naturalmente puede ser entendida al mismo tiempo como un ascenso!) el sujeto se encuentra arrojado a la situación de Pedro que declara a Jesús en el momento en que la mayoría de los discípulos le abandonan: «Señor, ¿dónde quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6, 68). De nuevo aquí el inventario eclesiástico establece estructuras que descansan en la revelación de la doctrina y la predicación, es decir, de los variados institutos de salvación. Se impone pasar por encima de la falta de capacidad lingüística y comunicativa, por la que el yo creyente se ve expuesto ante un mundo ante el que él mismo está verbalmente incapacitado en lo que respecta a su trascendencia.

Esta doble ruptura proporciona dos formas posibles de encuentro<sup>29</sup> que pueden aparecer como una dialéctica, es decir, como un movimiento que jamás se refiere sólo a una meta, pues ni supone la ruptura con la tradición eclesiástica y su lenguaje en favor de la experiencia, ni la ruptura con el mundo en favor de una existencia puramente religiosa según determinadas formas de estructura eclesiásticas, sino que implica tanto la

colectividad eclesiástica como la existencia de un individuo que tiene la experiencia, la huida del mundo y el mundo como momentos de *un* contexto vital, lo que en su totalidad es un camino hacia Dios. Las rupturas, que con frecuencia emergen subjetivamente como sufrimiento —ya sea en la teología, en la Iglesia o en el mundo— no pueden ser eliminadas, si no se supera la típica tensión de una existencia cristiana. Pero toda ruptura [Bruch] es una brecha [Durchbruch]<sup>30</sup>, una partida [Aufbruch], en la medida en que es irrupción [Einbruch], ruina [Abbruch] y desgarró. A estas constantes estructurales de la vida espiritual (lo cual no quiere decir necesariamente vida eclesiástica) corresponde el hecho de que lo privado le es también constitutivo, para que resulte posible la superación de la ruptura. Se trata de una desapropiación [Enteignung]<sup>31</sup> justamente tanto de lo mundano como de lo eclesiástico, tal y como nunca se cansó Eckhart de exhortar. En la actualidad, la interpretación habitual de la antigua forma de vida extremadamente religiosa, como por ejemplo la de un eremita o de un monje, la de un consejero espiritual nómada o sedentario, como evasiones ilícitas derivadas de causas psicológicas o sociológicas, es un tópico, y además es falsa por el hecho de que no quiere o no puede ver la dialéctica propia de la existencia religiosa de las rupturas y sus superaciones.

Sensibles a esta cuestión se han mostrado los estudiosos de los que finalmente se esperaba algo: los teóricos del sistema. Niklas Luhmann y Peter Fuchs han puesto de relieve últimamente en su estudio conjunto que lleva por título *Reden und Schweigen* [Hablar y callar] (Frankfurt del Main 1989) la dialéctica vigente en la existencia religiosa, en el *lenguaje* religioso como dialéctica del hablar y el callar, de la comunicación y el misterio, y en la forma de vida monástica como dialéctica de huida del mundo y construcción del mundo. En adelante no se podrá explicar la soledad del desierto egipcio y los eremitas que allí vivían sin Alejandría y su cultura urbana, que será superada en la ciudad eremítica del desierto, la Jerusalén celestial<sup>32</sup>. Y sobre todo no se podrá considerar la abadía medieval sin atender a las miserias de la época y a las luchas políticas. La mística hispánica, con su fuerte orientación psicológica, no podrá ser comprendida sin atender al progresivo desmoronamiento de una cristiandad desorientada<sup>33</sup>. La visión del paraíso cristiano sólo se hace manifiesta en las formas diversas de enajenación, en concreto, en la salida de la patria, en el aislamiento social, en la separación del eremitorio, en la afrenta al

modelo social y anímico imperante. Si la historia de la espiritualidad muestra una constante estructural clara es ésta: la ruptura con lo dado en la forma de un gesto social que testimonia lo que desearía cobrar a los hombres por el lugar de consuelo que les ofrece.

## II. Teología y espiritualidad

El hecho de que la reflexión teológica jamás se haya dado por satisfecha, ni pueda hacerlo, en la simple confrontación con el potencial de experiencia de las espiritualidades se debe a sus intereses más íntimos de transformar el contenido de la fe en un contenido de vida. La *fides quae* sólo puede asegurarse la supervivencia en su transformación en *fides qua*, esto es, en una forma de fe soportada existencialmente. Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia tiene un gran significado el que justamente los teólogos hayan sido de la máxima competencia al no permitir que aflorara la ruptura entre teología y espiritualidad extrayendo sus conocimientos teológicos de lo puramente académico y haciéndolo accesible a través de sermones y pláticas, por lo general en lengua vulgar, a un público con frecuencia ávido. Las literaturas en lenguas vulgares están llenas de tales testimonios y no sólo de pláticas fundamentalmente religiosas, sino de intentos directos de transmitir en una forma expresiva especialmente intensa los temas más difíciles de la fe cristiana: el misterio de la trinidad de Dios, el don individual de la gracia mística, etc. En esta perspectiva hay que situar toda la mística renana del siglo XIV<sup>34</sup>: esencialmente no es otra cosa más que el intento de transmitir una vida intensamente religiosa, que no puede generarse en las simples prácticas de fe, a un auditorio de mujeres clarividentes sometidas en el cuidado del alma a la orden de los dominicos<sup>35</sup>.

Puede aplicarse aquí de forma inversa lo que en 1965 afirmó Hans Urs von Balthasar: lo que sucedió con el Maestro Eckhart y sus discípulos Johannes Tauler y Heinrich Seuse es más que un puro fenómeno de la historia de la devoción. «Ver aquí un suceso de simple “espiritualidad” al margen de una teología estricta o rigurosa resultaría simple e indudablemente inadecuado: se trata más bien de una teología, esto es, de una metafísica teológica, tanto teórica como con repercusiones efectivas en la historia del espíritu.»<sup>36</sup> No fue debido a intereses ociosos por lo que la teología siempre se preocupó no sólo por la determinación precisa de la experiencia de Dios sin mediación, sino por la más íntima concepción de

metas en el pensamiento y la expresión teológica. Cuando la teología no quiere ocuparse de la experiencia de Dios —«como Él es» (1 Jn 3, 3)— ni de sus caminos, entonces se convierte en pura antropología. Por ello la teología se orienta en un sentido fundamental según los datos de la historia de la espiritualidad, puesto que éstos constituyen para la teología las pruebas manifestadas como ejemplos. Y al revés, la historia de la espiritualidad se orienta en todos sus caminos como dadora de sentido a la teología, sin quererse degradar como simple edificación en el sentido hegeliano.

Con razón, los franceses han distinguido entre «histoire de la spiritualité» y «théologie de la vie spirituelle»<sup>37</sup>. En otras palabras: la teología de la vida espiritual indica el hecho de que la comprensión histórica del ser poseído por el espíritu de Dios tiene un sentido teológico. En la Edad Media esta dimensión de sentido en la vida cristiana fue denominada «contemplación»<sup>38</sup> y con ello se entendió «la comprensión experiencial de la realidad como algo subjetivo», que no significa tanto «lo mío» (lo que lo haría dependiente del yo exterior), sino mucho más «yo mismo» en el misterio de la existencia. La contemplación no surge de un modo deductivo, sino a través de un despertar intuitivo, en el que nuestra realidad libre y personal se abre totalmente a sus profundidades existenciales que se abisman en el misterio de Dios<sup>39</sup>. Este aspecto de la existencia ha ocupado inmensamente a los místicos de todo tipo en Occidente, permitiéndoles formular la pregunta por el órgano de recepción humano de la presencia divina. Dos fuerzas son las que han empujado al hombre: el intelecto y el afecto, la facultad de pensar y de amar. Sualcance para la concepción de que el espíritu humano se hace de su unión con Dios, es el gran tema de la mística cristiana de Occidente. Y en las discusiones acerca de las posibilidades receptivas del sujeto humano frente a la presencia inmediata de Dios en el alma tomaron parte tanto los teólogos profesionales como los escritores espirituales<sup>40</sup>. Se desarrollaron cantidad de paradigmas y modelos, de caminos y formas de búsqueda para describir lo que de un modo cambiante fue denominado visión de Dios, éxtasis o rapto, divinización, vida en Cristo, nacimiento de Dios en el alma, radical aceptación de la voluntad de Dios o unión con Dios<sup>41</sup>. La espiritualidad europea fue especialmente innovadora en la búsqueda reflexiva de una experiencia mística de Dios.

Hasta el día de hoy se ha mantenido la absurda opinión, incluso entre

gente que tendría que saberlo muy bien, de que la mística cristiana constituiría un asunto antiintelectual, puramente emocional y oscurantista<sup>42</sup>. Por el contrario la historia enseña que los movimientos espirituales de ningún modo sitúan su concepción de una *unio mystica* del hombre con Dios en el sentimiento, sino que colocan sus pensamientos en parte intrincados y sutiles en una relación con las facultades del conocimiento y del amor del hombre. Desde el siglo XII hasta el siglo XVI perdura esta separación del papel que desempeñan conocimiento y amor en la experiencia mística. Con otras palabras: la espiritualidad europea se manifiesta allí donde se cuestiona su deseo central de una inmediata experiencia de Dios *in statu viae*, desvanecida en un horizonte problemático que reclama activar las máximas fuerzas de pensamiento, y que exigen tanto un respeto filosófico como teológico.

La cita bíblica fundamental de la separación de conocimiento y amor es *unitas spiritus* según 1 Cor 6, 17. La historia de la mística enseña que nunca se propusieron soluciones simplistas. Doy rápido repaso de ellas, para que sea claro el carácter flexible de esta forma de pensar. En cualquier caso, el contraste tradicional entre mística especulativa-intelectual frente a una afectiva<sup>43</sup> resulta tipológicamente insuficiente. Recientemente Bernard McGinn ha puesto de relieve en un trabajo magistral las constantes posibles de la concepción mística de la *unio* en su relación con la capacidad receptiva humana en el conocimiento y el amor<sup>44</sup>. Según esto se contraponen dos ideas concurrentes acerca de la naturaleza de la unión con Dios: la concepción de *unitas spiritus*, con la que da comienzo la mística occidental en el siglo XII con Bernardo de Clairvaux y los victorinos, y que está orientada de modo personal y nupcial, y la concepción de *unitas indistinctionis*, que con la penetración de la fórmula de unidad neoplatónica desde el siglo XIII aspiró a una unidad sustancialmente siempre diferenciada entre Dios y el hombre. Desde un punto de vista tipológico habría que distinguir tres tendencias según la forma en que los teólogos místicos, desde el siglo XII hasta el siglo XVI, valoraron el papel del conocimiento y del amor para alcanzar la unidad aspirada.

Una primera tendencia<sup>45</sup> puede verse en la mística latina de Bernardo de Clairvaux y los victorinos en el siglo XII, pero también en san Juan de la Cruz en el siglo XVI. En relación a 1 Jn 4, 8, «Dios es amor», los místicos de este grupo perciben una actividad dinámica generalizada en la que el amor divino reivindica todas las actividades espirituales del hom-

bre con vistas a una unión con Dios, de tal modo que amor y conocimiento forman una realidad trascendente. La frase de Gregorio Magno: *Amor ipse notitia est* («El amor mismo es una forma de conocimiento») <sup>46</sup> —citada por Guillermo de Saint-Thierry como *Amor ipse intellectus est* <sup>47</sup>— da lugar a comprender el amor mismo como una forma de conocimiento dinámico, lo que se aprecia de forma inmejorable en el lenguaje del amor personal del Cantar de los Cantares. Pero también serán empleadas viejísimas imágenes mixtas <sup>48</sup> tomadas de la Antigüedad: la gota de agua en un vaso con vino, el hierro al rojo vivo, el aire traslúcido por el sol.

Una segunda tendencia se encuentra en Thomas Gallus († 1246) y la «Nube del no-saber» <sup>49</sup>. Se ven con desconfianza las facultades de conocimiento y de amor del hombre, de forma que emerge una clara línea de separación entre la capacidad humana y la última unión amorosa con Dios. La *affectio principalis*, la cima seráfica de la jerarquía del alma, tiene aquí clara predominancia sobre el *theoricus intellectus*, que sólo puede reconocer hechos inteligibles en su dependencia causal con respecto a Dios. A pesar de que Thomas hable del amor más elevado como de una *superintellectualis cognitio* de un modo altamente paradójico, es posible sostener que en él las capacidades intelectuales están separadas de la *unio* afectiva.

La mística de beguinas como Hadewijch, Mechthild von Magdeburg y Marguerite Porète en el siglo XIII, junto al místico alemán Maestro Eckhart del siglo XIV, impone una nueva posición con la meta de la *unitas indistinctionis*, frente a las fuerzas intelectuales y afectivas del hombre <sup>50</sup>. La unión del hombre con Dios es pensada por Eckhart de un modo tan radicalmente trascendente <sup>51</sup>, que para él ni conocimiento ni amor pueden tener una función capaz de ser nombrada. Ciertamente es que se expresa con argumentos cambiantes acerca del papel directivo del intelecto o bien de la función unitiva del amor, o bien de la realización de la beatitud en el conocimiento y en el amor, pero en última instancia sabe que la unión entre el hombre y Dios es tan impensable que no puede ser comprendida con las categorías de una psicología humana <sup>52</sup>. Su palabra en el Comentario a la Sabiduría llega muy lejos: «Dios... es sin diferencia y también el alma quiere ser sin diferencia, esto es, ser una y ser una con Dios. Sin embargo, esto y lo otro es diferente, implica diferencia y deja sentir-la» <sup>53</sup>. Está muy claro que esta afirmación no deja espacio para los modos de acción de conocimiento y amor particularmente orientados.

Creo que los resultados son dobles: por un lado, revisan el prejuicio,

absolutamente inextirpable, de que la mística cristiana, como toda mística, se basa en el sentimiento y el oscurantismo. En realidad, sucede exactamente lo contrario: la mística es, sobre todo junto al aspecto experiencial que con razón presenta, una penetración inquiriente, apremiante y reflexiva en los misterios de la unión del hombre con Dios. Si ahora traemos a colación los puntos de vista que en la primera parte han sido comprobados como constantes estructurales, entonces puede ejemplificarse en segundo lugar la espiritualidad occidental de las rupturas (derribo, irrupción, derrumbamiento, cambio, brecha, inicio, partida [Ab-, Ein-, Nieder-, Um-, Durch-, An-, Aufbrüche]) justamente según el modelo de la separación entre cuestiones antropológicas y específicamente religiosas y teológicas, tal y como se delimita en la discusión acerca de conocimiento y amor <sup>54</sup>.

### III. El carácter insuperable de la figura de Jesucristo

Queda todavía la cuestión acerca de una determinada constante llena de contenido en la espiritualidad europea. Ya la he mencionado al principio: se trata de la figura de Jesucristo, que para un místico no es simplemente una figura constructiva, sino que implica del modo más acusado todas sus potencias de pensamiento y amor <sup>55</sup>. En un texto publicado en 1928 *Christus und der Geist des Abendlandes* [Cristo y el espíritu de Occidente] Karl Adam comprendió «el instinto del joven cristianismo respecto a Occidente» como resultado «de la providencia de Dios», y afirmó: «el cristianismo sólo pudo en Occidente llevar a su plena realización sus potencias peculiares, su fuerza creadora y su natural crecimiento. Por ello durante dos siglos el Occidente fue el fructífero campo de cultivo de la misión cristiana» <sup>56</sup>.

«De la comunidad de la carne y sangre de Cristo» hizo nacer «el alma occidental», encargada de «participar activamente en la construcción del nuevo templo de Dios» <sup>57</sup>. A partir de un análisis de conjunto de la situación histórica, afirmó de un modo radical: «el cristianismo es el espíritu del destino occidental» <sup>58</sup>, y desde esta idea desplegó el abanico de pecados actuales que muestran los contenidos de la modernidad o postmodernidad —intelectualismo, ansias de autonomía, egoísmo, felicidad mundana— como impulsos vitales motivados por la carencia y enfrentados a un «retorno a lo sobrenatural» <sup>59</sup>. En una visión final, identificó a los occidentales con la ciudad de Jerusalén a la que Jesús se acerca como príncipe de la

paz<sup>60</sup>. Alcanzó así ámbitos de pensamiento tal y como Novalis esbozara en su fragmento de 1799 *Die Christenheit oder Europa* [El cristianismo o Europa]<sup>61</sup>: también aquí se abre la perspectiva al «tiempo sagrado de la paz eterna, en que la nueva Jerusalén será la capital del mundo»<sup>62</sup> y también aquí está detrás de esto «la fe en Cristo, su madre y todos los santos»<sup>63</sup>. Hoy sabemos que, por lo general, tales intentos patéticos de renovación con un giro de lo religioso en lo político no han aportado lo que deseaban sino, justamente, lo contrario: guerra en lugar de un reino de paz. Se abrió así la posibilidad de desgajar la idea del reino de Cristo como utopía de una edad dorada, de sus necesidades de aparición en el primer Romanticismo, de modo que siempre pudo ser activada en su forma política. El texto de Novalis «fue leído a principios del siglo XIX como filosofía de la Santa Alianza, a mediados del mismo siglo como presentimiento profético de la Restauración católica, durante el Expresionismo como manifestación de la utopía, en el Tercer Reich como visión de la revolución alemana de 1933 y durante el movimiento estudiantil como sueño de la gran alternativa a un mundo desfigurado por la tecnocracia»<sup>64</sup>.

No obstante, no me preocupa ahora este criticable cortocircuito de las visiones religiosas y políticas<sup>65</sup>, sino mucho más el indudable hecho de que lo que Novalis estaba dispuesto a ver por primera vez como una unidad transmitida, la cristiandad europea, encontraba su recurso espiritual en la figura de Jesucristo. Siempre que hay saturación de un mundo centrado en valores simplemente humanos se abren nuevas vías de percepción del hombre Dios. Para la espiritualidad europea es el punto de referencia central en torno al cual se agrupan todos los anhelos, prácticas y formas de organización de la vida cristiana. Es el contenido de todos los contenidos de la vida cristiana en su totalidad. Si se desea percibir algo constante en las estructuras aparentemente confusas de las formas de espiritualidad cristianas en el pasado europeo, entonces se tendrá que admitir la «ausencia de analogía de la figura de Cristo»<sup>66</sup>, en la cual se hace visible de un modo histórico, siempre sorprendente, «lo absolutamente incomprensible de que “Dios es amor”», y no como algo que «se hace comprensible», sino como «promesa»<sup>67</sup>. Cualquier observador de la historia de la espiritualidad se enfrenta ante el hecho de que «los misterios de Cristo»<sup>68</sup> provocan y escenifican, pero también comportan y motivan, en tanto que acontecimientos, la dinámica de los derribos, irrupciones y derrumbamientos [Ab-, Ein-, Niederbrüche], así como también de los

cambios, brechas, inicios y partidas [Um-, Durch-, An-, Aufbrüche], pero no de forma que pueda desprenderse de ello un cálculo histórico-político, sino que a través de esta figura la historia se introduce de lleno en lo fascinante de los misterios de Dios. Desde el punto de vista de una historia espiritual podría escribirse una auténtica historia de los misterios de Cristo, cuyo boceto agradecemos a Alois Grillmeier y a otros<sup>69</sup>.

Esto no puede ser aquí desarrollado. Pero permítaseme mostrar, a partir de un texto alemán de mediados del siglo XII, conocido como el *Cántico de amor de san Trudpert*<sup>70</sup> [St. Trudperter Hohenliedes], de qué modo en una prosa alemana muy culta del convento benedictino San Trudpert en la Selva Negra, Cristo (junto al Espíritu Santo y en parte con él transmutable) aparece como *sponsus* en el diálogo del *Cántico*. Nos topamos aquí con la piedra angular de la espiritualidad europea.

Toda la vida sentimental del hombre participa en el diálogo entre la esposa y el esposo. De hecho esto significa que ya no es la Iglesia la interlocutora de Cristo o del Espíritu Santo, sino el alma individual que aquí se encuentra representada en la persona de María, la madre de Dios. Con ello asistimos a una ruptura [Bruch] con la tradición religiosa y a la apertura de una brecha [Durchbruch] para una nueva mística de la *compassio*<sup>71</sup>. «Sólo en el modelo de María y en su identificación mimética se retira el alma individual mística a la cámara nupcial del amado celeste.»<sup>72</sup>

Callen ahora  
los que viven en la carne, y nadie  
cante este canto si no es dentro del amor de Dios,  
pues sino se quebraría.  
Vengan ahora todos y regocijense  
todos,  
los que han huido del ruido  
del mundo,  
y se han desprendido de las  
caricias  
de la lujuria, y se han liberado  
de las preocupaciones de los fardos mundanos.  
Regocijense  
conmigo en el beso carnal, para que  
se reconcilien

cielo y tierra, ángel y  
hombres.  
Con razón alabamos  
a nuestra indulgente Señora  
en este canto  
pues fue la primera  
y la más noble  
que fue besada en el amor cordial.

[...nû swiegin/die fleislikin unde niemen/singe diz sanch âne gotes minne./wan den zirbricit iz./nû komen alle unde menden sich/sament/die dâ geflohin dabin den kradem/der welte,/unde sich genomin haben uon deme/zarte/der wolluste, unde die sich gefrîget/habint vone/der sorge weltliker burde./die menden sih mit/mir des leipliken kosses, dâ mitte/virsvonet warth/himel unde erde, engele unde meneskin./wir gebin/rehte vnsir gnâdigen frowen die/meistin êre/dissis sangis. wan siu diu êrst unde/diu hêreste/was div ie allir getrvelikiste gekussit/warth (7, 31-8, 9).]

La hierogamia entre cielo y tierra ha sido trasladada aquí al acontecimiento erótico de la encarnación en el que están unidos María y Cristo. María «ganó para todos los hombres la gracia del beso» (10, 32-33). En la imaginación del ascenso y del descenso se realiza el misterio de la salvación como un acontecimiento de humillación y exaltación:

*Cuando Dios descendió a su jardín,  
buscó a la más humilde;  
y allí encontró a nuestra Señora [María] en los lugares más bajos.  
Por eso fue  
ensalzada  
a los más altos lugares.  
Por eso tienes que saber: cuanto más profundo Él  
te encuentra en tu humildad,  
tanto más eres ensalzada  
en su deidad.*

[dô got allir êrest nidere gie ze sînerne/garthen/daz er suochte die allir/die-muoti<gist>en,/dô uand er unsere urenwen an der/nidersten stete./des wart

si irhôet an die/hôhisten stat./nû wizzest uil wole, alsô nidere sô er/dich unidet in dîner diemute/also hôhe uirst dû erhôhet/in sîner gotehait.]

El suceso que se encuentra en el fondo de esta secuencia de autorrebajamiento y enaltecimiento es por supuesto la encarnación de Cristo:

*He dicho una y otra vez  
que nuestro amado ha descendido.  
¿Adónde? Desde el más alto  
dominio de su  
deidad hasta el más bajo  
desprecio de su humanidad. Pues Él dijo  
de sí mismo:  
yo soy un gusano.*

[ich hân abir gesaget,/er sî nidere gegangen unser trût./Wa<r>? uon der oberôsten/herscheffe sîner/gotehait in die niderôsten/uersmâhede sîner/menisikhait. wan er sprach:/Ich bin ein made (91, 13-19; 23-27).]

La encarnación, reflejada en la dialéctica del descenso y del ascenso, puede ser presentada también en relación a las palabras eucarísticas de la consagración en Jn 4, 34 como compromiso amoroso para el creyente en una fórmula de trueque de comunión mística:

*Esta comida y esta bebida,  
lo ha hecho por vosotros.  
Pero también lo ha hecho por sí mismo.  
Este es su máximo amor.*

[diz ezzen unde diz trinchin/d<a>z hât er an <iuch> getân./nû tuot ouch ir iz an ime./daz ist diu maiste minne.]

Y Cristo dijo:

*No que yo me transforme en ti  
como la comida del cuerpo  
sino que tú tienes que transformarte en mí.*

[nicht daz ich in dich uerwandolôt/wurde alsô daz ezzen des libes,/sundir dû solt in mich verwandelôt/werden (66, 5-7; 11-13).]

Son fórmulas de trueque de la apropiación, incorporación y unificación sexual, que estructuran la relación entre Cristo y el alma que ama, pero al mismo tiempo, cuando se refiere a los dos: «él era el que besaba, el que la amaba; ella era la besada, la que lo amaba» [er was der kussente, sie minnente. si was diu gechuste, in minnente] (8, 33-34), apunta ya al misterio de la pasión. Cristo como esposo será preparado para su misión en la pasión por el Espíritu Santo en la cámara nupcial, en tanto que será envuelto «en el manto del sentimiento y de la tolerancia» [in den mantel des inphindennis und der dollîcheit] (8, 19-20). El acontecimiento amoroso se encuentra estrechamente relacionado con el misterio de la pasión; esto se funda en la fragilidad asumida por el Hijo de Dios en su carácter positivo del misterio de la encarnación. La cristología de la encarnación se resuelve en la cristología de la pasión. En relación al Cant 4, 9: *Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa* (me robaste el corazón, hermana mía, novia) se produce una plática divina a María en la que la pasión emerge como hecho de la salvación:

Al hijo de mi corazón, a quien sostengo en mis pechos y en mi regazo y en mi corazón, sin principio, lo he entregado por tu voluntad a las sangrientas heridas, lo he abandonado por tu voluntad de salvación al patíbulo de la cruz, lo he entregado a la amarga muerte por voluntad tuya y salvación de toda la cristiandad de quien eres ojo y cabeza. Eres también su cuello, pues con los pelos de tu cuello han sido designados todos los cristianos. Así me han herido tu humildad y la suya y su amor y el tuyo señalan el ojo con el que tú y ella me han herido. Por eso entregué a mi querido hijo a la muerte.

[den sun mînes herzen den ich ie ân aneenge hân in mîneme buoseme unde in mîneme schôzen unde in mîneme herzen, den hân ich ze deme galgin des chrûcis gegeben durch dîn hail, den gab ich ze deme biteren tôde durch dîne urlôsedede unde durch alle die christinhait, der ouge unde der houbet dû bist. dû bist ouch ir hals, wande mit deme uahsstrenen dînes halses elliu christenen meniskin bezêchenet sint, sô hât mich dîn diemut unde ir diemut verwundet, unde dîn minne unde ir minne bezeichnenôt daz ouge dâ mitte dû unde si mich

uerwundet habent. durch daz gab ich mînen lieben sun ze deme tôde (54, 20-55, 3).]

En una adición, probablemente de 1240, perteneciente por tanto a la segunda ola de la mística, se encuentra una auténtica erótica de la herida, en donde las heridas de Cristo son presentadas como vía mediadora:

Por ello entra y humíllate junto a las heridas de mis pies, mira la herida de la derecha [¿mano?] y recuerda el amor que debes a mis amigos y a los tuyos. En la herida izquierda recuerda lo que tienes que perdonar a tus enemigos. Introduce tu boca y tu corazón en la herida de mi costado y recuerda a todos a los que redimí con mi sangre, a vivos y a muertos.

[uon diu genc uvre unde diemuote <dich> dâ ze den wundin an mînen uoozen: sô daz dû gedenchest waz dû ubeles getân hâst unde waz dû gvotis uirsûmet hâst. sich h<in> ze der ze<s>ewen wundin unde gedenc<e> wie dû minnen sulest mîne friunt unde dîne. dâ ze der winsteren wundin gedencche wie dû uirgebest dînen uîgenden. in mîne sîten dâ soltû dînen munt unde dîn herze zallen zîten steckente sîn, unde soltû gedenken aller der die ich irloset hân mit mîneme blute lebenter unde tôter (34, 21-32).]

No es ir demasiado lejos si la «suozze meniskheit» [dulce humanidad] y «la gemartyrôte meniskheit des gemahlenen» [martirizada humanidad del esposo] (28, 6-7) se reconocen como dos formas de posibles interpretaciones cristológicas, encontrándose ahí acuñada una cristología de la encarnación del descenso y una cristología de la pasión del ascenso<sup>73</sup>. La mística medieval y la de los inicios de los tiempos modernos desarrollarán ambas formas; ya lo son y permanecerán como constantes de una historia espiritual del cristianismo, que se ve inducido por su figura fundacional a rupturas de tradición [Traditionsbrüchen] que no conducen a la supresión del acervo de vivencia y reflexión espirituales, sino a su renovación y ampliación. Las rupturas en la historia de la espiritualidad son señales fructíferas y de ningún modo simples destrucciones.

#### IV. Bibliografía

Adam, K., *Christus und der Geist des Abendlandes*, Kösel, Pustet, Munchich 1928.

–, *Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie*, Patmos, Düsseldorf 1954.

Altissimo, C., *La contemplazione nell'Oriente cristiana*, L.I.E.F., Vicenza 1979.

Ancilli, E. y M. Paparozzi (eds.), *La Mística. Fenomenologia e riflessione teologica*, 2 vols., Città Nuova, Roma 1984.

Aubin, P., *L'emploi des mots «expistrefein ei expistrefeo» dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Contribution à la théologie de la conversion*, Paris 1960.

–, *Le problème de la «conversion». Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Beauchesne, Paris 1963.

Baier, W. (ed.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für J. Kardinal Ratzinger*, 2 vols., Eos, St. Ottilien 1987.

Balthasar, H. U. von, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Kerle, Heidelberg 1947.

–, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes, Einsiedeln 1960.

–, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. III/1: Im Raum der Metaphysik*, Johannes, Einsiedeln 1965 [trad. al cast.: *Gloria: una estética teológica. Metafísica*, Encuentro, Madrid].

–, *Epilog*, Johannes, Einsiedeln/Tréveris 1987.

Bardy, G., *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, Paris 1949.

Beierwaltes, W., *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt del Main 1980.

Bernard, C. A., «Conoscenza e amore nella vita mística», en: E. Ancilli y M. Paparozzi (1984), II, 253–293.

– (ed.), *L'antropologia dei Maestri Spirituali*, Paoline, Turín 1991.

Bernhart, J., *Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen*, Kösel, Kempten 1912.

–, *Die philosophische Mystik des Mittelalters in ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Reinhart, Munich 1922.

Bertau, K., *Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter*, 2 vols., C. H. Beck, Munich 1972/1983.

Bérubé, C., *De la philosophie à la sagesse chez S. Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976.

Biser, E., *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Styria, Graz 1991.

Bouillard, H., *Conversion et grace chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*, Aubier, Paris 1944.

Bouyer, L., *Einführung in die christliche Spiritualität*, Matthias Grünewald, Maguncia 1965.

Brown, D. C., *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, U. P., Cambridge 1987.

Buhofer, I., «Verschleiss eines Begriffs. Kritisches zum Umgang mit dem Wort Spiritualität», *Neue Zürcher Zeitung* (31 de mayo de 1990), n.º 124, 29.

Burger, C., *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1986.

Carton, R., *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, J. Vrin, Paris 1924.

Certeaux, M. de, *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, t. I; Gallimard, Paris 1982 (2.ª ed.).

–, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987.

Combes, A., *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, 2 vols., Desclée, Roma 1963/1964.

Congar, Y., «Langage des Spirituels et langage des Théologiens», en: *Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, La mystique rhénane*, PUF, Paris 1963, págs. 15–34.

–, *Der Heilige Geist*, St. Benno, Leipzig 1988.

Ditsche, M., «Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffs Devotio Moderna», *Historisches Jahrbuch*, 79 (1960), págs. 124–145.

Flasch, K., «Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten», en: P. Koslowski (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zurich 1988, págs. 94–110.

Fries, H. (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4 vols., dtv, Munich 1970.

Gilson, E., *Théologie et histoire de la spiritualité*, Vrin, Paris 1943.

Gössmann, E., *Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung*, Schöningh, Munich 1974.

Grillmeier, A., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Herder, Friburgo 1975.

Haas, A. M., *Meister Eckhart als normative Gestalt des geistlichen Lebens*, Johannes, Einsiedeln 1979.

–, *Geistliches Mittelalter*, Universitätsverlag (Dokimion 8), Friburgo/Suiza 1984.

–, «Deutsche Mystik», en: H. de Boor y R. Newald (eds.), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, Dritter Band, Zweiter Teil: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250-1370. Reimparagedichte, Drama, Prosa*, I. Glier, C. H. Beck, Munich 1987, págs. 234-305, 485-496 (=1987a).

–, «Schools of Late Medieval Mysticism», en: J. Raitt (ed.), *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, Crossroad, Nueva York 1987, págs. 140-176 (=1987b).

–, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Friburgo/Suiza 1989 (2ª. ed.) (=1989a).

–, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt del Main 1989 (=1989b).

–, *Deum mystice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Helbling und Lichtenhahn, Basilea 1989 (=1989c).

Harl, M., «Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs», en: F. Bolgiani (ed.), *Mística e Retorica*, L. S. Olschki, Florencia 1977, págs. 5-34.

Ivanka, E. von, *Hellenischen und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Herder, Viena 1948.

–, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes, Einsiedeln 1964.

Jaekle, E., *Die Idee Europas*, Propyläen, Frankfurt del Main 1988.

Juan de la Cruz, san, *Vida y Obras*, Crisógono de Jesús (ed.), BAC, Madrid 1974.

–, *Obra completa*, 2 vols., Luce López-Baralt y Eulogio Pacho (eds.), Madrid 1996 (=1991a).

Kierkegaard, S., *Die Tagebücher 1834-1855*, selección y traducción de Th. Haecker, Kösel, Munich 1949 (3ª. ed.).

Koch, E., «Erwägungen zum Bekehrungsbericht Calvins», en: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 61 (1981), págs. 185-197.

Kurzke, H., *Novalis*, C. H. Beck, Munich 1988.

Largier, N., *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Peter Lang, Berna 1989.

Lawson Jones, W., *A Psychological Study of Religious Conversion*, Epworth Press, Londres 1939.

Louth, A., *Theology and Spirituality*, Sisters of the Love of God, Fairacres/Oxford 1985 (3ª. ed.).

Luhmann, N. y P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Suhrkamp, Frankfurt del Main 1989.

Luneau, R. y P. Ladrière (eds.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne*, Centurion, París 1989.

Lutz-Bachmann, M., «Der Beitrag der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa», *Stimmen der Zeit*, 209, vol. 116 (1991), págs. 323-330.

Malsch, W., «Europa». *Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte*, J. B. Metzler, Stuttgart 1965.

Matanic, A. G., *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Edizioni Paoline, Turín 1990.

McGinn, B., «Love, Knowledge, and Unio Mystica in the Western Christian Tradition», en: *Mystical Union and Monotheistic Faith. An Ecumenical Dialogue*, M. Idel y B. McGinn (eds.), Macmillan Publ. Comp./Collier Macmillan Publishers, Nueva York/Londres 1989, págs. 59-96, 203-219.

Menhardt, H., *Das St. Trudperter Hohe Lied. Kritische Ausgabe*, 2 vols., Niemeyer, Halle 1934.

Mello, A., *Ritorna, Israele! La conversione nella interpretazione rabbinica*, Città Nuova, Roma 1985.

Merton, T., *Verheissung der Stille*, Rüber, Lucerna 1963 (5ª. ed.).

Nock, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, U. P., Oxford 1969 (2ª. ed.).

Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, P. Kluckhohn y R. Samuel (eds.), *Dritter Band: Das philosophische Werk II*, Kohlhammer, Stuttgart 1983 (3ª. ed.).

Oberman, H. A., *Spätscholastik und Reformation*, vol. 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, EVZ, Zurich 1965.

Ohly, F., *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, F. Steiner, Wiesbaden 1956.

Pelikan, J., *Jesus Christus. Erscheinungsbild und Wirkung in 2000 Jahren Kulturgeschichte*, Benziger, Zurich 1986.

Pépin, J., «Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne», en: *Atti del XXV Convegno dei Assistanti universitari di Filosofia Padova 1980*, Gregoriana, Padua 1981, págs. 23-53.

Pinard de la Boullaye, H., «Conversion», en *Dictionnaire de Spiritualité*, t.II/2, Beauchesne, París 1953, col. 2.224-2.265.

Prümm, K., *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1939.

Richstaetter, C., *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Bachem, Colonia 1949.

Riggi, C., *Epistrophe. Tensione verso la divina armonia. Scritti di filologia patristica*, LAS, Roma 1985.

Ritter, G., *Via antiqua und Via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1975.

Rotzetter, A. (ed.), *Seminar Spiritualität*, 4 vols., Benziger, Zurich/Einsiedeln/Colonia 1979/1980/1981/1982.

Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C. H. Beck, Munich 1990.

Ruhbach, G., *Theologie und Spiritualität*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1987.

Schmid, K., *Europa zwischen Ideologie und Verwirklichung. Psychologische Aspekte der europäischen Integration*, Stäfa (Novalis/Rothenhäusler) s. a. (1990).

Schütz, C. (ed.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Herder, Friburgo 1988.

Spaemann, R., *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Kohlhammer, Stuttgart 1963.

–, *Einsprüche, Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln 1977.

Staatsinstitut für Schulpädagogik und Bildungsforschung München, *Was ist Europa? Handreichung zur Förderung des europäischen Bewusstseins im Unterricht*, Europa Union, Bonn 1984.

Staiger, E., *Goethe*, 3 vols., Atlantis, Zurich 1952/1956/1959.

Sudbrack, J., «Auf der Suche nach der Einheit von Theologie und geistlichem Leben», *Geist und Leben* 37 (1964), págs. 421-440.

Teresa de Jesús, santa, *Obras completas*, BAC, Madrid 1982.

Topitsch, E., *Heil und Zeit. Ein Kapitel zur Weltanschauungsanalyse*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1990.

Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1919 (Gesammelte Schriften 1).

Valéry, P., *Œuvres*, 2 vols., Gallimard, París 1957.

Vandenbroucke, F., «Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines», *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950), págs. 372-389.

Waldenfels, H., «Das Christentum und die Kulturen. Die aktuellen europäischen Christentümer», *Stimmen der Zeit* 209, vol. 116 (1991), págs. 291-305.

Weismayer, J., *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Tyrolia, Innsbruck/Viena 1983.

Zulehner, P. M., *Umkehr: Prinzip und Verwirklichung. Am Beispiel der Beichte*, Josef Knecht, Frankfurt del Main 1979.

«Intellektualität und mystische Spiritualität Europas», en: P. P. Koslowski (ed.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin 1992, págs. 271-295; también en: Alois M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt del Main 1986, págs. 84-109.

## Notas

### Sueño y visión en la mística alemana

<sup>1</sup> Con respecto a esto se participa de la vieja opinión, ya válida en la Antigüedad, de que el sueño tenía que ser el lugar privilegiado de la comunicación divina. Homero: «ya que el sueño proviene también de Dios» (A 63), cit. en: L. Binswanger (ed.), *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlín 1928, pág. 1; J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, París 1982, pág. 35. Para la Edad Media cf. la bibliografía indicada a continuación: P. Diepgen, *Traum und Traumdeutung als medizinisch-wissenschaftliches Problem im Mittelalter*, Berlín 1912; W. von Siebenthal, *Die Wissenschaft vom Traum, Ergebnisse und Probleme, Eine Einführung in die allgemeinen Grundlagen*, Berlín 1953, págs. 79-81; E. Benz, *Die Vision, Erfahrungsformen und Bildenwelt*, Stuttgart 1969, págs. 104-130; H. J. Kamphausen, *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit*, Berna 1975; A. C. Spearing, *Medieval Dream-Poetry*, Cambridge 1980 (2.<sup>a</sup> ed.); J. Le Goff, «Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval», en: *Pour un autre Moyen Âge*, París 1977, págs. 299-306; St. R. Fischer, *The Dream in the Middle High German Epic*, Berna 1978; W. Schmitz, *Traum und Vision in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters*, Münster W. 1934 (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 5); D. Harmening, *Superstitio, Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlín 1979, pág. 106 y ss.; P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, vol. 23), págs. 39-50; E. Lenk, *Die unbewusste Gesellschaft, Über die mimetische Grundstruktur in der Literatur und im Traum*, Munich 1983. Para la interpretación de los sueños vale, en conjunto, la vieja fórmula: «Los sueños vienen de Dios, los sueños vienen del estómago. La comprensión fluctúa entre ambos polos y es ocasión para las distintas variaciones. Básicamente se ha diferenciado siempre entre dos formas principales de sueños: sobrenaturales y naturales. Junto a esto, las épocas anteriores se caracterizan, en general, a través de una fijación al origen divino o a veces demoníaco de los sueños, mientras que en épocas tardías los sueños eran, preponderantemente, reducidos a fenómenos mentales y psicológicos» (J. Jacobi, «Traumbücher», *Ciba Zeitschrift* 9 [1945], págs. 3.567-3.580). Cf. también K. Speckenbach, *vid. infra*, n. 4, págs. 170-171. A. Paradis, «Les oniromancies et leurs traités des rêves», en: G.-H. Allard (ed.), *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, Montreal 1975, págs. 119-127.

<sup>2</sup> Aquí incluimos los muchos intentos de sistematización onírico-críticos que, en sus variantes populares y teóricas, desde los antiguos babilonios, egipcios y asirios aluden a una función pronosticadora del sueño; se han conservado en libros de sueños. Para la Edad Media, ver St. R. Fischer, *vid. supra* n. 1, págs. 22-32 (Dreambooks and Dreambook

Research); *ibid.*, *The Complete Medieval Dreambook*, Berna 1982; *ibid.*, «Ein deutsches "Somnia Danielis" Fragment aus dem späten Mittelalter», *Zeitschrift für deutsches Archiv* 111 (1982), págs. 145-151, en especial, pág. 145, n. 1, donde se distinguen según función y contenido cuatro grupos principales de libros de sueños medievales: 1. Los «Libros de sueño de la suerte» o «Somnile Joseph», «en que el contenido del sueño es insignificante», 2. Los «Sueño-Lunares», «que ofrecen una interpretación para cada día del mes, calculado según las fases lunares», 3. Los «Libros de sueños fisiológico-espirituales» de la baja Edad Media «procedentes de la mántica onírica aristotélica», 4. El «propiamente Libro del sueño», «también llamado, según los manuscritos latinos, "Somnia (Sompnia, Sompnile) Danielis", que ofrece una clara interpretación para cada uno de los objetos soñados —árbol, pájaro, agua, etc.—; se trata sobre todo de un catálogo de los antiguos *topoi* oníricos». Una rica bibliografía también en St. R. Fischer. Ver asimismo D. Harmening, *vid. supra* n. 1, pág. 106 y ss.

<sup>3</sup> Cf. a este respecto D. Harmening, *vid. supra* n. 1, pág. 109 y ss.

<sup>4</sup> Ambrosii Theodosii Macrobiani *Comentarii Somnium Scipionis*, I. Willis (ed.), Leipzig 1970 (Bibliotheca Teubner.); M. Schedler, *Die Philosophie des Makrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster 1916 (BB XIII, 1), págs. 83-85, 123; J. Flammant, *Macrobie et le Néoplatonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden 1977, págs. 161-165 (alusión a la fuente de Macrobio, el comentario de Porfirio sobre *La República*); H. J. Kamphausen, *vid. supra* n. 1, pág. 22 y ss.; P. Dinzelbacher, *vid. supra* n. 1, pág. 40; K. Speckenbach, *Von den Troimen, Über den Traum in Theorie und Dichtung* (Festschrift M. L. Dittrich), H. Rücker y K. O. Seidel (eds.), Göppingen 1976 (GAG 180), págs. 169-204, esp. pág. 171 y ss., D. Harmening, *vid. supra* n. 1, pág. 111 y ss.

<sup>5</sup> Artemidor von Daldis, *Das Traumbuch*, Munich 1979 (dtv 6111); L. Grenzmann, *Traumbuch Artemidori, Zur Tradition der ersten Übersetzung ins Deutsche durch W. H. Ryff*, Baden-Baden 1980; K. Speckenbach, *vid. supra* n. 4, pág. 172 y ss.

<sup>6</sup> B. Helbling-Gloor, *Natur und Aberglaube im Policratius des Johannes von Salisbury*, Zurich 1956 (Geist und Werk der Zeiten, Heft 1), págs. 75-93.

<sup>7</sup> PL 40, págs. 779-844. Cf. a este respecto L. Norpoth, *Der pseudo-augustinische Traktat: De spiritu et anima*, tesis, Munich 1924, Colonia y Bochum 1971, pág. 113.

<sup>8</sup> Cf. B. Helbling, *vid. supra* n. 6, pág. 81.

<sup>9</sup> «*somnium... quod tegit figuris et velut ambagibus... intelligendam significationem rei*» (Macrobianus, *vid. supra* n. 4; 1, 3, 10). B. Helbling, *vid. supra* n. 6, pág. 81.

<sup>10</sup> Juan de Salisbury, *Policratius sive De nugis curialium e vestigiis philosophorum libri VIII*, C. C. I. Webb (ed.), 2 vols., Oxford 1909, vol. 2, pág. 15 (y vol. 1, pág. 89 y ss.), citado por B. Helbling, *vid. supra* n. 6, pág. 82.

<sup>11</sup> B. Helbling, *vid. supra* n. 6, pág. 85.

<sup>12</sup> Cf. H. J. Kamphausen, *vid. supra* n. 1, págs. 45-48. Gregorio Magno, *Dialogi* 4, 48; PL 77, pág. 409; cf. B. Helbling, *vid. supra* n. 6, pág. 80, n. 300; K. Speckenbach, *vid. supra* n. 4, pág. 175 y s.

<sup>13</sup> Cf. H. J. Kamphausen, *vid. supra* n. 1, págs. 45-48. Gregorio Magno, *Dialogi* 4, 48; PL 77, pág. 409; cf. B. Helbling, *vid. supra* n. 6, pág. 80, n. 300.

<sup>14</sup> P. Dinzelbacher, *vid. supra* n. 1, pág. 45.

<sup>15</sup> H. J. Kamphausen, *vid. supra* n. 1, pág. 31 y ss.

<sup>16</sup> H. J. Kamphausen, *ibid.*; K. Speckenbach, *vid. supra* n. 4, pág. 174 y ss.

<sup>17</sup> H. J. Kamphausen, pág. 33. Cf. también F. Froeboese-Thiele, *Träume — Eine Quelle religiöser Erfahrung?*, Gotinga 1957; A. Resch, *Der Traum im Heilsplan Gottes*, Friburgo 1964; H. Hark, *Religiöse Traumsymbolik, Die Bedeutung der religiösen Traumsymbolik für die religiöse Erfahrung*, Frankfurt del Main 1980; *id.*, *Der Traum als Gottes vergessene Sprache, Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume*, Olten 1982; A. Wikenhausen, «Die Traumgeschichte des Neuen Testaments in religionspsychologischer Sicht», en: *Pisciculi, Festschrift für F. J. Dölger, Antike und Christentum, Ergänzungen*, 1.<sup>a</sup> parte, 1939, págs. 320-333. Las religiones siempre han concedido a los sueños un notable valor cognoscitivo. Cf. E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, págs. 55-71 [trad. al cast.: *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid 1960]. Junto a los *facta* y *dicta* de las Sagradas Escrituras los *somnia* son particularmente apropiados, como tercer medio, para hacer visible los *oculta Dei*. Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Darmstadt 1961 (2.<sup>a</sup> ed.), pág. 39.

<sup>18</sup> Con respecto a los libros de sueños medievales, cf. *vid. supra* n. 2 y H.-F. Rosenfeld, *Traumbuch*, vol. 4, Berlin 1953, págs. 492-496.

<sup>19</sup> Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke (=LW)* vol. 2, pág. 109, línea 10 y ss.: «*Quomodo enim infinito, immenso, invisibili poneretur similitudo visibilis et increpabili figura imaginis? Propter quod doctores quidam antiqui ponebant deum in se ipso nec a beatis posse videri, sed tantum in quibusdam theophaniis. Et usque hodie doctores dicunt quod per nullam similitudinem inferioris ordinis deus potest repraesentari, ut ipsa mediante in ipsa et per ipsam possit videri divina essentia*». Cf. H. Fischer, *Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken*, Munich 1974, pág. 124; LW 2, 617, 1-3, n. 284 y n. 1. Reservas con respecto a los sueños también se encuentran en Brígida de Suecia: cf. E. Benz, *vid. supra* n. 1, pág. 111.

<sup>20</sup> Cf. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt del M. 1980, págs. 97-104. El pasaje clave en Eckhart: LW 2, 110, 3-13, n. 112.

<sup>21</sup> *Die deutschen Werke (=DW)*, Quint (ed.), vol. 2, pág. 188, línea 1.

<sup>22</sup> DW 3, 44, 1.

<sup>23</sup> DW 3, 224, 6. [Ver la versión castellana en: Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, Amador Vega (ed.), Siruela, Madrid 1998, pág. 91.]

<sup>24</sup> Según Job 33, 15. LW 2, 613, 3, n. 280.

<sup>25</sup> F. Vetter (ed.), *Die Predigten Taulers*, Dublin/Zurich 1968 (2.<sup>a</sup> ed.) (DTM XI), 300, 35 [citado a partir de ahora por V[etter], número de página y línea].

<sup>26</sup> V, 350, 16.

<sup>27</sup> La traducción al alemán moderno es de G. Hofmann, *Johannes Tauler, Predigten*, con una introducción de A. M. Haas, vol. 2, Einsiedeln 1979, pág. 411 y s. V, 350, 21: Hofmann no transcribe «rasen» [delirio], sino que mantiene «rasten» [descanso] de las ediciones impresas posteriores, más de acuerdo con Proclo. El texto en alemán antiguo dice así: «Proculus, ein heidenscher meister, nemt es ein slaf und ein stille und ein goetlich rasen und sprichet: "uns ist ein verborgen suochen des einen, das ist verre über die vernunft und verstantnisse". So wenne das sich die sele dar in kert, so wirt sie goetlich und lebet eins goetlichen lebendes. Die wile das der mensehe sus get mangelen und wúrken mit di-

sen uswendigen sinnelichen dingen, so enmag er des nüt wissen, ja er enmag es nüt ge-  
loyben das das in im si. Dis gemuet, diser grunt das ist als in pflanzet das die pflanze hat  
ein ewig reissen und ziehen nach ir, und das gemuete, der grunt der hat ein ewig nei-  
gen, ein grunt neigen wider in den ursprung» (V, 350, 20-28).

<sup>28</sup> Cf. W. Beierwaltes, «Der Begriff des “unum in nobis” bei Proklos», en: P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter, Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlín 1963 (Misc. Med. 2), págs. 255-266; id., *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt del M. 1979 (2.ª ed.), págs. 367-382; id., «Das Problem der Erkenntnis bei Proklos», en: *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres, Ginebra 1975 (Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. XXI), págs. 153-191, y en especial pág. 177.

<sup>29</sup> W. Beierwaltes, *vid. supra* n. 28, pág. 257.

<sup>30</sup> Cf. D. M. Schlüter, «Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Taulers», en: E. Filthaut (ed.), *Johannes Tauler, Ein deutscher Mystiker*, Essen 1961, págs. 122-161, y en especial 148. El texto latino: «31. Quintam etiam post has omnes cognitionis intelligentiam volo te accipere, qui credidisti Aristotili quidem usque ad intellectualem operationem sursumducenti, ultra hanc autem nichil insinuant; assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis, qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et maniam ut vere hanc divinam divulgant: ipsam aiunt unum anime, non adhuc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni. Omnia enim simili cognoscuntur: sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali. Intelligentes quidem etiam anima et se ipsam cognoscit et quicumque intelligi contingentia, sicut diximus; superintelligens autem et se ipsam et illa ignorat, quo adiacens le unum quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio. Et enim quomodo utique adiacet indicibilissimo omnium aliter quam soporans qui in ipsa garrulamina? Fiat igitur unum et videat le unum, magis autem ut non videat le unum: videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non le autounum. 32. Hanc, o amice, divinissimam enter operationem anime aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans se ipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus, deus factus ut anime possibile, cognoscat solummodo, qualiter dii omnia indicibiliter cognoscunt singuli secundum le unum quod sui ipsorum. Donec autem circa ea que deorsum volvitur, increduliter habemus circa hec, scilicet omnia divino cognoscente impartibiliter et supereternaliter, esse quidem eternaliter entia, fieri autem temporaliter que fiunt, neque tempore neque eterno entre in le uno» (según H. Boese [ed.], *Procli Diadochi tria opuscula*, Berlín 1960, pág. 139 y ss.; cf. ahora también D. Isaac [ed.], *Proclus*, París 1979, págs. 54-55, con traducción al francés). [La traducción al castellano se ha realizado a partir de la traducción al alemán (según Th. Borger y M. Erler, *Proklos Diadochos, Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros, den Ingenieur, Meienheim am Glan* 1980, *Beiträge zur Klassischen Philologie* 121, pág. 71 y ss.) y del mismo texto latino (N. de los T.):] «31. Quisiera que, además de todos estos modos de conocimiento, aceptaras un quinto, pues has creído a Aristóteles que conduce el conocimiento hasta la operación intelectual, pero no va más allá de ahí. Quisiera que sigas a Platón y a los teólogos anteriores a él que nos inducen a alabar un conocimiento que está por encima del intelecto y al que llaman una verdadera manía divina: una en el alma, dicen que es que ya no estimula lo intelectual, sino que une el alma con lo uno. Todo es conocido por lo semejante: lo sensible por el sentido, lo cognoscible por el conocimiento, lo irreligible por el intelecto, lo uno

por la unión. El alma es también inteligente y se conoce a sí misma y todo lo que conoce por contingencia, tal y como dijimos. Pero cuando sale de ese conocimiento, se olvida de sí misma y de todo, y alcanza la quietud por contacto con lo uno, cerrada a los conocimientos, se vuelve muda y silenciosa con silencio interior. Pues ¿de qué otro modo podría unirse con lo absolutamente indecible sin hacer callar todas las voces dentro de sí? Tiene que hacerse una para ver lo uno, mejor dicho, para no ver lo uno: viendo, vería intelectualmente y no por encima del intelecto, y si conoce un cierto uno, no sería el uno mismo. 32. Si alguien, oh amigo, realiza esta divinísima operación creyendo en sí mismo así como en la flor del intelecto y consigue la quietud no sólo de los movimientos exteriores sino también de los interiores, hecho Dios como es posible en el alma, entonces conoce como sólo los dioses conocen todo de un modo indecible según lo uno que es de ellos mismos. Mientras permanezcamos abajo, seguiremos siendo incrédulos acerca del modo divino de conocimiento, sin partes y sin tiempo, de que los entes son eternos, pero todo lo que deviene, deviene en el tiempo, y que en el uno no hay ni tiempo ni eternidad».

El «delirio divino» de Tauler [goetlich rasen] se refiere a la manía, pero también podría aludir a diferentes transcripciones del silencio, en caso de que se trata de un error de «rasten». En cualquier caso, a la expresión «slaf» en Tauler corresponde el silencio interior del alma. Tal y como ha demostrado L. Sturlese, Tauler tuvo acceso a Proclo a través de Berthold von Moosburg.

<sup>31</sup> Es interesante el hecho comprobado por Endre von Ivánka (*Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, págs. 352-363) de que el conocimiento escalonado en cinco grados de Proclo (*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla*) ya era conocido en la mística latina del siglo XII a través de enigmáticos intermediarios: en primer lugar, por parte de Isaac de Stella, Alanus ab Insulis, el autor de *De spiritu et anima*, Thomas Gallus, Buenaventura y Alfredus Anglicus.

La cuestión es cómo tuvo lugar la transmisión del patrimonio próclico en la mística latina de los siglos XII y XIII, pues Wilhelm von Moerbeke (†1286) no pudo haber traducido *De fato*. Cf. R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg 1929, págs. 14 y ss., 30 y ss. Habría que preguntarse y luego comprobar si el ascenso del alma a Dios en cinco escalones no podría haber sido transmitido a Occidente a través de Porfirio y de Ambrosio. Se podrían comprobar coincidencias, menos conceptuales que en el número de cinco y en el carácter de cinco grados —el conocimiento supraconceptual de Dios (*intelligentia* en Proclo)— entre el modelo porfirico-ambrosiano y próclico. Cf. en cualquier caso, H. Doerrie, «Das fünffach gestufte Mysterium, Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius», en: id., *Platonica Minora*, Munich 1976, págs. 474-490, en especial, pág. 486.

<sup>32</sup> W. Beierwaltes, *Proklos, vid. supra* n. 28, pág. 379.

<sup>33</sup> H. U. von Balthasar, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, Die deutsche Thomas-Ausgabe*, vol. 23, II-II, 171-182, Heidelberg 1954, pág. 355 y ss.

<sup>34</sup> Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, K. Bihlmeyer (ed.), Stuttgart 1907. Reimpresión: Frankfurt del M. 1961, págs. 182, 26 y ss. (a partir de ahora: B con número de página y línea).

<sup>35</sup> Cf. E. von Ivánka, *vid. supra* n. 31, pág. 312 y ss.

<sup>36</sup> Cf. K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, Basilea 1958 (3.ª ed.) (Quaestiones Disputatae 4), pág. 32; H. U. von Balthasar, *vid. supra* n. 33, pág. 377 y ss.; Aurelius Augustinus, *Psychologie und Mystik (De Genesi ad Litteram XII)*, M. E. Korger y H. U. von Balthasar (eds.), Einsiedeln 1960 (Sigillum 18); M. E. Korger, «Grundprobleme der augustinischen Erkenntnislehre erläutert am Beispiel von *De Genesi ad Litteram XII*», en: *Recherches Agustinienes* 2 (1962), págs. 33-57; L. Volken, *Le rivelazioni nella Chiesa*, Roma 1963, págs. 80-86. Ver el texto de san Agustín en: *Œuvres de Saint Augustin* 49, P. Agaësse y A. Solignac (eds.), París 1972, pág. 346 y ss. (*De Genesi ad Litteram XII*, VI, 15; cf. también n. 52, *op. cit.*, págs. 575-585).

<sup>37</sup> «Cuando la visión espiritual —mientras el alma está totalmente libre de los sentidos corporales— persevera en imágenes corporales, ya sea en el sueño o en el éxtasis, y lo visto no significa nada, entonces son imaginaciones de la misma alma: del mismo modo que, sanos y despiertos y sin ninguna alienación de movimiento de muchos cuerpos que no están presentes a los sentidos del cuerpo, proporcionan imágenes al pensamiento. La diferencia reside en que se diferencian de los cuerpos reales y presentes en constante experiencia. Pero si las imágenes significan algo, ya se presentan al durmiente o al despierto...: entonces sucede de un modo admirable» [la traducción al castellano se ha realizado de la traducción al alemán según M. E. Korger y H. U. von Balthasar, *vid. supra* n. 36, pág. 47 (*N. de los T.*)]. «*Sed cum spiritalis visio penitus alienato a sensibus corporis animo imaginibus corporalium detinetur sive in somnis sive in extasi, si nihil significant, quae videntur, ipsius animae sunt imaginationes, sicut etiam vigilantes et sani et nulla alienatione moti multorum corporum, quae non adsunt sensibus corporis, cogitatione imagines versant. Verum hoc interest, quod eas a praesentibus verisq[ue] corporibus constanti affectione discernunt. Si autem aliquid significant, sive dormientibus exhibeantur sive vigilantibus... minus modus est*» (*De Genesi ad Litteram XII*, XII, 26; P. Agaësse y A. Solignac (eds.), *vid. supra* n. 36, pág. 368 y ss.).

<sup>38</sup> Esto no tiene necesidad de justificación. Cf. lo siguiente.

<sup>39</sup> Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Pars 2.ª-2.ª, quaestio 172, art. 1, ad. 2; *De veritate*, quaestio 12, art. 3, ad. 2. A esto se añade el hecho de que el alma está más separada de lo corporal que durante la vigilia. Se trata aquí también de un momento platonizante de la teoría del conocimiento y del alma de santo Tomás. Cf. a este respecto H. U. von Balthasar, *vid. supra* n. 33, pág. 315.

<sup>40</sup> La traducción al castellano se ha basado en la traducción alemana de H. S. Denifle, *Deutsche Schriften des seligen Heinrich Seuse, Erste Abtheilung Seuses Exemplar*, Munich 1876, págs. 227 y ss. El texto en alemán antiguo según B 183, 16-30: «Wenn aber ein vision, dú dem menschen wirt in dem schlaf, wenn dú mug ald sú heissen ein warsagendú vision, — als in der alten e dem künig Pfarao von siben vaissenrindern und von siben magren tromete, und dez glich vil von troemen, daz dú heilig krift seit, — wie man hie kunne underschaid der warheit vinden, wan die troeme gemeinlich triegent und och ane allen zwivel underwilent war sagent, da solt du wissen, daz sant Augustinus der seit daz von siner heiligen muoter, daz im dú saiti, daz si die gabe von got heti, wenn ir út von got in ganzen schlaf ald in halben schlaf wurd, so ward ir du mitte der underschaid von innen geben, daz si wol erkande, ob es allain ain gemaine rom waz, der nüt ze alten waz,

ald ob es waz ein bildlich vision, dar an sich ze keren waz. Und welem menschen got die selben gabe git, der kan sich dest bas hier inne berihten. Es kan nieman dem andern wol mit worten geben, denn der merkt es, der es enpfunden hat». La apelación a la «underschaid von innen» [la diferencia desde dentro], que certifica la procedencia divina del sueño, no es otra cosa que la experiencia de la autenticidad de lo soñado. Una «bildlich vision» [visión imaginal] en el sueño implica su propia evidencia y tiene que servir como una visión legitimada por Dios. En Seuse tampoco falta la crítica a los que afirman tener apariciones oníricas: cf. B 524, 13 y ss. Para el pasaje de san Agustín, ver *Conf.* 6, 13, 23. A este respecto, ver K. Speckenbach, *vid. supra* n. 4, pág. 175.

<sup>41</sup> Jan van Ruusbroec, *Werken* I, Tielt 1944, págs. 164, 31-165, 8 («Zierde der geistlichen Hochzeit», en: Jan van Ruusbroeck, *Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die kleineren Schriften*, F. M. Huebner [ed.], Leipzig 1924, pág. 289). David von Augsburg en su *Spiegel der Tugend* afirma lacónicamente: «Las historias de sueños y las adivinaciones ganan en interés y han adquirido gran éxito» [Troumgesichte und wärsagunge loufent in einem dōne und sint vil dicke gelogen], F. Pfeiffer (ed.), *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, vol. I, Aalen 1961 (2.ª ed.), pág. 337, 5-6.

<sup>42</sup> H. R. Gehring, *The Language of Mysticism in South German Dominican Convent Chronicles of the Fourteenth Century*, tesis, University of Michigan 1957, pág. 344. Este ataque de Gehring ha encontrado una enérgica continuidad en S. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters, Quellen und Studien*, Zurich 1980 (MTU 72), esp. pág. 14: «La instrucción que tiene que darse en las vidas de monjas es una doctrina de la mística práctica, mediatizada por aquellas formas en las que los hombres medievales depositaban más confianza: las leyendas». De ahí que la «mística práctica» se define, en oposición a la mística especulativa del Maestro Eckhart o a la mística lírica de Mechtild von Magdeburg y H. Seuse (cf. H. R. Gehring, *op. cit.*), como un corpus de escritos normativo de gran alcance en las formas concretas de vida en los que, por consiguiente, también dominan historias ejemplares, imágenes legendarias y escenas de la vida piadosa de lo allí narrado. Cf. *vid. infra* en la n. 43 el trabajo de E. Michael.

<sup>43</sup> Cf. K. Ruh, «Mystische Spekulation in Reimversen des 14. Jahrhunderts», en: *Beiträge zur weltlichen und geistlichen Lyrik des 13. bis 15. Jahrhunderts*, Würzburger Colloquium 1970, K. Ruh y W. Schröder (eds.), Berlin 1973, págs. 205-230; W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz, 1200-1500*, Frauenfeld y Leipzig 1935. Más bibliografía sobre mística de monjas: C. Greith, *Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250 bis 1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern*, Friburgo de Brisgovia 1861; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 2.ª parte, Aalen 1962 (2.ª ed.), págs. 247-288; E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, vol. 3: *Deutsche Wissenschaft und deutsche Mystik während des 13. Jahrhunderts*, Friburgo de Br. 1903, págs. 156-211; H. Wilms, *Aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, Friburgo de Br. 1918 (2.ª y 3.ª reimpr.); *id.*, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen, 1206-1916*, Dülmen de W. 1920; *id.*, *Das Beten der Mystikerinnen*, Friburgo de Br. 1923; *id.*, *Das Tugendstreben der Mystikerinnen, Dargestellt nach alten Chroniken der deutschen Dominikanerinnen und den Aufzeichnungen begnadigter Nonnen des Mittelalters*, Vechta de Oldenburgo 1927 (Dominikanisches Geistesleben 2); G. Lüers, *Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen*, Munich 1923 (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 6); G. Kun-

ze, *Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters*, Ein Beitrag zur religiösen Literatur des Mittelalters, tesis dactilografiada, Hamburgo 1952; W. Blank, *Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts*, Eine Studie zur hagiographischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der Visionen und ihrer Lichtphänomene, tesis, Friburgo de Br. 1962; O. Reber, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter*, Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Birgitta, tesis, Würzburg, Hersbruck 1963; M. de Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon*, Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres, París 1967; W. Blank, «Umsetzung der Mystik in den Frauenklöstern», en: *Augustinermuseum*, Friburgo de Br. 1978, págs. 25-36; J.-N. Vuarnet, *Extases féminines*, París 1980; M. Vogt, *Autobiographik bürgerlicher Frauen*, Zur Geschichte weiblicher Selbstbewusstwerdung, Würzburg 1981, pág. 19 y ss.

<sup>44</sup> «Die Chronik der Anna von Munzingen, Nach der ältesten Abschrift mit Einleitung und Beilagen», J. König (ed.), *Freiburger Diöcesan Archiv* 13 (1880), págs. 129-236 (la crónica fue redactada entre 1310 y 1320). Sobre esto cf. E. Krebs, «Die Mystik in Adelhausen, Eine vergleichende Studie über die "Chronik" der Anna von Munzingen und die thaumatographische Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts als Beitrag zur Geschichte der Mystik im Predigerorden», en: *Festgabe für H. Finke*, Münster 1904, págs. 42-105; W. Blank, «Anna von Munzingen», *VL* 1, Berlín 1978 (2.ª ed.), divisiones 365-366.

<sup>45</sup> A. Birlinger, «Leben heiliger alemannischer Frauen des Mittelalters, V: Die Nonnen von St. Katarinental bei Dieszenhofen», *Alemannia* 15 (1887), págs. 150-184.

<sup>46</sup> Vid. *infra*, nn. 56 y 57 para Adelheid Langmann y Christine Ebner. G. Voit, *Engelthal, Geschichte eines Dominikanerinnenklosters im Nürnberger Raum*, 2 vol., Nuremberg 1977/1978 (*Schriftenreihe der Altnürnberger Landschaft* XXVI, 1-2).

<sup>47</sup> A. Birlinger, «Leben heiliger alemannischer Frauen des XIV./XV. Jahrhunderts, IV: Die Nonnen von Kirchberg bei Haigerloch», *Alemannia* 11 (1883), págs. 1-20; F. W. E. Roth, «Aufzeichnungen über das mystische Leben der Nonnen von Kirchberg bei Sulz Predigerordens während des XIV. und XV. Jahrhunderts», *Alemannia* 21 (1893), págs. 103-148; H. P. Müller, «Das Schwesternbuch von Kloster Kirchberg (1237-1305)», *Der Sülgau* 21/22 (1977/1978), págs. 42-56; S. Ringler, «Elisabeth von Kirchberg», *VL* 1, Berlín 1978 (2.ª ed.), divisiones 479-482.

<sup>48</sup> H. Zeller-Werdmüller y J. Bächtold, «Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern dasselbst», en: *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1889 NF* 12 (1889), págs. 213-276; A. Halter, *Geschichte des Dominikanerinnen-Klosters Oetenbach in Zürich 1234-1525*, tesis, Zurich, Winterthur 1956.

<sup>49</sup> *Das Leben der Schwestern zu Töss beschrieben von Elsbet Stägel*, F. Vetter (ed.), Berlín 1906 (DTM 6); J. Ancelet-Hustache, *La vie mystique d'un monastère de dominicaines au Moyen Âge d'après la chronique de Töss*, París 1928 (2.ª ed.); K. Haenel, *Textgeschichtliche Untersuchungen zum sogenannten "Puchlein des Lebens und der Offenbarung Swester Elsbethen von Oye"*, tesis, Gotinga 1958 (está por aparecer una edición de esa obra a cargo del Dr. Peter Ochsenbein de St. Gallen); M.-C. Däniker-Gysin, *Geschichte des Dominikanerinnenklosters Töss 1233-1525*, tesis, Zurich, Winterthur 1957 (289. Neujahrsblatt der Stadtbibliothek Winterthur 1958); H. Neumann, «Texte und Handschriften zur älteren deutschen Frauenmystik», *FuF* 41 (1967), págs. 44-48; K. Grubmüller, «Die Viten der

Schwestern von Töss und Elsbeth Stägel», *Zeitschrift für deutsches Archiv* 98 (1969), págs. 171-204 (¡se relativiza la autoridad de Elsbeth!); H. Neumann, «Elsbeth von Oye», *VL* 2, Berlín 1980 (2.ª ed.) divisiones 511-514.

<sup>50</sup> M. Thanner, *Venerabilis Catharinae de Geweswiler... de Vitis Primarum Sororum Monasterii sui liber ex Ms. Cod. Tiliensi...*, Ratisbona 1725 (Pezii Bibliotheca Ascetica 8); J. Ancelet-Hustache, «Les "Vitae Sororum" d'Unterlinden», Edition critique du ms. 508 de la bibliothèque de Colmar», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 5 (1930), págs. 317-515; trad. alemana de L. Clarus, *Lebensbeschreibungen der ersten Schwestern des Klosters der Dominikanerinnen zu Unterlinden*, Ratisbona 1863 (Reliquien aus dem Mittelalter, IV Das Kloster 3); trad. francesa de Bussierre, *Fleurs dominicaines ou les mystiques à Colmar*, París 1864.

<sup>51</sup> K. Bihlmeyer, «Mystisches Leben in dem Dominikanerinnenkloster Weiler bei Esslingen im 13. und 14. Jahrhundert», *Württembergische Vierteljahresshefte für Landesgeschichte NF* 25 (1916), págs. 61-93.

<sup>52</sup> G. Geissenhof, «Die Geissenhof'sche Chronik des Klosters Inzigkofen», *Freiburger Katholisches Kirchenblatt* 38 (1894), págs. 405-828 (con muchas interrupciones); 39 (1895), págs. 8-446; U. Engelmann, «Der Konvent der Klosterfrauen von Inzigkofen», *Freiburger Diöcesan-Archiv* 88 (1968), págs. 452-462; S. Ringler, *vid. supra* n. 42, págs. 38 y ss.

<sup>53</sup> *Chronik des Bickenklosters zu Villingen, 1238-1614*, K. J. Glatz (ed.), Tübinga 1881 (Litt. Verein Stuttgart).

<sup>54</sup> E. Langen, *Eine neue Quelle für die Kenntnis des mystischen Lebens im Kloster Pillenreuth (Untersuchungen und Texte)*, tesis, Heidelberg 1960; S. Ringler, «Ebin Anna», *VL* 2, Berlín 1980 (2.ª ed.), divisiones 295-297.

<sup>55</sup> Este estado de cosas está continuamente fundamentado por S. Ringler, *vid. supra* n. 42. Ha sido ya destacado por E. Krebs, *vid. supra* n. 44.

<sup>56</sup> Ph. Strauch, *Die Offenbarungen der Adelhaid Langmann, Klosterfrau zu Engelthal*, Esstrasburgo 1878 (QuF 26); *Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelhaid Langmann*, trad. al alemán moderno por J. Prestel, Weimar 1939 (*Meister des Abendlandes*).

<sup>57</sup> *Leben und Gesichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engelthal*, G. W. K. Lochner (ed.), Nuremberg 1872; K. Schröder, *Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Genaden Überlast*, Stuttgart 1871 (Bibl. des Litt. Vereins 108); trad. al alemán moderno de W. Oehl, Paderborn 1924, y M. Weinhandl, Munich 1921; S. Ringler, «Ebner Christine», *VL* 2, Berlín 1980 (2.ª ed.), divisiones 297-302. Ursula Peters (Aachen) está preparando una edición.

<sup>58</sup> Ph. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Ein Beitrag zur deutschen Mystik*, Friburgo de Br. 1882, nueva impr.: Amsterdam 1966; A. Pummerer, «Margareta Ebner, Charakterbild aus der deutschen Mystik des Mittelalters», *Stimmen aus Maria Laach* 81 (1911), págs. 1-11, 132-144, 244-267; O. Pfister, «Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner (1291-1351)», *Zentralblatt für Psychoanalyse, Medizinische Monatsschrift für Seelenkunde* 1 (1911), págs. 468-485; L. Zoepf, *Die Mystikerin Margaretha Ebner*, Leipzig 1914; A. Walz, «Gottesfreunde um Margaretha Ebner», *Historisches Jahrbuch deutscher Görresgesellschaft* 72 (1953), págs. 253-265; *Confirmationis Cultus ab Immemorabili Tempore Praestiti Servae Dei Margaritae Ebner, Positio super Casu Excepto ex Officio Compilata*, Ciudad del Vaticano 1963

(Sacra Rituum Congr., Sectio Hist. N. 120); R. Schulz, «Heinrich von Nördlingen, Seine Zeit, sein Leben und seine Stellung innerhalb der Deutschen Mystik», *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte* 10 (1976), págs. 114-164; H. Gursching, «Neue urkundliche Nachrichten über den Mystiker Heinrich von Nördlingen?», en: *Festgabe K. Schombaum*, Neustadt a. d. Aisch 1950, págs. 42-57; M. Weitlauff, «Ebner Margaretha», *VL* 2 Berlín 1980 (2.ª ed.) divisiones 303-306; «Une Moniale, Marguerite Ebner», *Vie spirituelle* 63 (1983), vol. 137, págs. 209-220.

<sup>59</sup> B, *vid. supra* n. 34, págs. 7-195.

<sup>60</sup> S. Ringler, *vid. supra* n. 42, págs. 391-444.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, págs. 445-447.

<sup>62</sup> Para el texto ver A. Birlinger, *vid. supra* n. 47, págs. 13, 31-20, 20. Además S. Ringler, *vid. supra* n. 42, págs. 96-97.

<sup>63</sup> H. Westpfal y A. Triller, *Vita Dorothea Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*, Colonia-Graz 1964 (FuQzKi. und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 1); R. Stachnik y A. Triller, *Dorothea von Montau, Eine preussische Heilige des 14. Jahrhunderts*, Münster 1976; R. Stachnik, *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394-1521*, Colonia/Viena 1978 (FuQzKi. und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 15); Gedanen, *Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Dorotheae Montoviensis, Positio super Cultu et Virtutibus Servae Dei ex Officio Concinnata*, Ciudad del Vaticano 1971; además: *Der Dorotheenbote* 1 (otoño 1951), 38 (verano 1978).

<sup>64</sup> B. Pez, *Ven. Agnetis Blannbekin... Vita et Revelationes*, Monath. 1731; A. Bl., «Vita et Revelationes», J. Chmel (ed.), *Sitzungsberger. D. Wiener Akad., Phil.-hist. Kl.* 2, Viena 1849, págs. 46-100; O. Panizza, «Agnes Blannbekin, eine österreichische Schwärmerin aus dem 13. Jahrhundert», *Zürcher Diskussionen* 10-11, Zurich 1898; Peter Dinzelsbacher (Stuttgart) prepara una edición crítica, cf. K. Ruh, «Blannbekin Agnes», *VL* 1, Berlín 1978 (2.ª ed.), divisiones 887-890.

<sup>65</sup> Por ejemplo la premonstratense Christina von Retters: K. Köster, «Leben und Geschichte der Chr. v. R.», *Archiv für Mittelrheinländische Kirchengeschichte* 8 (1956), págs. 241-269; K. Köster, «Christina von Hane», *VL* 1, Berlín 1978, divisiones 1.225-1.228; «Die Franziskanerin Luitgart: Leben der seligen Luitgart, der Stifterin von Wittichen, von dem Pfarrer Bertholt von Bombach, Von 1291 bis 1348», *Quellensammlung der badische Landesgeschichte*, vol. 3, Karlsruhe 1863, págs. 438-468; Corinne Maag (de Kilchberg, en Zurich), está preparando una nueva edición de este texto. Cf. K. Ruh, «Berthold von Bombach», *VL* 1, Berlín 1978 (2.ª ed.) divisiones 803-805.

<sup>66</sup> Cf. J. Le Goff, *vid. supra* n. 1; P. Dinzelsbacher, *vid. supra* n. 1, pág. 40; *id.*, «Die Visionen des Mittelalters, Ein geschichtlicher Umriss», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 30 (1978), págs. 116-128, esp. pág. 120.

<sup>67</sup> Esto es fácilmente comprobable y se corresponde con los sucesos narrados en las *Vitae Fratrum* de Gerhard von Fracheto O. P. que por lo demás tuvieron seguramente un carácter simbólico para las *Vidas de monjas*. Tras los mañines, el tiempo estaba reservado para el estudio, la oración o el sueño: «Post matutinas autem et compleorium beate virginis altare quandoque ordine triplici ambientes in gyro, se et ordinem devocione mirabili ipsi domine commendabant. In cellis etiam habebant eius et filii crucifixi ymaginem ante oculos suos, ut legentes et

orantes et dormientes ipsas respicerent, et ab ipsis respicerentur oculo pietatis» (Fratris Gerardi de Fracheto O. P., *Vitae Fratrum Ordinis Praed.*, Fr. Benedictus Maria Reichert (ed.), Roma 1897, págs. 149 y 131). Cf. P. Philippe, «L'oraison dominicaine au XIII<sup>e</sup> siècle», *Vie spirituelle, Suppl.* n.º 4, febrero 1948, págs. 424-454; S. Tugwell, *Early Dominicans, Selected Writings*, Londres 1982, págs. 3-4, 39, nn. 18 y 19.

<sup>68</sup> Cf. H. S. Denifle, *vid. supra* n. 40, pág. 286, n. 7; pág. 291, n. 5.

<sup>69</sup> Cf. A. M. Haas, *Sermo Mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo/Suiza 1979 (Dokimion 4), págs. 403, 408, 443; W. Riehle, *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer Metaphorik*, Heidelberg 1977, pág. 188 y ss.

<sup>70</sup> De nuevo hay que remitirse a S. Ringler, *vid. supra* n. 42, quien infatigablemente se refiere al carácter legendario y normativo de las vidas de monjas. P. Dinzelsbacher, en su recensión al libro de Ringler, se ha referido al hecho de que por ello el objetivo literario no escamotee la legítima y, según la comprensión epocal, auténtica participación de la experiencia religiosa y mística: *Archiv für deutsches Altertum* 93 (1982), págs. 63-71, esp. pág. 64. Cf. P. Dinzelsbacher, «Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters», *Zeitschrift für deutsches Altertum* 117 (1988), págs. 1-23, en donde con justicia emite un sereno veredicto sobre la investigación de la filología germánica. Cf. ahora U. Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum*, Tübingen 1988.

<sup>71</sup> Cf. *vid. supra* n. 58. Por las referencias presentadas sobre las visiones oníricas, junto a las muchas lecturas propias, me siento agradecido sobre todo a las referencias apoyadas en S. Ringler, *vid. supra* n. 42, págs. 221-223.

<sup>72</sup> Ed. de Ph. Strauch, *vid. supra* n. 58, págs. 9, 12 y ss. (en lo sucesivo: ST con pág. y número de línea).

<sup>73</sup> ST 9, 16-18.

<sup>74</sup> ST 9, 18 y ss.

<sup>75</sup> ST 11, 18 y ss.

<sup>76</sup> ST 12, 12 y ss.

<sup>77</sup> ST 14, 1 y ss.

<sup>78</sup> ST 26, 19 y ss.

<sup>79</sup> ST 18, 1 y ss.

<sup>80</sup> ST 18, 14 y ss.

<sup>81</sup> ST 19, 6-7.

<sup>82</sup> ST 20, 18 y ss. Sobre el culto de la cruz a finales de la Edad Media, cf. ahora las ricas referencias en P. Dinzelsbacher, «Das Christusbild der Heiligen Lutgard von Tongeren im Rahmen der Passionsmystik und Bildkunst des 12. und 13. Jahrhunderts», *Ons Gestelijk Erf* 56 (1982), págs. 217-277, esp. págs. 239-240 y 254 y ss. Sobre formas antiguas del culto a la cruz, cf. Ute Schwab, «Das Traumgesicht vom Kreuzesbaum, Ein ikonologischer Interpretationsansatz zu den angelsächsischen "Dream of the Rood"», en: U. Schwab y E. Stutz (eds.), *Philologische Studien, Gedenkschrift für R. Kienast*, Heidelberg 1978, págs. 131-192.

<sup>83</sup> ST 21, 5 y ss.

<sup>84</sup> ST 21, 15 y ss.

<sup>85</sup> ST 21, 26.

<sup>86</sup> ST 22, 2.

<sup>87</sup> ST 50, 1 y ss.

<sup>88</sup> ST 50, 5.

<sup>89</sup> ST 50, 8.

<sup>90</sup> ST 50, 8.

<sup>91</sup> ST 50, 12.

<sup>92</sup> ST 87, 24 y ss. H. Wentzel, «Eine Wiener Christkindlwiege in München und das Jesuskind der Margaretha Ebner», *Pantheon* 18 (1960), pág. 276. Cf. *vid. infra* n. 112. «Inocencio III reconocía resignado: la que de todas estas tres Iglesias poseyera el auténtico prepuccio de Cristo, eso tenía que decidirlo Dios...» (De sacro altari mysterio 4, 30; PL 217, págs. 876-877, citado en K. Schreiner, «Discrimen veri ac falsi», *Archiv für Kulturgeschichte* 48 [1966], págs. 1-53, 37). El interés de las monjas por la circuncisión de Cristo se remonta a consideraciones tipológicas: aquí Jesús derramó sangre por primera vez.

<sup>93</sup> ST 89, 22 y ss.

<sup>94</sup> ST 90, 15-16.

<sup>95</sup> ST 91, 20.

<sup>96</sup> ST 90, 22 y ss.

<sup>97</sup> ST 99, 10 y ss. L. Zoepf, *vid. supra* n. 58, pág. 96 y ss., alude al intensivo aspecto dialógico de esas «Conversaciones» de Margaretha con Dios.

<sup>98</sup> ST 100, 9-10.

<sup>99</sup> ST 110, 3 y ss.

<sup>100</sup> Por ejemplo ST 143, 13 y ss.

<sup>101</sup> ST 189, 48-49.

<sup>102</sup> Cf. *vid. supra* n. 64 y P. Dinzelbacher, *vid. supra* n. 82, págs. 248 y 263.

<sup>103</sup> J. König (ed.), *vid. supra* n. 44, pág. 188.

<sup>104</sup> *Chronik von Oetenbach*, H. Zeller-Werdmüller y J. Bächtold (eds.), *vid. supra* n. 48, pág. 253.

<sup>105</sup> *Chronik von Unterlinden*, J. Ancelet-Hustache (ed.), *vid. supra* n. 50, pág. 105.

<sup>106</sup> *Chronik von Kirchberg*, F. W. E. Roth (ed.), *vid. supra* n. 47, pág. 147.

<sup>107</sup> *Vid. supra* n. 104, pág. 221.

<sup>108</sup> *Vid. supra* n. 106, pág. 111.

<sup>109</sup> *Vid. supra* n. 106, pág. 139.

<sup>110</sup> Cf. además el meritorio estudio de P. Dinzelbacher, *vid. supra* n. 82, en el que en un marco más amplio de lo que el título permite suponer, se estudia la devoción a Cristo de la mística práctica (con muchos documentos y aclaraciones hermenéuticas). Acerca de la devoción a Cristo de la mística alemana en su variante especulativa cf. A. M. Haas, «Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der Deutschen Mystik», en: *Geistliches Mittelalter*, *vid. supra* n. 91, págs. 291-314.

<sup>111</sup> *Chronik von Töss*, *vid. supra* nn. 49, 7, 5. Sobre el culto mariano de las místicas cf. el trabajo de G. Lüers citado en la n. 43.

<sup>112</sup> R. Rode, *Studien zu den mittelalterlichen Kind-Jesu-Visionen*, tesis, Frankfurt del M. 1957; F. Holböck, *Warum ist Gott ein Kind geworden?, Gründe, Vorbilder und Gebete der Je-*

*suskind-Verehrung*, Stein am Rhein 1982 (3.<sup>a</sup> ed.); B. Rothemund y J. Puckett, *Gnadenreiche Jesulein, Jesuskindwallfahrtsorte, Entstehung-Geschichte-Brauchstum*, Autenried 1982 (con retratos muy bellos, entre ellos también el del Niño Jesús mencionado por Margarethe Ebner, pág. 73).

<sup>113</sup> *Vid. supra* n. 111, págs. 88, 27 y ss.

<sup>114</sup> Edición de G. W. K. Lochner, *vid. supra* n. 57, pág. 15.

<sup>115</sup> Edición de Ph. Strauch, *vid. supra* n. 56, págs. 67, 14 y 33.

<sup>116</sup> Edición de K. Bihlmeyer, *vid. supra* n. 51, págs. 80, 9.

<sup>117</sup> Edición de A. Birlinger, *vid. supra* n. 45, pág. 171.

<sup>118</sup> *Vid. supra* n. 104, pág. 245; *vid. supra* n. 105, págs. 398, 26.

<sup>119</sup> *Vid. supra* n. 114, pág. 16.

<sup>120</sup> *Vid. supra* n. 114, pág. 21.

<sup>121</sup> Antes de que los criterios psicológicos individuales o psicoanalíticos puedan aportar ayuda, sería conveniente hacer referencia al obligado comportamiento colectivo de las monjas. A la investigación sobre los sueños le es conocido el «campo de experiencia grupal del sueño» (H. J. Kamphausen, *vid. supra* n. 1, pág. 16). En el caso de grupos pertenecientes a órdenes hay que añadir una obligación social fundamental en lo humano-cotidiano, en lo religioso, en lo literario-ideológico, en las costumbres, etc. Sólo bajo exactas clarificaciones de cuestiones hermenéuticas previas, los procedimientos psicológicos individuales y psicoanalíticos de la interpretación del alma pueden aportar ayuda de cara a la génesis de tales fenómenos literarios, como muestran las vidas de monjas. En los estudios medievales, en relación a Jean Leclercq, siempre ha habido intentos de abordar los fenómenos históricos desde una perspectiva psicológica, en el sentido más amplio, o específica del psicoanálisis. Cf. J. Lederq, «Der heilige Bernhard und das Weibliche; Der heilige Petrus Damiani und die Frauen; Moderne Psychologie und die Interpretation mittelalterlicher Texte», *Erbe und Auftrag* 51 (1975), págs. 161-179, 270-281, 409-426. Leclercq ha mostrado ejemplos de dichas psico-historias proyectadas en: *Monks and Love in Twelfth-Century France*, Oxford 1979; *Monks on Marriage, A Twelfth-Century View*, Nueva York 1982. Para el horizonte teórico cf. H.-U. Wehler (ed.), *Geschichte und Psychoanalyse*, Colonia 1974. Cuando a continuación se hace frente, provisionalmente, contra una forma firme y precoz del uso de modos de observación psicoanalíticos es con la clara consciencia de que, en primer lugar, deben ser considerados los horizontes teológicos de interpretación del espacio dado, antes de que el simple gesto del desenmascaramiento psicoanalítico sea utilizado.

<sup>122</sup> Todo son reproches de O. Pfister, *vid. supra* n. 58. Pfister defiende un freudismo moralizante, tal como se podía pensar y era posible en esa época (1911), cuando en la recepción de los descubrimientos freudianos concebía implícitamente y al mismo tiempo una representación ideal de la salud espiritual. Tendría que ser hoy ya el momento de poder utilizar con la máxima precaución en los fenómenos culturales de épocas anteriores conceptos psicoanalíticos como interpretaciones, dado que hoy los análisis freudianos se han liberado de las valoraciones ético-normativas que recibieron de inmediato. Todavía es válido lo que K. Bertau (*Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter*, vol. 1, Munich 1972, pág. 346) dijo sobre la valoración de la «histeria» de Hildegard von Bingen en un

sentido esencial: «Hacia 1900 no se puede equiparar sin más el fenotipo y las causas de esa enfermedad con una historia del siglo XII. Las estructuras familiares y sociales no eran entonces las mismas que en la Viena de la gastada época de Cacanía». Cf. además el estudio, claro en el diagnóstico, pero escaso en la fundamentación, de M. Hattemer, «Gesichte und Erkrankung der Hildegard von Bingen, Ein pathographischer Versuch», *Hippokrates* 3 (1930/1931), págs. 125-149 (el ámbito de la «visión» es considerado aquí de forma clara e inequívoca disociado del ámbito de las «enfermedades»!). Cf. también M. Escherich, «Das Visionenwesen in den ma. Frauenklöstern», *Deutsche Psychologie* 1 (1916), págs. 153-166. Bertau destaca también que «la relación de historia y visión» en Hildegard «en última instancia parece ser de naturaleza terapéutica» (*op. cit.*, pág. 346) y con razón hace referencia a los hechos siguientes: «Su fuerte, y quizás arcaica, constitución acaba con la neurosis. En las históricas, tal como las conocemos, es la misma neurosis y no una obra el resultado de su actividad» (*op. cit.*; las cursivas son mías). De hecho la realidad de una obra literaria se contrapone al simple diagnóstico de historia justamente cuando ésta quiere imponerse a partir de la obra. A esto hay que añadir la esencial «alteridad» de la literatura medieval, que se orienta mucho menos a las facultades del alma que a la competencia de la palabra del autor: «the beginning of literature is not life, but language; not individual consciousness, but the collectivity; not originality, but productivity; in short, écriture without an author» (E. Vance, «The Modernity of the Middle Ages in the Future – Remarks on a recent book», *The Romanic Review* 64 (1973), págs. 140-151, citada por H. R. Jauss, «Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur», en: *Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, Munich 1977, pág. 388, n. 7). Hay que guardarse mucho de retornar a un «médiévisme à papa» (P. Zumthor, *Parler du Moyen Âge*, París 1980, pág. 31) en la que, sin mayor fundamentación metódica, se buscó una conformidad interior entre textos medievales y el ámbito literario, tal y como se quiso ver en París o Viena hacia 1900 (P. Zumthor, *op. cit.*, pág. 32). Ver también H. R. Jauss, *Alterität*, pág. 21: las categorías ideológico críticas de la modernidad son «inadecuadas y erróneas» para el enjuiciamiento de las relaciones medievales, lo que se ve con claridad a partir de la diferencia entre cosmologías medievales y modernas (cf. C. S. Lewis, *The Discarded Image*, Cambridge 1964 [trad. al cast.: *La imagen del mundo*, A. Bosch, Barcelona 1981]; A. J. Gurjewitch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, Dresden 1978 [trad. al cast.: *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid 1990]). En lo que respecta al individuo y la colectividad hay que sostener algo semejante, pues no es posible medirlo con los mismos criterios modernos en su variante medieval. Cf. A. J. Gurevic, *L'origine del Feudalismo*, prefacio de R. Manselli, Laterza, Bari 1982, pág. 110 y ss. Queda todavía la cuestión acerca de si es posible utilizar un concepto psiquiátrico como la historia para la situación anímica descrita en los textos de las vidas de monjas. Y aun cuando se respondiera afirmativamente a esta pregunta, todavía quedarían las preguntas acerca de cómo justificar históricamente la historia en tanto que discurso de mujeres, y también teológicamente cómo justificar un discurso de devoción opuesto al discurso teológico de los hombres.

<sup>123</sup> Este estado de cosas vendría a completar la situación de la historia: «La historia clásica aparece como resultado de deseos sexuales reprimidos, de naturaleza incestuosa por ejemplo, cuya satisfacción o concienciación es impedida por severas normas de compor-

tamiento social. Como sustitución se produce la enfermedad en la que el yo se representa de un modo teatral y sobrecompensado, escenificando momentos de autocastigo (manifestaciones de parálisis, convulsiones, etc.) y por otro lado reteniendo sus proyecciones del yo aparentemente objetivas e indiferentes» (K. Bertau, *vid. supra* n. 122, pág. 346; cf. también *op. cit.*, vol. 2, Munich 1973, pág. 1.244: ver aquí la bibliografía más relevante). Cf. también J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, vol. 1, Frankfurt del M. 1975 (2.<sup>a</sup> ed.), págs. 180-183.

<sup>124</sup> El argumento es insuficiente pues todo pensamiento religioso es en la fe constitutiva y positivamente un pensamiento de deseo, y de ahí que se encuentre obligado a cultivar estructuras de experiencias plausibles de un modo u otro. Justamente una comunidad religiosa valorará las posibilidades de las experiencias confirmadas por ella. Cf. P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt del M. 1970, pág. 85 y ss. En lo que respecta a la amplitud de la «fe inductiva» las precauciones por parte de los místicos «teóricos» en referencia a los sucesos del alma manifestados por el místico concreto-práctico encuentran su justificación en el ámbito de la orientación teológica del alma, mientras que la corrección de la experiencia, tal y como han tratado de mantener las monjas, se funda en otro plano que tiene que ver con la plausibilidad de su vida religiosa.

<sup>125</sup> En David von Augsburg hay que ver ambas cosas: tanto su fuerte compromiso con una intensa adoración a Cristo e imitación, que posee su lado muy concreto, como su precaución ante las formas incorrectas de esta adoración a Cristo. Por un lado el perfecto amor de Dios se despliega con toda seguridad en la corporalidad del tomado por él: «Die wile si (el alma) aber noch in dem libe steckt mit dem leben, sô enmac der lip niht wol sô ungewonliche vreude vertragen âne etliche andunge mit lûte oder pfneschen oder mit etlicher bewegunge. Unde des iz wonders niht, sît wir sehen, daz daz herze von irdischer vreude und von tôrheit sô grôze vreude gevâhet, daz ez sich lahters niht erwern kan unde kachens unde anderr ungebaerde. Daz selbe sehen wir an weinen: daz weder scham noch zuht den menschen kan gestillen sô im sîn vriunt tôt ist, ern breche ûz mit etelichem lûte. Sît daz mac irdischiu liebe unde jâmer geschaffen, michels mêr mac gotes liebe daz herze überwinden unde sîn selbes ungeweltic machen, sô vil sô si kreftiger ist denne elliu irdischiu liebe» (*Der Spiegel der Tugend*, según F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, vol. 1, Aalen 1962 [2.<sup>a</sup> ed.], págs. 336, 7-17). Para una concepción positiva de una imitación de Cristo altamente afectiva, ver los textos en: K. Ruh, *Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter*, vol. 1: *Texte*, Munich 1964 (MTU II), pág. 142 y ss. Frente a esto se manifiesta David en su texto *De septem processibus religiosorum* del siguiente modo –esto es, muy precavido– acerca de las apariciones de Cristo: «Acerca de Cristo creemos que su cuerpo fue glorificado en el cielo y que no nació en la realidad de la virgen más veces ni fue alimentado ni soportó sufrimiento ni hizo otras cosas tal y como se nos cuenta en el Evangelio durante su transformación corporal en la tierra entre los hombres. Y en muchas ocasiones se dice que él se ha mostrado a algunos santos y devotos en su nacimiento o en el regazo de su madre o en la cruz, no como si hubiera sido así realmente, sino porque quiso aparecer así para consuelo especial, para despertar la devoción o para otros fines... Lo dicho sirve también para otras apariciones de santos y

ángeles. No creo que deba omitir el hecho de que algunos, engañados por espíritus malignos o falsas opiniones, creen que se les aparece Cristo y la gloriosa madre de Dios, y no aprecian sólo los abrazos y besos, sino comportamientos inapropiados, para que, del mismo modo que su espíritu ha sido consolado interiormente, así también la carne reciba consuelo de modo perceptible y así sea sensualmente satisfecha. Está claro que no se trata sólo de engaños y mentiras, sino de blasfemias contra Dios. Puesto que tal y como se da la visitación del Espíritu Santo para luchar y oprimir todas las pasiones, éste es justamente el caso cuando se trata de placer de la carne. Cuando el espíritu de la pureza muestra su brillo, en ese momento tienen que desaparecer todas las excitaciones del placer sensual, como las tinieblas desaparecen con la cercanía de la luz. Lo que debo decir acerca de quienes experimentan un gozo interior y de pronto también un placer sensual ciertamente no lo sé. Adelanto que no poseo tales flores que tendría que recoger de la basura. Del mismo modo que no me arriesgo a juzgar a aquellos que en contra de su voluntad se agitan sensualmente en los gozos espirituales, tampoco puedo perdonar a aquellos que en tales agitaciones tienen gozos voluntarios, sea cual fuere su opinión» (David von Augsburg, *Wegweiser zur christlichen Vollkommenheit*, trad. del latín al alemán e intr. por P. Thomas Villanova, Brixen 1902, págs. 407-409. Ver el texto latino en: Fr. David ab Augusta, O. F. M., *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum, libri tres*, Ad Claras Aquas 1899, pág. 359 y ss. [Nuestra traducción se ha basado en el texto traducido al alemán. N. de los T.]) Cf. D. Stöckerl, *Bruder David von Augsburg, Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden*, Munich 1914, págs. 176-181.

<sup>126</sup>Cf. nuestra pág. 15 y ss.

<sup>127</sup>O. Pfister, *vid. supra* n. 58, interpreta esencialmente los mecanismos represivos de Margaretha Ebner como una malograda sublimación de la libido: «De todo esto resulta que la erótica religiosa simplemente permite calmar la avidez sensual. Como en la mantanza de los hunos siguen luchando los muertos contra los espíritus del aire, así los instintos sexuales de Margaretha Ebner, Ludwig von Zinzendorf y otros tantos místicos. En el lugar de una transformación de la libido en resultados éticos, productivos, sociales y culturales se ha introducido una simple elevación, para quienes el honorable nombre de una sublimación es demasiado bueno» (pág. 483). El hecho de que nos encontramos ante un círculo vicioso —a partir de un seguro conocimiento de lo que deben ser «resultados éticos, productivos, sociales y culturales», el «resultado» es visto como demasiado liviano y de aquí que se le sustraiga la etiqueta del honorable título de sublimación—, que dispone medidas erróneas para la interpretación y la justa comprensión de fenómenos místicos, se muestra en la brusca desestimación de todas las implicaciones estéticas imaginables de la experiencia mística. ¡Los místicos son los estetas dentro de la experiencia religiosa! La mística no puede comprenderse a partir de una categoría como la del resultado. E. Seeberg («Zur Frage der Mystik», en: *id.*, *Menschenwerdung und Geschichte, Aufsätze*, Stuttgart, sin año, pág. 136) se refirió en 1921 justamente de forma polémica «a la aburrida inclinación de los médicos» «a encontrar anormalidades en todos sitios, de tal modo que el círculo de lo normal se ve reducido a un punto, es decir, así mismo, y obtenemos explicaciones que en lugar de ser psicológicas son psicopáticas». (Por el contrario, en

la actualidad se comprueba en el psicoanálisis moderno un abandono del binomio normal-anormal.) Con razón se refiere dentro del complejo ámbito de sexualidad y mística al «carácter formal de la mística» (influencia del Cantar de los Cantares, principios estructurales y formales), de tal modo que «los productos místicos son arte y no fruto inmediato de “vivencia”, que sólo pueden ser apreciados en el contexto de productos artísticos semejantes: con frecuencia, la mística no es expresión de una vivencia, sino un juego libre de la fantasía, que es reclamado por la forma y la experiencia». Cf. también H. U. von Balthasar, *Christliche «Mystik» heute*, *vid. infra* n. 134, págs. 46-51. Crítica a una psicopatografía de los santos: H. Joly, *Psychologie des Heiligen*, Ratisbona 1904; I. Familler, *Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie. Eine psychologische Abwehrstudie*, Ratisbona 1915; H. Thurn, «Neurose und Frömmigkeit», *GuL* 22 (1949), págs. 110-120, 179-190; J. Bernhart, «Heiligkeit und Krankheit», *GuL* 23 (1950), págs. 172-195; M. Waldmann, «Trancen und Extasen in ihrer psychologischen Gegensätzlichkeit», *GuL* 25 (1952), págs. 54-67; un resumen acerca de la investigación en lengua alemana, cf. el libro de C. L. P. Trüb, *Heilige und Krankheit*, Stuttgart 1978, en especial, págs. 184-191 (aunque es ilegible por causa de las azarosas erratas). Todavía más significativa es la investigación en inglés y en francés, pero aquí ha sido por esta vez excluida. Es posible que la antipsiquiatría que ha combatido al psicoanálisis clásico con buenos argumentos consiga pronto una comprensión específica acerca de lo santo y su modo de existencia.

<sup>128</sup>Cf. J. Postel, «Le psychiatre devant les “Visions” des Mystiques», *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, n.º 1, febrero 1977: *Les Visions mystiques, III<sup>e</sup> Centenaire des Visions de Marguerite-Marie Alacoque*, pág. 73: «Le temps n'est plus au triomphalisme neuropsychiatrique et à ses certitudes “scientifiques”... On ne croit plus guère en psychiatrie à la séparation radicale entre normal et pathologique. La révolution freudienne, puis la contestation psycho-sociologique antipsychiatrique ont emporté la forteresse nosographique et l'attirail diagnostique et thérapeutique du psychiatre».

<sup>129</sup>Sólo me refiero al nuevo libro de R. D. Laing, *Die Stimme der Erfahrung, Erfahrung, Wissenschaft und Psychiatrie*, Colonia 1983, quien «a partir de consideraciones» de distintos analistas gremiales con toda verosimilitud puede deducir que se trata de afirmaciones de «esquizofrénicos extremadamente afectados de paranoia» (pág. 77). Cuando las cosas se organizan así en la cabeza —y pueden hacerlo— entonces todo el mundo de la mística puede encontrar la posibilidad de una interpretación decente. Cf. también H. M. Lohmann (ed.), *Das Unbehagen in der Psychoanalyse, Eine Streitschrift*, Frankfurt del M. 1983.

<sup>130</sup>Fundamentalmente debido al momento en que la fantasía se oculta en ellos. Los místicos no son en un sentido amplio representantes de lo fantástico, pero sí de una fantasía que se hace presente de un modo fructífero en la vida del alma: «fantasean» —a partir de la fe— su relación con Dios, de tal modo que la fantasía hace visible la realidad justamente en su capacidad de ser real. La mística pertenece al tercer camino (entre lo racional y lo irracional) que D. Kamper ha propuesto como «antropología poética» (*Zur Geschichte der Einbildungskraft*, Munich 1981): «Es una realización de la fantasía, una vida a partir de la imaginación fundadora [grundlegenden Einbildungskraft, *imagination fondatrice*], que permite diluir la diferencia de lo real y de lo imaginario». También en este sentido ver en G. Mattenklott (*Der überinnliche Leib, Beiträge zur Metaphysik des Körpers*,

Reinbek 1982, pág. 214) la mística de Seuse como «figura de un equilibrio cargado de energía y de fuerzas extáticas y reflexivas». Aunque aquí se apunte a una simple autosalvación del hombre secularizada en una nueva forma de autocontrol ascético y de «una valoración mesurada de poder y goce» (J. Huizinga, *Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Lebens unserer Zeit*, Berna 1936 [2.ª ed.], pág. 196, cit. por G. Mattenklott, *op. cit.* pág. 234), se abren de nuevo las puertas –aun cuando el listón pudiera no estar tan alto– a posibles experiencias de transcendencia. Cf. también las aportaciones de la psicología transpersonal.

<sup>131</sup> M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París 1975, págs. 292–311, esp. 292.

<sup>132</sup> M. Vogt, *vid. supra* n. 43, resalta lacónicamente acerca de las vidas de monjas: «La referencia al ideal del sí mismo [Selbstideal] personalizado, dislocado en el exterior, culmina en la disolución del ser sí mismo [Selbstsein] concreto en la unión imaginada con el sí auténtico: el Señor. “Fuera de él no tiene que haber nada en el alma”, en ella tiene que aparecer la “imagen” de la “Santísima Trinidad”. La pérdida de los atributos personales y de la relación con la realidad terrena queda hipostasiada para alcanzar el sí y para la unión con la divinidad vivamente deseada. La tendencia a la emancipación de la mujer en el ámbito religioso, que aparece a primera vista, hay que explicarla por consiguiente como destrucción de la identidad personal y social en favor de la consumación de la fe en una determinación metafísica de la persona. La tendencia a la disolución de toda relación consigo mismo [Selbstbezug] durante la vida se corresponde a la simple elaboración literaria y a la falta de reflexión en el material biográfico. El camino de la evolución mística parece estar puesto por escrito de forma automática. Basándonos en esta renuncia característica de la historia de la vida individual no debe verse en la forma de vida de las místicas ninguna contradicción con respecto al papel de las mujeres exigido en la sociedad medieval. Apelando al ánimo espiritual y especialmente impresionable de la mujer, la idea cristiana de la individualidad se vuelve para las místicas en su contrario. La tradición de la autobiografía femenina en el ámbito de vida mística se queda por tanto sin consecuencias literarias y sociales». Con semejante laconismo, no sólo se desperdició una oportunidad relevante desde un punto de vista feminista, sino que se introdujo un malentendido incomparable. Permítanseme dos cuestiones: ¿Cómo se explicaría entonces la paradoja cristiana de la pérdida de sí [Selbstverlust] y la conquista de sí [Selbstgewinn] en Dios? ¿Es acaso la conquista de sí nada más que una hipóstasis (aquí como concepto modal) de la pérdida de sí? ¿Margaretha Ebner, por ejemplo, abandonó su identidad personal y social en favor de su determinación metafísica? (Lo contrario parece el caso, si uno es capaz de tener en cuenta la situación social de las monjas.) ¿Es que se trata en las vidas de monjas de una simple «elaboración literaria», de «una puesta por escrito automática»? Para responder negativamente de un modo llano y rápido, tendríamos que multiplicar las preguntas. La cuestión religiosa de las mujeres en la Edad Media ha sido reconocida como un asunto muy complejo y polifacético desde A. Mens y H. Grundmann; sólo algunas referencias: G. Koch, *Frauenfrage und Ketzerium im Mittelalter*, Berlín 1962; O. Reber, *vid. supra* n. 43; M. Bernards, «Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jahrhunderts», *Sacris Erudiri* 20 (1971), págs. 30–100; B. M. Bolton, «Mulieres Sanctae», en: D. Baker (ed.), *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, Oxford 1973, págs. 77–95;

E. McLaughlin, «Die Frau und die Mittelalterliche Häresie, Ein Problem der Geschichte der Spiritualität», *Concilium* 12 (1976), págs. 34–44; B. M. Bolton, «Vitae Matrum: A Further Aspect of the Frauenfrage», en: D. Baker (ed.), *Medieval Women*, Oxford 1978, págs. 253–273; J. Tibbetts Schulenburg, «Sexism and the Celestial Gynaecium – from 500 to 1200», *Journal of Medieval History* 4 (1978), págs. 117–133; K. Elm, «Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heil. Elisabeth», en: *Sankt Elisabeth*, Sigmaringen 1981, págs. 8–27; Sh. Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Königstein Ts. 1981; K. Elm, «Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts», *Internationale kath. Zs. Communio* 11 (1982), págs. 360–379; M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982; U. Peters, «Frauenliteratur im Mittelalter», *GRM* 38 (1988), págs. 35–56.

<sup>133</sup> Elaboración del sueño en el sentido de Freud. Cf. S. Freud, *Die Traumdeutung* (La interpretación de los sueños), *Studienausgabe*, vol. II, Frankfurt del M. 1972 (ver el índice).

<sup>134</sup> El marco teológico no funciona aquí sólo como un tipo de paréntesis ideológico, sino propiamente como una cuestión de sentido que tiene su fundamentación menos en los hombres y en sus intenciones que en la libertad de Dios. «El sentido es más perceptible como rastro del comportamiento de Dios en su libertad actuante» (G. Sauter, *Was heisst: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, Munich 1982, pág. 169). Aquí se trata –en el sentido más estricto– acerca del rango y de la posible amplitud de la experiencia sensible y concreta de Dios, de la visibilidad de las imágenes y de las manifestaciones sensibles de Dios. H. U. von Balthasar siempre vio en el hecho de la encarnación la diferencia esencial entre una mística cristiana y otra no cristiana (la desmundanización). «Si hubiéramos rechazado realmente todas las apariciones sensibles e imaginativas, incluso cuando son verdaderas, tal y como nos dicen maestros de la mística, tendríamos que negar todas las apariciones de la madre de Dios, incluso Lourdes y Fátima; Teresa de Ávila no habría podido contemplar ni rezar a la mano del Señor que se le mostró. El esperado estado final del hombre no es el de una salida de un espíritu finito en otro infinito, sino el prometido de la resurrección de la carne que ya se ha realizado al menos en el cabeza de la Iglesia y su corazón, la madre del Señor. Esto se dice en relación a ciertas apariciones auténticas y no en relación a nuestra condición mortal; pues no puede considerarse, como muchas veces se ha supuesto, que en o bajo nuestros cuerpos mortales se prepare una corporalidad transfigurada y pneumatizada» («Christliche “Mystik” heute», en: J. Kotschner [ed.], *Der Weg zum Quell, Teresa von Avila 1582–1982*, Düsseldorf 1982, págs. 11–51, esp. pág. 44). Cf. también A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, 2 partes, Einfeldeln 1970; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik*, vol. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961 (trad. al cast: *Gloria. Una estética teológica*, vol. 1, *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1980); C. Tresmontant, *Der Weg nach innen, Christliche Mystik und die Zukunft des Menschen*, Graz 1980, pág. 61.

<sup>135</sup> H. U. von Balthasar en prólogo a M. E. Karger y H. U. von Balthasar, *vid. supra* n. 36, pág. 16.

<sup>136</sup> *Op. cit.*

<sup>137</sup> *Op. cit.*, pág. 19.

<sup>138</sup> *Op. cit.*, pág. 20.

<sup>139</sup> *Op. cit.*, pág. 22.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> Cf. *supra* n. 134. «La desvalorización de todas las visiones sensibles e imaginativas, supuestamente ligadas todavía a la materia, que tienen que ser superadas y quizás rechazadas por el visionario» procede del neoplatonismo y es antibíblico. «Lógicamente entonces todas las imágenes del Apocalipsis tendrían que ser situadas en un nivel inferior de mística, y valorar todo el orden de la encarnación, el Evangelio con sus parábolas populares, relatos y sucesos, como una introducción propedéutica a lo puramente espiritual. Esta sería una idea gnóstica y en modo alguno cristiana. No hay que argumentar desde el caso límite en los fenómenos carismáticos, sino más bien reconocer que esta gracia concedida a los mejores de la comunidad eclesial según Pablo, tenía que ser aceptada en el espíritu vivo de la Iglesia —en la fe, en la esperanza, en el amor y en la obediencia— para poder seguir transmitiéndolos correctamente» (H. U. von Balthasar, «Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik», en: *id.*, *Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, pág. 317 y ss.). Apenas establecida la experiencia carismática —para cuya recepción von Balthasar supone con la tradición bíblica intereses personales en contra de Tomás de Aquino—, establece también la «diferenciación de espíritus» (cf. *op. cit.* págs. 325–339) en que son probadas las experiencias. Esto ha sido aquí omitido para tomar partido por una posible experiencia carismática en el marco de los conventos dominicos de mujeres. Cf., sin embargo, las importantes consideraciones de von Balthasar al tema «experimentar a Dios» en: *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979 (Kriterien 49), págs. 13–28. (Criterio para una «falsa» experiencia es la transformación de las «arras del Espíritu Santo» en una «posesión directa y constatable», pág. 24.) Mayor complejidad ofrece el juicio, si tenemos en cuenta que las vidas de monjas tienen que ser comprendidas como documentos de una «comunidad de santos», esto es, en su carácter legendario y literario.

<sup>143</sup> La «teología de los santos» ofrece a este respecto algún material de documentación. No hay duda de que esta posibilidad positiva sólo se ha dado mientras se ha tenido en cuenta la avidez egoísta del ser humano. La dificultad para una «diferenciación de los espíritus» teológica reside en que se dan «demasiados fenómenos mezclados»: «El núcleo es auténtica inspiración, auténtica visión, etc., pero como las disposiciones subjetivas para la recepción son imperfectas, también lo son la comprensión y la transmisión; el receptor lo mezcla con ingredientes propios y, en lugar de comprender el centro, comprende la periferia. Con un ejemplo de Adrienne von Speyr, se fija en el plato en lugar de en los alimentos suculentos que hay en él; la falsificación puede resultar en cualquier proporción. Por ello aquí todo el peso descansa en la pureza del alma, en su autoabandono amoroso, en su simple capacidad receptiva. Aquel a quien Dios ha confiado esta misión “mística” nada esperará de sí mismo ni se esforzará. Buscará crecer en la fe, esperanza y caridad, lo que al mismo tiempo significa que ante Dios se transforma en la *humilitas*, que no se comprende como virtud de la humildad, sino como el “rebajamiento” de la esclava en el Magnificat» (H. U. von Balthasar, «Christliche “Mystik” heute», *vid. supra* n. 134, págs. 49–50). Si se cuestionan las vidas de monjas con cuidado desde esta perspectiva, se en-

contrará una discrepancia entre la exigencia por parte de la comunidad de una santidad llamativa que se muestre carismáticamente y una actitud subjetivamente humilde y desprendida por parte del afectado. Esta discrepancia se da en los textos como una divergencia interior.

<sup>144</sup> De nuevo surge la cuestión acerca de la inclusión de los vicios diagnosticados psicológicamente en la diferenciación teológica de los espíritus. En primer lugar hay que hacer referencia otra vez a la coherencia estructural literaria de las vidas de monjas (con G. Kunze, *vid. supra* n. 43, pág. 191 y ss.; S. Ringler, *vid. supra* n. 42), cuya intención consiste en la consagración del auditorio, es decir que no se refiere a una transmisión «realista» de la realidad, sino a una simbólica y alegórica. Si a pesar de todo algunas vidas permiten con toda precaución el diagnóstico de histeria, entonces tendría que ser cuestionada como un posible modo de comportamiento teopático o como una forma de lenguaje dado a las mujeres para dirigirse a lo propio «fuera de la matriz especulativa». Cf. L. Irigaray, *Speculum, Spiegel des andern Geschlechts*, Frankfurt del M. 1980, págs. 239–252 (lo místico-histórico). Cf. también R. Schaps, *Hysterie und Weiblichkeit, Wissenschaftsmythen über die Frau*, Frankfurt del M. 1983. Desde antiguo la histeria es la suerte de lo «femenino» (pág. 178). «Este lugar es el único en la historia de Occidente en que la mujer habla y actúa, abiertamente, sin tener en cuenta que aquí lo masculino se arriesga, descendiendo, se descuelga por ellas y a través de ellas, incluso cayendo en el peligro de quemarse. El hombre se arriesga a tales excesos para hablar como mujer, para escribir a las mujeres, para predicarles y confesarlas» (págs. 239–240). Cf. el engañoso estudio de P. Gisard, *Mystique ou Hystérie à propos de Marie-Thérèse Noblet*, París 1953; I. Veith, *Histoire de l'Hystérie*, París 1973 (sólo se refiere a las brujas en la Edad Media). Se han hecho tentativas de investigar con cuidado desde un punto de vista psicoanalítico, es decir, sin excluir la categoría de lo santo: M. Bartoli, «Analisi storica e interpretazione psicanalitica di una visione di S. Chiara d'Assisi», *Archivum Franciscanum Historicum* 73 (1980), págs. 449–472; F. Cardini, «Sognare a Firenze fra Trecento e Quattrocento», *Quaderni medievali* 9 (1980), págs. 86–120 (ambos trabajos citados por P. Dinzelsbacher, *vid. supra* n. 82, pág. 235, n. 69). Modélicamente, y también en lo que respecta a los datos poéticos: E. Leclerc, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union, Une analyse de Saint François d'Assise*, París 1970. Acerca de la histeria mística, cf. sobre todo las ponderadas consideraciones de E. M. Cioran, *La tentation d'exister* (trad. al cat.: *La tentación de existir*, Taurus, Madrid 1980) París 1956, págs. 171–172: «L'hystérie du Moyen Âge, comment en rire? Dans votre cellule vous soupiriez ou hurliez: les autres vous vénéraient... Vos troubles ne vous conduisaient pas chez le psychiatre. De peur d'en guérir, vous les exaspériez, tandis que vous cachiez votre santé comme une honte, comme un vice. La maladie était le recours de tous, le grand remède. Depuis, tombée dans le micrédit, boycottée, elle continue de régner, mais personne ne l'aime ni ne la cherche. Malades, nous ne savons que faire de nos maux. Plus d'une de nos folies restera à jamais sans emploi... nous sommes incapables à vibrer au spectacle des origines: nos interrogations, au lieu de bondir en rythmes, se traînent dans les bassesses du concept ou se défigurent sous le ricanement de nos systèmes».

<sup>145</sup> El material aquí expuesto pormi es incluso para esta exigencia demasiado exiguo. Con todo continúa siendo suficiente lo que afirmara D. von Usler, *Der Traum als Welt*,

Untersuchungen zur Ontologie und Phänomenologie des Traums, Pfullingen 1969 (2.<sup>a</sup> ed.), pág. 133: El mundo del sueño es «el» mundo y por ello un reflejo sin límites del mundo de la vigilia.

<sup>146</sup> Cf. P. von Moos, *Geschichte als Topik*, Hildesheim 1988, pág. 16 y ss.

### Visión en azul

<sup>1</sup> Agradezco las referencias a la Dra. Claudia Brinker, a la Dra. Beatrice von Matt, al Dr. Niklaus Largier y al Prof. Dr. Peter von Matt (todos ellos de Zurich). Cf. K. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster 1980; *id.*, «Forschungsübersicht: Arbeiten zur scholastischen Lichtspekulation. Allegorie-Metaphysik-Optik», *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), págs. 102-126; W. Schöne, *Über das Licht in der Malerei*, Berlin 1983, págs. 206-207. Las reflexiones medievales sobre el color y su visibilidad en la luz se encuentran por ejemplo en Petrus Aureoli (†1322). Cf. D. C. Lindberg, *Auge und Licht im Mittelalter*, Frankfurt 1987, pág. 250. El simbolismo de la luz en la Biblia juega, naturalmente, un papel importante, como se ve en la historia de la Creación del Antiguo Testamento y después sobre todo en el simbolismo de la luz del Nuevo Testamento. Cf. M.-M. Davy (y otros), *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, París 1976; H. H. Malmede, *Die Lichtsymbolik im Neuen Testament*, Wiesbaden 1986.

<sup>2</sup> Esto lo subrayan con énfasis Chr. Meier y R. Suntrup, «Zum Lexikon der Farbenbedeutungen im Mittelalter. Einführung zu Gegenstand und Methoden sowie Probeartikel aus dem Farbenbereich «Rot»», *Frühmittelalterliche Studien* 21 (1987), págs. 390-478, esp. 390 y ss.

<sup>3</sup> Cf. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961, pág. 87 y ss.; *id.*, *Orthodox Theology. An Introduction*, Crestwood (NY) 1978, págs. 48-49. Una visión crítica de esto: E. von Ivánka, *Aufsätze zur byzantinischen Kultur*, Amsterdam 1984, págs. 55 y ss. y 161 y ss.; *id.*, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, págs. 425 y ss.; D. Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, Munich 1980.

<sup>4</sup> Chr. Meier y R. Suntrup, *vid. supra* n. 2, alertan, sin embargo, de una transferencia ahistórica de un modelo explicativo para colores basada en una constante hipostasiada de la percepción psíquica (como por ejemplo defiende H. Roosen-Runge, «Farbe», *Reallexikon zur deutsche Kunstgeschichte*, vol. 6 [1973] columna 1.463): «La extensión de este modelo explicativo del que sólo hay un pequeño paso a la investigación cromática según arquetipos psicológicos a otras épocas históricas anteriores conduce a la aporía; pues los testimonios antiguos no se adecuan a este principio. Se trata en verdad de una generalización intolerable según el estado y los intereses actuales de los colores...». Con otras palabras: sólo se puede hablar de una constante en la percepción de un color a través de los siglos cuando con los criterios de percepción también se han transmitido criterios de interpretación. Cuando se habla del «azul» en el contexto de un conjunto de contenidos dado en relación a «cielo», entonces puede hablarse de una constante de las cosas (pero sólo porque se mantiene dicho contenido).

<sup>5</sup> Cf. E. Holenstein, *Von der Hintergebarkeit der Sprache*, Frankfurt 1980, pág. 53 y ss., se ocupa del problema de los «universales» para los múltiples ejemplos de los relativistas (vocabulario de los colores, terminología de parentesco) y propone la cuestión de «en qué medida los universales cognitivos no encierran la indeterminabilidad e incomparabilidad de la comprensión.

<sup>6</sup> *Vid. supra* nn. 4 y 5. Chr. Meier y R. Suntrup, *vid. supra* n. 2, págs. 399-400, conciben una diferencia fundamental en la interpretación de los colores entre la Edad Media y la Modernidad: «La interpretación de colores en la Edad Media puede ser caracterizada en su sentido más amplio y del modo más apropiado por medio del concepto *repraesentatio*. Es de naturaleza supraindividual, referida a la sociedad deíctica, y es signo en los contextos objetivos de referencia; la teoría de la interpretación de los colores dominante desde Goethe se basa por el contrario en el valor sentimental del color, en la vivencia del color, que cada uno puede y debe realizarla según sus reacciones psíquicas». A ambos autores sorprende el hecho de que se sostengan continuidades en los ámbitos cromáticos particulares entre ambas formas de percepción.

<sup>7</sup> Pues de hecho en nuestra «Visión en azul» se trata de continuidad en el sentido que acabo de mencionar, *vid supra* n. 6.

<sup>8</sup> Es y sigue siendo legítimo descubrir analogías, que no necesariamente tienen que estar asociadas a partir de una documentación y crítica de las fuentes, más allá de los siglos, basada en su estructura de semejanza. En nuestro caso es posible afirmar, con una cierta seguridad, que Hans Arp tuvo algún acceso a la mística y a sus problemas.

<sup>9</sup> Para la metáfora «salto luminoso», cf. A. M. Haas, «Der Lichtsprung der Gottheit», en: *id.*, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo/Suiza 1979, págs. 37-66.

<sup>10</sup> G. W. Hegel, «Phänomenologie», en: *Werke in 20 Bänden*, E. Moldenhauer y K. M. Michel (eds.), Frankfurt del M. 1970, vol. 3, pág. 22.

<sup>11</sup> *Ibid.*, con frecuencia.

<sup>12</sup> Hans Arp, *Gesammelte Gedichte*, 3 vols., M. Arp-Hagenbach y P. Schifferli (vol. 1) y A. Bleikasten (eds.), Zurich 1963/1974/1984, vol. 2, págs. 65-69. El poema se encuentra también en: Hans Arp, *Worte mit und ohne Anker*, Munich 1957, págs. 41-45.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, vol. 2, págs. 75-78.

<sup>14</sup> A. Overath, *Das andee Blau. Zur Poetik einer Farbe im modernen Gedicht*, Stuttgart 1987, pág. 47. Acerca de Novalis, cf. T.-M. Nischik, «Himmliches Leben im blauen Gewande...». Zum poetischen Rahmen der Farben- und Blumensprache in Novalis' Roman «Heinrich von Ofterdingen», *Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft* 44 (1984), págs. 159-177.

<sup>15</sup> Es evidente que aquí también pudo Arp inspirarse en la poesía romántica de Novalis. V. G. Wehr, *Heilige Höllezeit. Symbol und Erfahrung menschlicher Reifung*, Munich 1986, pág. 135 y ss. Para un ámbito más amplio de las «bodas agradas» entre cielo y tierra: E. Zolla, *L'amante invisible. Erotica xamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica*, Venecia 1986. La poesía se sitúa temáticamente en los grandes contextos de una «cadena del ser» imperante en el cosmos (cf. A. O. Lovejoy, *Die grosse Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt 1985; M. L. y P. G. Kuntz, *Jacob's Ladder and the*

*Tree of Life. Concepts of Hierarchy and the Great Chain of Being*, Nueva York/Berna 1987; B. McGinn, *The Golden Chain*, Washington 1972) o bien de una armonía que todo lo domina y que sobre todo se articula musicalmente (H. Schavernoeh, *Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteinklangs und der Seelenstimmung*, Munich 1981; J. Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth. The Spiritual Dimension of Music from Antiquity to the Avant-Garde*, Londres 1987).

<sup>16</sup>El «oír el color» es un fenómeno conocido de la investigación de la sinestesia. Cf. L. Schrader, *Sinne und Sinnesverknüpfungen. Studien und Materialien zur Vorgeschichte der Synästhesie und zur Bewertung der Sinne in der italienischen, spanischen und französischen Literatur*, Heidelberg 1969, pág. 37; op. cit., págs. 84-112, con referencias a la *unio mystica* como experiencia sinestésica.

<sup>17</sup>La expresión procede de una manifestación epistolar de Romain Rolland, sobre la que da cuenta S. Freud en su escrito de 1930 «Das Unbehagen in der Kultur» (El malestar en la cultura), *Studienausgabe*, Frankfurt 1982, vol. 9, pág. 197: Según R. Rolland «(la religiosidad) sería un sentimiento especial que jamás acostumbra a abandonarle, que se encuentra atestiguado en muchos otros y que se le podría suponer a millones de personas. Un sentimiento al que le gustaría llamar "sensación de eternidad", un sentimiento como de algo ilimitado, sin barreras, por así decirlo, "oceánico". Este sentimiento sería un puro hecho subjetivo, y no un artículo de fe; no hay en ello garantía de una continuidad personal, pero sería fuente de energía religiosa que sería adoptado por distintas iglesias y sistemas religiosos, reconducido por diferentes canales y con toda seguridad, también absorbido. Sólo basándose en este sentimiento oceánico podría uno llamarse a sí mismo religioso, incluso cuando se rechaza toda creencia e ilusión». G. Benn retomó en su expresión «el azul oceánico» esta forma de determinar lo religioso según R. Rolland en relación al color azul, en *Das Hauptwerk*, vol. 1: «Lyrik», Wiesbaden 1908, pág. 230.

El hecho de que Benn hizo escuela lo atestigua, por ejemplo, Albin Zollinger con «Ode an die Himmelsbläue» (Oda a los azules del cielo), en: *Gedichte*, Zurich 1962, págs. 233-235, que apareció por primera vez en 1939. Tanto en el contenido como en los motivos este poema es próximo al de Arp y por esta razón lo reproduzco aquí. Cf. Beatrice Albrecht, *Die Lyrik Albin Zollingers*, Zurich 1964, pág. 48 y ss.

*Si no hubiera nada: en ti está todo,  
gloria del tenso vacío, ancho abandono  
azul floreciente, oh tú océano  
que nos mueves  
con suaves aguas,  
resacas de horizonte celeste  
lleno del más allá,  
en ti está todo:*

*la tierra con la arena,  
la tierra con la sal en los mares, con bosque  
de continentes abandonados, con luz*

*santuarios sepultados, cristal meridional.  
Esplendor de las nubes.  
En ti está todo, azules eternos: de la hoz  
y lanzas brilla tu fondo.  
La quietud, el campo de espigas  
ondea por la matanza secreta, y la luna*

*espectral sobre mástiles, galeras de mongoles  
se columpiaban puesto que en ti está todo:  
Toledo en las montañas, el río  
y el sol ardiente en las largas calles,  
polvorientos de los cascos de los burros en el crujir de los carros.  
Tomates al rojo vivo  
montañas de mármol y cincel del maestro  
ciudad de catedrales, visiones en las nubes  
en ti está todo.*

*En ti la humanidad  
largo paseo al amanecer  
sobre los millares, pirámides  
con ironos y baldaquines  
al viento de la palma,  
en largo séquito,  
espaldas de los esclavos  
azul eterno.*

*Es sueño  
de tu profundidad sensible,  
reverberar en la pupila  
tu ensimismamiento  
todo.*

*Desde el más allá  
centellea el día superior  
en aguas llenas de algas  
nuestra visibilidad  
nuestro crepúsculo en la conciencia.  
Azules, en ti el Oriente de Dios,  
Líbano superior, pues el alma  
ve,  
la patria de los nobles, panorama  
en radiante Mesopotamia,  
plateadas las corrientes*

de procedencia sin fin.

En ti está todo,  
cisternas de cristal  
sonar de las fuentes  
de aguas azules.  
Nuestros cántaros  
bebemos de ti.  
Acércate, ancho Nilo.  
Con la tierra de Etiopía  
arriba,  
arriba en el ocultamiento  
de las cascadas de aguas que cantas en sueños.

En ti, aunque no hubiera nada,  
está todo, tranquilo manantial y azules.

[Wenn nichts wäre: in dir ist alles/Herrlichkeit der gespannten Leere, weite Gelassenheit/Blühenden Blau's, o du Ozean/Der uns bewegt/Mit den mildesten Wassern,/Dünungen himmlischer Horizonte/Voll Jenseits,/In dir ist alles://Die Erde mit Sand,/Die Erde mit Salz in den Meeren, mit Wald/Verlassener Kontinente, mit Licht/Überwachsender Tempelstädte, mittäglichem Glas/Von Glast der Gewölke,/In dir ist alles, ewige Bläue: Von Sichel/Und Lanzen blitzt dein Grund,/Die Stille, das Ährenfeld/Wogt von verborgener Schlacht, und Mond//Geisterhaft über Masten, Mongolengaleeren/Schaukeln herauf – denn in dir ist alles:/Toledo am Berge, der Fluss/Und Sonnenauch langer Strassen,/Stäubend vom Hufe der Esel im Knarren der Karren./Glühn der Tomaten,/Marmorgebirge und Meissel der Meister,/Die Stadt aus Domen, Visionen in Wolken-/In dir ist alles.//In dir ist der Menschheit/Lange Wanderung aus dem Morgen/Herauf über Meilensteine, Pyramiden/ Mit Thronen und Baldachinen/Im Winde der Wedel,/In langer Gefolgschaft,/Spalieren der Sklaven,/Ewig Blau/ Es ist Traum/Deiner sinnenden Tiefe,/Das Glimmen im Augenstern/Deiner Versunkenheit/Alles.//Von jenseits/Funkelt der obere Tag herab/Ins Gewässer voll Tang/Unsrer Sichtbarkeit,/Unserer Dämmerung im Bewusstsein-/Bläue, in dir ist/Morgenland Gottes,/Höherer Libanon, den die Seele/Sieht,/Heimat der Edlen, Ausblick in lichterles/Mesopotamien,/Silbernd in Strömen/Endloser Herkunft-/In dir ist alles,/Kristallne Zisterne,/Klingend von Quellen/Azurner Gewässer./Unsere Krüge/Trinken von dir-/Nähre uns, breiter Nil/Mit der Erde aus Äthiopien/Oben,/Oben in der Entrückung/Traumsingender Wasserfälle.//In dir, wenn nichts wäre,/Ist alles, ruhender Born und Bläue.]

<sup>18</sup>Según S. Freud ya el cristianismo como totalidad se presenta frente al espiritualizado judaísmo como una regresión; «elementos supersticiosos, mágicos y místicos» significan, por tanto, un pesado obstáculo para el desarrollo espiritual de los próximos dos siglos. «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» (Moisés y la religión monoteísta), en: *Studienausgabe*, vid. *supra* n. 17, vol. 9, pág. 536.

<sup>19</sup>Hans Arp, *vid. supra* n. 12, vol. 11, págs. 34-35.

<sup>20</sup>Cf. G. Laschen, «Von der gründlichen Grundierung des Gedichts», *Text und Kritik*, Heft 92 (octubre 1986), págs. 16-24 (aquí se cita la pág. 23).

<sup>21</sup>G. Benn, *Das Hauptwerk*, vol. 2: «Essays, Reden, Vorträge», Wiesbaden 1980, pág. 335.

<sup>22</sup>En el catálogo de la exposición «Entartete Kunst» (reimpresión de la edición de Munich/Berlín 1937), Colonia 1988, pág. 28: «Que no se diga sólo que estos artistas lo ven así. Entre los cuadros enviados he observado aquí algunos trabajos en los que realmente hay que considerar que a ciertos hombres el ojo les enseña las cosas de modo distinto a como son, esto es, que hay verdaderamente hombres que sólo ven las realidades actuales de nuestro pueblo como cretinos depravados que sienten o, como ellos quizás dicen, vivencian los prados de color azul, los cielos de color verde y las nubes de amarillo sulfuroso, etc. No quiero entrar en la discusión acerca de si estos a los que me estoy refiriendo lo ven y lo experimentan así realmente o no, sino que en nombre del pueblo alemán quisiera prohibir que esos lamentables desgraciados que evidentemente sufren de defectos en la vista traten de imponer los resultados de la errónea observación del mundo contemporáneo como si fueran realidades o que pretendan presentarlo como arte» (cursivas de A. M. Haas). Cf. A. Hüneke, «Funktionen der Station "Entartete Kunst"», en: *Stationen der Moderne. Die bedeutendsten Kunstaustellungen des 20. Jahrhunderts in Deutschland*, Catálogo, (Berlinische Galerie) sin lugar (Berlín), sin año (1988), págs. 43-52. Por el contrario ya Tertuliano considera el azul como color del otoño. Cf. P. Dronke, *The Medieval Poet and his World*, Roma 1984, pág. 69.

<sup>23</sup>G. Benn, *vid. supra* n. 21.

<sup>24</sup>*Vid. supra* n. 22.

<sup>25</sup>A. Overath, *vid. supra* n. 14, pág. 2.

<sup>26</sup>*Op. cit.*, pág. 7.

<sup>27</sup>R. Döhl, *Das literarische Werk Hans Arps 1903-1930. Zur poetischen Vorstellungswelt des Dadaismus*, Stuttgart 1961, págs. 35, 49 y otras. Para ello: Hans Arp, *Unsern täglichen Traum... Erinnerungen und Dichtungen aus den Jahren 1914-1954*, Zurich 1955, págs. 23-24 y 76-77.

<sup>28</sup>R. Döhl, *vid. supra* n. 27, pág. 35.

<sup>29</sup>*Vid. supra* nn. 27 y 28.

<sup>30</sup>Citado por A. Lochmann y A. Overath, *Das blaue Buch. Lesarten einer Farbe*, Nördlingen 1988, pág. 305 [Rafael Alberti, *Poesía (1924-1967)*, Madrid 1972, pág. 704].

<sup>31</sup>M. Pastoureau, *Figures et couleurs. Étude sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, París 1986, pág. 15.

<sup>32</sup>*Op. cit.*, pág. 73.

<sup>33</sup>*Op. cit.*, pág. 74.

<sup>34</sup>*Ibid.*

<sup>35</sup>*Op. cit.*, pág. 75.

<sup>36</sup>*Op. cit.*, pág. 77.

<sup>37</sup>W. Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst*, Berna 1952, pág. 92 [trad. al cast.: *De lo espiritual en el arte*, Seix-Barral, Barcelona 1986].

<sup>38</sup>G. Lukács, *Die Eigart des Ästhetischen*, 2 vols., Berlín 1987, aquí: vol. 1, pág. 627.

<sup>39</sup> Cf. E. Rothacker, *Das «Buch der Natur». Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn 1979, pág. 12 y ss. Ver también Blumenberg, *vid. infra* n. 42, pág. 12.

<sup>40</sup> Evagrios Pontikos, *Praktikos* 1, A. y C. Guillaumont (eds.), París 1971 (vol. 2: «Sources Chrésiennes», pág. 171), pág. 498; *vid. supra* n. 1.

<sup>41</sup> Séneca, *Briefe an Lucilius* (89, 9) (Cartas a Lucilo); citado en: *Praktikos*, A. y C. Guillaumont (eds.), París 1971, vol. 1, pág. 38.

<sup>42</sup> H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981.

<sup>43</sup> Citado por A. Lochmann y A. Overath, *vid. supra* n. 30, pág. 244.

<sup>44</sup> Ez 1, 26. Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel* (1.<sup>a</sup> parte), Neukirchen-Vluyn 1979, pág. 55 y ss. D. J. Halperin, *vid. infra* n. 45, pág. 38.

<sup>45</sup> D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988, pág. 16 y ss.

<sup>46</sup> En la Septuaginta (*The Septuaginta with Apocrypha: Greek and English*, Sir Lancelot C. L. Brenton (ed.), Michigan 1980, pág. 102) se dice con significativo agotamiento: «Y vieron el lugar donde estaba el Dios de Israel...». Este modo de lectura, que satisface la prohibición judía de querer ver a Dios con vida, es también la de la Psitah siríaca.

<sup>47</sup> En la Septuaginta, *ibid.*, se dice: «...y fue la aparición de la bóveda del cielo en su pureza». Cf. A. Guillaumont, «La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne», *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph* 50 (vol. 1) (1984), págs. 255-262; aquí, pág. 256.

<sup>48</sup> G. Scholem, «Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik», en: *id.*, *Judaica III: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt 1973, págs. 98-151; B. Z. Bokser, «The Thread of Blue», *American Academy for Jewish Research* 31 (1966), págs. 1-32; D. J. Halperin, *vid. supra* n. 45, pág. 217 y ss. Las explicaciones de G. Scholem y D. J. Halperin son aquí decisivas; en ellas puede encontrarse una gran cantidad de material que aquí no puede ser expuesto. Cf. también G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, Frankfurt 1980, págs. 43-86; *id.*, *Jewish Gnosticism. Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, Nueva York 1965; D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980.

<sup>49</sup> El azul [techeleth] hace referencia en la tradición judía tanto al agua como al agua del mar. Cf. D. J. Halperin, *vid. supra* n. 45, pág. 218 y ss.; A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1908, pág. 224, cit. por D. J. Halperin, pág. 534, aporta una interesante forma de exorcismo judía contra la posesión demoníaca en la que Dios es calificado como «igual al cielo» e «igual al mar». Para la relación azul-mar, cf. P. Dronke, *vid. supra* n. 22, pág. 69.

<sup>50</sup> D. J. Halperin aporta a este respecto cantidad de referencias. También Jacob Böhme, (*Aurora* 11, 55; 12, 115; 18, 125), recurre al color azul celeste.

<sup>51</sup> Chr. Meier, *Gemma Spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, 1.<sup>a</sup> parte, Munich 1977, pág. 158. El pasaje de Beda en: Ap; PL 93, 197D-198A.

<sup>52</sup> U. Engelen, *Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*, Munich 1978, págs. 357-365.

<sup>53</sup> Chr. Meier, *vid. supra* n. 51.

<sup>54</sup> Chr. Meier, «Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen», *Früh-*

*mittelalterliche Studien* 6 (1972), págs. 245-355, pág. 269, n. 104, contra Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry 1000-1150*, Oxford 1970, pág. 163, quien rápidamente puso en relación el empleo del azul por Hildegard con los pasajes bíblicos veterotestamentarios traídos aquí a debate. Las cuestiones de las influencias son difíciles de resolver con respecto a las concepciones simbólicas del color. Cf. el problema de una influencia de Dante («Paradiso» XXXIII, v. 115 y ss.: la aparición de Dios en la forma de tres círculos de distintos colores), a través de Joaquín de Fiore (Trinidad de Dios como arcoiris: el Padre verde, el Hijo azul y el Espíritu rojo). Cf. M. Reeves y B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford 1972, págs. 317-329. Dronke, *vid. supra* n. 22, pág. 96 y ss.

<sup>55</sup> Chr. Meier, *vid. supra* n. 51, pág. 159.

<sup>56</sup> U. Engelen, *vid. supra* n. 52, pág. 358; cf. también pág. 360. Sobre el zafiro en un amplio contexto de la historia de las religiones cf. Samivel, *Homes, Cimes et Dieux. Les grandes Mythologies de l'altitude et la légende dorée des Montagnes à travers le monde*, París 1984, págs. 27, 43, 306 (n. 37), pág. 313 (n. 87).

<sup>57</sup> Str. 374.

<sup>58</sup> Str. 348.

<sup>59</sup> U. Engelen, *vid. supra* n. 54, págs. 361-362.

<sup>60</sup> U. Engelen, *vid. supra* n. 54, pág. 358 y ss.; *id.*, «Die Edelsteine im Reinischen Marienlob», *Frühmittelalterliche Studien* 7 (1973), págs. 353-376, esp. pág. 373 y ss.

<sup>61</sup> *Büchlein der ewigen Weisheit*, cap. 16.

<sup>62</sup> Cf. A. O. Vertes, «Gedanken über die Farben bei Heinrich Seuse», en: E. M. Filt-haut (ed.), *Heinrich Seuse, Studien zum 600. Todestag 1366-1966*, Colonia 1966, pág. 263 (n. 50). El pasaje en Bihlmeyer, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Frankfurt del M. 1961, págs. 266, 14-16.

<sup>63</sup> La sorprendente arquitectura y cultura del monacato de Kellia del Bajo Egipto ha sido conocida en los últimos años, desde que un equipo suizo y francés excavó los eremitorios. Agradezco estas indicaciones al señor y señora Descœudres (Zurich). Cf. los informes de excavación de R. Kasser (ed.), *Kellia 1965. Recherches Suisses d'Archéologie Copte*, 2 vols., Ginebra 1967/1972; *id.* (ed.), *Survey Archéologique des Kellia (Basse-Égypte). Rapport de la Campagne 1981*, 2 vols., Lovaina 1981/1983; *id.* (ed.), *Le Site Monastique des Kellia (Basse-Égypte). Recherches des années 1981-83*, Lovaina 1984; Ph. Bridel (ed.); *Le Site Monastique Copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 1984*, Ginebra 1986; *Le Monde Copte. Arts tardifs et chrétiens*, Catalogue Musée archéologique de Louvain-la-Neuve 1988, *Revue de la Culture Copte* 1988 (75-96: G. Descœudres, «L'architecture des Kellia»).

<sup>64</sup> J. B. Segal, *Edessa: The Blessed City*, Oxford 1970; J.-M. Ficy, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, Lovaina 1970; W. S. McCullough, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chicago 1982. Para la música de los sirios cf. R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987; Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965.

<sup>65</sup> A. Guillaumont, *Les «Kephalaia d'Origène» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, París 1962; *id.*, «Un Philosophe au désert: Évagre le

Pontique», en: *id.*, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges 1979, págs. 185-212.

<sup>66</sup> L. Christiani, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, 2 vols., Saint Wandrille 1946, págs. 24-31; O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge 1979, pág. 25 y ss.

<sup>67</sup> M. Viller y K. Rahner, *Askese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Friburgo de Brisgovia 1939, págs. 72-80; B. Altaner y A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Friburgo de Brisgovia 1978, págs. 197-209. Sobre las relaciones de Evagrius con Orígenes cf. G. Bunge, «Origenismus-Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos», *Vigiliae Christianae* 40 (1986), págs. 24-54 (con críticas a la recepción precedente bajo el signo de «Origenismus» y la propuesta de interpretar a Evagrius «en el espíritu de la ortodoxia de Nicea» y a partir de sí mismo).

<sup>68</sup> Cf. K. Rahner, «Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos», *Zeitschrift für Askese und Mystik* 8 (1933), págs. 21-38; A. y C. Guillaumont, «Evagrius Ponticus», *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 6 (1966), págs. 1.088-1.107. Cf. también *vid. infra* nn. 69 y 70. Las difamaciones sobre Evagrius están recogidas por A. y C. Guillaumont, pág. 1.089 y ss. (la censura de la arrogancia espiritual, su entrega a un demonio, etc.).

<sup>69</sup> I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, París 1960, págs. 98-99: «Malgré la théologie qui en est le but suprême, la mystique évagrienne reste plus philosophique que théologique, au moins au sens trinitaire». G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat «De Oratione» des Evagrius Pontikos*, Colonia 1987, pág. 132 (n. 2): «¿Le debería haber asaltado a Hausherr entretanto alguna duda?».

<sup>70</sup> H. U. von Balthasar, «Die Hiera des Evagrius», *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), págs. 86-106 y 181-206; *id.*, «Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus», *Zeitschrift für Askese und Mystik* 14 (1939), págs. 31-47.

<sup>71</sup> *Vid. supra* nn. 65 y 68. Sobre esto ver la introducción a: Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou le Moine*, 2 vols., París 1971 (SC 170/171), vol. 1, págs. 21-125.

<sup>72</sup> L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1966, págs. 443-472.

<sup>73</sup> Sobre la bibliografía citada en las notas 65 y 67 cf. G. Bunge, *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*, Colonia 1983; pero sobre todo su trabajo pionero de traducción: *Evagrius Pontikos' Briefe aus der Wüste*, introducido, traducido y comentado por G. Bunge, Tréveris 1986; y *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Ratisbona 1988.

<sup>74</sup> W. Bousset, *Apophtegmata. Studien zur Geschichte des älteren Mönchtums*, Tübinga 1923, pág. 92 (cursiva de A. M. Haas).

<sup>75</sup> Para lo que sigue cf. los documentos e interpretaciones de Guillaumont, *vid. supra* n. 47, págs. 257-258.

<sup>76</sup> Cf. I. Hausherr, *vid. supra* n. 69, pág. 85 (n. 60).

<sup>77</sup> G. Bunge, *vid. supra* n. 69, págs. 64-65.

<sup>78</sup> Cf. R. Beulay, *vid. supra* n. 64.

<sup>79</sup> A. Guillaumont, *vid. supra* n. 47, pág. 236.

<sup>80</sup> Cit. según G. Bunge, *vid. supra* n. 69, pág. 62.

<sup>81</sup> G. Bunge concluye que la ascesis aquí presupuesta no debe destruir el cuerpo en una forma sutil, *vid. supra* n. 69, págs. 64-65.

<sup>82</sup> G. Bunge, *vid. supra* n. 69, pág. 65.

<sup>83</sup> Cit. en A. Guillaumont, *vid. supra* n. 47, pág. 257. «Gnost.», pág. 147, en: W. Frankenberg (ed.), *Evagrius Ponticus*, Berlín 1912, pág. 552.

<sup>84</sup> *Praktikos* 64, A. Guillaumont (ed.), *vid. supra* n. 71, pág. 648.

<sup>85</sup> W. Frankenberg (ed.), *vid. supra* n. 83, Ps. -Suppl. 2, 424 (syr.); J. Muyldermans, *Evagria. Extrait de la revue «Le Muséon» 42, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits*, París 1931, pág. 38, citado por A. Guillaumont, *vid. supra* n. 47, pág. 258. Cf. también «De diversis malignis cogitationibus» 18; PG 79, pág. 1.200.

<sup>86</sup> La cristiandad siria pudo haber sido influida directamente por el judaísmo. «From its semitic roots Syriac Christianity inherited biblical tradition directly from Judaism. That is to say, where the Greek and Latin churches dealt with Judaism in its Diaspora form, with the influences of Hellenic thought and culture and particularly the impact of philosophy, Syriac spirituality was based in a biblical grounding formed less in dialogue with external pagan religions than with Hebraic Judaism itself» (S. Brock y S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987, pág. 7). ¡También en nuestro caso hay que aceptar una influencia directa judía!

<sup>87</sup> G. Bunge 1986, *vid. supra* n. 73, pág. 359 (n. 2), puede remitir para el «carro de Dios» como símbolo de las almas puras a Sal 67, 18 y Sal 17, 11 y al comentario de Evagrius sobre los Salmos. Puede admitirse como seguro Ez 10 con la visión del carro de Dios.

<sup>88</sup> Para éste y otros catálogos de vicios en Evagrius, ver la introducción de A. Guillaumont a *Praktikos*, *vid. supra* n. 71, pág. 63 y ss., y G. Bunge 1983, *vid. supra* n. 73, pág. 42 y ss.

<sup>89</sup> Cf. el «Traktat über das Gebet», I. Hausherr (ed.), *vid. supra* n. 69, pág. 93, *vid. supra* n. 66, citado por A. Guillaumont, *vid. supra* n. 47, pág. 255.

<sup>90</sup> Según la traducción de G. Bunge 1986, *vid. supra* n. 73, pág. 253 (que aquí ha sido traducida al castellano. N. de los T.)

<sup>91</sup> G. Bunge, *vid. supra* n. 69, pág. 65.

<sup>92</sup> *Op. cit.* 66 y *Praktikos* 64, *vid. supra* n. 71, pág. 648.

<sup>93</sup> «Skemmata» 4, J. Muyldermans (ed.), *vid. supra* n. 85. Cit. en G. Bunge, *vid. supra* n. 69, pág. 67.

<sup>94</sup> *Confessiones* X, 9, 16.

<sup>95</sup> «Skemmata» 22, J. Muyldermans (ed.), *vid. supra* n. 85. Cit. en G. Bunge, *vid. supra* n. 69, pág. 68.

<sup>96</sup> A. Overath, *vid. supra* n. 14, pág. 96.

<sup>97</sup> Rabban Jausep Hazzaya, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, intr. y trad. por G. Bunge, Tréveris 1982, págs. 334-335. Cf. también la intr. *ibid.*, págs. 42-43 y 71, n. 163; G. Lardreau, *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug*, París 1985, págs. 108-109, n. 118.

<sup>98</sup> La luz azul como indicación de trascendencia tiene que ver con toda seguridad y en primer lugar con la connotación a ella ligada del «cielo» (tal y como aquí ya ha mostrado la tradición señalada). De ello se deriva que el azul puede también ser significativo en el ámbito de la vida y la realización de la existencia humana, cuando aparece en un lugar

significativo, como por ejemplo en la luz de la vela. Pero no creo que, tal y como insinúa E. von Ivánka, que tenía presentes todos los textos citados, se encuentre en la luz de la vela la explicación del hecho de «que la luz en la que el místico, según Evagrio, se ve a sí mismo, sea una luz azul. La gradación cromática —el negro del pábilo ardiente, el rojo del color todavía cercano al pábilo, y hacia arriba, allí en donde su arder se purifica, colorea en azul hasta la punta que resplandece de luz blanca— se ha tomado de la imagen de la luz de una vela. La luz azulada se cita también en el Zóhar. Una escala cromática semejante se encuentra en el ámbito islámico» (E. von Ivánka, *vid. supra* n. 3, pág. 174). Por el contrario considero la visión cósmica del «lugar de Dios» y del «carro de Dios» como primaria y el empleo de la luz de la vela como secundaria. Cf. también E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, págs. 146-148.

### La noche oscura de los sentidos y del espíritu.

#### La experiencia mística del sufrimiento según san Juan de la Cruz

<sup>1</sup> Evagrios Pontikos, *Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le P.*, A. Guillaumont (ed.), Tournai 1985, 111/88, pág. 134. Cf. K. Rahner, «Die geistliche Lehre des E. P.», *ZAM* 8 (1933), págs. 21-38, esp. pág. 36.

<sup>2</sup> Acerca de la vida y obra de Juan de la Cruz, ver Bruno de J.-M., *Saint Jean de la Croix*, París 1932 (2.ª ed.); *id.*, *Vie d'amour de Saint Jean de la Croix*, París 1936; Crisógono de Jesús, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1974 (8.ª ed.) [los textos en español se citan según la última edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho, *San Juan de la Cruz. Obra completa*, vols. 1 y 2, Alianza, Madrid 1996 (1.ª ed. 1991)]; *id.*, *Jean de la Croix. Sa vie*, París 1982; F. Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, BAC, Madrid 1968.

<sup>3</sup> Para la temática de la noche en Juan, cf. J. Lebreton, «La nuit obscure d'après Saint Jean de la Croix», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 9 (1928), págs. 3-24; J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París 1931 (2.ª ed.); *id.*, «Nuit mystique», *Études Carmélitaines* 23/II (1938) octubre, con aportaciones de Louis de la Trinité, H.-C. Puech, L. Massignon, G. Wunderle, G. Théry, L. Reyens, B.-M. Lavaud, P. Debongnie, M. de Corte, J. Maritain, O. Lacombe, entre otros; L. A. McCann, *The Doctrine of the Void. The Doctrine of the Void as Propounded by S. John of the Cross in his Major Prose Works and as Viewed in the Light of Thomistic Principles*, Toronto 1955; E. Inciarte, «La noche oscura de la contemplación mística», *Teología Espiritual* 4 (1960), págs. 413-441; G. Morel, *Les sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, 3 vols., París 1961/1961, en especial vol. 3, págs. 77-99 y págs. 159-174; Lucien Marie, «À la recherche de la structure de la nuit» en: *id.*, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, París 1968, págs. 183-204; C. Garrido, «La "noche" de la sensibilidad humana», *Revista de Espiritualidad* 30 (1971); E. E. Larkin, «The Dark Night of John of the Cross», *The Way* (1974), págs. 13-21; J. Peters, «Dark Night as a Way to Authentic Life», *Camelus* 22 (1975), págs. 5-20; Y. Pellé-Douël, *Saint Jean de la Croix et la nuit mystique*, París 1982; M. J. Mancho Duque, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio Léxico-Semántico*, Salamanca 1982;

E. Meier, *Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz*, Altenberge 1982; F. Urbina, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit. Johannes vom Kreuz und sein Denken*, Salzburg 1986; G. Tavad, *Jean de la Croix. Poète mystique*, París 1987, págs. 77-105; M. Dupuy, «Nuit (Ténèbre)», en: *Dictionnaire de Spiritualité* XI, París 1982, págs. 519-525. Ver también en Crisógono, 1974, *vid. supra* n. 2, la bibliografía en págs. 1.007-1.011.

<sup>4</sup> S=Subida del Monte Carmelo, N=Noche oscura, C=Cántico espiritual, L=Llama de amor viva.

<sup>5</sup> Cf. F. Ruiz Salvador, *vid. supra* n. 2, pág. 183 y ss.

<sup>6</sup> M. Florisoone, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, París 1956, págs. 24-28 (con todas las referencias posibles con respecto a las fuentes).

<sup>7</sup> C II.

<sup>8</sup> *Vid. supra* n. 2 referida a la bibliografía sobre la vida de Juan.

<sup>9</sup> J. Smet y U. Dobhan, *Die Karmeliten. Eine Geschichte der Brüder U. L. Frau vom Berge Karmel von den Anfängen (ca. 1200) bis zum Konzil von Trient*, Friburgo de Br. 1980, pág. 25 y ss. El pasaje en la Regla, VIII: *Maneant singuli in cellulis suis, vel iuxta eas, die ac nocte in lege* (Sal 1, 2). *Domini meditatores et in orationibus vigilantes* (1 Pe 4, 7), *nisi aliis iustis occasionibus occupentur* (J. Jantsch y C. Butterweck, *Die Regel des Karmel. Geschichte und Gegenwart einer Lebensnorm*, Aschaffenburg 1986, pág. 88 y ss.

<sup>10</sup> Bruno de J.-M. 1932, *vid. supra* n. 2, pág. 52 y ss.

<sup>11</sup> Cf. O. Steggink, *Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz*, Düsseldorf 1976, págs. 13-72; para todo ello I. Behn, *vid. infra* n. 12, págs. 264-462.

<sup>12</sup> I. Behn, *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*, Düsseldorf 1957, págs. 466 y ss.; I. Baudry, «Signification historique de Durnelo», en: L. Marie y J.-M. Petit (eds.), *Actualité de Jean de la Croix*, París 1970, págs. 79-107.

<sup>13</sup> Ver para esto, la descripción de Reinhold Schneider en su relato: «Die dunkle Nacht des Heiligen Johannes vom Kreuz», *Gesammelte Werke*, vol. 3, Frankfurt del M. 1978, págs. 77-118.

<sup>14</sup> Ver a este respecto I. Behn, *vid. supra* n. 12, pág. 469.

<sup>15</sup> El poema fue escrito antes de finales de 1578, antes de su viaje a Andalucía. Cf. G. Tavad, *vid. supra* n. 3, págs. 77-78.

<sup>16</sup> «Vom Sinn des mittelalterlichen Tierepos», en: K. Langosch (ed.), *Mittelalterliche Dichtung*, Darmstadt 1969, págs. 471-472. Acerca del papel de este «momento autobiográfico» en la mística, cf. A. M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, J. Tauler und H. Seuse*, Friburgo/Suiza 1971, pág. 204. Sobre la existencialización de la noche, justamente en el sentido de Pascal (23 de noviembre 1654: «Mémorial», en: *Œuvres Complètes*, J. Chevalier (ed.), París 1954, págs. 553-554), cf. A. Bord, *Pascal et Jean de la Croix*, París 1987, pág. 250 y ss.

<sup>17</sup> Cf. el artículo «Die Arbeit der Nacht». *Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler*, en: *Mystik als Aussage*, Frankfurt del M. 1996, págs. 411-445; R. Benlay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1986.

<sup>18</sup> M. Asín Palacios, «Un précurseur hispano-musulman de saint Jean de la Croix», *Études Carmélitaines* 17/1 (1932), págs. 113-167; también L. Massignon, «Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit», *Études Carmélitaines* 23/II (1938), págs. 54-60 (=L. Massignon, *Opera Minora*, t. II, París 1963, págs. 397-402); J. Baruzi, «Sur une hypothèse d'Asín Palacios», en: *id.*, *Problèmes d'histoire des religions*, París 1935, págs. 111-151. La tesis de la dependencia de Juan de la Cruz con respecto a la mística islámica ha encontrado, en general, poca resonancia.

<sup>19</sup> Para esto las importantes referencias de P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Lovaina 1927; *id.* «Giovanna della Croce. Johannes vom Kreuz und die deutsch-niederländische Mystik», en: *Jahrbuch für mystische Theologie* 1960/1, Viena 1960; A. Winklhöfer, «Johannes vom Kreuz und die Surius-Übersetzung der Werke Taulers», en: J. Auer y H. Volk (eds.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. M. Schmaus zum 60. Geburtstag*, Munich 1957, págs. 317-348; *id.*, «Tauler und die spanische Mystik», en: E. Filthaut (ed.), *Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, Essen 1961, págs. 396-407; J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, París 1966 (*Présence du Carmel*), págs. 106-118. La presentación de Orcibal es completa y grandiosa.

<sup>20</sup> M. Milner, *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix*, París 1950, pág. 66 (con referencias a la poesía bucólica italiana). Acerca de la categoría literaria de las poesías de Juan, cf. H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre la mística española*, Gredos, Madrid 1968 (2.ª ed.); J. Guillén, *Lenguaje y poesía. Algunos casos españoles*, Madrid 1972 (2.ª ed.), págs. 75-109; W. Repges, *Johannes vom Kreuz. Der Sänger der Liebe*, Würzburg 1985.

<sup>21</sup> Cf. *Dict. de Spir.* II/2, pág. 1.973 y ss.

<sup>22</sup> M. de Certeau, *La fable mystique, I: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, París 1982, pág. 129, n. 56.

<sup>23</sup> C 39, 12 (III, pág. 226 y ss.). Acerca de los problemas que plantea el *Cántico* en sus dos versiones, esto es, de su génesis y estructura literaria, cf. R. Duvivier, *La genèse du "Cantique Spirituel" de Saint Jean de la Croix*, París 1971; F. Pépin, *Noces de feu. Le symbolisme nuptial du "Cántico espiritual" de Saint Jean de la Croix à la lumière du "Canticum Cantorum"*, París 1972; R. Duvivier, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix. Lecture du "Cántico espiritual"*, París 1973; C. P. Thompson, *The Poet and the Mystic. A Study of the Cántico Espiritual of San Juan de la Cruz*, Oxford 1977.

<sup>24</sup> Cf. M. de Certeau, *vid. supra* n. 22, pág. 138 y ss.

<sup>25</sup> El público estaba compuesto en Tauler mayoritariamente de dominicas de clausura. En todo caso hay que aceptar –los sermones mismos lo atestiguan– que la espiritualidad dominica con su intención de unir *actio* y *contemplatio* mantiene abierto al mundo el discurso del sermón. Esto significa que el ideal de vida no está totalmente despojado por las intenciones contemplativas. ¡Por el contrario el público y el ideal de vida de Juan de la Cruz está dominado por la contemplación tanto en la intención como en la opinión!

<sup>26</sup> C 14, 8, págs. 89-90. La fascinación por el paisaje y la topografía exótica está referida en Juan de la Cruz a Dios, con lo que de inmediato la contemplación comporta el mundo (el mundo de la vida y de la experiencia). El proceso no supone sólo una valoración de la naturaleza como obra de Dios, sino que prospera hasta un enriquecimiento de Dios con su creación. Acerca de las «ínsulas extrañas» Juan escribe, haciendo visible este

proceso, lo siguiente: «Las ínsulas extrañas están ceñidas con la mar, y allende de los mares muy apartadas y ajenas de la comunicación de los hombres; y así, en ellas se crían y nacen cosas muy diferentes de las de por acá, de muy extrañas maneras y virtudes nunca vistas de los hombres, que hacen grande novedad y admiración a quien las ve. Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama "ínsulas extrañas". Porque extraño llaman a uno por una de dos cosas: o porque se anda retirado de la gente, o porque es excelente y particular entre los demás hombres en sus hechos y obras. Por estas dos cosas llama el alma aquí a Dios extraño, porque no solamente es toda la extrañeza de las ínsulas nunca vistas, pero también sus vías, consejos y obras son muy extrañas y nuevas y admirables para los hombres. Y no es maravilloso que sea Dios extraño a los hombres que no le han visto, pues también lo es a los santos ángeles y almas que le ven, pues no le pueden acabar de ver ni acabarán, y hasta el último día del juicio van viendo en él tantas novedades, según sus profundos juicios y cerca de las obras de su misericordia y justicia, que siempre les hace novedad y siempre se maravillan más. De manera que no solamente los hombres, pero también los ángeles le pueden llamar ínsulas extrañas. Sólo para sí no es extraño, ni tampoco para sí es nuevo». Cf. H. U. von Balthasar, *Herlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. II: *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, págs. 473 y ss. [trad. al cast.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. II: *Maestros del estilo*, Encuentro, Madrid 1980].

<sup>27</sup> Cuando Lutero critica en su escrito sobre la libertad la delimitación terminológica de «espirituales» a los funcionarios, en favor de un sacerdocio generalizado para todos los creyentes, hace algo semejante con la separación del «regimiento secular» y el matrimonio a partir de relaciones «espirituales».

<sup>28</sup> N 1, 9, 1 y ss.

<sup>29</sup> Cf. además F. Ruiz Salvador, *vid. supra* n. 2, pág. 523 y ss.

<sup>30</sup> Cf. F. Urbina, *vid. supra* n. 3, págs. 19-20. Sobre la sistemática véase también: E. W. Trueman Dicken, *El crisol del amor. La mística de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz*, Barcelona 1967, pág. 335 (en comparación entre Teresa y Juan); G. Morel, *vid. supra* n. 3, vol. 1, págs. 182-183; H. Sanson, *L'esprit humain selon S. Jean de la Croix*, París 1953, pág. 209 y ss.

<sup>31</sup> Ch. Baudouin, *Psychoanalyse des religiösen Symbols*, Würzburg 1962, pág. 196 y ss., ve en esta fijación en el «estadio oral viejas fórmulas de la edad infantil... que, como se nos asegura, son sin embargo especialmente idóneas para la sublimación» (pág. 199). Además, G. Morel, *vid. supra* n. 3, pág. 82, n. 20, opina: «Ce n'est pas sérieux; il est possible que le jeune Jean ait été traumatisé à l'époque de son sevrage: ce n'est certes pas à partir des images mystiques du boire et du manger qu'on le saura. Atteint de complexe de sevrage ou pas, tout être humain doit quitter ses concepts enfantins de Dieu». No hay nada que añadir a esto, excepto que el tema de la deshabitación se encuentra también en Tauler (cf. J. Orcibal, *vid. supra* n. 19, pág. 8, n. 3). Sobre la imaginería de la sed y el hambre, cf. M. Huot de Longchamp, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, París 1981, pág. 340 y ss.

<sup>32</sup> N 1, 13, 13.

<sup>33</sup> Cf. A. Winklhöfer, *Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, Fri-

burgo de Br. 1936, pág. 50 y ss. (acerca de la relación entre influencia divina y acción humana).

<sup>34</sup> «Esta acción de Dios en el alma de ningún modo significa una violación. Más bien el alma da su “asentimiento” y “aprobación”. Pero sobre todo esta pasividad no debe ser entendida como si el alma sólo fuera un escenario de las acciones divinas, como si sus potencias no fueran intrínsecas ni activas desde su interior, sino sólo instrumentos mecánicos en manos de Dios, cuando más bien todos sus actos vitales han sido ordenados según la pasividad de sus actos» (A. Winkhofer, *vid. supra* n. 33, pág. 63). El momento de la aprobación, que acompaña a la pasividad, es dinámico (cf. M. M. d'Hendecourt, *Le chemin de l'amour d'après Saint Jean de la Croix*, París 1953, pág. 73 y ss.).

<sup>35</sup> Cf. C. Sclafert, «L'allégorie de la bûche enflammée», *Revue d'Ascétique et de Mystique* (1957), págs. 241-263, 361-386; J. Orcibal, *vid. supra* n. 19, págs. 82-85.

<sup>36</sup> La experiencia de la ausencia de Dios, que en Juan viene significada con la referencia al infierno o al purgatorio, no debe ser vista desde una perspectiva unilateral, es decir, siempre se explica a través de la intención final que también le es propia, a través del todo que debe hacerse presente en esa noche. Cf. A. Cugno, *Saint Jean de la Croix*, París 1979, págs. 69-99.

<sup>37</sup> Cf. F. Ruiz, «Il linguaggio di S. Giovanni della Croce», en: *La comunione con Dio secondo S. Giovanni della Croce*, Roma 1968, págs. 33-56; M. M. Gaudreau, *Mysticism and Image in St. John of the Cross*, Berna 1976, pág. 171 y ss.

<sup>38</sup> «Pura fe» es la palabra clave en la que todas estas paradojas encuentran su contenido significativo. Cf. A. Winkhofer, *vid. supra* n. 33, pág. 75 y ss.; Louis de la Trinité, «La nuit de la foi», *Études Carmélitaines* 22/1 (1937), págs. 189-224; K. Wojtyła, *La foi selon saint Jean de la Croix*, París 1980.

<sup>39</sup> Cf. H. Sanson, *vid. supra* n. 30, pág. 271 y ss.

<sup>40</sup> Es indudable que la Bibliá desempeñó un gran papel para Juan, con otras palabras, que el momento evangélico, sea implícitamente o en germen, es decididamente importante en su obra. Cf. J. Vilnet, *Bible et Mystique chez S. Jean de la Croix*, París 1949. Acerca de la figura de Jesucristo en la obra de Juan, cf. Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, Lovaina 1954 [trad. al cast.: *Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos]; R. Mosis, *Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz*, Würzburg 1964, págs. 151-155; P. Varga, *Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz*, Viena 1968; St. Gatto, «La comunione con Dio in Cristo», en: *La comunione*, *vid. supra* n. 37, págs. 139-170; J. C. Nieto, *Mystic, Rebel, Saint: A Study of St. John of the Cross*, Ginebra 1979, pág. 79 y ss.; L. Marie, *vid. supra* n. 3, págs. 241-281.

<sup>41</sup> Mojsisch, *vid. supra* n. 40, pág. 151.

<sup>42</sup> E. Stein, *vid. supra* n. 40, pág. 243 y ss.

<sup>43</sup> Junto a esto hay que ver, naturalmente, una cantidad de problemas. ¿Cómo se relacionan entre sí experiencia, poema y comentario? J. Baruzi, *vid. supra* n. 3, pág. 337; H. U. von Balthasar, *vid. supra* n. 26; también M. Milner, *vid. supra* n. 20, subrayan mucho que el poema de la *Noche oscura* es expresión inmediata de la experiencia, mientras que el *Comentario*, por el contrario, queda aparte. El status poetológico de la noche se aproxima, seguramente, a lo que Lucien Marie, *vid. supra* n. 3, págs. 77-101, en referencia a J.

Baruzi, *vid. supra* n. 3, pág. 300, en donde la noche es destacada como «l'unique symbole» de Juan, designa como símbolo. Cf. acerca del símbolo de la noche de J. Baruzi las importantes indicaciones, *ibid.*, págs. 298-367. Sería muy interesante discutir la doctrina poética de Juan en comparación con las teorías modernas de la poesía.

#### Poesía en la mística cristiana y en el budismo zen

<sup>1</sup> Cf. los contenidos fundamentales en A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo/Suiza 1979, 1989 (=Dokimion 4), pág. 67 y ss. (con bibliografía). Acerca de las variaciones y funciones de la poesía como un «medio mágico de la mística» cf. una abundante información en: H.-G. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, vol. 3: «Barok-Mystik», Tübinga 1988; S. Rusterholz, «Barockmystische Dichtung: Widerspruch in sich selbst oder sprachtheoretisch begründete Sonderform?», en: A. Schöne (ed.), *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses*, Gotinga 1985; K. Grubmüller y G. Hess (eds.), *Bildungsexklusivität und volkssprachliche Literatur. Literatur vor Lessing – nur für Experten?*, Tübinga 1986, págs. 185-195. La investigación sobre la mística del Barroco se muestra más sensible a la cuestión por la forma literaria que la vieja germanística, en principio interesada por el discurso místico. Cf. W. Haug, «Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens», en: K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986, págs. 494-508; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. 1: «Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts», Munich 1990, págs. 13-27 (compendio de anteriores aportaciones). Nuevas perspectivas en N. Luhmann y P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt del M. 1989.

<sup>2</sup> P. Fuchs, *vid. supra* n. 1, pág. 94: «die artikulierte Nichtartikulation mystischer Erfahrung».

<sup>3</sup> El poetizar surge de un contenido extático de la locura. Para las referencias siguientes de los presocráticos Demócrito y Platón, cf. W. Bröcker, *Poetische Theologie*, Frankfurt del M. 1980.

<sup>4</sup> E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, págs. 38-54 [trad. al cast.: *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid].

<sup>5</sup> La relación entre lenguaje y experiencia en la mística no me parece explicada ni cuando a ambas se las hace salir del lenguaje –tal y como ciertos críticos parecen tener la intención–, ni tampoco cuando se las sitúa en el eje de la experiencia. Lenguaje y experiencia son hechos que se requieren recíprocamente: en el contexto humano no se da ni lo uno sin lo otro ni lo otro sin lo uno. Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga 1972, pág. 329 y ss. [trad. al cast. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1991]; *id.*, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Tübinga 1986, págs. 79-80 [trad. al cast.: *Sígueme*, Salamanca 1995].

<sup>6</sup> J. Mansfeld (ed.), *Die Vorsokratiker II*, Stuttgart 1986, pág. 341. La frase de Demócrito es citada por Clemente de Alejandría junto a las indicaciones de Platón en el *Ión*. Cf. Clemens Alexandrinus, *Werke*, vol. 2, O. Stählin (ed.), nueva edición de L. Früchtel y U.

Treu, Berlín 1985, págs. 518, 21-22 (*Stromata* VI, XVIII, 168, 2); trad. al alemán: Tit. Flav. Clemente de Alejandría, *Die Teppiche*, trad. de F. Overbeck, C. A. Bernoulli y L. Früchtel (eds.); Basilea 1936, pág. 576. Cf. R. Bachem, *vid. infra* n. 14, pág. 20.

<sup>7</sup> R. Dodds, *vid. supra* n. 4, pág. 53.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 38.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 116.

<sup>10</sup> *Ion*, 534b. H.-G. Gadamer, *Plato und die Dichter* (1934), en: *id.*, *Gesammelte Werke*, vol. 5: «Griechische Philosophie» I, Tubinga 1985, págs. 187-211, en especial pág. 189.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 534e.

<sup>12</sup> Para el análisis y valoración de las afirmaciones, ver P. Friedländer, *Platon*, vol. II, Berlín 1964, págs. 120, 306, n. 8 (acentuación del hecho de que Platón, a pesar de su postura racional, pensó en serio su definición del poeta como alguien que ha sido inspirado por la locura divina). Cf. también Leisegang, *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, vol. I, 1.<sup>a</sup> parte: «Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom Pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis», Darmstadt 1967, págs. 166-167, 172-173. Para todos los contextos de esta concepción «chamánica» cf. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras und Platon*, Nuremberg 1962, págs. 124, 132 y ss. E. R. Curtius siguió las huellas de este *topos* en su capítulo «Der göttliche Wahnsinn der Dichter», en: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1954, pág. 467-468; [trad. al cast.: *Literatura europea y Edad Media Latina*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México].

<sup>13</sup> P. Friedländer, *Platon*, vol. 3, Berlín 1975, págs. 67 y 123 y ss.

<sup>14</sup> R. Bachem, *Dichtung als verborgene Theologie. Ein dichtungstheoretischer Topos vom Barock bis zur Goethezeit und seine Vorbilder*, tesis, Bonn 1955, pág. 2 y ss.

<sup>15</sup> Cf. R. Bachem, *vid. supra* n. 14. Con énfasis plantea George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauss*, Munich 1990, págs. 298-299 [trad. al cast.: *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1991] la cuestión acerca de una teología oculta en la poesía. Incluso D. Sölle, *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, Darmstadt 1973, reconoce «implicaciones teológicas» (pág. 16) en la literatura, que indaga a través de la «interpretación mundana» (cf. U. Baltz, *Theologie und Poesie. Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang zwischen Theologie und Literaturwissenschaft*, Frankfurt del M. 1983, pág. 260 y ss.) con la mirada puesta en la «realización» (con «intereses en la encarnación»). Frente a esta blanda postura hay que dar la razón a George Steiner y a su énfasis en una representación temática de Dios sin ningún tipo de restricción.

<sup>16</sup> Cf. R. Bachem, *vid. supra* n. 14, págs. 19 y ss.; G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, París 1988, pág. 24 y ss.; G. Mura, *Emmeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990.

<sup>17</sup> R. Bachem, *vid. supra* n. 17, pág. 107 y n. 55.

<sup>18</sup> Y. Congar, «Langage des spirituels et langages des théologiens», en: *La mystique rhénane*, París 1963, págs. 15-34.

<sup>19</sup> M. Harl, «Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs», en: F. Bolgiani (ed.), *Mística e retorica*, Florencia 1977, págs. 5-34 y en especial 7, n. 5; J. Pépin, «Lin-

guistique et théologie dans la tradition platonicienne», en: *Linguaggio. Scienza-Filosofia-Teologia*, Padua 1981, págs. 23-53 y en especial pág. 47.

<sup>20</sup> F. Vandenbroucke, «Le divorce entre théologie et mystique», *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950), págs. 372-389; más bibliografía en A. M. Haas, *Geistliches Mittelalter*, Friburgo/Suiza 1984, pág. 262. En la Iglesia oriental ha tenido lugar una evolución inversa a la de la Iglesia occidental, habiendo triunfado la teología mística. Cf. K. Chr. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, pág. 1 y ss.

<sup>21</sup> Ver A. M. Haas, *Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt del M. 1989, pág. 348, n. 3; ahora también en K. Ruh, *vid supra* n. 1, pág. 21 y ss.

<sup>22</sup> A. M. Haas, *vid. supra* n. 21, pág. 59 y ss.

<sup>23</sup> Acerca del peligro establecido no sólo religiosamente de semejante autosuficiencia del lenguaje han escrito ampliamente y en forma concluyente C. K. Ogden y I. A. Richards, *Die Bedeutung der Bedeutung. Eine Untersuchung über den Einfluss der Sprache auf das Denken und über die Wissenschaft des Symbolismus*, Frankfurt del M. 1974 (Londres 1923), págs. 33-59 [trad. al cast.: *El significado del significado*, Paidós, Barcelona 1984].

<sup>24</sup> S. Neumeister, *Poetizität. Wie kann ein Urteil über heutige Gedichte gefunden werden?*, Heidelberg 1970, pág. 50 y ss. ve una consecuente autonomía del arte (y de la poesía) en tres pasos: 1. «Separación de la poesía con respecto al culto» (pág. 50); 2. «La superación del imperativo mimético en el Romanticismo alemán» (pág. 51) y 3. «El retorno del arte a la realidad» (pág. 51). Pienso que frente a esta evolución sucesiva tiene que insistirse siempre en la conexión palabra y cosa (lo que es algo inacabablemente complejo): incluso en el caso de que la tensión entre palabra y cosa resultara tan extrema que se rompiera la relación entre ambos, se mantiene el hecho de que la «nueva realidad» lingüística recién surgida se define a través de su negatividad frente al mundo de la cosa. Lo antimimético está ligado por hilos ocultos a la mimesis.

<sup>25</sup> S. Neumeister, *vid. supra* n. 24, pág. 51.

<sup>26</sup> W. Haug, *vid. supra* n. 1, pág. 495.

<sup>27</sup> Ö. Sözer, *Leere und Fülle. Ein Essay in phänomenologischer Semiotik*, Munich 1988, págs. 32-38.

<sup>28</sup> S. Neumeister, *vid. supra* n. 24, pág. 47.

<sup>29</sup> J. Anderegg, *Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Aesthetik*, Gotinga 1985, págs. 47-64. Coincide con esto Ch. Bode, *Ästhetik der Ambiguität*, Tubinga 1988, pág. 375 y ss.

<sup>30</sup> D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, Nueva York 1963.

<sup>31</sup> Utilizo aquí poesía [Poesie], lo cual no es del todo correcto, como sinónimo de «Dichtung» [en alemán se utilizan ambos términos para designar lo que en castellano podemos sólo determinar a partir de uno. *N. de los T.*]. Cf. H. A. Glaser en: H. L. Arnold y V. Sienemus (eds.), *Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft*, vol. 1: «Literaturwissenschaft», Munich 1973, págs. 28-29.

<sup>32</sup> R. Jakobson, «Was ist Poesie?», en: *id.*, *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, Frankfurt del M. 1979, págs. 67-82; E. Holenstein, *Roman Jakobsons phänomenologischer*

*Strukturalismus*, Frankfurt del M. 1975, págs. 168-169. Pero ya G. M. Hopkins hace retroceder todo lo formal de la poesía al «Principio del paralelismo», *vid. infra* n. 33, pág. 260.

<sup>33</sup> Citado en Ö. Sözer, *vid. supra* n. 27, pág. 37 a partir de Gerard Manley Hopkins, «Poetic Diction», en: *The Journals and Papers*, H. House (ed.), Londres 1959, pág. 85; trad. al alemán en: G. M. Hopkins, *Gedichte-Schriften-Briefe*, H. Rinn, U. Clemen y F. Kemp (eds.), Munich 1954, pág. 261.

<sup>34</sup> Ö. Sözer, *vid. supra* n. 27, pág. 32 y ss.; R. Jakobson, *vid. supra* n. 32, págs. 264-310.

<sup>35</sup> H. Bremond, *Prière et poésie*, París 1926, págs. 106-107; trad. al alemán: *Mystik und Poesie*, Friburgo 1929, pág. 125, citado en M. Wagner-Egelhaaf, *vid. infra* 37, pág. 213. Cf. también H. Bremond, *La poésie pure*, París 1926, pág. 60 y ss., esp. pág. 67: «Le langage poétique a ceci de particulier, de divin que sa précision elle-même a pour but unique d'ouvrir, aussi grandes que possible, les portes du mystère» [El lenguaje poético tiene algo de particular, de divino, que consiste en que su misma precisión tiene como único objetivo abrir, tanto como sea posible, las puertas del misterio].

<sup>36</sup> P. Celan, *Gesammelte Werke III*, Frankfurt del M. 1986, págs. 175, 200. He sostenido tesis semejantes a éstas en «Mechthilds von Magdeburg dichterische heimlichkeit», en: R. Schnell (ed.), *Gotes und der werlde hulde. Literatur im Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag*, Berna 1989, págs. 206-223.

<sup>37</sup> Martina Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989, pág. 213. Este trabajo permite alcanzar una metódica claridad en el difícil ámbito de mística y poesía y hace posible continuar trabajando en esta orientación.

<sup>38</sup> Albert Béguin, «Poésie et mystique», en: *id.*, *Poésie de la présente de Chrétien de Troyes à Pierre Emmanuel, Les Cahiers du Rhône, Série Blanche* Novembre (95) XXIX (1957), Neuchâtel 1957, pág. 21.

<sup>39</sup> K. Ruh, 1990, *vid. supra* n. 1, pág. 21.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> M. Wagner-Egelhaaf, *vid. supra* n. 37, pág. 214.

<sup>42</sup> Raisa Maritain, «Magie, Poesie und Mystik», en: J. y R. Maritain, *Situation der Poesie*, Düsseldorf 1950, págs. 41-59, esp. pág. 56: «Mientras que el poeta se encuentra en el camino de la palabra, el místico aspira al silencio». Y continúa diciendo: «Cuando el místico experimenta la necesidad de describir su experiencia, la expresión de la misma no tiene la función de completarla, pues para el místico no es imprescindible su definitivo acabamiento, sino que generosamente sólo quiere hacer partícipe del resultado de un desbordamiento». Por otro lado se ha señalado con razón la parte que desempeña el lenguaje en la experiencia mística; W. Haug, *vid. supra* n. 1, pág. 495 y ss.

<sup>43</sup> Después de que hoy en día sea claro el hecho de que –para hablar con Paul Celan en su discurso por el Premio Büchner– «el poema... (muestra) una acusada tendencia al mutismo» (*Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Büchner-Preises 1960*, pág. 143, citado por P. Buchka, *Die Schreibweise des Schweigens. Ein Strukturvergleich romantischer und zeitgenössischer deutschsprachiger Literatur*, Munich 1974, pág. 56), también se tendrá que tomar más en serio el silencio místico. Pero no se deja ocultar simplemente como un puro elemento retórico que actúa dialécticamente en la «lengua como *medium* de la experien-

cia mística» (W. Haug, *vid. supra* n. 1, pág. 495). El lenguaje de la mística interesado en el silencio no se orienta al hablar de Dios como respuesta, sino que se orienta en su silencio (que se prolonga simbólicamente en el silencio de Jesucristo en su Pasión). De ahí que pueda y tenga que haber habido místicos callados. En la medida en que Dios «está más allá de todo» (Dionisio Areopagita, *De myst. theol.* 1, 3) hay que honrarle y experimentar en el silencio, en la medida en que es «causa de todo» (*id.*, *De div. nom.* 1, 3), deja abierto el camino al lenguaje del hombre. Ver con respecto a esto O. Lorenz, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*, Gotinga 1989, págs. 64-65. La mayor parte de místicos tienen en cuenta ambos hechos y lo hacen visible en sus formas lingüísticas y de discurso, que entonces son las del silencio (eclipse, anacolut, negación). Cf. M. Picard, *Die Welt des Schweigens*, Erlenbach-Zürich 1948; G. Steiner, *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*, Frankfurt del M. 1969, págs. 74-97 [trad. al cast.: *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona 1982]; V. Roloff, *Reden und Schweigen. Zur Tradition und Gestaltung eines mittelalterlichen Themas in der französischen Literatur*, Munich 1973; M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1986; *id.*, *Le parole del silenzio*, Milán 1986; *id.* (ed.), *Il silenzio*, Vicenza 1987; *id.* y S. Zucal (eds.); *Le forme del silenzio e della parola*, Brescia 1989; *id.* (eds.), *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Brescia 1989. Desde la historia de las religiones el silencio es una postura fija determinada en formas absolutamente ritualizadas. Cf. O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Berlín 1967; G. Mensching, *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1926; T. Weclawski, *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit V. N. Lossky und M. Heidegger*, Munich 1985.

<sup>44</sup> Cf. G. Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nicht. Kritisch-historische und systematische Untersuchungen*, Meisenheim a. Gl. 1968, pág. 355 y ss.; H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, Munich 1970; J. Hochstaftl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, Munich 1976; M.-J. (H.) Krahe, *Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, tesis, Munich 1976; R. A. Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of mystical Theology. An Approach to the Cloud of Unknowing*, 2 vols., Salzburgo 1983; S. E. Balentine, *The hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983; F. A. Pastor, *La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*, Roma 1986; *Prudentia*, Supplementary Number 198: *The via negativa*, D. W. Dockrill y R. Mortley (eds.), Auckland/Nueva Zelanda 1981.

<sup>45</sup> J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, P. Engelmann (ed.), Viena 1989 [trad. al cast.: *Cómo no hablar*, Anthropos, Barcelona 1997]; M. Wagner-Egelhaaf, *vid. supra* n. 37, pág. 222 y ss.; P. Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Methaphysik, Gnosis*, P. Engelmann (ed.), Viena 1989, pág. 84 y ss.

<sup>46</sup> Texto según K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Munich 1989, págs. 47-59. Cf. también L. Gnädinger, *Deutsche Mystik*, Zurich 1989, págs. 213-223 (con interesantes nuevas propuestas de traducción, especialmente para la tercera estrofa); Eckhart, *Poème suivi d'un commentaire latin anonyme*, traducción y postfacio de A. de Libera, París 1988; K. Ruh, *Verf. Lex. III*, Berlín 1981, págs. 220-224. Cf. sobre todo M. Bindschedler,

Der lateinische Kommentar zum *Gratum Sinapis*, Basilea 1949 (reimpr.: Hildesheim 1985). He intentado un análisis bajo puntos de vista de la teoría del lenguaje en *Sermo mysticus*, vid. *supra* n. 1, págs. 301-329. Bernard McGinn ha propuesto un estudio histórico de los temas del «Gratum Sinapis» el 2 de septiembre de 1990 ante la Eckhart Society en Oxford con importantes aclaraciones sobre las imágenes del desierto.

<sup>47</sup> Cf. a este respecto Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, Leipzig 1867 (reimpr.: Hildesheim 1964) (la canción en vol. 2, pág. 288 y ss.); A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts*, Jena 1912, págs. 175-192; Br. Bardo, *Deutsche Gebete. Wie unsere Vorfahren Gott suchten*, Friburgo de Br. 1917; id., *Die minnende Seele. Mittelalterliche Dichtungen insbesondere aus dem Kreis der deutschen Mystik*, Maguncia 1920; J. Bernhart, *Lieder der deutschen Mystik*, Munich 1922; id., *Der Cypernwein. Lieder der deutschen Mystik*, Paderborn 1940; W. Stammer, *Gottsuchende Seelen. Prosa und Verse aus der deutschen Mystik des Mittelalters*, Munich 1948; F. Schulze-Maizier, *Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten*, Leipzig 1925 (reimpr.: Frankfurt del M. 1980); L. Gnädinger, vid. *supra* n. 46, págs. 472-489; K. Bartsch, «Lieder der Mystiker», en: id., *Beiträge zur Quellenkunde der altdeutschen Literatur*, Estrasburgo 1886, págs. 311-333; E. Benary, *Liedformen der deutschen Mystik im 14. und 15. Jahrhundert*, tesis, Greifswald 1936; K. Ruh, «Mystische Spekulation in Reimversen des 14. Jahrhunderts», en: id., *Kleine Schriften II*, Berlín 1984, págs. 184-211; W. Freese, «Min geyst hat sich verwildet». Zur literarhistorischen Problematik eines anonymen spätmittelalterlichen Textes», en: W. Pelters y otros (eds.), *Wahrheit und Sprache. Festschrift für B. Nagel*, Göppingen 1972, págs. 57-80. Algo tendría que decirse acerca de las poesías atribuidas a Johannes Tauler. Cf. Sr. Eucharis Becker, «Untersuchungen zu dem Tauler zugeschriebenen Lied "Es kumpt ein schiff geladen"», en: E. Filthaut (ed.), *J. Tauler, ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, Essen 1961, págs. 77-92.

<sup>48</sup> M. Bindschedler, vid. *supra* n. 46, en referencia a 2, 1, remite a Juan Crisóstomo (Homilía 57, PG 58, 563A) esta cita, que A. de Libera toma sin dar la procedencia (A. de Libera, vid. *supra* n. 46, pág. 55) es falsa: no se trata de la Hom. 57, sino de la Hom. 46 (PG 58, 476). La interpretación que aquí se encuentra de la parábola del grano de mostaza procede de la identificación del «Reino de Dios» con una iglesia universalmente expandida, lo cual no tiene nada que ver con nuestro «Gratum sinapis». Cf. J. Gnalka, *Das Evangelium nach Markus* (Mc 1-8, 26), Zurich 1978 (EKK IKI/1), pág. 188 y ss.

<sup>49</sup> J. Gnalka, vid. *supra* n. 48, págs. 186-190.

<sup>50</sup> Com. 2, 2. La referencia es de M. Bindschedler, vid. *supra* n. 46, pág. 34.

<sup>51</sup> Todos los datos interesantes acerca de la procedencia y del tipo de texto en K. Ruh, «Textkritik zum Mystikerlied "Gratum Sinapis"», en: id., *Kleine Schriften II*, Berlín 1984, págs. 77-93. También vid. *supra* n. 46.

<sup>52</sup> Acerca de la abundante bibliografía sobre Dionisio, ver sólo J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Ps. -Denys l'Aréopagite*, París 1959. También H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung*, Maguncia 1900, pág. 92 y ss. Ha hecho referencia a los lenguajes místicos de procedencia pagana en Dionisio. Cf. H. U. von Balthasar, *Herlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 2: «Fächer der Sile», Einsiedeln 1962,

págs. 147-214; L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, París 1986, págs. 229 y ss., 280 y ss.; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford 1981, págs. 159-178; id., *Denys the Areopagite*, Wilton CT 1989, sobre todo pág. 78 y ss.; A. de Libera, vid. *supra* n. 46, pág. 56; K. Ruh, vid. *supra* n. 1, 1990, págs. 31-82.

<sup>53</sup> A. de Libera, vid. *supra* n. 46, pág. 56.

<sup>54</sup> Una asombrosa circunstancia, pues el Maestro Eckhart apenas habla de engendramiento del Verbo, sino prácticamente siempre del nacimiento del Verbo. Lo cual muy bien se puede deber a que nacimiento es la palabra adecuada: la iniciativa no es del engendramiento, sino propiamente del parto y de la venida al mundo de la Palabra de Dios.

<sup>55</sup> En la semántica teológica del cristianismo primitivo y medieval «dulce» es el concepto clave y propio que determina la experiencia religiosa dichosa. Cf. el maravilloso e inmenso material en F. Ohly, *Süsse Nägel der Pasion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik*, Baden-Baden 1989.

<sup>56</sup> En mi opinión L. Gnädinger traduce de forma convincente la tercera estrofa como sigue:

El triple nudo  
tiene un profundo enclaustramiento,  
de la anudada sogá  
nadie comprende el sentido:  
aquí hay un abismo sin fondo.  
¡Jaque y mate a vosotros,  
tiempo, forma y espacio!  
Ese maravilloso anillo  
es un brote,  
inmóvil es su centro.

[Der dreie Strick/hat tiefe Verschränkung,/dies geschlungene Seil/kein Sinn je begriff:/hier ist eine Tiefe ohne Grund./Schach und matt euch,/Zeit, Form und Raum!/ Dieser Wunderring/ist ein Ursprung,/ganz unbewegt steht sein Punkt.]

Cf. id., vid. *supra* n. 46, págs. 216-217 (también aquí el razonamiento). La representación del círculo místico en Heinrich Seuse, sobre todo en las imágenes que acompañan a los manuscritos (K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, Frankfurt del M. 1961, pág. 195, y A. M. Diethelm, *Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grosser loblichen heilikeit. Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses*, Berna 1988, 164b, 214, 216) muestra gráficamente el autoenclaustramiento de Dios (una forma circular) y la creación de Dios y para Dios encerrada en Dios en la forma de un nudo (agradezco las referencias a la Dra. Louise Gnädinger de Zurich).

<sup>57</sup> A. M. Haas, vid. *supra* n. 1, págs. 102-103, 426; H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt del M. 1998, pág. 178 y ss.

<sup>58</sup> Alanus de Insulis, *Theologicae Regulae*, Reg. VII, PL 210, 627; nueva edición de N. M. Häring, «Magister Alanus de Insulis Regulae Caelestis Iuris», *Archive d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Âge* 48 (1981), págs. 97-226, esp. págs. 131-132. El mismo autor

escribió un sermón sobre la esfera inteligible. Cf. M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille, Textes inédits*, París 1965, págs. 163-180, 295-306; *id.*, *Das Buch der 24 Weisen*, en: C. Baeumker, *Studien und Charakteristiken*, Münster 1927, págs. 207-214, esp. págs. 208; la edición más reciente: F. Hudry, *Le Livre des XXIV Philosophes*, traducido del latín, editado y anotado por F. Hudry, Grenoble 1989, págs. 9 y ss., 93-96. Más bibliografía (Harries, Mahnke, Borrero) en A. M. Haas, *vid. supra* n. 21, págs. 422-423, n. 114.

<sup>59</sup> El punto de vista de que lo uno, aquí Dios, está al mismo tiempo en todos sitios y en ninguna parte es neoplatónico. Cf. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, pág. 45 y ss.; A. M. Haas, *vid. supra* n. 21, pág. 259.

<sup>60</sup> J. L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1972; *id.*, *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1986, pág. 305 y ss.; W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, Munich 1971, pág. 109 y ss.

<sup>61</sup> I. T. Ramsey, «Biology and Personality: Some Philosophical Reflections», en: W. E. Steinkraus (ed.), *Biology and Personality, Frontier Problems in Science, Philosophy and Religion*, Oxford 1965, págs. 174-196, esp. pág. 180, citado en W. A. de Pater, *vid. supra* n. 60, pág. 114. Cf. acerca de las muy iluminadoras teorías lingüísticas de I. T. Ramsey, *ibid.*, págs. 11-49; *id.*, *Reden von Gott. Reflexionen zur analytischen Philosophie der religiösen Sprache*, Bonn 1974, págs. 26-49.

<sup>62</sup> En el sentido de la mística dionisiana y eckhartiana es el hacerse uno místico pura pasividad por parte del hombre. Cf. A. M. Haas, *vid. supra* n. 21, págs. 272, 468, n. 63.

<sup>63</sup> Para la semántica mística de «desierto» cf. M. Nambara, «Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus», *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), págs. 143-277, 306-319, esp. pág. 214 y ss.

<sup>64</sup> A. de Libera, *vid. supra* n. 46, pág. 57.

<sup>65</sup> Juan de la Cruz en su *Subida*, Libro I, Cap. XIII: «Para venir a lo que no sabes,/has de ir por donde no sabes». Citado por J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París 1931, pág. 551, en su decisivo capítulo sobre la «expérience abyssale», que es una experiencia mística.

<sup>66</sup> La dimensión del misterio es constitutiva para Johannes Scheffler (=Angelus Silesius). Cf. *Cherubinischer Wandersmann*, L. Gnädinger (ed.), Zurich 1986, libro I, págs. 26, 123, 154, libro II, págs. 15, 92, 93, 101, 235.

<sup>67</sup> Citado por H. U. von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, pág. 422.

*Al contemplar la naturaleza  
hay que atender a lo uno y a todo:  
nada está dentro, nada está fuera;  
pues lo que es dentro, es fuera.  
Entended esto sin tardanza  
el misterio sagrado público.  
Alegraos de la auténtica apariencia,  
también del serio juego:*

*ningún ser viviente es un Uno,  
sino siempre muchos.*

[Müset im Naturbetrachten/Immer eins wie alles achten:/Nichts ist drinnen, nichts ist draussen;/Denn was innen, das ist aussen./So ergreift ohne Säumnis/Heilig öffentlich Geheimnis./Freuet euch des wahren Scheins,/Euch des ernstesten Spieles:/Kein Lebendiges ist ein Eins./Immer ist ein Vieles.]

J. W. Goethe, *Dtv.-Gesamtausgabe 2: Sämtliche Gedichte*, 2.ª parte, Munich 1961, pág. 153 y ss.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pág. 427.

<sup>69</sup> Citado por H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Friburgo 1980, pág. 161 (*The Eastern Buddhist* 1/1 [1965], pág. 124). Ver los intentos de R. Otto, «Über Zazen als Extrem des numinosen Irrationalen», en: *id.*, *Aufsätze das Numinose betreffend: I Religionskundliche Reihe*, Gotha 1929, págs. 119-132, esp. págs. 121, 125; la nueva versión: *id.*, *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*, Munich 1932, págs. 241-253, esp. págs. 243, 247 (¡con reducciones!); A. Verdú, *Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen*, Munich 1965, pág. 126 y ss.

<sup>70</sup> Sh. Ueda, «Der Zen-Buddhismus als "Nicht-Mystik" unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts», en: G. Schulz, *Transparente Welt. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jean Gebser*, Berna 1965, págs. 291-313, esp. pág. 312. El comentario en *The Eastern Buddhist* VI/1 (1973), pág. 102 (cit. por H. Waldenfels, *vid. supra* n. 69, pág. 162).

<sup>71</sup> Sh. Ueda, *vid. supra* n. 70, pág. 311.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, pág. 310.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> D. Krusche, *Haiku. Bedingungen einer lyrischen Gattung, Übersetzungen und ein Essay*, Stuttgart 1984, págs. 111-147, esp. pág. 120; Sh. Kato, *Geschichte der japanischen Literatur*, Berna 1990, pág. 315 y ss.; G. S. Dombrady, «Formen der japanischen Lyrik», en: G. Debon (ed.), *Ostasiatische Literaturen*, Wiesbaden 1984 (=Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 23), pág. 329 y ss.; H. Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, 2 vols., Berna 1985/1986, vol. 2, págs. 312-317, 318-324.

<sup>76</sup> H. Dumoulin, *vid. supra* n. 75, vol. 1, págs. 96-98. Texto alemán: A. Ohasama y A. Faust, *vid. infra* n. 77, págs. 64-71.

<sup>77</sup> *Ibid.* págs. 151, 153. Texto: W. Liebenthal, «Yung-Chia Cheng-Tao-Ko or Yung-chia's Song of Experiencing the Tao», *Monumenta Serica* 6 (1941), págs. 1-39; traducción al alemán: S. Ohasama y A. Faust, *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan*, Gotha 1925, págs. 71-91.

<sup>78</sup> E. M. Frank, *Pfad der Erleuchtung. Zen-Gedichte*, Munich 1989, pág. 41.

<sup>79</sup> H. Dumoulin, *vid. supra* n. 75, págs. 1, 96 y ss.

<sup>80</sup> R. Siller, *Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart*, tesis, Munich 1972, pág. 185 y ss.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pág. 192.

<sup>82</sup> Texto según E. M. Frank, *vid. supra* n. 78, pág. 52 y ss.

<sup>83</sup> Cf. A. M. Haas, *vid. supra* n. 21, págs. 189-240; E. Wolz-Gottwald, *Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden*, Würzburg 1984, págs. 150-154; *id.*, «Ost-West-Begegnung – Das Phänomen des „geistigen Todes“ bei Yājnāvalkya und Meister Eckhart», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 40 (1988), págs. 251-258; N. Largier, «Bibliographie», en: A. M. Haas, *vid. supra* n. 21, págs. 428-431; *id.*, «Meister Eckhart und der Osten. Zur Forschungsgeschichte», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1987), págs. 111-124.

<sup>84</sup> Cf. Waldenfels, «Sprechsituationen: Leid – Ver-nicht-ung – Geheimnis. Zum buddhistischen und christlichen Sprechverhalten», en: *id.* y Th. Immoos (eds.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube, Festgabe für H. Dumoulin zur Vollendung des 80. Lebensjahres*, Maguncia 1985, págs. 289-312.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pág. 310; R. Otto, *vid. supra* n. 69 (1929), pág. 123; *id.*, *vid. supra* n. 69 (1932), pág. 247 (con cancelación del concepto «Mysterium»); M. Heinrichs, *Katholische Theologie und asiatisches Denken*, Maguncia 1963.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> Sh. Ueda, *vid. supra* n. 70, pág. 307.

<sup>89</sup> W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt del M. 1985, pág. 43 y ss.

<sup>90</sup> *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte erläutert von Meister D. R. Ohtsu...*; trad. al alemán: K. Tsujimura y H. Buchner, Tübinga 1976, pág. 45; cf. también H. M. Enomiya-Lassalle, *Der Ochs und sein Hirte. Zen-Augenblicke*, Munich 1990, pág. 81 y ss.

<sup>91</sup> *Ibid.*, págs. 45-46.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pág. 49.

<sup>93</sup> *Ibid.*, págs. 49-50.

<sup>94</sup> H. U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln/Tréveris 1987, pág. 47 [trad. al cast. *Epílogo*, Encuentro, Madrid 1998]. Sobre el arte del budismo zen cf. H. Brinker, *Die zen-buddhistische Bildnismalerei in China und Japan von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine Untersuchung der Ikonographie, Typen- und Entwicklungsgeschichte*, Wiesbaden 1973; *id.*, *Zen in der Kunst des Malens*, Berna 1985; *id.*, *Aesthetics of Zen Buddhist Painting and Calligraphy*, Taipei 1992.

<sup>95</sup> Esto es lo que aconsejan los conocedores del haiku. Cf. D. Krusche, *vid. supra* n. 75, págs. 145-146. Como introducción véase T. Hasumi, *Zen in der Kunst des Dichtens*, Berna 1986; T. Izutsu, *Die Theorie des Schönen in Japan. Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik*, Colonia 1988, págs. 90-110, 203-213; To Ashizu, «Der Augenblick in der Haiku-Dichtung», *Universitas* 525 (marzo 1990), págs. 276-282. Ver textos R. Munier (ed.), *Haiku*, París 1978; D. Keene, *The Pleasures of Japanese Literature*, Nueva York 1988. Para ver el lugar que ocupa el haiku, cf. Bashō, *Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland*, Maguncia 1985; sobre las implicaciones religiosas: W. R. LaFleur, *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley 1986.

<sup>96</sup> D. Krusche, *vid. supra* n. 75, pág. 141; T. Izutsu, *vid. supra* n. 95, pág. 105: «El campo poético del haiku es esencialmente un campo existencial y de conocimiento en el que tiene lugar el acontecimiento dialéctico del encuentro sujeto-objeto. El suceso existencial y de conocimiento produce continuamente, de momento en momento, el campo poético del haiku. En cada uno de los procesos del encuentro dialéctico se hacen realidad coincidencias iluminadoras entre sujeto y objeto en sus formas de aparición. Tanto el sujeto creador-conocedor como el objeto conocido alumbran recíprocamente, de momento en momento, sus propios aspectos de aparición en su infinita multiplicidad y cromatismo». Cf. también T. Izutsu, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Reinbek 1986, págs. 127-153.

<sup>97</sup> D. Krusche, *vid. supra* n. 75, pág. 114; T. Izutsu, *vid. supra* n. 95, pág. 205 y ss.

<sup>98</sup> D. Krusche, *vid. supra* n. 75, pág. 133. El hecho de que esta experiencia de unidad no pueda ser contemplada por quien la tiene, deriva de que «la referencia u observación de la no dualidad, de la pérdida de duplicidad, de indiferenciación, distinguen obligatoriamente el ámbito al que se dirigen. Como siempre cuando se trata de la existencia fáctica de lo indiferenciado, su “ser” no puede ser reclamado, ni a través de referencias ni de observaciones, ni siquiera tampoco del conocimiento. Pues el conocimiento no es otra cosa que la radicalización... del problema de la diferenciación» (P. Fuchs, «Vom Zweifeln: Paradoxe Kommunikation im Zen-Buddhismus», en: N. Luhmann y P. Fuchs, *vid. supra* n. 1, págs. 46-69, esp. pág. 55). El satori es el caso de experiencia en un suceso «que elimina la necesidad de la posibilidad en la que se asienta» (*id.*, pág. 54). El que experimenta sólo puede hablar en tanto que no nombre lo experimentado (la no dualidad), puesto que de nuevo caería en la diferencia de la que acaba de salir. De ahí la paradoja del budismo zen: la paradoja, según la que las preguntas por la budidad han quedado fuera de juego y que en parte permanecen sin respuesta en una comunicación no verbal, aparece necesariamente para no tener que soportar la paradoja zen fundamental «de que todo intento de observar la ausencia de diferencia queda superado en el momento del intento de la ausencia de diferencia» (*id.*, pág. 54). Si tuviera que soportarse, el satori sería impensable. En este conjunto de hechos se diferencian radicalmente el que experimenta o lo experimentado del que se afana por tener esa experiencia, que permanece mucho tiempo en el estado de observador y de la diferencia, hasta que tiene la gracia de experimentar la ausencia de diferencia. Incluso entonces, cuando observa en otros el satori y sus efectos, permanece en el ámbito de observar lo diferencial. «La experiencia del satori tiene que ser inconsciente y no puede suceder apoyada en la observación ni en la diferencia» (*id.*, pág. 56).

<sup>99</sup> Desde un punto de vista psicológico, todo el que se interesa por el satori, el discípulo del maestro, que se esfuerza en la posición de sentado por la ausencia de diferencia y por la unidad, experimenta en el seno de la diferencia de donde quiere salir la pérdida de diferencia como paradoja. («Se llama paradoja a las operaciones cuyas exigencias de realización son al mismo tiempo exigencias de la imposibilidad de su realización», P. Fuchs, *vid. supra* n. 1, pág. 54.) Sólo se puede salvar en el satori, si acepta el reto de evitar la comunicación a través de la paradoja y entonces alcanza el salto por el que se entienden maestro y discípulo, o de lo contrario permanece constantemente en la diferen-

cia del observador absorto. «Queda de este modo asegurado el hecho de que el satori no puede ser comunicado, pero la comunicación que a él se refiere enreda al adepto en la paradoja tras la que se oculta el satori, de tal modo que lo conduce al umbral de las depresiones psíquicas» (*id.*, pág. 69). Tendría uno que preguntarse también lo que significa la atracción por la no dualidad (la unidad). ¿Qué es mejor que permanecer en la diferencia, a la que hay que volver con la experiencia del satori? ¿Por qué la unidad es más que la multiplicidad, para decirlo paradójicamente? Quizás podría responderse de forma negativa, alegando que la experiencia de la diferencia supone demasiado esfuerzo y es agotadora, y que por tanto será experimentada de modo no auténtico, secundario y de forma desviada. El sustrato originario de lo prediferencial que soporta todas las diferencias promete por el contrario (en sentido muy budista) la posibilidad de un más allá de las caídas del ser en el mundo de la multiplicidad, un más allá de la sed de saciedad en particularidades (lo que nunca se logra), en pocas palabras: un mundo de misterio, y con ello se olvida la obligación del sufrimiento y la inquietud por la rueda de las reencarnaciones. El que observa a partir de la diferencia, anticipa la unidad en un ámbito cuya atracción descansa en la promesa de un definitivo reposo. Esto se halla frente a lo que él sabe, y él sólo sabe la diferencia, lo todavía desconocido, lo oculto, el misterio. Para una concepción cristiana del misterio, cf. G. Richstaetter y K. Rahner, «Geheimnis», en: H. Fries (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 2, Munich 1962, págs. 69-80.

<sup>100</sup> Ambos textos en: P. Pörtner (ed.), *Japan, Lesebuch II*, Tübinga 1990, pág. 335. Otros textos de Ryōkan en: B. Watson (ed.), *Ryōkan, Zen Monk-Poet of Japan*, Nueva York 1977; J. Stevens (ed.), *One Robe, One Bowl. The Zen Poetry of Ryōkan*, Nueva York 1988. Agradezco a Sh. Ueda las indicaciones acerca de estos importantes poetas zen.

### Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa

<sup>1</sup> cf. H. U. von Balthasar (1960, ver bibliografía), pág. 226.

<sup>2</sup> I. Buhofer (1990).

<sup>3</sup> Para aproximarnos a la amplitud significativa del concepto «Espiritualidad» aunque sólo sea en un contexto de pensamiento religioso, ver A. Rotzetter (ed.) (1979-82). Una incursión todavía legible de la espiritualidad cristiana (=católica) a partir de su dimensión semántica, la ofrece L. Bouyer (1965). Por parte evangélica, cf. G. Ruhbach (1987). También ahora: C. Schütz (ed.) (1988), págs. 1.170-1.216. No voy a referirme aquí a usos inadecuados del concepto, puesto que trataré, de una forma manifiesta, sólo de la espiritualidad cristiana.

<sup>4</sup> Cf. para una primera aproximación K. Schmid (1990); *Staatsinstitut* (1984); E. Jaekle (1988). Acerca de los esfuerzos cada vez más intensos para justificar una idea cristiana de Europa, cf. R. Luneau y P. Ladrière (eds.) (1989); H. Waldenfels (1991); M. Lutz-Bachmann (1991); además los números extraordinarios de las siguientes revistas: *Una Sancta* 44 (1989), cuaderno 4; *Il Nuovo Areopago* 10 (1991), n.º 2; *Daikonía* 22 (1991), cuad. 4.

<sup>5</sup> P. Valéry (1957), pág. 1.008 y ss. (el artículo se titula «Note <ou L'Européen>», págs. 1.000-1.014).

<sup>6</sup> Cf. la crítica a esto en K. Schmid (1990), pág. 54 y ss.

<sup>7</sup> La diferencia entre *fides quae* y *fides qua* procede de san Agustín (*De Trin.* 13, 2; PL

42, pág. 1.017): «Decimos con plena verdad que la fe impresa en los corazones de los creyentes, que creen en una misma cosa, proviene de una determinada doctrina; pero una cosa es lo que se cree, y otra la fe por la cual se cree»; la división del objeto de la fe en una *ex parte ipsius rei creditae* y otra *ex parte credentis*, verla en Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, pars II-II, quaestio 1, art. 2: *Respondeo...* Para la discusión sobre la fe en la Edad Media, cf. una breve panorámica en H. Fries (1970), vol. 2, págs. 166-168.

<sup>8</sup> H. U. von Balthasar, (1960), pág. 227.

<sup>9</sup> Cf. E. Topitsch (1990), págs. 41-96 (sobre todo atendiendo a Plotino).

<sup>10</sup> [Dauer im Wechsel] Cf. E. Staiger (1952/1956/1959), vol. 1, pág. 349; vol. 2, págs. 327, 503; vol. 3, págs. 476, 483.

<sup>11</sup> El ejemplo espiritual de Gál 4, 4 fue especialmente subrayado por Eckhart. Cf. A. M. Haas (1984), pág. 362 y ss.; N. Largier (1989), pág. 128 y ss.

<sup>12</sup> S. Kierkegaard (1949), pág. 464: «Mynster ha hecho de esto una prestación para ser un orador religioso... Crisóstomo es realmente elocuente, pero gesticula con toda su existencia» (1851). El pasaje se encuentra en H. U. von Balthasar (1947), pág. 728, cit. sin especificar el lugar.

<sup>13</sup> Cf. H. U. von Balthasar (1960), pág. 228 y ss.; J. Weismayer (1983), págs. 10 y ss.; Y. Congar (1988), pág. 74 y ss.

<sup>14</sup> F. Vandenbroucke (1950); J. Sudbrack (1964).

<sup>15</sup> También hay que criticar en E. Troeltsch (1919), pág. 967 y ss., una visión simplista de las cosas, quien distinguió «los tres tipos fundamentales de la autoformación sociológica de las ideas cristianas: la Iglesia, las sectas y la mística».

<sup>16</sup> Cf. K. Prümm (1939).

<sup>17</sup> Aquí y más adelante tomo con agradecimiento las ideas y fórmulas sugeridas por de M. Certeaux (1987), págs. 40-48.

<sup>18</sup> Cf. Y. Congar (1988), pág. 153 y ss.

<sup>19</sup> Cf. P. Aubin (1960); P. Aubin (1963); G. Bardy (1949); H. Bouillard (1944); E. Koch (1981); W. Lawson Jones (1939); A. Mello (1985); A. D. Nock (1969); H. Pinard de la Boullaye (1953); C. Riggi (1985); P. M. Zulehner (1979).

<sup>20</sup> Cf. A. M. Haas (1989b), pág. 307.

<sup>21</sup> M. de Certeaux (1987), pág. 43 y ss.

<sup>22</sup> Teresa de Jesús (1982), pág. 115 (*Vida*, cap. 25, pág. 17; cit. por M. de Certeaux [1987], pág. 41). Es constitutiva de los místicos la conciencia de que debe ser hallado un nuevo lenguaje para poder expresar la experiencia. Cf. M. de Certeaux (1982), pág. 107 y ss.

<sup>23</sup> *Deutsche Werke* 1, pág. 306, 5. Cf. para esto A. M. Haas (1984), pág. 236.

<sup>24</sup> Cf. al respecto el ejemplo de la «Devotio moderna»: M. Ditsche (1960); el trasfondo verlo en G. Ritter (1975) y E. Gössmann (1974).

<sup>25</sup> Existe toda una teología sapiencial y una filosofía sapiencial que se ocupa de la sabiduría (en especial en ámbito franciscano). Cf. W. Baier (1987); C. Bérubé (1976); R. Carton (1924).

<sup>26</sup> Siguiendo el ejemplo de Friedrich von Spee S. J. he tratado de describir una retórica de la búsqueda de Dios. Cf. A. M. Haas (1989a), pág. 330 y ss.

<sup>27</sup> Cf. las citas en las notas 20 y 21.

<sup>28</sup> Edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho, *San Juan de la Cruz. Obra Completa* (2), Alianza, Madrid 1996 (1.ª ed. 1991) C 5-7, pág. 14.

<sup>29</sup> Cf. para esto M. de Certeaux (1987), pág. 43.

<sup>30</sup> «Durchbruch» es un concepto de la mística alemana. A este propósito, ver las distintas indicaciones en A. M. Haas (1979) (1984) (1989a/b), todas ellas en los índices. También A. M. Haas (1989a), págs. 18 y ss., 92 y ss.

<sup>31</sup> Ver en la nota 30 en los índices de las obras citadas «eigenschaft» [propiedad, atributo], «eigen» [propio].

<sup>32</sup> M. de Certeaux (1987), pág. 45; N. Luhmann y P. Fuchs (1989), pág. 21 y ss.

<sup>33</sup> Tanto la vida de Teresa de Ávila como de Juan de la Cruz lo atestiguan de forma drástica.

<sup>34</sup> Cf. la visión de conjunto de A. M. Haas (1987a).

<sup>35</sup> Cf. para esto A. M. Haas (1989b), pág. 59 y ss.

<sup>36</sup> Cf. H. U. von Balthasar (1965), pág. 410.

<sup>37</sup> Cf. E. Gilson (1943), págs. 14-17; A. Louth (1978).

<sup>38</sup> Cf. para ello la palabra «contemplación» elaborada por distintos autores en *Dictionnaire de la Spiritualité*, vol. 2/2, París (Beauchesne) 1953, entradas 1.643-2.193. Para la Iglesia ortodoxa cf. C. Altissimo (1979).

<sup>39</sup> T. Merton (1963), pág. 22.

<sup>40</sup> No voy a entrar aquí en la diferenciación entre la forma de escritura didáctica-racionalista de los teólogos y la forma edificante de escribir iniciática y espiritual. Cf. Y. Congar (1963); M. Harl (1977); J. Pépin (1980), pág. 47.

<sup>41</sup> Cf. B. McGinn (1989), pág. 59.

<sup>42</sup> Cf. K. Flasch (1988), esp. pág. 99, en el cual la palabra más blanda de Musil sobre la experiencia «mística» está tomada como valor nominal de «mística» en el sentido del lenguaje cotidiano. ¡Habría que preguntarse si no se presenta aquí el lenguaje cotidiano como algo demasiado tonto!

<sup>43</sup> Cf. las tipologías inadecuadas en J. Bernhart (1912); cf. además B. McGinn (1989), pág. 219, n. 201.

<sup>44</sup> B. McGinn (1989). Me he dejado inspirar con gusto y agradecimiento por este muy instructivo trabajo. Cf. E. Ivánka (1948 y 1964); C. A. Bernard (1984); también J. Bernhart (1922), ver índice.

<sup>45</sup> B. McGinn (1989), págs. 62 y ss. y 85; K. Ruh (1990), pág. 225 y ss.

<sup>46</sup> *Homilia in Evangelia* 27; PL 76, 1207.

<sup>47</sup> *Super Cant.* 46, 52, 64 (M.-M. Davy [ed.], 74, 80, 92).

<sup>48</sup> Cf. B. McGinn (1989), págs. 63 y 205, n. 14.

<sup>49</sup> Cf. B. McGinn (1989), pág. 68 y ss.; K. Ruh (1990), págs. 79-80.

<sup>50</sup> Cf. B. McGinn (1989), pág. 70 y ss.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 76 y ss.

<sup>52</sup> He intentado demostrarlo en A. M. Haas (1989a), pág. 19 y ss.

<sup>53</sup> *Lateinische Werke* 2, 614, 13 y ss., n. 282. Cf. W. Beierwaltes (1980), págs. 97-104.

<sup>54</sup> La intensidad con que los planteamientos acerca de la mística en el siglo XV se re-

ferían a problemas teológicos se pone en evidencia en Johannes Gerson y Nicolás de Cusa. Cf. A. Combes (1963/1964); J. Sudbrack (1964); H. A. Obermann (1965), pág. 301 y ss.; C. Burger (1986), pág. 110 y ss.; D. C. Brown (1987), pág. 171 y ss.; A. M. Haas (1989c).

<sup>55</sup> Es opinión común y reconocida entre diferentes teólogos que Jesucristo es figura que fundamenta y normaliza todo lo cristiano. Cf. H. U. von Balthasar (1987), pág. 69 y ss.; E. Biser (1991), pág. 265 y ss.

<sup>56</sup> K. Adam (1928), págs. 10-11.

<sup>57</sup> *Ibid.*, págs. 12-13.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pág. 28.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pág. 46.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 60.

<sup>61</sup> Cf. Novalis (1983), págs. 497-524.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pág. 524.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pág. 523.

<sup>64</sup> H. Kurzke (1988), pág. 66. Cf. también W. Malsch (1965).

<sup>65</sup> Es digno de destacar el hecho de que la combinación Europa y espiritualidad se encuentra por vez primera en este escrito abierto a lo político en el sentido más amplio. Esto le dio una fuerza explosiva que acuñó innumerables proyectos históricos posteriores.

<sup>66</sup> H. U. von Balthasar, (1987), pág. 75.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> A. Grillmeier (1975), págs. 716-735.

<sup>69</sup> Tengo la sensación de que a pesar de que a lo largo de la historia haya habido distintas propuestas para una historia de la imagen de Cristo, todavía no se ha dicho la última palabra. Cf. sobre todo C. Richstaetter (1949) y J. Pelikan (1986).

<sup>70</sup> A continuación cito según la edición de H. Menhardt (1934). Cf. además F. Ohly (1958), págs. 277, 308; K. Bertau (1972), págs. 488-494 (cuando es posible utilizo las traducciones en alemán moderno debidas a Bertau).

<sup>71</sup> K. Bertau (1972), pág. 488.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Agradezco a la Sra. Hildegard Keller sus diversas indicaciones sobre la cristología en el *Cántico de Trudpert*.