

Quando raya el esplendor

Carlos Brito

República Bolivariana de Venezuela

Fundación Editorial



elperroylarana

COLECCIÓN
heterodoxia
serie *Aforemas*

CUANDO RAYA EL ESPLENDOR

República Bolivariana de Venezuela

Fundación Editorial



elperroylarana

© Fundación Editorial El **perro** y la **rana**, 2017 (digital)

© Carlos Brito

Centro Simón Bolívar
Torre Norte, Piso 21, El Silencio,
Caracas-Venezuela, 1010.
Telfs: 0212- 7688300 / 0212-7688399

CORREOS ELECTRÓNICOS

atencionalescritorfepr@gmail.com

comunicacionesperroyrana@gmail.com

PÁGINAS WEB

www.elperroylarana.gob.ve

www.mincultura.gob.ve

REDES SOCIALES

Facebook: Fundación Editorial Escuela El perro y la rana Twitter:

@perroyranalibro

DISEÑO DE LA COLECCIÓN: Jorlenys Bernal / Mónica Piscitelli

EDICIÓN: Jesús Rodríguez

CORRECCIÓN: Milagros Carvajal

DIAGRAMACIÓN: Gabriela Correa

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

DEPÓSITO LEGAL: DC2017002258

ISBN: 978-980-14-3915-8

COLECCIÓN *Heterodoxia*

El pensamiento rebelde fue considerado herejía por la ortodoxia. Heterodoxia (*hetero*=varios, *doxa*=opinión) es una categoría para el pensamiento creativo y transformador, en pos de lo original y en rebeldía contra el pensamiento único. Invocando la pluralidad del pensamiento y la sana disertación de las ideas, nace esta colección a la cual concurren ensayos y textos de reflexión en las ciencias de lo humano, de lo animado y de lo inanimado, abarcando temas que van desde la reflexión filosófica, pasando por la matemática y la física, hasta la crítica literaria, cultural y demás expresiones del pensamiento. *Heterodoxia* recoge todos aquellos textos de carácter ensayístico y reflexivo. La colección está conformada por cuatro series que tejen la historia de los distintos discursos del pensamiento: de lo canónico a lo emergente, de lo universal a lo particular, de la formalidad a la heterodoxia:

Clásicos incluye obras claves de la tradición del pensamiento humano, abarcando la filosofía occidental, oriental y nustramericana.

Crítica emergente incorpora textos y ejercicios reflexivos que se gestan en nuestra contemporaneidad. Abarca todos aquellos ensayos teóricos del pensamiento actual.

Aforemas se mueve entre el aforismo filosófico y lo poético, el objeto literario y el objeto reflexivo para articularlos desde un espacio alterno. La crítica literaria, el ensayo poético y los discursos híbridos encuentran un lugar para su expresión.

Teoremas abre un portal para la reflexión sobre el universo, el mundo, lo material, lo inanimado. El discurso matemático, físico, biológico, químico y demás visiones de las ciencias materiales concurrirán en esta serie para mostrar sus tendencias.

CUANDO RAYA EL ESPLENDOR

CARLOS BRITO

COLECCIÓN
heterodoxia
serie *Aforemas*

Acto de fe

Crecí viendo a Aura Reyes, mi madre, iluminar sus santos en un rincón del cuarto de los abuelos. Ella en su lengua no los llamaba santos sino imágenes. Su mano alumbrando al Corazón de Jesús es una escena que conservo desde niño. Gracias a aquel acto de suprema transparencia comprendí algo de lo que ahora caigo en cuenta, y es que entre la persona y sus imágenes solo media la fe, y que solo es posible esa relación en la intimidad, en el ámbito sacramental de la devoción, en la *bodega interior* donde se añeja el vino de las más altas celebraciones. Al escribir siempre tengo como fundamento esa creencia religiosa que me viene de mi madre. Como sucede en los asuntos más determinantes de la vida, ella me legó la creencia sin proponérselo y yo he intentado serle fiel hasta donde he podido con un esfuerzo que se me ha dado en gracia.

Cuando reconozco una imagen que me asalta y me incita a expresarla, sé que ella habita el otro extremo distante a donde debo arribar. La imagen y el tránsito que ella inaugura conforman el territorio primario de la experiencia. El dilema expresivo está en ese sobrecogedor recorrido que va de una orilla a la otra, de la presencia desconcertante en la que me hallo

frente al horizonte que, aún desconociendo, me atrae: entre ambas costas, las aguas de las imágenes. Lo que me impulsa a manifestarlas contempla dos exigencias: una es el deseo por guardarles fidelidad, dar con ellas tratando de conservar la sensación inicial que provocan, el impulso desde donde todo comienza; la otra es una suerte de responsabilidad, de compromiso superior que ellas me imponen y que debo atender. Los dos rostros de estas exigencias son el mismo rostro: lograr que la palabra retenga la templanza de aquello que estuvo en su nacimiento. La retención de ese espíritu es lo que le concede sentido a la escritura que intento. Pero hallar este sentido es la consecuencia de un forcejeo que pretende hacer convivir imágenes de naturalezas distintas y que se me ofrecen en distintos planos de la experiencia. Unas acontecen en la realidad, hijas de una relación sentidamente frontal con cuanto me rodea; otras cobran vida en la realidad misma de las palabras con las que me nutro a la hora expresiva. Unas son innumerables, si pudiesen ser innumerables las confrontaciones con el mundo mientras duramos con vida; otras están sujetas a las fronteras significativas de la lengua que me hace compañía. Eso sí, que ambas se acerquen y convivan es la faena superior que siempre se tiene por delante. Laboreo que procuro librar en la desnudez porque comprendo que no hay ni realidades ni palabras poéticas; ahí sí encuentro precarias sorpresas, humildes conquistas que apenas conocerán la luz si la suerte nos acompaña.

Se me viene la palabra precipitación en su sentido químico, que si no ilustra del todo lo que digo, al menos lo insinúa. Dos entidades se dan cita y de allí surge un precipitado nuevo, un compuesto híbrido recién nacido, con herencias claras pero independientes a su vez. Sin embargo, nada es posible si no se está expuesto al sacudimiento originario. No hay expresión sin impresión. Todo nace de una perplejidad fundacional que luego toma los cauces más diversos para acabar en las aguas de

la imagen siempre. Ese es el sacramento del oficio: encontrarse con las imágenes a través de la fe. San Juan de la Cruz condensó una clave para acercarse a Dios que me sigue pareciendo reveladora: “*buscarle en fe*”, decía en su compleja y devota simpleza. Siento que esta advertencia resulta de equivalente peso para la sensibilidad poética cuando encara la necesidad de la imagen. Pero anotaba algo más el místico descalzo: hay que buscar a partir de lo que se desconoce, desde la ausencia de entendimiento, con la incertidumbre como guía y sustento, cualidades todas de la fe vivida con honda entereza humana. Pues la fe, la verdadera, no pretende seguridades anestésicas, sino apenas asomos de certidumbres, atisbos en el camino, fognazos en la noche que nos señalan un sentido.

Por lo mismo que se puede asegurar que en las incursiones del espíritu se descubre más confianza en una intuición que en un concepto, la imagen cuando aparece socava la racionalidad operativa que aspira a consumarse en conceptos y sentencias; es decir, desplaza las nociones que se agotan en una orden, en un mandato que termina imponiéndose desde una autoridad que nos asegura cómo es la realidad, sin dejarnos más salida que una obediencia servil y excluyente. La orden designa sin fecundar, determina sin que amanezca, confina en límites lo que por esencia es horizontes. Muy al contrario, la imagen postrera, aquella que las palabras procuran fundar con su apuesta a la fidelidad vital, y emparentada con el *logos spermatikos* del que hablaba Justino, se cristaliza en un orden que intenta proponer sentido a la realidad, un orden que genera espacios de encuentro y que abre las lecturas de lo posible. Sin embargo, este sentido de un orden heredero de la experiencia creadora no tiene nada que ver estrictamente con una ordenación alevisa o preconcebida. El orden que la imagen propicia no obliga ni restringe, más bien franquea las celosías, nos allana el camino hacia lo que es sin que nos hayamos percatado del

todo de su ser y lo que aún no ha sido, y que espera nuestro trato para que sea, para que termine de ser en y con nosotros. Como se trata en definitiva del reconocimiento del sentido primordial, la creación cuando es poética tiene que ver más con el hallazgo que con la elaboración seca, con el asalto originario más que con el discurrir metódico, con lo que matrimonia más que con lo que disgrega, con lo que nombra más que con lo que define, con lo que alude más que con lo que demarca y constriñe. La imagen poética es el enlazamiento que tiene por origen el milagro, la convocatoria consecuente de las revelaciones, la epifanía de lo distinto y lejano que se allega a la sombra de las palabras para darnos el aliento de lo nombrable.

La imagen, al igual que mi madre con su Corazón de Jesús, surge y viene a ocupar el espacio vacío que se encuentra entre una realidad cargada de sentido y la persona concentrada en su deseo. Su razón de ser es plenamente pontifical. Ella funda sus dominios en el hiato que encuentra en un extremo al creador y en el otro a aquello que reclama ser nombrado, convirtiéndose en la posibilidad última de instaurar una filiación. Me pregunto si la experiencia poética no se reduce a un afán por fundar filiaciones: creación de lazos en los que lo que advertimos inicialmente como ajeno se nos convierta en algo familiar, posibilidad de una relación en la que podamos sentirnos parte de una diversidad desconcertante que no se deja conocer del todo y que acaba insinuada en el poema. El poeta se fija en sus imágenes como se fija en las suyas el creyente, es decir, como quien reconoce en ellas el reflejo de algo en el que, si bien ignora las precisiones últimas de su fondo germinal, desea mantenerse en sus proximidades con el afán de que algún día pueda abrazarlo. Confianza difícil y amparo transitorio a la vez. La palabra poética nos convierte en herederos de lo que ignoramos porque nos afilia a la duda vivificante desde donde celebramos los más arduos esplendores.

Aliada de la necesidad y convertida en expresión, la imagen nos asiste librándonos del desamparo original. Al propiciar parentescos nos siembra de nuevo en una realidad en la que los reconocimientos con el mundo que creíamos perdido regresan a nuestro lado, como si al redil volvieran las cabras extraviadas. Nos ofrece fundamentos porque nos hermana a lo que suponemos nuestro, a lo que nos da fuerzas y ánimo para seguir vivos. Ante esta merced recobrada no se exigen razones, como no se les exigen razones a las creencias más hondas que nos marcan, como no se les exige razones a tantos asuntos indefinidos que acaban dándonos un perfil entre tantas desfiguraciones. Ante esta merced recobrada, reitero, nace la entrega, entrega cuya fortaleza radical está plantada en el jardín de las sospechas. Si se parte teniendo el sustento de la fe, se vive la entrega; si se vive la entrega, andamos expuestos y solo así, desde esa apertura, logramos dar con los íntimos dones que nos sostienen y nos orientan. Somos una entrega convertida en las palabras que nos nombran. Como cabría suponer, en estas circunstancias nos valemos más del palpito que de los conocimientos e informes epidérmicos del mundo. De ahí lo entrañable, lo que al perder superficie gana hondura, lo que se nos vuelve entrañas. Y es que solo lo que se nos vuelve entrañas nos despierta celos: la consideración del celador que anda en sostenida vigilia delante de lo que se le aparece como digno de adoración. En su doble sentido, la vigilia es el rito fundamental del poeta; por un lado, la atención hacia aquello de donde pueden manar las significaciones, por el otro, el cuidado que se le debe a cada aparición de allí emanada. De esa doble cualidad emergen los nombres con su empuje vertido en la copa de las necesidades. Este es el compromiso ético al que la fe nos convoca en el ámbito poético: pacto secreto en el que la creencia y la devoción nos abren el campo, tanto de las realidades como de las palabras, y nosotros con ellas vivimos la travesía de

rehacer un renovado pacto con la vida. Desde esta templanza el poeta se vuelve un celador de las apariciones, un custodio de todo cuanto surge delante de su espíritu atento, un sereno de las perplejidades. Por eso mismo, la fe no solamente adviene como un modo de acercamiento y trato, sino también como un bastión anímico, impulso de donde partir en busca de aquello que en la intimidad comenzamos a sentir como algo merecedor de nuestra fidelidad. Solo si el poeta vive la relación con sus imágenes desde la fidelidad que ellas le incitan, podrá despertar en los otros una fidelidad equivalente; de lo contrario, la expresión corre el riesgo de acabar en un artificio desalmado, en claves de una fría retórica que pierde vuelo recién estira sus alas, traduciéndose de esta suerte las palabras más en utensilios que en verdaderos ecos de las verdaderas preocupaciones del alma ante la misteriosa naturaleza de la realidad humana. Bajo el amparo de la fe las imágenes adquieren su sustento, su fortaleza, su poder convocante, su posibilidad suprema de reunir y, en consecuencia, de propiciar comunidad. Porque una fe no es otra cosa que una comunidad: una comunión con un sentido, una comunión que permite una mirada compartida hacia aquello más determinante de la vida. Por eso cuando la imagen surge de la fidelidad termina en un ofrecimiento, que es, a la postre, la cualidad mayor de toda imagen. Entrega que convierte la intangibilidad de lo vivido en encarnación. Y es que toda imagen es el cuerpo de lo que antes de su surgimiento carecía de presencia, fisonomía de una ausencia recobrada en su palabra, en su manera de ser incorporada al sentido que le ofrece plena existencia. Por eso, la palabra dotada de plena existencia es la que provoca ser ofrecida, ya que nadie que respete el milagro de la palabra la ofrece si no va cargada de la plenitud que le confiere existencia. De allí que la imagen, como la misma incursión en la fe, parte de una existencia que

se constata inacabada hacia la búsqueda de una existencia que aspira a plenarse.

Al fondo y siempre presente, queda en la memoria mi madre llevándoles la luz a sus imágenes, mientras de este lado de la frontera procuro permanecer cerca de los asombros.

Los últimos nombres

Uno de los signos que más se evidencia en estos tiempos que corren es aquel que cobra cuerpo y se alienta en la secularidad. Todo está secularizado o tiende hacia su irremediable secularización. Lo que un día ocupara las alturas de la dedicación atenta, que de tan preciada rebasaba las órdenes rigurosas del tiempo ordinario, hoy lo vemos trivializado en las llanezas de la despreocupación. La pérdida de la entereza humana, la carencia de lucidez frente a lo extraño y sobrecolector, la ausencia de un carácter hecho a fuerza de templanza para encararnos con lo que aún podemos seguir llamando sagrado, son las migajas de una fiesta que fuimos dejando atrás y que nos pesa. Lo que alarma de este clima es una respuesta cada vez más frecuente y extendida: el olvido ético. Estamos sitiados en el reino del *da lo mismo*. Al ir extraviándonos en la sabia capacidad de reconocer y reconocernos en aquellas preguntas que —como dice José Luis Aranguren— la razón pura no puede responder, nuestras vidas han ido derivando hacia un conformismo no solo acomodaticio, sino además enfermamente indiferente, que nos condena al comercio de las superficialidades. Lo que fuera la modernidad ilustrada, a

fuerza de mirarse su propio rostro crítico y queriendo allanar todos los caminos de una vez y para siempre, nos hizo olvidar los asombros esenciales que se siguen ocultando tras los velos de las pocas preguntas esenciales. De a poco vamos dejando de advertir las claves del deterioro que cada vez se van haciendo, para desgracia del espíritu, asuntos habituales. La instantaneidad, el grosero sentido de lo útil y el abandono vital que esto acarrea vienen señalando con severa insistencia el paso de los días. Ya detenerse delante de una instancia que nos recuerde la transparencia de lo originario es un lujo, que difícilmente nos permitimos ya salir a la realidad a sorprendernos con aquello que nos sostiene en pie bajo el acoso de las urgencias, resulta un despropósito. Sin embargo, ante tal descalabro, la experiencia creativa, así en el principio como en esta hora, continúa su labor de trastienda; persiste en hacernos oír sus palabras a las afueras del redil, sigue dejándonos apreciar sus trazos de luz en medio de la noche, persevera en ofrecernos el amparo de los acordes tras la rutina ahogada en ruidos y fanfarrias; en fin, no desiste de jugar el difícil y necesario juego de las convocatorias, como si en la cumbre permaneciera velando por los lazos que estrechan a la realidad con las perplejidades. Hoy, cuando tantas voces se convierten en órdenes, consignas y seguridades, qué saludable resulta volver a encontrarnos con aquella clara posibilidad que nos diera Olga Orozco:

[18]

...quizás podríamos nombrarnos con los últimos nombres,
esos que solamente Dios conoce,
y descubrir los pliegues ignorados de nuestra propia historia
cubriendo las respuestas que callamos,
incrustadas tal vez como piedras preciosas en el fondo del alma
(‘En la brisa, un momento’).

Y es que esos “últimos nombres” llevan en sí la marca de la necesidad, nombres que parten de las cualidades sentidas para alcanzar los aires trascendentes del símbolo que nos reúne frente al pan del día postrero. Porque ir a la imagen que se condensa en el acto creativo pasa a ser una suerte de pacto con la esperanza y la reunión. Esperanza de dejar caer en la fertilidad del alma la posibilidad de un encuentro, simbólico y real a la vez, con un orden privilegiado de la realidad. Unión con aquello que nos sigue sobrecogiendo y con lo cual alentamos el deseo impostergable de querer fundirnos hasta perdernos. Cómo no decirlo con la sencillísima lucidez de Teresa de Ávila: *“Como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua...”*.

De allí que quienes conocen de estos delicados compromisos, en los que quedan matrimoniados el querer decir y lo dicho, sepan que llegado el instante expresivo no les queda más remedio que ir de la mano hacia donde su imperiosa necesidad orienta la brújula. Porque entonces guardar fidelidad surge como una exigencia íntima que gozosamente obliga. *“Porque no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído”*, se nos recuerda en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Y es que tal experiencia nos va dejando delante del hecho descarnado, delante de la intimidad asaltada y expuesta, frente al acto que nos delata y confirma, que nos pierde y nos da sentido sin que podamos interponer nada entre el suceso vivido con su pródiga carga de sentidos y el ser sujeto a la iluminación reveladora.

Mientras escribo estas líneas me acompañan al fondo las Piezas místicas de Erik Satie, y entre estos acordes, pausadamente hondos, recuerdo las palabras de Thomas Merton después de aquellos repentinos y luminosos treinta segundos en los que sintió su alma removida en el monasterio de Getsemaní: *“No quisiera construir más murallas en torno a la*

experiencia, no sea que me quede excluido y atrapado fuera de ella para siempre”.

Y creo que a la postre se trata de eso, de darle desnudamente cabida a la experiencia, sin que las murallas nos distancien de ese encuentro que nos hace ver en la secreta realidad que nos rodea. No vaya a suceder que por estar tan de cabeza en los laberintos seculares de estos días, nos sigamos perdiendo la sagrada posibilidad de recoger el fruto de los asombros.

María Zambrano o la razón deslumbrada

La historia verdadera del hombre es la historia de la esperanza

MARÍA ZAMBRANO

Mucho se ha escrito y se seguirá escribiendo acerca de las crisis, de esos momentos en los que la humanidad se ha buscado a sí misma sin encontrarse, en los que se ha perdido del otro lado de las preguntas, en los que se ha sembrado en promesas estériles, en los que se ha hallado sin asidero ni horizonte, en los que la palabra destino se le ha vaciado sin remedio. Llevamos tanto tiempo en medio de crisis, que se nos ha olvidado si algún día hemos vivido fuera de ellas. Muchos son los rostros de las crisis, sin embargo, una de las maneras de reconocerlas es que desde hace ya demasiado nos hemos ido olvidando de lidiar con el misterio, esa manera inconclusa e indeterminada con que a veces nos asalta la realidad dejándonos sin sustento. Cuando así surge la realidad, la echamos de lado en procura de sosiego, ya que ante tal despropósito nos encaramos con nuestras debilidades interpretativas y perdemos el señorío que la cultura de la racionalidad nos ha mostrado cada nueva temporada en sus vitrinas de paso. Como nuestro espíritu se ha vuelto más inflexible y

arrogante, todo lo que de la vida ha terminado interesándonos es ese lado de ella que es susceptible de llevar una etiqueta, un nombre común, una idea clara y reconocible: un concepto. Triste precio el que hemos pagado para entender y entendernos. Si nos hallamos sin esas etiquetas preestablecidas, no nos queda más que reconocernos en un insondable fracaso: sentimos que algo perdemos porque no logramos arrancar de una y para siempre cada cosa de su movilidad, si no podemos identificar cada fenómeno, si no extirpamos las dudas de cuanto nos acontece, si no desmembramos el cuerpo de la realidad en sus partes hasta empobrecerlo con definiciones. Hemos creído que al definir, al darle un lugar exacto a las realidades en el archivo del conocimiento, agotamos la experiencia que nos rodea. Hemos creído, con pleno orgullo, que al destinar la vida al lugar que le creemos justo y quieto sofocamos su honda raíz resplandeciente, sus inquietudes más severas y gustosas, sus retos más elevados. De tanto definir se nos ha empobrecido el alma, por tanto limitar nos hemos confinado a los límites que la misma razón impone, nos hemos extraviado en fijaciones, que es tarea de archiveros y no de los amantes de las posibilidades. Empeñados en querer descifrar todo hemos acallado la voz íntima, casi el susurro, con que a veces la realidad se nos insinúa. Hemos perdido el sabor del entendimiento y el trato en ganancia de no sé qué cosa que pasamos a estimar más que a nosotros mismos. Las definiciones nos han sustituido en este drama. Tal como se ha venido resolviendo la suerte humana, al ser sensible, cada vez más le va quedando menos espacio para seguir en su resistencia, franqueándole así el paso al taxidermista del conocimiento, al disecador de la vida, al que jura tener entre sus manos la realidad si la ve muerta con su nombre de ocasión; porque la vida, cuando se reconoce con su fuerza deslumbrante, atemoriza al que se impone verla solo desde la calculadora mirada de la razón excluyente. El afán forense de

estos tiempos nos ha llevado a un delicado lindero en el que solo se desea conocer y, peor aún, solo deseamos reconocernos en lo que ha perdido vida, en lo que nace ya con el sello de la muerte en el costado. De allí el absurdo de la cultura en que vivimos: reclamamos más intensidad, más vitalidad, mayor sentido y compromiso, pero, al promediar las exigencias, solo tratamos de entendernos con el lado de la realidad que podemos cadaverizar. En ganancia de datos más que de saberes, hemos exiliado a las perplejidades para cederle el poder a las ideas clasificatorias, aquellas que entienden el mundo como un modelo a recortar, como una oferta interminable de barajitas que hallan su sitio en el manoseado álbum de lo que nos empeñamos en seguir llamando vida.

Me detengo en este desolador panorama porque voy a hablar de la malagueña María Zambrano, quien desde su pensamiento nos sigue alertando acerca de esos infernales caminos que el hombre se ha empeñado en recorrer, sin que parezca reparar en que la esperanza sigue estando allí a la manera de una promesa realizable. Para esta mujer la crisis, la misma crisis que se nos reitera desde el mismo alumbramiento de la conciencia, lleva consigo el signo de la orfandad. Desde esa orfandad nace la suprema alternativa de asumir el boceto inconcluso que nos signa el lado de la carestía; desde esa desasistencia surge el horizonte de las dudas apremiantes, el hondón del *pozo de la angustia* –como diría José Bergamín–, pero también nos hace aparecer la insistente amenaza de lograr acercarnos, por fin, a ser lo que somos, a advertir el tono y el trato que nos merecemos en nuestro frágil tránsito por el mundo. Solo desde ese desguarnecimiento nos es permitida la esperanza; duro reconocimiento este en el que la precariedad se nos anuncia paradójicamente como la mano que nos asiste en nuestros más radicales desamparos. Esfuerzo que no se basta, sino que reconoce en su insuficiencia aquello que lo hace florecer,

esfuerzo en el que lejos de los auxilios se insiste en la perseverancia por salir vivo de los aprietos. Un desamparo tal es el que se siente al fondo de un pozo, como se sintió la pequeña María Zambrano en aquel pozo de su infancia de donde surgió buena parte de sus preocupaciones, como se lo confesó en 1986 a unos niños de Málaga cuando ante ellos pasaba revista a su memoria: “*Y aquel pozo al que me caí, y aquel agua profunda, clara y misteriosa, creo que han inspirado a lo largo de mi ya larga vida mucho de mis escritos y aun de mis ideales*”. Imagen nítida de una sensibilidad reflexiva que tiene su origen y su centro irradiante en la angustia del abandono. Y es que desde esos linderos de la soledad y el apremio nace, como nos anuncia, el deseo que busca el grave compromiso de ser persona; deseo que será para Zambrano ese relámpago de lucidez ética que, abriéndonos y dejándonos al descubierto, nos hace advertir y nos hermana al otro desde la hondura del alma con todas sus fortalezas, pero también con todas sus fragilidades. Pues la desnudez surge en ella como talante vital a la hora de estrechar lazos, filiaciones en las que el ser y su medida buscan afianzarse más allá, mucho más allá de la razón discriminatoria que todo lo distancia y clasifica, como si se tratara de hallar un espacio en el que quepamos a plenitud. Hay en esta pensadora un empeño dadivoso imantado por la confianza, y decir confianza a la luz de sus libros supone cercanía, parentesco, proximidad en la que las preguntas secas de la razón se debilitan y cobra vuelo ese “clamor despertado por aquello invisible que pasa solo rozando”, para decirlo con la pulcritud de sus propias palabras. Porque en esa precaria cualidad que a veces roza la existencia, en eso que *pasa solo rozando*, se encarna el anhelo y el deseo que impulsa nuestro afán por retener la fugacidad que nos ampara, la difícil transitoriedad que nos encaja al tiempo y a su sombra amenazante que acaba haciéndose

historia, haciéndonos parte del transcurrir en el que nuestra suerte se debate en procura de la luz.

Bajo estos tenso arcanos, en María Zambrano aparece la preocupación por el ser, pero no por el ser en tanto objeto que espera su definición única consumándolo, sino que va tras el ser como una *presencia pura que palpita*, que se asoma en su carácter menesteroso, que aparece seductoramente frente al vestido de humildad que lo recibe con la misma sagrada condición con que se recibe la gracia. Ser que, lejos de convertirse en la consecuencia de una conquista o de un arrebató del pensamiento escrutador, se nos vuelve don hallado que nos convoca al origen, brindándonos de esta suerte emprender la travesía contraria en la que aún podemos reconocernos, allá en el fondo del agua *“profunda, clara y misteriosa”*, igual que en el pozo primigenio. Y en esta inclinación devocional que nos muestra María Zambrano por el ser se levanta casi consustancialmente y al unísono su incursión en la palabra. Cómo sostener el ser sin el fondo expresivo, parece preguntarse entre líneas. Esta mujer no solo se dejó habitar por la palabra, la cultivó carnalmente y le brindó sus desvelos, sino que además se internó sensible y reflexivamente en sus cualidades secretas, dejándonos como legado más que verdades, sospechas, temperamentos y despejes de las potencias insospechadas que el verbo oculta. La palabra en ella se piensa como una de las más claras experiencias del sentir que *“es directamente, inmediatamente conocimiento sin mediación alguna”*. Sentir y conocer se encuentran en el *“diálogo silencioso del alma consigo misma que busca aún ser palabra”*.

Cuando María Zambrano se interesa en la palabra es para desvelar el costado indescifrable que somos, lo que el hombre tiene de misterio y en esa su penetración entiende que este forma parte viva de aquel en su doble cauce consustancial: el hombre en la palabra a la vez que la palabra en el hombre, y

ambos, palabra y hombre, indistintamente, frente al tiempo. Porque como ella lo dice: “*En la vida humana lo decisivo es el tiempo*”, nuestro transcurrir en el aliento que nos sostiene inmersos entre los filos del antes y el después mientras habitamos los instantes de un ahora siempre inmisericorde y fugitivo. De cara al tiempo, en soledad frente a él y a la caza de la instantaneidad, se empeña en moverse a través de esos delicados márgenes en los que el *entonces* sigue siendo *todavía*, en los que lo ido retorna cuando se ha vivido *sin regateos*, en donde aparecen los hallazgos iluminados de lo que ha acontecido para salvarse. Así la historia con su acosamiento se ve asaltada por aquellos imponderables que la palabra purifica en su verdad desnuda, vuelta revelación, y en cuyo temblor el tiempo deja de pasar porque siempre torna devolviéndonos la imagen del asombro y el reconocimiento. De esta suerte, la palabra, cuando es tocada por el calor poético, tiene en Zambrano un carácter de victoria ante las distancias dolorosas que genera la razón al perder su sentido de camino, de fidelidad a sí misma, al negarnos la sagrada posibilidad del encuentro originario. “*Una palabra que a todo suceso trasciende*”, así quedará dicho en los *Claros del bosque*; o lo que es igual, una palabra que dándose en el tiempo lo atraviesa alcanzando la justa estatura humana que le confiere su real sentido y razón de ser; esa palabra que al alentarse nos expone el lado extraviado de nuestra integridad desdibujada. Por eso, cuando la palabra se hace palabra en el alma alude siempre a la palabra perdida; aquella que al hallarse se convierte en reconciliación que anhela perpetuarse, ya que solo en lo perdurable más allá de la relojería, como la misma Zambrano advierte, florece la libertad. Solo que en esa libertad se juega el sosiego humano, porque ella supone un nuevo compromiso en el que cobra vida eso que hemos considerado tradicionalmente como fuera de los límites de la conciencia; aquello que ha sobrepasado las

estrategias consabidas de una racionalidad reductora, lo que no ha podido saldar la crítica por haberse bastado demasiado a sí misma; aquello que en definitiva se nos ha negado nombrarlo en su más claro esplendor, esplendor que parece ser inexorable cuando se trata de distinguir entre las sombras los fognazos esporádicos y confusos de una realidad indomable.

María Zambrano desde su lúcida modestia nos ha señalado un ámbito, nos ha posibilitado la incursión difícil pero gozosa hacia esos linderos en los que el pensamiento desprejuiciado, la religión y la poesía aún nos ofrecen el milagro de hallarnos desnudos en medio de los asombros terrenales. Y es que esa “*intuición de la sensibilidad*” hecha palabra, como esta malagueña entiende la poesía, se nos volverá una apuesta de orden metafísico a la vez que una forma de conocimiento; una vía *sensata*, para decirlo a la manera de los místicos, que guarda en sus entrañas la esperanza de encontrarnos con lo que la rigidez de la historia nos ha ocultado la mayoría de las veces. Cómo no reconocer en ella aquella advertencia de Antonio Machado, tan fiel en la amistad, cuando señalaba que “*todo poeta que no envuelve en su poesía una metafísica es un simple señorito que compone versos*”. Es desde este talante desde donde María Zambrano quiere prefigurarse con valentía y riesgosamente el intento de la renovación del hombre, ese hombre cuya eticidad y afán de integridad halla su lugar en la historia compleja y difusa sin traicionar la sensibilidad que, a flor de piel, lejos de ser un lujo, sea el pan cotidiano del entendimiento y la intimidad compartida. Solo así la esperanza, solo así la presencia y la figura, solo así la peregrinación *salvífica* de la palabra en la historia, solo así el sentido que nos permita terminar de despuntar el alba que somos. Solo así, desde la piedad, el pensamiento redentor de María Zambrano.

El mirar de la palabra

Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara

1 RA. DE CORINTIOS, 13:12

Recuerdo una ocasión en la que mi hijo tenía la edad en la que comenzaba a reconocer los colores y sus nombres para luego relacionarlos con las cosas. Este mantel es blanco, aquel árbol verde, esa fruta amarilla. Una tarde caía entonces y el cielo tenía ese color indefinido en el que el día no se acaba de ir y aún la noche no ha entrado del todo. Nosotros hablábamos de cualquier cosa en una hamaca en el patio de la casa de Tres picos, cuando cerca pasó un gato intensamente negro. Como sabía que él estaba en el juego de advertir y nombrar los colores, le pregunté: *“Hijo, de qué color es ese gato”*. Él respondió lleno de seguridad: *“Azul”*. Entrando en su juego cromático, se me ocurrió indagar: *¿Y por qué es azul?”*. En ese instante levantó la mano y me señaló una inmensa luna llena que iluminaba al animal. Tan solo dijo: *“Luna”*. Descubrí, a esa altura, que ya no tenía la más mínima importancia el color real del felino, sino que solo cobraba sentido para él el reflejo de la luna bañando la fisonomía de aquella aparición.

Esta breve anécdota encierra en gran parte lo que deseo compartir: este juego que se inicia con una mirada y acaba con una palabra, o que puede ser a la inversa, principiar con una palabra que incite una mirada. Lo cierto es que en este juego pareciera que hay que salvar una distancia para entenderse con aquello que nos acompaña. ¿Cómo relacionar el verbo con la mirada?, ¿qué parentesco existe entre la palabra y el acto de ver?, ¿cuáles serían las posibles implicaciones comunes que surgen cuando la expresión poética se aventura a retener lo que desea de lo real? Tratar de dar cuenta de estas inquietudes es un poco el propósito que intentaré indagar con estas líneas.

Tan vasto se puede tornar el tema, que resulta apremiante proponer la creación de un sentido que oriente estas reflexiones. Se me antoja iniciar el recorrido manifestando algunos sustratos que la tradición ha sostenido en torno a las nociones de mirar y nombrar. Dentro de ciertos fundamentos religiosos, el ojo traduce la presencia y el celo divino. En este orden del imaginario, después de la caída acaecida en algún momento del principio, la primera consecuencia que surge es el ocultamiento de la presencia divina. Desde entonces Dios ha sido para el hombre en su soledad una sospecha, una entidad suprema de la realidad que acosa, que intimida por desconocida pero que, paradójicamente, se desea conocer. Con la caída un vínculo se quebró y al quebrarse devino el apetito por restablecerlo, ya que el hombre no se hallaba ante su nueva y radical incertidumbre. Bajo tal zozobra, el hombre imaginó la fuerza desconocida como una mirada, como alguien que mira; y en las claves de lo religioso es lógico que así sea, porque la mirada es la acción más abarcante que los sentidos conocen. Cuando se dice mirada, se supone que Dios, en algún instante, adquirió un rostro, una presencia; ya no era una energía ambigua e incontrolada que se daba a conocer a través de los accidentes de la naturaleza, sino un sujeto con quien se podía establecer una relación, desde una

queja hasta el cultivo de una esperanza. La mirada le dio rostro a lo divino.

En estas condiciones originales de la creencia, en las que tras la naturaleza se evidenciaba lo sagrado, emergió la noción de persona. De allí que Agar, la sierva de Sara, cuando se le aparece el ángel de Dios en la fuente del desierto, exclame: “*Tú eres el que ve*” y más adelante se pregunte “*¿Si será que he llegado a ver las espaldas de aquél que me ve?*”. No solo en este pasaje de origen y tradición hebrea, sino, además, en las distintas creencias en las que Dios adquiere rostro, se nota la presencia de una personificación que propicia un vínculo aunque este sea un celaje, una sombra, una huella que apenas se vislumbre en las últimas soledades. Se podría decir que a partir de fundamentos como estos, se subjetivizan —se hacen sujetos— tanto Dios, o los dioses, como aquellos que aspiran a estar cerca de él o de ellos. La naturaleza a partir de allí se divinizó, se llenó de potencias, como fue el caso de las religiones politeístas; y, en otro sentido, se transformó en obra de una inteligencia y voluntad divinas, por medio de las cuales el mismo Dios se expresaba, tal como sucedió en la concepción monoteísta. En cualquiera de los casos la realidad cobró significación sagrada entrañando los signos de un misterio. Frente a semejante misterio, como señala María Zambrano, la realidad se llenó de significados, se hizo desbordante y frente a ella no era de realidad de lo que adolecía el hombre, sino de visión que pudiera acogerla y desentrañarla, porque realidad siempre hubo y ha habido en abundancia. No se trataba ya para el hombre de la mirada como simple constatación de lo que lo rodeaba, sino del desciframiento de los hondos sentidos de lo real. Ver más allá era lo que quería, descubrir aquello que la configuración y la manera de ordenarse la realidad ocultaba, aquello lleno de plenitud que potenciaba la noción de certidumbre. De tal

suerte que hablar de la mirada en estas claves es hablar del fondo originario de la religiosidad.

Esta misma tensión es la que le va a dar sustento, mucho más tarde, al impulso inicial de la filosofía. Ya señalando el carácter disímil de la realidad, Anaxágoras, en el siglo V a. C., manifestaba: *“Lo que aparece es una visión de lo invisible”*, como para dejar claro de una vez que el contexto registrado por la vía de los sentidos pertenecía a una naturaleza distinta de aquella riqueza que no se dejaba ver permaneciendo velada. De allí la pasión por el peregrinaje esforzado tras los desciframientos de lo que merecía ser conocido. Si recurrimos a Platón, veremos la insistencia en la misma idea. ¿A qué imagen recurre el filósofo sino a la de la mirada para ilustrar la relación del hombre con el conocimiento? ¿No es la mirada el centro del mito de la caverna? A partir de esta tensión el hombre que aspiraba a la trascendencia no se conformaría con las sombras cavernosas del interior donde estaba encerrado, que tan solo conformaban puros falseamientos y reflejos; por el contrario, emprendería por la fuerza de la necesidad el encumbrado peregrinaje hacia la luz engeguecedora del Logos, en cuanto fuente de la sabiduría. Téngase en cuenta que esta apreciación viene de un pensador que desconfió de los registros sensoriales, porque estos con sus limitaciones solo eran capaces de atrapar apariencias, que más bien apostó a una purgación del alma tal que pudiera retener el sublime mundo de las Ideas. Pero, justamente, cuando Platón se vuelve más contradictorio, es cuando cobra mayor sustancia. La Idea, que tanto le interesara, como palabra deviene etimológicamente del término griego *éidon*, *yo vi*; vale decir que, aun conservando la idea su cualidad supranatural, uránica, seguía siendo una instancia que se podía retener con la mirada, pero ya sin duda desde una mirada que no tenía que ver con los sentidos, sino con la inteligencia. Siguiendo una tradición afín y bebiendo de la misma

fuelle, luego Plotino, corriendo el siglo III de nuestra era, dirá que “*el ojo no podría ver el sol si no fuese en cierto modo un sol*”. De tal manera que, concebido el sol como fuente de luz, es decir como espíritu, solo podría fundirse con él una cualidad similar radicada en el hombre; una luminosidad frente a otra, una potencia esclarecedora delante de otra equivalente. Así, conocer, a través del acto de ver, se convertía en una correspondencia con el mirar espiritual, una gnosis, diríamos, un allegarse al fondo iluminado de la naturaleza. Otra paradoja mística del mismo filósofo nos anuncia que *todo lo que hace ver, ve*; o lo que es lo mismo, aquello que nos permite advertir los fundamentos últimos de lo que llamamos realidad, también participa de la advertencia al mirarnos. En estas claves se analogan la luz y lo que la luz alcanza con quien mira, se hacen una misma la mirada y lo mirado fundiéndose en un reino común, quebrantando las fronteras que independizan, integrando ahora un nuevo ámbito de la unión. Así, el que busca el conocimiento se constituye en el conocimiento mismo que anhela. Solo desde esta noción, en la que los límites entre realidad y mirada se confunden, podemos entender la ceguera de Tiresias, porque justamente por estar más allá de las referencialidades de las cosas humanas —sabio él, vaticinador él, de lengua clara él— puede reconocer los secretos que los hombres, con ojos ellos, desconocen. Con esta sublime paradoja en la que se casa al ciego con el conocedor, queda claro el abismal sentido simbólico de la mirada en la tradición griega.

Cambiando el curso simbólico y lejos de la memoria grecolatina, en el antiguo Egipto aparece una imagen que podría ayudarnos a seguir despejando la relación entre la mirada y la palabra. Me refiero al *ouadza* o el *ojo divino*. Según este legado, el ojo que alimenta el fuego sagrado de Osiris se representa con el iris rodeando la pupila y se le llama el *sol de la boca*. Bajo esta imagen de meridiana claridad, el Dios, pleno en sabiduría, ¿qué

otra cosa puede tener en medio de la boca sino un sol? Palabra e iluminación van aquí enlazadas, claridad y creación, luz y penetración, hallazgo y sentido.

Si nos detenemos en el imaginario que polariza el mundo islámico, hallaremos una riqueza particular, aunque inscrita en tradiciones afines, ya que en esta simbología se cruzan tanto el cultivo de la pródiga sensorialidad árabe como los fundamentos neoplatónicos de la interpretación. En este marco, tocado en esencia por la espiritualidad sufí, se transparenta una religiosidad abarcante que se consume tras el conocimiento verdadero y que se concibe desde una totalidad participativa. Esto que digo se deja ver en un pensamiento consejero como el del místico Djalal-un-Din Rumi cuando señala: “*Transforma tu cuerpo entero en visión, hazte mirada*”. Bajo el mismo rigor, el hombre anhelante de su Dios, asumido aquí en tanto noción cumbre de la realidad, queda figurado en una instancia de la visión y solo gracias a ella es que puede tener el privilegio de emparentarse con lo divino, que de igual suerte marca su presencia porque ve, como si la posibilidad nupcial descansara en un mirarse, en un vigilarse mutuo desde un secreto compartido. La misma fuente de Plotino, en la que prevalece una mística de la fusión, parece alentar este tratamiento musulmán donde el ojo alcanza una plenitud religiosa significativa. Para dejar otra sustancial evidencia de lo que representa la mirada en este imaginario, quisiera citar un poema de Mahmud Shabestari en el que se lee: “*El hombre / es como el ojo reflejado de la Persona invisible. / Tú eres ese ojo. / En ese ojo, es su propio ojo lo que su ojo ve*”. Mirarse en la mirada del Otro, así en mayúscula, venía a ser la rica imagen, más que de la confrontación entre dos miradas que se increpan, de una consustancialidad que se reconoce heredera de idénticos principios constitutivos. El ojo de dos que se afina en un mismo acto, en la contemplación compartida, la sola

mirada abasteciéndose a sí misma en el Otro, consagración desde un verse en el espejo de igual esencia, un ir a la cumbre de lo semejante para reconocerse.

Sin duda alguna, si seguimos averiguando las relaciones simbólicas que el imaginario ha creado en torno a la imagen de la mirada, advertiremos, además, que el complejo de sus significaciones, como buen símbolo, muestra una raíz y una naturaleza ambiguas. Según el pensamiento del ocultismo, en su empeño por la síntesis reveladora, todo lo que se distancie de la unidad, en el campo de las correlaciones místicas, implica deterioro y decaimiento. De esta forma, se correría un riesgo al asegurar que un ojo constituya una representación más elevada que múltiples ojos fragmentados y dispersos. En este sentido, todo estará supeditado a la tradición que la sustente. Así, el ojo único, si bien dentro de una tradición implica clarividencia y omnipresencia de la sabiduría divina, en otra constituye infrahumanidad, como puede ser el caso de Polifemo. Igual suerte corre la multiplicación de los ojos; por un lado, aparece relacionada con la vigilancia de las cortes angélicas, por otro, contrapuesto a la contemplación mística, refiere la descomposición desgarrada de las fuerzas negativas.

Dichas estas cortas notas iniciales sobre la mirada, nos adentramos en las particularidades de la palabra y sus potencialidades imaginarias. Como se sabe, en algunas cosmogonías fundacionales, la palabra se encarga de darle origen al mundo. En ella se entraña una fuerza genésica, un aliento vitalizante y generador. Basta que el Dios ordene su deseo para que la palabra inaugure la realidad. La palabra vista así conforma tanto una voluntad como una inteligencia, un deseo supremo fundacional que se hace eco del plan divino, que en definitiva se convierte en la plasmación de un orden. Por lo menos esto se nota en el imaginario hebreo, y monoteísta en general, en el que un Dios, sin principio ni fin, es la misma Palabra fundadora.

No sucede así en los mitos griegos del origen donde las divinidades reflejan una honda inestabilidad fatídica. Cada Dios, como energía regidora, está sujeto a un ritmo tenso, a veces violento, de permanencia, en el que pareciera ser la fuerza y la astucia la única garantía para mantenerlo en sus dominios. Allí la dinámica regidora del universo marcha por sucesivas rupturas y restablecimientos del orden. Lo que en el contexto hebreo del origen es la creación desde la Palabra, el alumbramiento por una voz que funda al nombrar, para los griegos es la puesta en escena de un drama cósmico, la tragedia entre las fuerzas que intervienen en procura de un equilibrio frágil y perentorio. Como se puede advertir, lo que en uno es verbo en el otro es acción. He aquí dos de las actitudes fundamentales que harán posible el complejo imaginario de la occidentalidad, una palabra cargada de potencia creadora y un enfrentamiento de corte agonal.

Ahora quisiera detenerme un poco en aquello que tiene sus sustratos en la concepción primordial del pensamiento mágico del origen. Así como la relación original que el hombre logró establecer con la realidad se quebrantó, de la misma manera el lenguaje que gozaba del privilegio de reconocer y nombrar su mundo sufrió un descalabro. En el imaginario de los orígenes, vitalizado por las claves de la magia, no existía distancia alguna entre la realidad y la palabra que la retenía; saber el nombre era tener el mundo adentro; conocer la voz precisa era, más que una forma de trato, un estar siendo y un estar haciéndose con la realidad. Bajo los efectos de los ritos secretos y naturales, al pronunciarse la palabra se tenía ganada una hermandad, se tenía entre manos la llave para desandar el mundo e iluminar sus misterios. Nada entonces era arbitrario ni casual entre el verbo y lo que el verbo cobijaba al penetrar en la intimidad de la realidad, porque esa relación partía de una necesidad profunda y consubstanciada con el mismo

deseo de entenderse. Decir *pájaro, piedra, cielo*, en este fundamento mágico, era ejercer una fuerza vital que a su vez garantizaba una proximidad sagrada con esas entidades de lo real. La naturaleza y sus fenómenos, para entonces, compartían la misma casa de las palabras, bebían de la misma fuente y compartían los mismos aprietos: el hombre, el entorno y la voz compartiendo un destino afín. Y todo fue así hasta que el abismo apareció; olvidada la primera comunión, la palabra dejó de confirmar la realidad porque la misma realidad, al perder el hombre la filiación original, comenzó a mostrarse como algo rotundamente exterior con lo que no lograba ya entenderse y ante la cual debía aparecer un sacrificio, de tal modo que la realidad se pudiera mostrar de nuevo con el rostro del primer día. Como consecuencia de tal desgarramiento la naturaleza aparecía como una distancia, como un extrañamiento que tenía que salvarse para que el hombre entrara en una relación con lo que dejaba de ser ya *su* realidad para conformarse en *la* realidad ajena.

De esta suerte, y desde el conocimiento sustancial que se perdía, surgió el temor, la desconfianza y con ella una nueva necesidad de nombrar. En el nombramiento bajo estas presiones, la palabra, como nombre, se transformó en una estrategia de aplacamiento, ya que el habitante de estos extraños parajes no se sentía para entonces a la altura de lo que permanecía afuera, sino menos que eso. Digamos que el hombre perdió horizontalidad y de allí la necesidad de establecer una nueva alianza con aquello que se le escapaba de las posibilidades de su lengua. La palabra comenzó, entonces, a vivir su desgracia al constituirse en un intento que pretendía ser un sucedáneo de la realidad, aunque el mismo hombre que la ponía en su boca tenía la grave conciencia de la infranqueable distancia que se abría entre su vocablo y la escurridiza presencia del mundo. La palabra, la realidad y el hombre se deshabitaron perdiendo su

condición sagrada, entraron a formar parte de la profanidad de las referencias habituales, pasaron a ser medios perdiendo el sentido que entrañaban en su primer esplendor, se desencajaron de la necesidad vital que le era propia. Al resquebrajarse el decir poético originario se creó un vacío. Y frente a tal desierto surgieron el ejercicio del chamán, el servicio sacerdote y el canto del poeta, quienes desde sus magisterios procurarían recobrar el carácter pontificio que la palabra había perdido. Tocados por la gracia de sus dioses o por propia iniciativa, la palabra en el aliento de los poetas buscó recrear sus poderes extraviados, hallar de nuevo el reino de las fusiones que entrañaban el misterio transparente; aquel de las relaciones míticas, mágicas, en general religiosas; solo que en este afán, echado a andar el tiempo histórico y descarnadamente humano, el poeta se verá solo en su hazaña porque las fuentes divinas habían quedado desterradas de su presencia.

Luego de estas consideraciones necesarias para seguir avanzando en esta incursión, resulta apremiante acercarnos en forma más detallada al sentido que tomó la palabra en esos dos grandes imaginarios que conformaron la occidentalidad. En el devenir judeocristiano la caída supuso el distanciamiento de la Palabra que, siendo el mismo Dios, había creado todo cuanto existía (Juan 1:3). Desde entonces esa Palabra originaria y generadora de vida se convertiría en una presencia cuya identidad tomaba un carácter metafórico, ya no la realidad misma en su integridad deslumbrante sino una realidad desplazada. Ya no era, como al principio, el propio rostro de Dios lo que se advertía, sino su reflejo transustanciado en Voz, y aun en voz que se hacía eco de instancias intermediarias, bien fuera a través de una zarza ardiente, una nube de tormenta o extrañas visiones de los sueños de los profetas. Al rostro de Dios se le temía y en consecuencia se evitaba, aun conservando el deseo de verle. El celo que Dios manifestaba hacia su pueblo y el celo que su pueblo sentía

por su Dios quedaron fundado en una voz que con el tiempo se hizo diálogo; una conversación entre lo humano y lo divino que se daba en las periferias del alma, allí en plena desolación del desierto. Como quedó escrito por boca de Oseas: *“Quiero llevar a mi amiga al desierto y allí hablarle a su corazón”*. A raíz de la Alianza, que no es más que un pacto de palabras, la historia de Israel puede entenderse como un prolongado diálogo en el que de un extremo se escuchan órdenes, consejos, vaticinios y sentencias, y del otro, clamores, desacuerdos y palabras rituales. Digamos que la relación de Dios y su pueblo se puede resumir en la filiación que existe entre la revelación hecha palabra y el desciframiento y la obediencia de esa misma palabra. Cumplir la palabra en la historia era permanecer próximo a la libertad prometida. De esta suerte, la palabra cobraba dos sustanciales fundamentos dentro de este imaginario: en los cielos, la promesa; en la tierra, la esperanza a raíz de la fidelidad con aquella. Todos los profetas e hijos predilectos de Dios cruzan el tiempo escuchando, interpretando y declarando revelaciones del espíritu divino, hasta que el hecho cumbre de esta tradición acaece: la palabra se hace carne y viene a habitar entre los hombres. El misterio se consuma y se confirma cuando la palabra permite de nuevo advertir el rostro perdido, una nueva alianza se funda en el cuerpo presente hecho Verbo: la Palabra se encarna y, al encarnarse, se consagra y le permite al hombre de nuevo consagrarse. Con este acontecimiento se consolida un imaginario en el que queda puntualizado el espíritu mismo de la palabra; el diálogo divino ganó humanidad al descender a las instancias profanas, y así, al tornarse histórico, permitió conferirle otra vez al verbo un carácter divino. El ser centrado en esta corriente de la creencia entendió que la palabra guardaba la posibilidad de trocarse en la misma sustancia que irradiaba su Dios. Después de la peregrinación humana del Verbo y de su regreso al seno original, esta cultura se reafirma como una

cultura del libro; de la lectura e interpretación de la palabra revelada. Así, las antiguas metáforas de la presencia divina ahora se buscarán en los folios sagrados y en ellos al espíritu que los alienta. A partir de entonces, en las incursiones de la Cábala y de los Padres de la Iglesia, no importará tanto la literalidad, la letra a secas, sino el fondo misterico que en ella se oculta, el conocimiento espiritual que posibilita. Sosteniendo la misma fe en un Dios, de una tradición del escucha se pasó con el tiempo a la tradición de la lectura, del descifrador de los principios espirituales del verbo. Tanto a Dios como al destino de la relación con él se buscarán entonces entre los laberintos que las letras ocultan en el legado de la memoria compartida.

Si cambiamos de rumbo y nos instalamos en el imaginario griego, veremos que la relación con la palabra será distinta a la de los hebreos. Como el resto de las grandes religiones, tanto mediterráneas como asiáticas, en los griegos el mito ocupó un lugar de extrema importancia, convirtiéndose en el primer y más claro testimonio de sus recuerdos ancestrales. Aunque se reconoce que el mito representó una creencia que manifestaba el hondo sentido de lo originario, el fundamento de los seres divinos y humanos, el relato de cómo las realidades llegaron a ser, poco se puede hablar de sus cualidades más primordiales, porque de él solo comenzaremos a saber a través de las palabras de Hesíodo y Homero, se cree que ya en el siglo VIII antes de nuestra era. Entonces, frente a semejante desconocimiento y pérdida, será el vuelo de la imaginación de los poetas el que se encargará de hacernos conocer la riqueza de los mitos y sus dioses. En sus narraciones aparecerán distintas cosmogonías, rituales y formas devocionales en las que apenas queda la sombra de la fuerza alentadora que este legado contenía al referir acontecimientos primordiales, aleccionadores y modélicos para el alma humana. Para cuando los poetas griegos nos dan a conocer las figuras y las cualidades de cada uno de los dioses, el

verdadero fervor se hallaba en las religiones místicas; es decir, en las hondas celebraciones dionisiacas, eleusinas y órficas.

Como quiera que haya sido, lo que aquí nos interesa dejar en claro es que las divinidades griegas ganaron forma primeramente a partir de la imaginación y la palabra de los poetas, que luego en las obras de los escultores se hicieron palpables, visibles y, entre ambos, se vino a dar la lenta transformación de los daimones, o fuerzas sagradas originales, en dioses, inclusive llegando al detalle de pormenorizar sus fisonomías y sus temperamentos. Se ha insistido bastante en las cualidades humanas de los dioses griegos, considerándose a estos como un reflejo en el plano religioso de lo que era en esencia el pensamiento y el sentir de la vitalidad luminosa de aquel pueblo. Transitando el tiempo cultural asistimos a cambios sustanciales en esta tradición. Grecia se va alejando de su conformación tribal con sus múltiples dioses particulares que convivían en un espacio geográfico y bajo una misma lengua, y se va acercando a las complejas constituciones de las Polis, en las que la religiosidad queda absorbida en festividades cívicas donde casi no hay espacio para las antiguas fuerzas amparadas en los misterios. Se puede decir que con la Polis el antiguo entusiasmo divino se pacifica y se organiza, se le reserva fechas y se le estipula comportamientos; el viejo rito y el ahínco revelador de las pasadas celebraciones ceden paso a los festivales públicos. No es casualidad que este momento histórico coincida con el surgimiento de un rol ciudadano, definido en esa cultura que lo ve nacer como un sujeto de la palabra: el retórico, aquel que deposita su plena confianza en la palabra con la que espera dirimir, en un mismo plano, tanto los asuntos públicos como las relaciones con las divinidades. Grecia a partir de entonces comenzará a desconfiar de las sentencias arcanas de los oráculos. La antigua virtud de la cual fueron ejemplares sus héroes bélicos y sus desafortunados dioses le parecerá intolerante,

el carácter orgiástico de algunos ritos y, con todo esto, lo más grave: abrirá un abismo entre la cultura y las divinidades que hasta hacía poco conformaban su sustento simbólico. Con Jenófanes se emprende la desestimación por los mitos porque ellos, en el nuevo orden, ya no permitían un reconocimiento.

El mito será visto como un relato carente de verdad, ilusorio, falso, en el que unos dioses infantiles despliegan sus furores, sus debilidades y sus caprichos, que poco tienen que ver con el desenvolvimiento del hombre que ha alcanzado el estamento de un ser de y para la ciudad. El fundamento religioso esencial que amparaba a los mitos se extravía en la búsqueda de un nuevo equilibrio religioso. Los lugares donde fluía el misterio fueron sustituidos tanto por el ágora como por el teatro, espacios donde primordialmente el debate a través de la palabra conseguiría su centro; en uno para someter a juicio los asuntos políticos, en otro para ajustar cuentas entre hombres y dioses valiéndose del legado heroico detrás de las máscaras y sobre elevados coturnos.

Los trágicos se encargarán de vaciar el cielo, dice Jean Duvignaud. Entonces, con la suerte de los personajes en escena, aún respondiendo a la carga fatídica del pasado que inspira temor, se enfrentarán renovadas vicisitudes, frente a las cuales ya no serán las divinidades homéricas las que acudan, sino los dioses mismos diseñados en el sentir de la Polis; presencias que bajan ya no a decidir impositiva y caprichosamente la suerte humana, sino a discutir entre los hombres. Pero también con los poetas trágicos, cuya misión capital fue ayudar a la cultura a comprender la calidad de los viejos dioses y aprestarla a una relación distinta con las divinidades; surgieron los filósofos. Y estos, tratando de hallar nuevas formas de comprensión levantaron la bandera del Logos y declararon la guerra al mito por fantasioso y carente de verdad. Al tratar de erradicar los mitos y sus dioses, se intentaba erradicar con la misma argumentación a los

poetas, seres posesos que cantaban lo digno de conservar en la memoria, porque justamente ellos con sus cantos habían sido los responsables de la perpetuación de las imágenes míticas. La esperanza griega, con los filósofos, apostó a la razón que sostenía al mundo y sus relaciones con el hombre, inaugurando así un orden distinto en el que la palabra cultivada por los *aedas* ya carecía de sentido. Las palabras de los poetas, según los filósofos, imitaban las imitaciones del mundo, solo advertían las apariencias y las accidentalidades de las cosas, las precarias transitoriedades, cuando lo fundamental consistía en formarse un alma capaz de contemplar las razones necesarias y últimas que reposaban en el universo ideal. Así, la palabra en Grecia quedó para mostrar y argumentar realidades pensadas, y cada vez fue alejándose de aquella riqueza de la palabra que imaginó a sus dioses.

Hecho este breve recuento, es propicio el momento para establecer algunas relaciones entre los distintos imaginarios que condensan transitoriamente tanto la mirada como la palabra y los fundamentos que hacen posible la creación poética. Lejos de aseverar categóricamente nociones y conceptos, me permitiré sugerir más bien una que otra línea de consideraciones que, en el mejor de los casos, podrán ofrecer pistas acerca de lo que hemos venido tratando de aclararnos. Siempre me ha llamado la atención una idea del poeta norteamericano Wallace Stevens en la que sostiene que “*la lengua es un ojo*”. Parece que en esa pequeña certidumbre poética se resumiera esencialmente la inquietud que despierta la realidad en aquel que desea manifestarla. El nombramiento se transforma en una suerte de mirada y la mirada en un acto bautismal de la realidad. Así el poeta ve y hace ver solo gracias a las palabras; volcándose en su palabra descubre, encuentra, contempla y a la vez fomenta un descubrimiento, un encuentro, una contemplación con su verbo. Un poema se encuentra cumplido

si posibilita la ampliación del registro de la realidad, lo que él encierra potenciará lo inadvertido, nos hará ver aquello que el ojo distraído en las referencias habituales no logra precisar. Pero si estas apreciaciones las juntamos con aquella en que la tradición simbólica testifica que mirar es lo mismo que conocer, entonces, no solo el ojo y la palabra pierden su cualidad inmediata, sino que además se evidencia que detrás de la mirada se encuentra el desciframiento y el reconocimiento de aquello que hace que la realidad sea su causalidad profunda, aquello que ocultamente la sostiene y la testimonia. Con Plotino podemos inferir que si el alma parte del deseo de afiliarse al sentido divino de la realidad, la mirada tendría que hacerse divina, debe pasar por una suprema condición. Igual lo decía Aldous Huxley cuando, bajo los efectos de la mezcalina, al igual que los chamanes, hablaba de “*la visión sacramental de la realidad*”.

Esto nos lleva a pensar que en toda mirada del verdadero poeta se entraña una aspiración mística en cuanto esta tiene de advertencia y fusión, de evento nupcial, de pérdida del que desea en aquello deseado, de desdibujamiento entre el afuera y el adentro. ¿Acaso no es este el punto al que aspiraba André Breton, cuando en el segundo Manifiesto Surrealista abogaba por un instante en el que lo real y lo imaginario dejaran de percibirse contradictoriamente? Ha sido una aspiración de siempre que el antiguo carácter sagrado de la realidad pueda habitar en la palabra desde el instante en que ella se configura en una revelación. Y para que este inusitado suceso acontezca, el poeta debe adiestrarse para que esa consustanciación pueda consumarse. “*Si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habría de mostrar al hombre tal cual es: infinito*”; así lo creía William Blake, entre trazos y alucinaciones angélicas. Visto de esta forma el poeta, y con él su palabra, concurren a un tránsito que posibilita el hallazgo místico en el que

queda apresado. He allí el riesgo, pero además lo elevado de su empresa: matrimoniarse con el sentido revelado de la realidad. Hay una parte en el estudio que hace Víctor Hugo sobre Shakespeare en el que queda expresada esta terrible noción:

Todo hombre es libre de ir o de no ir a ese terrible promontorio del pensamiento desde el cual se divisan las tinieblas. Si no va, se queda en la vida ordinaria, en la conciencia ordinaria, en la virtud ordinaria, en la fe ordinaria o en la duda ordinaria; y está bien. Para el reposo interior, es evidentemente lo mejor. Si va a esa cima queda apresado. Las profundas olas del prodigio se le han mostrado. Nadie ve impunemente ese océano. Desde ese momento será el pensador dilatado, agrandado, pero flotante; es decir el soñador (...) Lo ilimitado entra en su vida. (Citado por Eduardo Azcuy en *Poesía y ocultismo*)

Como se puede notar también, la mirada implica una decisión, un correr el riesgo vital con ella, un testimoniarse en la medida en que, luego de ese pacto, el soñador al dar cuenta de lo advertido da cuenta de sí mismo, al responderle a la realidad nombrándola se responsabiliza de ella, ya que parte de su alma se le va en esa fijeza. Para el poeta, entonces, su mirada y su palabra, compartiendo la misma esencia, son una muestra de su fidelidad, expresan un trato fiel y devocional con aquello que le asalta y sobrecoge. La realidad acaba siendo lo que puede desentrañar y mostrar su palabra, aunque sepa que jamás podrá llegar a la confesión terminal, al Sentido de los sentidos, a la totalidad. Sin embargo, esa imposibilidad no lo detiene, de allí el deseo tantálico que lo marca irremediamente.

No quisiera concluir estas reflexiones sin dejar de detenerme en el modo en que queda nombrada la realidad cuando la poesía corre la aventura de retenerla, en estos días y de qué manera la poesía sigue estableciendo una relación con

el legado imaginario que hemos recorrido. Pareciera que inmerso en una realidad escurridiza y minada de incertidumbres, el poeta reconoce la ausencia de seguridades y se enfrenta tanto a un exilio como a una orfandad, creándose así un espacio en el que se intenta abrir camino entre un tramado signado por una raigal apuesta existencial. Recorro a una anotación de Cadenas para advertir tal desasosiego: “*Nota, apunte, registro. / A veces trozo, fragmento, triza. / A veces nada —desgarrón, harapo, silencio—*”. Un centro medular queda de manifiesto en las imposibilidades, patria ignorada desde donde la palabra trata de hincar sus sentidos en medio de un destierro plenario en su propia desnudez: “*La semilla de voz no ha prendido entre la apretada yerba crecida de este silencio*”, nos queda dicho desde la soledad de Enriqueta Arvelo Larriva. Los testimonios se podrían multiplicar: es el muro blanco de Paz Castillo, el debate agonal del mulo bordeando el abismo en Lezama Lima, o el desierto intentando hacerse libro en Edmond Jabés; un mismo imaginario que se hunde en lo indeterminado que se vuelve necesario. En los fundamentos de la mirada y lo mirado, se corre idéntica suerte. Pessoa, bajo el nombre de Alberto Caeiro, nos dejó una dura sentencia: “*Yo ni siquiera soy poeta: veo*”. Este poeta de múltiples voces y rostros se trabó con una mirada que trascendía cualquier forma de pensamiento, una compenetración en la que el mundo se le revelaba en el registro terminal de la retina. Así nos reitera desde su fijación: “*Vale más la pena ver una cosa por primera vez que conocerla, / porque conocer es como no haber visto nunca por primera vez*”. Pero cómo dar cuenta de eso que se ve con la mirada de la primera vez, dónde encontrar el espacio en el que la pupila arribe al deseo y se haga palabra. Una pareja indefensión se nos hace patente como si de lo que se tratara es de inaugurarse en un mirar distinto, un mirar que ha perdido la rama donde posarse. Testigo de este vaciamiento y reto del ojo lo

podemos seguir en una de las obsesiones de Roberto Juarroz: *“Una mirada se rompe / contra el cristal de la ventana / por la que pasa todo mirar. / Otra mirada / rompe el cristal de la ventana. / Y otra / convierte un poco de su espacio / en cristal. / Pero hay todavía otra mirada / que vuelve inexistente el cristal de la ventana.”*

Creo que el poeta cubano Cintio Vitier en un estudio sobre lo poético dio con una clave fundamental en este sentido al considerar a la poesía como *catacresis esencial*. Valiéndose del desusado término de la preceptiva tradicional, Vitier propone que el decir poético radica en dar nombre a lo que carece de nombre. Desde esta advertencia, la palabra poética no encubre la realidad tratando de embellecerla, tratando de figurarla, en fin, tratando de nombrarla de otra manera. Como igual lo quería Antonio Machado, la poesía lejos de convertirse en representación es primordialmente presentación, un dar a ver inaugural; así las palabras del poeta tienen que ver más con la revelación que con la constatación de la realidad porque en ella el creador libra un enfrentamiento con el festejo de las apariencias, como decía Nietzsche, las atraviesa y propone una lectura genésica de lo que lo rodea, haciéndonos recordar lo que hemos perdido de la realidad, como ya lo dijo Octavio Paz. Ingenua tarea, sí, pero en el sentido hondo de la palabra: ir al origen, a la visión primera en la que el mundo nacía y se convertía en el desayuno de las sensaciones, en la constitución de una sensibilidad arraigada. Como por un lado cada vez más las palabras se inclinan al concepto, a la fría terminología distanciante y, por el otro, se nos agotan en un trato groseramente frontal, los poetas y sus palabras, desde los orígenes, nos vienen a posibilitar la visión de los quebrantos, las rupturas, el ángulo difícil, para de allí elevar una mirada unificadora y redentora de la fugacidad. Esta ha sido la misión del tránsito,

aunque no se sepa a veces lo que sucede en la orfandad de la palabra y de la mirada.

En estos últimos tiempos la gravedad radical pareciera estar en el modo como el hombre se ha venido relacionando con la realidad. Sus necesidades se han hecho tan insustanciales, que en ellas solo logra reconocer atributos serviles y utilitarios. No permite dejarse sorprender, cualquier margen de incertidumbre lo trata de eludir desde un pensamiento al que le bastan las definiciones excluyentes, interesándose más en lo probable que en lo posible, categorizando lo poco que le interesa desde un imaginario pobre y desasistido, calmando su ansiedad al poblarla de lugares comunes, que lejos de inquietarlo arman el confort. Ya no el reino de la seducción, sino el exilio de la baratija; no la revelación, sino la resolución pacata y estomacal del misterio originario. Por eso la verdadera mirada y la palabra condensadora de la poesía se vuelve una incomodidad, un sinsentido, una contradicción que carece de lugar y espacio en un mundo que apostó sin vuelo a las confirmaciones epidérmicas. Frente al creciente deterioro de la realidad, el poeta ha sentido la necesidad de crear —de allí *poiesis*— la posibilidad sensible de un mostrar en el que el hombre se halle, en el que se enfrente y reconozca gracias a un imaginario compartido a la vez que edificante. Sin embargo, algo se nos revela en estos tiempos aciagos y sin fronteras: frente a un mundo que pierde sustento, queda el ojo y la palabra tratando de asirse al vacío de los días. “¿Si digo agua beberé, si digo pan comeré?”, dejó dicho en su aliento Alejandra Pizarnik; y entre nosotros Rafael Cadenas nos confiesa expectante: “*Qué hago yo detrás de los ojos*”.

La escritura y el misterio

Tan misteriosa y sublime es esta experiencia que nadie fuera de aquel a quien ha sido concedida sabe nada de ella

SAN BUENAVENTURA

I

Hablar sobre Juan de Yepes y Álvarez (1542-1591) implica una enorme dificultad, no porque sea uno de los más grandes poetas de nuestra lengua, que lo es; tampoco porque sea considerado por la Iglesia como doctor respetado en teología, que también lo es; sino más bien porque con su figura y su escritura asistimos a una de las combinaciones más desconcertantes de la tradición occidental; me refiero a aquella donde se matrimonian la palabra poética y el ejercicio devocional. Santo y poeta son dos instancias que en el carmelita de Fontiveros resultan inseparables. Y no acercarnos desde ese doble destino sería extraviar cualquier intento por comprenderlo y desaprovechar su testimonio para tratar de reconocer una poética creativa de

honda trascendencia gracias a sus intuiciones religiosas, como en estas líneas quisiera procurar.

Estar en la realidad supone para cualquier mortal un preguntarse y un tratar de entenderse con ella. Ese ha sido el impulso de la preocupación tanto de aquel que transita la vida sin mayores complicaciones, como para el hombre dedicado a la ciencia, a la filosofía y a la creación poética. Sin embargo, el ser religioso se adentra en un orden distinto y extremo de la realidad, ya que viene a preguntarse por Dios, sus atributos y sus manifestaciones. No viene a averiguar las cualidades de la realidad, sino la sustancia primera y definitiva, que no es otra cosa que la noción de Absoluto por excelencia. Y sería una irresponsabilidad procurar una aproximación a san Juan de la Cruz, sin entender que para este hombre vivir fue un vivir inmerso en las aguas de la divinidad. No era tan solo una dedicación por comprender cómo y por qué se conformaba la realidad y su existencia, sino por verificar desde la gracia aquello que le daba fundamento a cuanto existía, y esto fue lo que alentó toda su escritura. Podríamos decir, además, que tanto la religiosidad como la poesía en san Juan no conforman fines en sí mismos, sino medios, *vías* —hablando en sus términos— para alcanzar una convergencia del alma transformada. El *senequita*, como lo llamara Teresa de Ávila, asumió la entrega a la santidad para vivir la poesía y escribió canciones para vivir la santidad. Si esto es así, como creemos, adentrarnos en las cualidades religiosas de nuestro santo poeta se convierte en un ámbito que debemos tratar si queremos vincularnos, hasta donde podamos, con su elevado verbo luminoso.

Aunque es poco lo que se sabe de su vida, de la formación de san Juan se cuenta que su madre, abatida por la pobreza en que la dejó la muerte de su marido, inscribe al niño en calidad de huérfano en el Colegio de la Doctrina Cristiana, donde los primeros conocimientos tiene que combinarlos con el ejercicio

de plañidero de entierros, limosnero y cantante del coro, a la vez que se convierte en mozo de enfermería en el Hospital de Bubas, dedicado al tratamiento de sifilíticos. Aprovechando la vinculación de dicho hospital, más tarde ingresa al Colegio de Jesuitas de Medina del Campo donde emprende sus primeras lecciones de griego, latín y retórica a la luz de autores clásicos. Se cree que estas inaugurales nociones de escrituras seculares serían las pocas que en vida recibió, porque luego, en 1564, sus estudios se inclinarán casi con exclusividad a las lecturas filosóficas, bíblicas y teológicas cuando ingresa, ya como novicio y bajo el nombre de Juan de Santo Matías, al prestigioso Colegio Universitario de San Andrés, institución de la orden de los carmelitas en Salamanca. Aquí, en este prestigioso centro de formación, uno de los más famosos de la España del siglo XVI, se condensan y perfilan las preocupaciones sustanciales que más tarde llegarán a las enigmáticas páginas del poeta. Bajo la tutela de excelentes maestros como Fray Luis de León, Gaspar de Grajal y Juan Gallo, se relacionó con la escolástica tomista regenerada por la interpretación de los doctores carmelitas del siglo XIV; se formó en una rigurosa exégesis de los textos sagrados, que será el fuego de sus iluminaciones, y muy seguramente tuvo conocimientos de hebreo y árabe en las polémicas y vigiladas clases de Martínez de Cantalapiedra, que darán pie a una veta que aún está por explorarse a profundidad en su obra, como son sus afinidades con el legado poético oriental, tal como lo advirtió originalmente Miguel Asín Palacios y luego tanto el poeta José Ángel Valente como la ensayista Luce López-Baralt.

Con la entrada y permanencia del poeta en Salamanca, y luego con su ordenación como sacerdote, se inicia el interno peregrinaje en las ciencias divinas y con ellas aparece el modo de vivir la fe marcado por el retiro, las mortificaciones y la contemplación; así será hasta aquella noche del 14 diciembre de 1591, cuando asaetado por los dolores de una herida mal

curada y derivada en septicemia, después del *Miserere*, echa a los músicos del pobre recinto y tan solo pide que se le lea el *Cantar de los Cantares* y se quemem unos que otros papeles suyos que no quería que sobrevivieran, hasta que suelta su último aliento con las doce campanadas de la noche más oscura y definitiva, cuando había pronosticado que se iba a cantar los maitines. Su vida, apartando los pormenores, fue una vida tan simple que se puede poner en una sola línea: vivió para entregarse a Dios y para tratar de traducir en escritura tal enamoramiento. Pero su entrega no fue una incursión en la mera obediencia del rigor institucional de la iglesia de su época, sino un ahondarse con desnudez en el abismo que supone la vida mística. Y aquí aparece la palabra que es imposible evitar cuando se trata de san Juan de la Cruz: la mística. La mística hecha sustantivo como la experiencia radical del encuentro con Dios. La mística hecha adjetivo para darle tono al modo sustancial de la teología que adoró y para precisar el talante de su poesía amorosamente inclinada en cantar las nupcias del alma con la divinidad deseante. La mística como quilla y velamen de una vida trasegada y ofrecida al recorrido, que va de la renuncia y el despojamiento hacia la realidad más sagrada acuñada en la caverna del alma.

Pero veamos lo que el mayor poeta entre los santos decía de su mística para ver si por esta anchurosa vía logramos acceder a lo que su verbo oculta y sostiene. De una manera franca o disfrazada san Juan trató de la mística en todo cuanto escribió, sin embargo, es en el mismo prólogo del *Cántico espiritual*, dirigido a la hermana Ana de Jesús, priora de las descalzas de Granada, donde con mayor transparencia la vemos referida. Allí le dice a la amiga religiosa:

Aunque a vuestra reverencia le falte el ejercicio de la teología escolástica, con que se entienden las verdades divinas, no le

falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan.

Con estas clarísimas palabras san Juan declara el hondón que separa a la escolástica de la mística, en tanto vía posible para allegarse a lo que llama *verdades divinas*. Queda a un lado el ejercicio que supone el esfuerzo intelectual, las consecuencias que deja el estudio, las claves que despejan la filosofía cuando se interesa por la divinidad, pero esta dedicación, como lo indica el santo, acaban solo por entender, por tener registro de ideas herederas de la comprensión formando así una opción digna de legítimo respeto. Mas la mística es otra cosa, se halla en otra frontera, allende del pensamiento, diríamos que se encuentra en el ámbito devocional que tiene al amor por huésped, como único visitante que guarda la llave para abrir las clausuras y penetrar ahí donde Dios se halla aguardando. Por la íntima vía mística se vuelan y sobrepasan los firmes linderos del entendimiento y se arriba *por amor*, no al conocimiento sino a la sabiduría, no al dato que informa sino a un saber que desborda sin agotarse, diría que la mística supone un sutil acogimiento que deriva hacia el disfrute de lo sabido, un saber que contempla el gustar de lo que queda expresado en lo dicho cuando ha de confesarse la experiencia con lo sagrado. Y es que el ejercicio místico es lo que es si lo sostiene la experiencia, lo vivido deja sin asidero la ciencia sistemática entendida como instancia libresca y da paso a la soberanía de la inmediatez sentida en las profundidades del apetito divino, por eso se aleja del estudio para estar más cerca de la fidelidad y la entrega. De allí que Juan de Valdés se detenga en la distinción entre ciencia y sabiduría, al decir que la primera se concede a predicadores y maestros, mientras que la segunda *“que es ciencia sabrosa es para conocer, gustar y sentir a Dios”* y puede ser concebida *“a una viejzeca y a un idiota y niégala a un letrado”*, o el mismo

Fray Luis de León cuando en su obra *Nombres de Cristo* nos refiere a aquellos maestros teólogos que carecen de teología. Si la mística trata del rescate de una intimidad que el oficialismo ritualista le resta importancia, si transita los caminos que la institución pone en entredicho, ella acaba por convertirse en una forma incómoda de entenderse con el Creador, ya que está enfrentada a las jerarquías que asumen a la religión como el estamento de un poder que se ejerce y se agota en formalidades. Por eso, la mística sea asumida por el creyente como si se tratara de una protesta. Así nos lo deja saber el ilustre sanjuanista Colin Thompson:

...una protesta contra una religión que se agota en las sutilezas dogmáticas u observancias extremas, y que nada tiene que ofrecer a las necesidades más profundas e internas del hombre. El misticismo, al tratar de satisfacer esas necesidades, es también una protesta contra una religión estéril (*Místico, poeta y santo*).

Si entendemos el misticismo como una devoción de auténtica espiritualidad que se interesa y aspira a unirse al fondo del misterio, debemos reconocer que su recorrido forma parte de la tradición que atraviesa y mantiene la occidentalidad religiosa. Sus fundamentos, aunque se pierden en el despertar religioso de los pueblos, y siguiendo la tradición tal como la bebió san Juan, se pueden hallar tanto en algunos pasajes del Nuevo Testamento como en la recuperación que llevan a cabo Plotino, Proclo y Jámblico del pensamiento platónico; luego en la Edad Media se condensará el legado de la antigüedad griega fusionándolos con los principios cristianos y tratando de hacer de la experiencia mística materia de estudio con la aparición de la escolástica; de allí llegará a nuestros días con una enormidad de nuevas consideraciones solo que, independiente

del transcurrir histórico y de las implicaciones culturales, su sentido originario se mantiene en el fulgor de la vigencia. Sin embargo, me parece necesario tratar de esclarecernos al menos tres aspectos místicos que nos ayudarían a valorar más cabalmente los alcances de san Juan de la Cruz. Me refiero, en primera instancia, a las repercusiones que sufrieron las tradicionales consideraciones místicas en la cultura occidental con la aparición, hacia finales del siglo IX, de los escritos de Dionisios Areopagita (Atenas, siglo II).

Hasta entonces el propósito central de la mística, como empeño devocional por aproximarse al Creador, se relacionaba con ámbitos de luminosidad y plenitud, y en su mayoría se hallaban huérfanas de revelaciones, visiones y estados de éxtasis transferidos a la escritura. No parecen ser estas las claves que rigen a la mística sanjuanista, la cual, aunque manifestada tensamente dentro de las concepciones escolásticas en las que fuera formado el santo, está marcada por la oscuridad, el vacío, las transfiguraciones y los místéricos divinos. Si bien se ha insistido en la averiguación minuciosa de las fuentes que pudieron incidir en los escritos de san Juan, la cercanía con el pseudo-Dionisios resulta evidente. En lugar de internarse en las manifestaciones de Dios a través de sus atributos, contrario de ir a la caza de las afirmaciones que pudieran retener la esencia divina, este pensador religioso traería al discurso de las creencias de Occidente la problematización de las estrategias de nombrar a Dios. Señalaría la enorme distancia metafísica que separa a las criaturas y lo creado de su Creador y de allí el carácter inefable de su Presencia. Ante la confianza discursiva y especulativa que se había creado, Dionisios aporta lo que se ha llamado la *vía negativa*, según la cual no existe registro humano, ya sea concepto o discursos, capaces de atrapar la vivencia de Dios. Muy distinto a lo que para la época se creía, el llamado de su obra viene a ser una convocatoria a la suprema

humildad desde la cual solo era posible un acercamiento a lo divino signado tanto por el reconocimiento de las humanas insuficiencias como por la apuesta de avanzar hacia lo sagrado por el cauce de paradójales negaciones:

Rogamos poder penetrar algún día en esa Oscuridad que se halla más allá de la luz, y alcanzar algún día la visión a través de la pérdida de la vista y el conocimiento, y así, dejando de ver o de saber, aprender a conocer lo que se encuentra más allá de toda percepción y entendimiento (pues este vacío de nuestras facultades es la visión y el conocimiento verdaderos) (Ob. cit. p. 31).

Dejando en claro esta recuperación que hace san Juan de los postulados de Dionisios, seguidamente tendríamos que detenernos en otro aspecto, este de orden filosófico, que ocupa un lugar de privilegio en el tratamiento de este tema. Es aquel que tiene que ver con la herencia a la que se acoge san Juan de los estudios de santo Tomás de Aquino en los que fue instruido y el enfrentamiento de esa herencia con la luz del legado platónico que está velado en los escritos de nuestro poeta. Como sabemos, santo Tomás en procura de una vía media aristotélica, propuso una teoría del conocimiento, según la cual el alma, entendida como *tábula rasa*, como principio virgen y originario, iba a ser la depositaria tanto de las impresiones retenidas por los sentidos como de las abstracciones esenciales que se depuraban de esas captaciones sensoriales. Así, en su pensamiento, con la idea de ordenar las formas del conocimiento se arma un panorama progresivo que contempla desde los estadios de las primeras e inmediatas percepciones de la realidad hasta los universales en los que se interesaría el espíritu cuando se desprendieran de las sensaciones que motivaban las apariencias. De esto se deduce que el alma se nutre y se va poblando inicialmente de las sensaciones y luego de las

figuras primordiales que el intelecto le ofrece. Esta concepción, tan afín a los fundamentos escolásticos de aquella época, está enfrentada con lo que Platón, que no dejó de ser un místico a su manera, entendió en ese mismo sentido. Para él las Ideas o Formas Universales, que eran a la postre lo que se añoraba conocer, estaban desde siempre inscritas en las profundidades del Ser y solo bastaba asumir la trabajosa aventura de volver sobre lo olvidado, atravesar las aguas del *leteo* y recoger los frutos de lo perdido en los entreveros de las apariencias fantasmales, de tal forma que conocer era una suerte de reconocer aquello que el mundo de las sensaciones nos ocultaba. A esto llamó el filósofo griego la *anamnesis*, vale decir la lucha por la lucidez que afronta la memoria en su afán por entenderse con las verdades últimas y originarias de las cuales llevamos en heredad.

Centrados en estas especulaciones acerca del alma, tan propias de las inquietudes del siglo XVI que le tocó a san Juan sobrellevar, aparece el punto crucial y límite de cualquier reflexión posible en estos predios del saber: qué hacer, cómo entender y dónde ubicar el conocimiento sobrenatural, aquel que se desprende directamente de la experiencia con lo divino. Si leemos sin premura a nuestro poeta veremos que tanto el tomismo como el legado platónico allanarán sus terrenos diferenciales y ofrecerán fundamentos para tratar de entenderse con los abismáticos sentidos que surgen del conocimiento de Dios. Sin duda que los linderos proporcionales que emanan de las nociones de la materialidad que los sentidos suministran no son comparables con la inmaterialidad y perfección de las razones divinas. Pero la cuestión está en que a estas últimas no se llega con esfuerzo humano sino con participación divina mediante la Gracia. Allí donde la tarea intelectual declina, allí donde los laberintos de la racionalidad no hallan salida, allí donde el ejercicio del pensamiento se topa con el límite, justo

allí comienza el sendero de la iluminación, el ámbito sagrado de la revelación hacia el cual el místico inclina su deseo. Vemos de esta forma cómo para hacer el tránsito que parta de lo natural a la perfección divina, los fundamentos tomistas de corte aristotélico contribuyen pero no son suficientes, si se quiere arribar al fondo del misterio. Aquí de nuevo nos asalta la distinción irremediable entre la teología escolástica y la incursión mística porque esta solo es posible con la intervención de las bondades de Dios. En otro sentido pareciera que es el ideal platónico el que más se ajustara a lo que en el misticismo cristiano sucede y al que parece hacerse eco el mismo san Juan en su insistencia de buscar a Dios no en las afueras de lo creado sino en los adentros oscuros del alma, ya que es en esos parajes posbautismales donde la divinidad habita a la espera de su descubrimiento y encuentro.

Como el punto culminante del misticismo es el encuentro definitivo con el Creador, por último quisiera tan solo referir de pasada un tercer aspecto que considero indispensable para terminar de trazar este levísimo y apurado dibujo de la mística. Es aquel que se manifiesta en las dos formas que la tradición ampara al declarar la experiencia de unión con Dios. Una es la interpretación monista del evento en la que se privilegia la relación entre la diversidad fragmentaria que somos y la suprema Unidad que se aspira. Bajo el cobijo de estas claves, en la unión el sujeto pierde su identidad y acaba fundido, hecho una misma realidad con la realidad mayúscula de su deseo. Se pierde entonces la dispersión y se conquista la unidad única y divina. La otra tradición llamada teísta, a la que se afilia san Juan, responde al respeto por la consideración de la persona, tan cara en sus fundamentos de la herencia judeocristiana. Aquí, distinto a la idea anterior, el alma en la unión queda transfigurada, transformada pero conservando toda la identidad que la signa frente a Dios. De allí que a san Juan le resulte

tan reveladora calificar la experiencia mística con los términos eróticos como matrimonio, nupcias y bodas, acogándose de esta manera a las inaugurales apreciaciones tanto de Clemente de Alejandría y como de Orígenes, quienes a principios de nuestra Era ya comprendieron la Revelación en el ámbito amoroso.

II

Llegados a esta altura, debo confesar que decidí conveniente recorrer este apretado trayecto por algunos principios de la mística, para ahora allegarnos a las cualidades poéticas que se podrían desprender de ellos, no tanto pensando en que tales contribuciones surgen de las finas impresiones de un hombre de fe que escribió poesía para acercarse a Dios, sino tratando de advertir qué podría ser de provecho para aquel que en los días que corren decida bajar con su escritura a un compromiso equivalente al encararse con una realidad que aspira a develar en sus misterios.

Volvamos a la fuente del prólogo del *Cántico espiritual* porque creo que en esas breves y enigmáticas líneas san Juan ofrece claves de elevado valor si queremos acercarnos a una poética de carácter religioso. De tal manera que trataré de comentar algunas de las puntualizaciones que alcanzan vida en ese corto pero pulposo apartado. Lo primero que llama la atención son las acotaciones que hace el poeta al calificar la materia de la que trata su obra: “*estas canciones... parecen estar escritas con algún fervor de amor de Dios*”. Es bien significativo el *parecen* y el *algún* como si no se estuviese del todo seguro de lo que tratan, pero en cualquier caso ese *fervor de amor* implica una sabiduría y un amor participativo tan inmenso, tan inconmensurable diríamos nosotros, que, sigue diciendo el santo

poeta: “*el alma que de él es informada y movida, en alguna manera esa misma abundancia e ímpetu lleva en su decir...*”. Gracias a lo que queda dicho debemos intuir dos principios de sustancial relevancia, uno que la voz que alienta las canciones no es un sujeto sino un alma —la voz del alma— lo que nos ciñe a una cualidad de escritura muy particular ya que no se trata de la persona en su integridad anímica y pensante sino la que participa de la canción es solo la parte constituyente que nos ha sido legada para entendernos con Dios. Y si el alma está *informada y movida*, como nos confiesa san Juan, dotada de un saber y sacada de su sitio, entonces la abundancia de lo que refiere va entrañada en su nombrar. De allí que el verbo hecho canción no puede ser entonado de otra forma sino desde una clave que sobrepasa al alma impetuosamente, aquello que acaba imponiéndose en ganancia de una fidelidad expresiva. En términos discursivos podríamos manifestar que la sagrada señal de lo tratado culmina sacramentada en la canción; de tal suerte que el asunto de la escritura y la escritura misma que la celebra se cumplen en una afinidad de identidad y propósito.

Dicho lo anterior, si queremos seguir el intento de gustar en la mística su rostro poético, tenemos que aludir a las implicaciones que cobran vitalidad en el asunto que expresa —confiesa, más bien, como diría María Zambrano— la experiencia mística cuando se transfigura en escritura. En el mismo apartado del prólogo al que nos estamos refiriendo, el Santo poeta declara: “...sería ignorancia pensar que los dichos en inteligencia mística... con alguna manera de palabras se pueden bien explicar...” y en el mismo orden pero en *Subida del Monte Carmelo*:

... porque... el principal intento de Dios en aquellas cosas es decir y dar el espíritu que está allí encerrado, el cual es dificultoso

de entender, y este es muy más abundante que la letra y muy extraordinario y fuera de los límites de ella...

Resulta de palmaria claridad que el místico entiende que las palabras puestas en uso de *alguna manera* cuentan con la suficiente fortaleza y riqueza expresiva para aproximarse a la calidad expresiva que reclama la experiencia con Dios. Las palabras hijas de la racionalidad, los vocablos calibrados desde el ejercicio intelectual, el habla que se agota en su funcionalidad ordinaria aquí quedan excluidas por carentes de potencialidad y vuelo. Pero junto a la *alguna manera*, existe otra manera frente a este forcejeo de imposibilidades. Sobre esto, sigamos al santo en su afán por dar con una posibilidad expresiva que le allane el camino justamente para acercarse a sus deseos, puesto que el alma, marcada por la iluminación de lo vivido, vive la agonía de lo expresable: *“Porque esta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios, que con razones lo declaran”*.

Es apreciable, a la luz de estas declaraciones, que la escasa formación del poeta acerca de la retórica clásica, le sirve en esta ocasión para ilustrar cómo el lenguaje emparentado con la poesía se convierte en la última alternativa para develar algo de lo suscitado en el trance del encuentro con Dios. Según san Juan, apelando a las fuentes de las Escrituras, *“no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas”*. De tal suerte que la vivencia mística supone una abundancia de sentidos que, para serle fiel a semejante desproporción, se vea en la imperiosa necesidad de reclamar una lengua abierta y capaz de dislocarse de lo habitual, de desencajarse de la profanidad, de inaugurar renovados espacios en los que su explosión expresiva ocupe el centro que le pertenece;

y esto acontece aunque el místico esté consciente de que su incursión por confesar el estadio unitivo con Dios sea al final un boceto mal tramado de lo que eso encierra, donde los símbolos ensayan su consumación más oscuramente sencilla, como si en el fondo palpitará aquella advertencia agustiniana según la cual hablaba de Dios no tanto por decirlo, sino por no callarlo. No callarlo hasta hacerlo canción tramada por una lengua transfigurada, transformada en gracia a la vez que siendo testigo de las revelaciones.

No es descabellado ni fuera de lugar preguntarse, como ya varios sanjuanistas lo han hecho, sobre todo tratando de entender lo que aquí en función de lo poético estamos tratando de entender, por qué san Juan se tomó la molestia de dar estas apreciaciones y orientaciones acerca de sus canciones, como si quisiera cumplimentarlas. Esta inquietud podría tener varias respuestas. Siguiendo el cauce ordinario de lo que se sabe, sin duda que lo hizo obedeciendo la solicitud de sus hermanas carmelitas con la finalidad de que aquellas canciones, además de la suprema belleza que contienen, sirvieran en la iniciación de las novicias en la sabiduría y el goce del ejercicio divino. Siempre he creído que esa es una salida demasiado simple a pesar de ser históricamente acertada; por otro lado, aunque algo tuvo que ver, tampoco creo que lo hizo para cuidarse de interpretaciones desviadas que pudieran dar pie a un comparecimiento a los Santos Tribunales; más bien me inclino a imaginar que lo hizo justamente por un motivo de mayor hondura y simplicidad: velar por la comprensión cabal de la amorosa vía mística para acercarse a Dios, porque temía que la vida en el santo misterio corriera el riesgo de extraviarse y agotarse en ritualizaciones de poca monta, que se perdiera en exterioridades y ejercicios intelectivos sin que tuvieran por horizonte la fe y el amor verdaderos. En este prólogo que he tomado por guía, pensando

siempre en el lenguaje de la vitalidad mística, vemos que san Juan insiste en darnos una visión de lo que para la época que le toco vivir eran las autoridades: “...*los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí*”. Es evidente la crítica que hace de aquellos que asumen la palabra desde la autoridad, de los que creen estar seguros, de los que armados de arrogancia juran ser dueños del sentido pero que acaban perdiéndose el manjar de *lo que contiene en sí*, la proximidad con lo divino. Porque aquí las palabras de los doctores vienen de afuera, de una racionalidad seca y dominante, y no del corazón encendido del alma amorosa y deseosa, que es desde donde nos habla el santo de Fontiveros en sus canciones. Y es esto a lo que al santo poeta le preocupa porque sabe, por la experiencia y la escritura, que a la sabiduría mística se accede por los modos de la fe, *en la cual amamos a Dios sin entenderle*. Y por cuál otra vía se aviene uno a las revelaciones poéticas sino es por las mismas misteriosas claves de la creencia sin razón, si no es *con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan*. Visto lo poético desde estas semejanzas: La poesía mística se aprecia como la punta de un tizón encendido que emerge de un fuego principal que desconocemos y será así aunque uno desee que así no fuera.

Dejo, entonces y por ahora, estas notas acerca del fondo religioso y poético de quien en vida se acercó a sus pasiones dejando siempre abierta la puerta interpretativa, consciente siempre de los arduos caminos sobre estos asuntos en los que uno transita solo para corroborar cuánto nos perdemos al cruzarlos. Sirva de aliento esta última cita: “*Los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de*

ellos se aproveche según su modo y su caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar”.

Vuelta al Cántico

A Ernestina Salcedo, mujer de fe

I

En estos días vuelvo a leer el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz (1542-1591) y de nuevo, como siempre, siento que más es lo que se me escapa que lo que retengo. Siento que irremediablemente lo leo mal, que me quedo corto, que no comprendo; pero, como acontece en muy pocas ocasiones, esa incomprendibilidad no me quita el gozo. Lo disfruto en su extrañeza y oscuridad, me emociona lo poco que vislumbro y lo mucho que me deja en sombras. Y he allí su encanto y su permanencia: la virtud de tornarse escurridizo frente a cualquier esfuerzo por discernirlo, esa manera suya de extraviárenos, de negarse a ser desvelado del todo en cada intento por mostrárnoslo desnudo. Pues, no; parecen decir estas canciones. Son otras las claves que las rigen. Lo que cuesta entender en ellas es que a su desnudez, por transparente, no es posible llegarle desde el violento ejercicio que procura pronto la carne,

sino que reclaman, a la manera de una danzarina oriental, la espera de que ella se vaya quitando entre movimientos los velos que la cubren y de parte en parte entremos en los descubrimientos de la fiesta. Atención, cercanía y paciencia son los estados primordiales para saborear lo que el santo de Fontiveros dejó escrito, porque entrar en el catamienio de sus versos se torna una travesía por múltiples sendas atrayentes que reclaman una entrega que se resume, en palabras del santo, en *amor y fe*, que son “*esos dos mozos del ciego que te guiarán por donde no sabes*”. Aunque se haga la tarea del intelecto, poco se conquista, tan solo se logra alcanzar lo menos sustancioso, aquello doctrinal y sin vuelo que se vuelve pasto de los doctores. Pues no, parecen decir las canciones, por ahí no. No es por el atajo del entendimiento por donde se trepa a esa ladera, sino por las vueltas de la sensorialidad, por las trochas del instinto y, sobretodo, por las fuentes de la creencia. No se puede cruzar el *Cántico* por las vías rápidas de las certezas sino más bien por los pasadizos torcidos de las incertidumbres. Y de estos falsos desfiladeros de la razón ya el mismo san Juan nos dio aviso:

...Quiero decir que nunca te quieras satisfacer en lo que entendieres de Dios, sino en lo que no entendieres de él; y nunca pares en amar y deleitarte en eso que entendieres o sintieres de Dios, sino ama y deleítate en lo que no puedes entender y sentir de él que eso es, como hemos dicho, buscarle en fe.

Creo que aquí se asoma una seña de gran valía: “*buscarle en fe*”. Acercársele desde la sospecha y la confianza difícil del sentido, que son los caminos, si bien lo vemos, no solo de la contemplación amorosa, sino además del ejercicio poético, amparados ambos por una similar clave y entrega. Lo que alienta al *Cántico Espiritual* se niega en la misma medida que se

da poco a poco, porque está tramado por ese doble juego que le es propio a la seducción: se da sin darse del todo, para que quede el gusto de volver.

II

El *Cántico espiritual* está signado por dos experiencias que le son igualmente sensibles tanto a la incursión amorosa como a los apremios religiosos: la ausencia y la búsqueda. Decir ausencia es decir pérdida, aunque esta sea transitoria; también es decir, si no vacío, al menos abandono. A la par que se reconoce la ausencia se advierte una incompletitud porque de lo que se carece es justamente lo que se desea y solo lo deseado calma y sosiega cuando arriba. Pero hay un detalle de lujo: la ausencia esencial es heredera de la experiencia vivida en gozo. Nadie siente vacío de algo si no ha gustado de la gratitud y la gravedad previa. El hueco se advierte en lo que un día fue llenura. De allí que tal sentimiento emana de la gratificación hecha lejanía y de la ilusión por recobrarla, hacerla presente de nuevo, arrimarla otra vez a las llamas de la pasión. Y digo con justicia pasión para señalar la vitalidad extrema en la que, en ocasiones de privilegio, el amor se allega a su límite existencial, a aquel abismo donde la gracia y el dolor comparten un mismo y grave horizonte. Es así que me llega la voz del pór-tico de estas canciones: “¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?”

Todo aquí se inicia con una pérdida a causa del ocultamiento del Amado: distanciamiento de la presencia que posterga la razón de vivir, la única razón que entendió el reformador de El Carmelo: el amor. Un amor que si bien estaba imantado por Dios no pudo referirlo en estas canciones de otra manera sino apelando a los lazos que posibilitan las *semejanzas*

amatorias a la humana: una amada y un amado tramados en la aventura amorosa que tiene a la unión por principio y fin, una pareja que aspira a apaciguar sus ímpetus solo cuando cada uno quede nupcialmente transformado en el otro y todo lo demás quede en el olvido, y esto dicho de tal forma como si inexorablemente lo terrenal y lo divino intercambiaran sus órdenes. Pero si la unión es el puerto culminante de la travesía, el principio, como dejé dicho, es la ausencia que se siente luego que la fuente de donde todo mana amanece seca.

Confieso que hasta ahora ese vacío y abandono inicial del Cántico, a propósito de la desaparición del Amado, lo había asimilado como un accidente propio de la experiencia de amor, pero al ir a los comentarios del mismo san Juan caigo en cuenta de que tiene un sentido ascéticamente distinto y revelador. Una de las cuestiones que el santo se apresura a esclarecer es dónde podría ocultarse el Amado y luego de referir como ámbito espiritual en el *Verbo Divino*, suelta estas sustanciales palabras en procura de mostrar el carácter de intimidad al que quiere aludir con la canción: “... *este pecho florido, donde con infinito deleite de amor se recuesta, escondido profundamente de todo ojo mortal y de toda criatura...*”.

Llama poderosamente la atención que la primera inquietud de la amada no se refiera a un cuándo o a un porqué ni a un cómo, sino a un *adónde*: ella está urgida en saber sobre todo el lugar donde el ser que la trae removida se halla. Bajo las reiteradas paradojas que alientan tanto al *Cántico* como a sus *Comentarios*, da san Juan a conocer que lo que provoca y propicia la queja de amor no está en las afueras sino en los adentros, en el mismo “*pecho florido*” de la amada, como aclarando de una vez, con el golpe de la imagen, que las incursiones indagatorias de la Amada a lo largo de las canciones no son más que iluminaciones poéticas del recorrido al interior del

alma amada, que se debate por encontrar allí lo que busca y así satisfacer su apetente sentido amoroso.

Otra de las revelaciones que deja en claro el descalzo es que esa primordial ocultación, que está entrañada en el acto de esconderse del Amado, es menos una acción que una sagrada cualidad, lejos de ser un accidente en la trama amorosa es una condición esencial del que se desea. El Amado no se oculta, es el Oculto; no huye, es el Huido; no se esconde, es el Escondido. Y, necesitado de sustento, el carmelita recuerda en sus declaraciones al profeta Isaías: *“Verdaderamente tú eres Dios escondido”*. Entonces, ¿cómo hallar al Escondido? Escondiéndose con él, advertirá. De nuevo la calle ciega de las paradojas a las que tanto recurrió cuando ejercía su magisterio hermético: solo se consigue lo oculto, ocultándose; y acerca de esta aparente contrariedad, deja dicho: *“Puesto que está en mí el que ama mi alma, ¿cómo no le hallo ni le siento? La causa es porque está escondido, y tú no te escondes también para hallarle”*.

Y más adelante, delata lo que se vivirá en ese escondite compartido al llegar la hora de la consumación: *“...y así, quedando escondida con él, entonces le sentirás en escondido, y amarás y gozarás en escondido, y te deleitarás en escondido con él, es a saber, sobre todo lo que alcanza la lengua y el sentido”*.

La clave se deja sospechar en su esplendor: el amante, al reconocer una condición en quien ama, tendrá que adentrarse en ella si desea compartir el fruto de la intimidad oculta, en el que amor, gozo y deleite se traducen en *“todo lo que alcanza la lengua y el sentido”*. Ante este hallazgo, en el que la experiencia amorosa con Dios o, si se prefiere, con la experiencia límite de lo sagrado se convierte en la expresión iluminada *“todo lo que alcanza la lengua y el sentido”*. ¿Cómo empeñarse uno en

deslindar al hombre de fe del poeta? Imposible. Dos aguas de un mismo cauce avenidas a las orillas de la trascendencia.

III

Quien descubre una ausencia en el hondón del alma vive un desdibujamiento, una pérdida de consistencia, una herida. La búsqueda que emprende la amada es una empresa sostenida en la pena de amor. Por eso le ruega a los pastores que si llegaran a ver al Amado le digan que por él adolece, pena y muere. Al igual que frente a la ausencia fundamental, solo se busca con fervoroso empeño aquello que se ha probado provechosa y profundamente, aquello que se sospecha de inconmensurable valor y que propicia perturbación. Así, en la clave de estas canciones, ausencia y búsqueda son cara y cruz del clima originario, umbrales de una experiencia que no se da, que no acaece a la manera de un arrebato; pero que tampoco se paraliza en el mero padecer, sino por el contrario impulsa, incita a emprenderse entre estadios ascendentes y de mayor compromiso y goce hasta encontrar las aguas de lo deseado. ¿No habrá en los entreveros de estos amoríos un reflejo lejano de lo que fuera el amor cortés? Desde luego que sí, pero digo lejano porque si se le asemeja en cuanto el amor tiene de procesal, se le distancia en el carácter indefinido, inasible, volátil diría, que signa a la amante de estas canciones y que desconocieron los trovadores.

De esta amante, aparte de estar en la búsqueda deseosa, sabemos casi nada, como si san Juan se cuidara de darnos por menores, como si quisiera concentrarse solo en las cualidades pasionales que la rigen. Lo corpóreo se descuida en privilegio de las emociones y sus consecuencias. Pareciera que le es más apremiante quedarse con la pena vivida que con el cuerpo que la soporta. Cómo no reconocer en esta decisión expresiva —tanto religiosa como poética— una conquista en la tradición

de aquellos que han querido, a través de la experiencia amorosa, referir el hallazgo de la trascendencia iluminada. No puede ser más abundante y rico en detalles Salomón en su *Cantar de los cantares* al presentar a sus amantes. Boca, pelo, pechos, dientes, cuello, talle; surgen todos atravesados por las más delicadas exquisiteces de los campos y faenas orientales. Bebiendo de esa misma fuente, Raimundo Lulio en su *Libro de amigo y Amado* cuando la gente le solicita al Amado que dé las señas de su amigo, este manifiesta que es “*osado y temeroso, rico y pobre, alegre y triste, meditabundo, y que languidecía constantemente por su amor*”. Si bien el mallorquín medieval no revela las corporeidades, ofrece entre contrarios condición, carácter y temperamento del amigo, como queriendo manifestar una totalidad. No parecen ser estos los derroteros por los que transita el carmelita. En sus canciones, las señales solo se amparan en lo que logra sostener la experiencia de amor y los relámpagos poéticos que la expresan: “*Pastores, los que fuerdes / allá por las majadas al otero, / si por ventura vierdes / aquel que yo más quiero*”.

Pareciera que no hubiese más eficaz estrategia de identificación que el deseo declarado. La amada no ofrece informe de cualidades y aspectos del Amado, no se recrea en los detalles de sus rasgos, solo considera en sus solicitudes la marca de mayor definición: *aquel que yo más quiero*. Como si el solo manifiesto del deseo permitiera el reconocimiento, como si quisiera que el sentido que cobra el amor en ella se convirtiera en constancia y garantía, dato esencial y contraseña para dar con aquel que la trae ardida en pasión. Detrás de ese *aquel que yo más quiero* se oculta la confianza de la fuerza amatoria, la manera de señalar la presencia y lo perdido. ¿Quién busca? La que más quiere. ¿A quién busca? Al que más quiere. Par de querencias arrojadas en una misma voz. Pero si inicialmente el esbozo testimonial que se hace del Amado se vuelve claro sentimiento

trocado en declaración, el más elevado sentido de calificación lo alcanza el santo cuando bebe sin más remedio del vuelo poético. Dislocación e intento apremiante vive la amante al querer ofrecer el boceto más preciso que sus posibilidades le permiten y sale así de su boca una de las conquistas de mayor consagración de la lengua castellana: *“Mi Amado, las montañas, / los valles solitarios nemorosos, / las ínsulas extrañas, / los ríos sonoros, / el silbo de los aires amorosos, / la noche sosegada / en par de los levantes del aurora, / la música callada, / la soledad sonora, / la cena que recrea y enamora”*.

Figuras, comparaciones y semejanzas, diría san Juan de la Cruz. Riesgo de unas escrituras que reclaman un acercamiento particular, porque *“no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que a ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón”*. No solo aquí manifiesta el senequita una advertencia religiosa a sus hermanos de orden, a quienes aconsejaba con sus comentarios acerca de las vías para acceder a los siempre difíciles misterios de la vida mística; sino que además, desde la esencialidad expresiva en la que vivió, deja en transparencia la profunda consideración que reviste la gracia hecha carne poética. Lo dicho y lo leído alcanzan sus cielos si comparten un idéntico talante, de lo contrario quedamos fuera de la comunión del sentido. ¿Desmesurada exigencia? Sí. No parece haber otra salida si se quiere penetrar en estos menesteres de la poesía asumida como trascendencia. Ausencia de una lengua que se vive como extravío y pérdida, y búsqueda por querer darle alcance a una expresión que acabe manifestando a plenitud lo que desasosiega.

IV

“Ojos que no ven, corazón que no siente”, reza la voz popular. Hablando de las señas de amor, deja dicho Ibn Hazn de Córdoba en su *Collar de la paloma*: “Es la primera de todas la insistencia de la mirada, porque es el ojo puerta abierta del alma, que deja ver sus interioridades, revela su intimidad y delata sus secretos. Ven y mira: este es el camino de la Torá”, se dice en los tratados cabalísticos de los judíos medievales. Leonardo da Vinci, quien entre sus muchos oficios cultivó en primacía el de la mirada, escribió en sus *Cuadernos de notas*: “Gracias al ojo, el alma permanece contenta en la prisión corporal, porque sin él una prisión así sería una tortura”. Múltiples tradiciones han manifestado el conocimiento profundo en el que se sustentan bajo el cobijo de la mirada, porque detrás de los ojos y su ejercicio se ampara con frecuencia una prolija fuente simbólica. Y era de esperar que san Juan de la Cruz fuera a beber de allí con sus canciones. ¿Qué es lo que sostiene tanto en la ausencia como a la búsqueda si no es la constatación postrera del deseo, esa estrecha relación entre lo que se aspira a mirar y lo mirado? Tal constatación en el Cántico se ofrece bajo el anhelado encuentro que permitirá la transformación de amor. Si tuviera que elegir los versos que imantan y centran a todas estas canciones me quedaría con aquellos que preludian con mayor fidelidad la condición terminal de la experiencia sagrada: la revelación viva hecha presencia o, si se quiere la consumación de lo que se ha deseado ver:

“Mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura”.

Inconformidad dolorosa de amor que pretende sanarse sabiendo la cura, solo que la cura en este caso supone un ejercicio devocional de la más absoluta entrega y que concluye cuando se allega a la transformación. Por eso aclara san Juan acerca de

la salud en los amantes: “...*el amor nunca llega a estar perfecto hasta que emparejan tan en uno los amantes, que se transfiguran el uno en el otro, y entonces está el amor todo sano*”.

Pero antes de tal consustanciación de claro corte erótico, se precisa de *presencia y figura*: pilar de fundamento, requerimiento inexorable, paso de la escala previo a la experiencia del sanador matrimonio místico. Lo que allana el camino hacia la vivencia sin trámites, intermediarios, plazos ni recaudos doctrinales es lo que se nombra aquí como *presencia y figura*. Porque los verdaderos místicos buscan y se les da en gracia un encuentro vivo y directo con la trascendencia en los fueros de su intimidad. Soledad y encuentro, apartamiento e iluminación. Y es justamente esta cualidad esencial del encuentro con el misterio lo que tanto ha inquietado a las instituciones que a lo largo de la historia de Occidente han pretendido administrar, regular y perseguir. Y vaya que san Juan lo vivió en cuerpo y alma. En el ámbito de las creencias, lo que le acontece al místico es lo menos institucionalizado: aquello que escapa al orden y a sus jurisprudencias. Es pura transparencia lo que padece y en los más de los casos es esta transparencia la que ha despertado incómodas sospechas, porque quién vela por el canon no tiene necesariamente la vivencia y quien tiene la vivencia no está en aviso de los rigores de la administración divina, sino que se ejercita en el encuentro íntimo y personal con la fuente sagrada. Por eso declara la amada, como si el mismo santo lo hiciera frente a la fuerza donde ha depositado su fe: “*Acaba de entregarte ya de vero; / no quieras enviarme / de hoy más mensajero, / que no saben decirme lo que quiero*”.

De un lado, cualquier tentativa de mensaje se vuelve infructuosa porque posterga la entrega; del otro, aleja la veracidad de lo deseado. La amada está en el punto de la relación en el que necesita solo la franca experiencia verdadera y no “*un no sé qué que quedan balbuciendo*” los mensajeros. Delante de este deseo,

mensajes y mensajeros ya han perdido su sentido pontifical que pudieron cumplir en ocasiones iniciales, cuando se advertían con claridad las dos orillas; ahora a lo que se aspira es a la eliminación completa de las distancias: la fusión transfiguradora. “*Tú seas el mensajero y los mensajes*”, queda escrito en los comentarios. Pero de vuelta a las canciones se advierte que en el arrobamiento poético, san Juan deja en claro que la fusión mística pasa por las exigencias de la mirada. Mirada que se nutre y cobra sentido en el Otro que rige sus deseos y para el cual solo se puede tenerla: “*...véante mis ojos, / pues eres lumbre dellos, / y solo para ti quiero tenellos*”.

Voluntad y querencia puesta en la mirada. Fijeza de amor y confesión que arman la cabalidad del acto. ¿De qué sirven los ojos si se carece de lumbre? Aquello que posibilita y le da sentido a la mirada conforma la propia mirada. Lo mirado acontece si se deja mirar, si se permite ser motivo de registro. Así mirada y lumbre, vía y recurso enlazados en la experiencia que descubre; solo que lo que se anhela descubrir se convierte en el único propósito de la mirada cuando está sellada por el amor. Pero la amada sabe que la mera querencia no la salva, sabe que debe morir a su antigua constitución para poder consustanciarse con la *presencia y la figura*, muerte que supone nacer de nuevo en este tránsito iniciático de erotismo espiritual. Por eso la sacramental solicitud: “*Descubre tu presencia, / y máteme tu vista y hermosura*”. De nuevo la insistencia de la mirada como transición del elevado e inevitable cambio. El amor de estas canciones se ejerce en un ámbito en el que el mundo y sus exigencias se cumplen, pero también apunta, sin negarlo, a un más allá, que si bien no supone necesariamente la despedida definitiva del mundo, implica sí un desprendimiento de los menesteres ordinarios con el afán de llegar a placeres de otro orden. Por eso la amada no repara en concebir

la muerte como recaudo vital si de esta suerte logra acceder a la hermosura transformadora que la mirada le ilumina:

Pues que sabe (el alma) que en aquel mismo punto que la viese, sería ella arrebatada a la misma hermosura, y absorta en la misma hermosura, y transformada en la misma hermosura, y ser ella hermosa como la misma hermosura, y abastada y enriquecida como la misma hermosura.

Siguiendo el drama, después de variados ejercicios, solicitudes y quejas, el alma parece fatigada de tantas insistencias. En ese querer pertinaz no le ha bastado conocer los infructuosos mensajes, la necesidad de la muerte ni saber que la razón de su mirada se alienta en la lumbre que le regala los ojos queridos. Ahora y como punto crucial del peregrinaje, llega a la fuente: espacio por excelencia del legado mítico en el que se consagra simbólicamente todo reconocimiento:

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
 los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

Frente a estas aguas primordiales se invierte la visión de Narciso. No es la mismidad la que se va a buscar en el reflejo, sino al Otro; no el semblante de la reafirmación personal sino el semblante del deseo y la entrega. Ya los mismos vocablos a los que el descalzo apela mueven una tradición. Los ojos deseados no están constituidos, son herederos de una formación, necesariamente hay que irse haciendo con ellos, son un cultivo de la creencia que logra conformarlos, porque el amor de estas canciones es amor hecho a pulso y a fe, ese hábito oscuro. Por

otro lado, y bajo una aparente contradicción, emerge una cualidad esencial: la precipitación del acto. Golpe inesperado de la presencia que es como se allega la gracia, cuando menos se espera. Por último ese dibujo interior, esos trazos inacabados, ese boceto que se ha ido urdiendo a fuerza de intimidades y que acompaña todo impulso. Testimonio de una relación que aún le queda camino por andar, pero que se abre de alma para que las impresiones amorosas dejen allí sus huellas. Por eso advierte san Juan en sus Comentarios:

...sintiéndose también estar como la cera que comenzó a recibir la impresión del sello y no se acaba de figurar, y, demás de esto, conociendo que está como de la primera mano y dibujo, clamando al que la dibujó para que acabe de pintar y formar...

Lo que queda confirmado en la canción son los trazos interiores, la confianza de llevar adentro el sello trocado en mirada de quien le ha entregado sus fuerzas; el resto es deseo, casi un ruego, por un encuentro inconsumado en la hermosura. Pero en ese predio de la cristalina fuente, sucede, como si se tratase de un cambio abrupto, algo inesperado. Se da una suerte de advertencia suprema, algo que se revela y se patentiza, y que el poeta silencia. La amada no dice lo visto; podemos suponer que son los ojos que acaba de desear frente a las aguas que se les han mostrado al fin. Pero lo paradójico cobra de nuevo vida: una vez hallado lo que busca, no se queda gozosa con la conquista, sino que parte intempestivamente:

¡Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!

Con la ligereza del vuelo el alma se aleja de lo que tanto esperó. Y es que tampoco eso la consuela, ya que no es más que

la develación de un reflejo duplicado y no una presencia. Los ojos del agua, que son el reflejo de unos trazos interiores, son los que aparecen. En estos trances del misterio, el dibujo de los ojos y su reflejo no pueden sustituir a los verdaderos. También ellos la alejan de la realidad suprema que aguarda. De allí la partida en busca de los ojos marcados por la verdad de la experiencia. Luego sí, llega el momento en las canciones en el que el tránsito conoce su puerto. Aparecerán así las nociones de “*lecho florido, interior bodega*” y un insistente *allí* sin mayor detalle como los espacios de las nupcias de amor místico:

Allí me dio su pecho,
allí me enseñó ciencia muy sabrosa,
y yo le di de hecho
a mí sin dejar cosa;

Y más adelante, tocado por las mismas claves misteriosas de la lengua seductora de san Juan, acaba diciendo sin decir del todo, refiriendo más que al acto, a su sospecha entrecortada y a saltos:

Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí, tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día.

En las postrimerías de las canciones las aguas regresan a su fuente originaria: el sentido del recorrido místico se consuma. Pierden carácter la ausencia y la búsqueda que acicatearon al alma del principio, cuando lo que le confería impulso a estos amores era el ocultamiento, ya que este era razón de la pérdida y del deseo de hallazgo. Ahora, todo está recobrado. La soledad

de los amantes se trueca en amoroso acompañamiento, ambos en sus transformaciones aspiran el disfrute a escondidas, a partir de allí la pareja será la que se aleja y se pierde en sus intimidades. Lo que desasosegaba a la amante, ahora le complace. No es la misma después de la unión, ahora se sabe perdida en su ejercicio:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura,
al monte o al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.

Todo va pluralizándose, haciéndose compartido en el distanciamiento que el amor impone y se regresa a la naturaleza, no para verla como la creación que reflejaba al Amado, como mensajes, ahora se deja apreciar como espacios originarios y de celebración. Allí dónde los aposentos se hacen secretos para el goce:

Y luego a las subidas
cavernas de la piedra nos iremos,
que están bien escondidas,
y allí nos entraremos,
y el mosto de granadas gustaremos.

El ciclo se ve cumplido: lo separado se fundió y lo oculto se reveló. Ausencia y búsqueda dieron paso a la consumación de esta pareja que busca ahora en plural extraviarse de los ruidos del mundo.

V

Dejo escritas estas notas no con afán de entendimiento intelectual. Solo las dejo en testimonio de convivencia con un poema que, a Dios gracias, siempre me deja en medio del camino y buscando apoyo. Entre la ausencia y la búsqueda me quedo. Entre la búsqueda y la ausencia inaplazables me quedo esperando la débil luz al final del horizonte.

Mística y experiencia poética

El poeta es el sacerdote de lo invisible

WALLACE STEVENS

¿Dónde está el verano, el increíble verano del absoluto?

T.S. ELIOT

I

Quiero iniciar estas líneas manifestando algo que se me antoja puede brindarnos la posibilidad de seguir preguntándonos por la extraña relación que se da entre las impresiones del poeta y sus maneras de decir. Creo que en estos tiempos el escritor padece del paroxismo de lo nuevo, como si cualquier vestigio que le acerque a las fuentes resultara una tarea trasnochada, anacrónica y sin sentido. Así, se ha tornado cada vez más apremiante reparar en las manifestaciones poéticas signadas por las claves inmediatas de una ilusoria novedad, una novedad que no se sabe muy bien en qué radica, dejando en el desván de los olvidos la alternativa de convocarnos en una

lectura hacia atrás, hacia el legado que ha conquistado con el tiempo una tradición que nos ampara, a la par que nos somete a una intemperie expresiva. Como se sabe, lo reciente no es necesariamente contemporáneo ni lo inmediato tampoco por serlo lleva la huella de lo moderno. Esto de lo moderno y sus afanes es uno de los tantos espejismos con los que convivimos; sin embargo, una noción parece cierta: en los umbrales que abre la modernidad en poesía está ese territorio baldío en el que la palabra pierde su suficiencia en medio del acoso de un ambiente eminentemente funcional y operativo. Sequedad y distancia en que la palabra naufraga hasta decirse. Tratar de estar al día con los ritmos de una contemporaneidad signada por la eficacia y la urgencia se convierte en otra de las formas de perdernos entre los encantadores fantasmas de la modernidad. Si uno tratara de remontarse a los vuelos alcanzados en las impresiones poéticas que surgen de los místicos, independientemente de la temática divina en la que alcanza su aliento, encontraríamos algunos de los centros punzantes de la experiencia poética que pudiéramos estar haciendo en estos días. De allí, las líneas que siguen no aspiran más que a volver tantálicamente a remontar la cuesta de una vieja preocupación.

II

[8]
Todos aquellos que han corrido el riesgo de intentar definir lo que se oculta bajo la expresión poética, de retener los fundamentos originarios que la animan y la sostienen, han tenido que enfrentarse a serias dificultades, muchas veces insalvables, porque lo que se está tratando de atrapar es un fruto del espíritu y siempre lo que emana de esa cadencia pareciera escapársele a los discursos formales sustentados en una mera razón operativa y al final inquisidora, aquella que solo existe

para legitimar y oficializar. Apresar la esencia de esta honda necesidad que emerge de lo poético, de esta incursión del imaginario en la realidad, de este afán, en definitiva, que aspira a acortar y sincerar una vinculación inédita con las medulares preocupaciones humanas, impone y exige un tratamiento tal que reconozca desde el inicio su insuficiencia. Esta inquietud reflexiva parte, entonces, de una imposibilidad que se le vuelve necesaria; sin embargo, el fondo inatrapable de la sustancia poética no impide que se levante un esfuerzo por ejercer una mirada aproximativa, consciente ante todo de su limitado alcance, alcance que a la postre acabará irremediablemente en un intento, si no deficiente al menos incompleto.

Entre las múltiples y variadas estrategias que han ensayado dar cuenta de los principios que rigen lo poético, he querido, en esta oportunidad, propiciar algunas relaciones arriesgadas y así poder satisfacer en parte aquello que aquí me interesa compartir. Porque tal vez, tratando de comprender una preocupación que guarde algún parentesco con la inquietud y la experiencia poéticas, como puede ser la religión, quizá aquella se nos aclare y podamos advertir algunos de los fundamentos esquivos que identifican a la poesía. De esta forma, lo que podamos seguir diciendo en este sentido parte de la siguiente pregunta: ¿Qué relaciones se pueden establecer entre la experiencia poética y la experiencia religiosa? Partir de semejante inquietud, tratar de allanar el terreno para acercarnos a estos fenómenos del espíritu, bordear sus implicaciones que han signado la sensibilidad del hombre desde el principio de los tiempos, supone una tarea delicada, poco clara y en la que en muchas ocasiones, sin encontrar salidas, tendremos que declararnos incompetentes, pues ambas experiencias tienen su centro germinal en una personalísima e íntima vivencia que se nos torna ajena sin remedio y que, inclusive, para quienes la han vivido y testimoniado resulta complicado descifrarla, cuando no simplemente

la callan. Tan solo tendremos que conformarnos con delinear los misteriosos lazos que posibilitan este tejido, porque penetrando en él, más que a conclusiones definitivas y frontales, arribaremos a tanteos imprecisos y oscuros, sobre todo si se juzgan desde nuestra precaria vivencia de lector, desde donde estamos lejos de los fuegos mismos de la mística.

De entrada, se podría decir que tanto la experiencia religiosa como la que se da en la poesía quebrantan un orden, una seguridad, un sosiego, una linealidad estable, porque lo que pretenden en su aventura por procurarse siempre está fuera y más allá de las fronteras ordinarias que rigen el mundo y que garantizan su funcionamiento. Poesía y religión se inscriben en la necesidad humana como una apuesta que aspira a saldar el apetito y la zozobra de aquel que no aprendió a conformarse con el contorno trivial que lo acosa al signarlo, son un tránsito anhelante y abierto a las claridades que hacen posible lo que la inmediatez aleja por comodidad a las nociones inconcebibles. El ser trazado por la funcionalidad del instante, el operario de una inmediatez que acaba en el consumo, jamás podría constituirse en un ser de creencias hondas, porque lo desquicia las incertidumbres y aquí lo que entra en juego es una incómoda sobreabundancia que elude por cortedad a cualquier vocabulario utilitario, que al intentar dar manifiesto del hecho acabe por traicionarlo. Por eso el celo que las palabras despiertan en el místico. Cuando al hebreo Issac Luria, a finales del siglo XVI, lo animaban para que diera testimonio de la experiencia del arrebató divino, se limitaba a decir llanamente:

No es posible; porque, como toda cosa está siempre relacionada con otra, cuando abro la boca para decir una cosa, es como si se abrieran las compuertas del mar y el mar mismo se desbordara. ¿Cómo puedo entonces decir lo que mi alma ha recibido y

ponerlo por escrito en un libro? (Citado por Gershom Scholem en *La cábala y su simbolismo*).

De esta suerte, poeta y creyente casan una alianza con lo que los desborda, con lo que los llama desde el sentido enrarecido de una realidad y se entregan plenamente a ella, se hunden en la espesura de ella, aun bajo el riesgo de desconocerse en ella una vez consumado el encuentro con lo deseado, hallándose sorprendido en esos terrenos en los que los signos de la personalidad misma se extravían. Estas experiencias pertenecen a ese género de eventos que suponen otra instancia con la que desean encontrarse para fundirse, dándose allí la epifanía de la unión, un eros conformado de ausencias y huidas. ¿Será que en las dos experiencias se da un tránsito que va de una revelación donada a la confesión de lo advertido en el asalto? ¿Será que tanto el poeta como el fiel, luego de reconocer la frágil e inconclusa constitución de su ser, intentan hallar una completitud imposible pero soñada, que solo viene dada como ofrecimiento de una entidad que los supera y ante la cual nace un respeto admirativo? No hay, no puede haber una última palabra en este sentido, sobre todo porque tanto la experiencia religiosa como la poética son aventuras que aspiran a la consustanciación con lo misterico y en ambas se vive y se procura la intimidad con la sospecha, con la corazonada que reclama y lucha por fundar un nuevo orden que le permita no sentirse divorciado de las razones profundas que sostienen la vitalidad del ser en su relación forzada con lo real, una realidad alumbrada por polaridades que se llaman, donde la sensibilidad conmovida está más allá de las certezas definitivas o, si se quiere, más acá de las contrariedades que se niegan. Frente a este temperamento vale recordar aquellos versos de T.S. Eliot:

Para llegar a lo que no sabes / Debes ir por un camino que es el camino de la ignorancia. / Para poseer lo que no posees / Debes ir por el camino de la desposesión. / Para llegar a lo que no eres / Debes pasar por el camino de tu no ser. / Y lo que no sabes es lo único que sabes / Y lo que es tuyo es lo que no es tuyo / Y donde estás es donde no estás. (*Los cuatro cuartetos*, "East Coker").

De esta forma, el hombre de creencias y el poeta compar-
ten un mismo motivo que los impulsa: o bien reconocen que
nada acaba donde las apariencias imponen sus límites y que,
justamente allí, en esa difícil frontera, comienzan las inciertas
y atractivas relaciones que imantan su alma y su lenguaje des-
lumbrado; o reconocen que en las presencias de la realidad más
próxima se encarna la imagen de lo trascendente. En ambos
casos aparece un ejercicio devocional hacia aquello de donde
fluye la gracia, intento que cumple su peregrinación cuando
se conquista la claridad de las conexiones íntimas que sostie-
nen el misterio del ser y su vinculación con una nueva realidad
abarcante que acaece en la experiencia. Recuerdo a esta altura
aquel pasaje en el que los discípulos de san Dionisio le pre-
guntaron sobre las perfecciones de Timoteo, y este señaló:
*"Timoteo es un hombre que experimenta a Dios; el que va lejos
por este camino sobrepasa a todos los hombres"*. Y justo en ese
asalto que es uno con la experiencia, en esos límites en los que
el misterio se reconoce, se inaugura un particular sentimiento:
el de ser criatura, el de ser heredero sustancial de una fuerza
desconocida, el del ser que pierde autonomía y se sabe confi-
gurado por extrañezas arrasadoras. Se emprende un nuevo
acopio de lo que hasta ese momento habitaba en lo ignorado
y ahora lo que le brinda consistencia a la realidad, no son los
contornos conocidos, sino una ambigüedad atrayente, un
reino donde se avistan las claves difusas que reclaman una
mirada distinta a la habitual y que termina dándole un sentido

signado de impacto germinal. Quienes en estos casos participan de esta exigencia terminal se saben creados y herederos de lo vivido y expresado. Entonces, quienes tienen el privilegio de acercarse a ese fuego se enfrentan con los fundamentos de una transparencia, se detienen ante aquello que le hace recordar lo extraviado de su primera conformación, la mirada y la voz que, de tanto frecuentar con el mundo tal como le han dicho que es, quedaron recluidas en el rincón de la memoria, de una memoria que halla su centro vital en un presente siempre actualizado e intemporal. Es esa misma transparencia y mirada la que desea la voz de la Esposa del *Cántico espiritual* frente a las aguas: “*¡Oh cristalina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados*”. Alguien que se hace vaso para que lo apetecido lo habite, para que eso amado busque su reflejo y se devuelva su imagen a través de quien por eso se desvela. Y eso allí sucedido tocado por la urgencia, esa estrofa de san Juan acaba con aquel revelador dístico: “*¡Apártalos, Amado, / que voy de vuelo!*”. Si la imagen de los ojos ya estaba dibujada es por el tránsito de un viejo amorío que se quiere tener de nuevo adelante. Si esto está en el sustrato de las experiencias que venimos tratando, como lo creemos, podemos manifestar sin temor que en estas experiencias se perfila una intención reconstructiva, una suerte de recuperación de aquello que la dinámica mundana ha arrimado al olvido.

Así, aquel que se inclina hacia la vivencia sagrada, al igual que aquel que anhela vislumbrar en la realidad el sesgo que la acoge en su plenitud, avanzan hacia la reconquista de un legado perdido, aquel donde se había vivido una integridad, donde lo que privaba como forma relacionante era la clara admiración y el celo por una realidad envuelta en su sombra, donde la inquietud se encumbraba hacia las límpidas afiliaciones que el alma humana conseguía en una realidad comprometedora. Un

adentro y un afuera consustanciados de los que ya no quedan sino migas y distancia y a donde el espíritu desea volver para saborearlos.

III

Sirva lo expresado hasta aquí como pórtico de lo que debemos ahora precisar más detalladamente. Hemos referido algunas fundamentaciones sobre el carácter religioso y sería prudente entonces para continuar detenernos en lo que aquí estamos entendiendo como tal. En torno a la religión, partamos desde el mismo término, el cual según parece procede del vocablo latino *religio*. El sentido etimológico de esta palabra se relaciona, por un lado, con el verbo *legere* que implica la idea de recogerse, concentrarse, reunirse; y por otro se hace derivar de *religare*, que supone en su raíz unión, vinculación, enlace. Ambas vías parecen apuntar hacia un mismo destino: el hombre vuelca lo más profundo de su personalidad íntima y concentrada hacia una instancia que reconoce como digna de ser celada y con la cual desea enlazarse. En otro sentido, si buscamos en el diccionario *Corominas* la palabra religión, aparecen algunas claves que nos ayudarían a calificar ese estado y esa experiencia. Se lee allí: “religio, onis. *escrúpulo, delicadeza; de ahí sentimiento religioso*”. Pero si insistimos averiguando todavía más, vemos que *escrúpulo*, en su origen, viniendo de *scrupulus*, es decir pequeña piedra, implica *duda* y “*recelo que punza la conciencia sobre si una cosa es o no cierta, si es buena o mala, si obliga o no; lo que trae inquieto y desosegado el ánimo*”. Si estas apreciaciones conservan alguna relación, es de notar que, independientemente de lo que se suele entender por religión, ese conjunto de creencias y dogmas institucionalizados, podemos reconocer que su fondo entraña un estado de inquietud,

de conciencia desconcertada que vive frente a algo que aplaza las certidumbres y en el que el sujeto acaba cuestionado, estableciendo una relación donde reina la delicadeza y el cuidado, donde se devociona aquello que lo trae en ascuas.

Si consultamos a los estudiosos que se han interesado por las preocupaciones que son afines a lo religioso, notaremos que el mismo espíritu que anima al término está presente en sus acercamientos. Roger Caillois, entre otros, considera que en el basamento de toda concepción religiosa emana una dualidad vital. Aquella que concibe la realidad escindida en un dinamismo donde se intercambian las apreciaciones de lo sagrado y lo profano, confiriéndole a lo sagrado el carácter que por excelencia pone en juego la interioridad humana y en donde esta corre los mayores riesgos; por el contrario, el ámbito de lo profano aparece como ese terreno en el que el hombre se mueve libremente, sin prestarle atención alguna a fuerzas misteriosas que lo puedan comprometer. Incertidumbre y desasosiego en un extremo, seguridad y tranquilidad en el otro. Ambas nociones quedan signadas por los sucesos que acaecen en el marco de lo habitual; unos para confirmar la continuidad de lo conocido, otros que quebrantan los parámetros cotidianos convirtiéndose en eventos insólitos que exigen una atención y una observancia particular. Al parecer, sagrado y profano son dos vinculaciones que se configuran como datos de la conciencia y captaciones de la sensibilidad. De tal manera que la religión sería, en consecuencia, las múltiples formas que el espíritu humano ha conseguido para relacionarse con lo que ha considerado sagrado y el religioso aquel que bajo esas mismas relaciones ha sabido captar esa gracia y poder que convierte a lo sagrado en sagrado, aunque su sustrato provenga de los límites mismos de una profanidad que se ve asaltada por la trascendencia.

Lo otro ante lo cual tendríamos que detenernos es en los estados de ánimo que suscitan la experiencia con lo sagrado. El mismo Caillois señala a lo sagrado como aquello cuya aproximación implica el morir y ante la muerte, sea simbólica o real, el hombre nunca ha sabido cómo comportarse, provocándole emociones ambiguas y contradictorias, pero inexorables en su tramado psíquico. Si lo sagrado implica esa complicación interior, nadie penetra en él impunemente, las fuerzas que lo encarnan reclaman una sensible disociación antagónica y complementaria a la vez, provocando, respectivamente, los sentimientos de respeto y temor. Es el mismo *et inhorresco*, *et inardesco* que apreció san Agustín ante lo divino, donde el horror proviene de la conciencia que se tiene de la distancia que aleja su ser del Ser sagrado, al mismo tiempo que se propicia un amor ardiente y fervoroso de la identidad profunda que se mantiene con esa instancia que suscita su adoración. He allí la sagrada y tensa movilidad: adoro, me inclino y aspiro eso mismo que me aterra obligando un respeto distante. También es el mismo *tremendum* y *fascinans* que aparecen como fundamentos de la relación sacra. El celo ante la cólera divina junto a la fascinación entusiasta que corresponde a la embriaguez, al vértigo y al delirio del éxtasis. El que desea, entonces, aferrarse a una experiencia de esta índole, habita en la exigencia de un más allá, de un aplazamiento de los límites restringidos que rigen la realidad y de donde nace el desdén por aquello que impide tocar el fondo de las indeterminaciones humanas que le ofrecen un sentido superior y más comprometido con su vida. Descubre al tanto que aquello que más le intranquiliza es justo lo que mayormente le concierne y le confiere sentido a su existencia.

Esta misma contrariedad complementaria frente a lo sagrado, la concibe en sus ensayos María Zambrano. El ser humano, al caer en cuenta que no está solo, que junto a él y en él hay una realidad

mistérica que se le oculta, la primera necesidad a la que se enfrenta es aquella que se manifiesta en querer ver, constatar eso que no se muestra y que llena cada rincón de lo que lo rodea. No es realidad lo que reclama, es visión lo que le falta. Privado de mirada, siente que lo miran; entonces querrá ver esa Presencia desconocida y hará sacrificios para solicitarle manifestaciones. Cuando puede ya advertirla, cuando la reconoce, tratará de no perderla, procurará estar cerca por medio de ritos consagradorios. Distancia, alejamiento de una realidad que conmueve, y rito y sacrificio para que pierda el velo; ¡vaya parentesco con la palabra poética!

Entonces, siguiendo de la mano de Zambrano, el misterio original alcanza rostro tornándose divino. Surgen de esta suerte los dioses y se emprende el diálogo, ya el hombre ha conseguido para entonces a alguien a quien preguntarle sobre aquellas determinaciones vitales que lo aquejan. Tendrá ahora con quien molestarse, pero también a quien agradecer. Lo que en el inicio era un delirio amenazante, ahora se convierte en gracia. En estas relaciones inaugurales, el hombre se siente bajo el dominio de esa Presencia, que encubre la realidad y que se oculta en ella trascendiéndola. La primera realidad que se le muestra se da en los signos de una completa ocultación, porque, como lo presiente Zambrano, la primera realidad que al hombre se le oculta es él mismo. Sin embargo, como él mismo se constituye en otro misterio y tampoco logra mirarse, proyecta su mirada y comienza a mirarse desde lo que lo rodea, que es en esencia una realidad en la que ha visto lo divino. Dentro de este nuevo orden de miradas y querencias desplazadas que se sustentan en las relaciones con el misterio, el hombre, sujeto, suspendido y perplejo por lo que nunca acabará de conocer, espera. Surge la esperanza y se dirige hacia esa estancia superior, que lejos de inventarla, la encontró en la vida. La realidad última, vista y reconocida desde la admiración primera, no es simplemente

una cualidad de las cosas, ni siquiera una condición o un modo de ser de las cosas, es sobre todo *“una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde en suma, a lo que hoy llamamos sagrado”*.

IV

Aunque no lo hemos dicho, es hora de anunciarlo, la mística es la experiencia religiosa llevada a sus últimos extremos, a las fronteras del desasosiego y la admiración anhelante. Hablar de ella es referirnos a un límite y con ella, además, se adentra irremediamente en una paradoja. Si uno piensa que la palabra mística procede de la raíz griega *mys* que anuncia quedarse callado, lo que no se puede pronunciar, pareciera que lo que la signa, en tanto discurso, es el silencio. Recordamos aquello que una vez manifestó Bergson cuando se refería a estas experiencias, decía que a veces se está delante de instancias del espíritu que *“para cuya expresión no estaba hecho el lenguaje”*. Si nos acogemos a las palabras mismas de los místicos, algo es cierto: la constatación de esa eventualidad, de ese espacio vacío y plenario a la vez, solo es consecuencia de una experiencia vivida en el hondón de la intimidad, en un lindero atrayente que derriba al entendimiento y ante la cual, paradójicamente, vivir la experiencia es casi no poder escribirla. Quienes se lanzan a estas aventuras acaban apenas balbuceando, dando con signos ambiguos, orquestando una simbólica libre de deudas conocidas y todo eso porque la multiplicidad fragmentada se les revela luminosamente única hasta engeguerclos. Hemos referido que al quebrarse las fronteras de la intrascendencia, comienza la habitación de lo sagrado. Allí el místico privilegia lo que antes permanecía sin valor, sospecha de todo puesto

que se inicia el tránsito por el reino de lo incierto. Desde entonces las previas referencias pierden peso complicando lo que no hace mucho eran seguridades tranquilizadoras. El espíritu se inquieta, se moviliza, parte a la travesía tras del deseo oculto sin atinar la mayor de las veces arriba. En la simbólica de los pocos que han abrazado estos estados, surgen las nociones de moradas, cimas, peregrinaciones, laberintos, vía crucis, estaciones, por solo citar algunas. Cada una de ellas cobija en el fondo la idea de progresión hacia un punto apetecido. Pero también, junto a ellas, se hallan el rapto, el relámpago, la posesión súbita, la embriaguez repentina en señal de que es posible arribar al mismo punto violentamente.

De un lado la purga del proceso ascético, del otro el arrebatado extático; mas en cualquier caso la transfiguración, la conversión, el desdoblamiento, la observancia devocional, en definitiva, hacia aquello que se desconoce y que hace desconocerse a quien vive la iluminación. Viene al caso citar a Jürgen Baden cuando se refiere al origen de tal transformación: *“La casa —la casa mundo, en el sentido de un sistema estable—, se viene abajo, el techo se derrumba, las paredes se desmoronan y lo tremendo invade las ruinas por todos lados”*. Sea el cuerpo de arcilla quebrantado por el vino nuevo, el fuego de Pascal, la esfera sin centro, la *Gran Nada* de Eckhart, el punto irradiante que se derrama sobre la comedia dantesca, el séptimo Palacio del Zohar hispanohebreo o la soledad sonora de san Juan, pareciera que cada una de estas nociones se refirieran a una idéntica impresión y a un mismo sentido. ¿A qué responde esa suerte de nombradía? Diríamos que se trata de la necesidad suprema de estar delante de una instancia que desborda en tanto extraña e inesperada. Pero quien decide dar cuenta de la experiencia extrema de tal desbordamiento sabe de antemano la incapacidad de cierta materia discursiva. Toda palabra peligra porque el oficiante, tratando de serle fiel a la vivencia unitiva y

de lo que de ella se desprende, desconfiará de los medios que puedan arruinarla al retenerla. Unos la callaron del todo, otros se sintieron en el filo de nombrarla. Entonces, lo que resulta como expresión será tan solo un intento, una aproximación que se salva apenas por la necesidad o más bien por la imposición que la impronta del suceso ejerce sobre quien desea dar testimonio. Antonio Porchia lo decía con iluminadas palabras: *“Digo lo que digo, porque me ha vencido lo que digo”*. Se vuelve indispensable para esta escritura posible la clara honestidad de saberse vencido ante lo que solicita ser escrito. Ahora bien, todo vencido, en este nuevo ámbito, es un asaltado, un heredero de la perplejidad. Lo que vence, o quien vence, logra su fin porque irrumpe por el lado más flaco, por el ánimo desguarnecido, por la zona emotiva sin armas de la víctima. Por eso, de raíz, el poeta y el místico se tornan en un sorprendido que cae en cuenta después del vencimiento. Su palabra no será otra cosa que la advertencia de esa derrota que se hace patente en una simbología transparente. Solo que el fruto se nos complica porque tal transparencia surge de un íntimo combate del cual desconocemos las reglas que lo rigieron. De allí una sustancial consecuencia: en estos casos todo vencido adora, busca la tregua que en nada se distingue del deseo por fundirse. Y esa fundición no tiene ley precisa que la gobierne, ella inaugura los propios principios que a placer ordenarán el desorden que la signa.

Se estará, entonces, ajeno a los dogmas reglamentarios, frente a una confesión que, en plena libertad, asume la palabra como última alternativa para salvarse de la llana horizontalidad que la rodea. La palabra se hace testigo de una vivencia de la cual, como apunta Eckhart, ni obispos ni papas podrán separarte de ellas, y es así porque frente a ella toda institucionalidad queda vencida y el centro oculto del alma pasa a ser el fiel de la balanza, el fiel de la experiencia. Finalmente, palabra

y poeta, palabra y místico se confunden en la misma tabla a la deriva y ya no saben si les interesa hallar la costa de la *noche sosegada* porque andan en la *nube del no saber* y, por eso, se testifican enamorados de esa travesía incierta y definitiva. Por tal asombro, por tal verticalidad nacida, la decisión al nombrar termina en los *dislates* de los que hablaba san Juan o en los *satt* de los sufíes. Una contradicción elevada y sustancial alcanza su centro inestable pero vuelto necesidad expresiva por carencia de posibilidades o por reconocimiento último para salvarse de la mudez que se impone. Cuando el místico se hace uno con el poeta, lo que queda dicho rebasa la mera finalidad artesanal con la palabra, lo dicho queda como confirmación de un destino. Palabra resurrecta en destino, en vida dedicada a una relación primordial que signa un vínculo con lo que se aspira como horizonte de una realidad última. Por tanto, los que leemos semejantes confirmaciones no nos queda más que reconocer una distancia, que aunque la precisemos cargada de autenticidad no deja de sernos extraña. Evelyn Underhill dejó constancia de esta grave proximidad: *“Nos encontramos con ellos a mitad de camino. Sabemos instintivamente que dicen la verdad, y sus palabras evocan en nosotros una nostalgia inacabable, un melancólico sentido de exilio y de pérdida”*. El místico se asemeja a un exiliado que retorna con primicias, con advertencias que nos hacen conocer en un más acá aquello que desconocemos por falta de pericia, entrega y hundimiento.

V

¿De qué manera entiende el poeta su relación con la realidad si no es a partir del misterio que en ella se encierra? ¿Qué espera de ella si no es que por brevísimos instantes se le devele en la suprema claridad? ¿No hay una mirada devocional que también desea acercarse a la intimidad de aquello

que la bordea? ¿No se revela en el poeta la misma actitud que sospechamos se da en el hombre de fe que busca una elevada presencia que desconoce? El poeta es un sorprendido de la realidad, un ser que queda avasallado ante aquello que el corazón de lo real le remueve y vive, entonces, el intento por nombrar, por derramar el agua de las palabras para que eso que le inquieta quede bautizado. Así, la misión inicial y definitiva del poeta es nombrar, designar por respeto a lo que, sorprendiéndole, amerita respeto hasta constituirse, y hay que decirlo sin temor, en una creencia. Siempre me han sorprendido las últimas páginas con las que entre nosotros Armando Rojas Guardia culmina “El Dios de la intemperie”. En una fiesta de la intimidad en la que la Nahalia Jackson, de roncros arpegios jazzísticos, se funde con lo divino, el poeta confiesa: “*Cuando tomo conciencia, con un agradecimiento muchas veces instintivo, preracional, de que, pese a los naufragios, recibo el ser (de que, efectivamente, me lo están dando), entonces me siento invitado (¿diría mejor: convocado?), a asentir, a creer*”.

De esta forma y bajo semejante talante, la realidad, por la tenacidad del intento al cual el poeta se aventura, se vuelve mucho más que el dato dado y su constatación, es ella misma y además lo que se piensa y sueña de ella y todo lo que suscita su impresión en la sensibilidad puesta en vilo. No solo es tal como se le reconoce sino también como se le imagina o, en última instancia, como queda confirmada en el vuelo místico de las palabras que le dan mención. Tal vez, en la vivencia religiosa el misterio se vive en la experiencia y eso baste, se consume en sí mismo y es suficiente, cumpliendo su cometido en el éxtasis de la revelación sin reclamar nada más. Pero en los predios de la poesía es distinto, en ella lo que se asimila como misterio queda expresado, exige su manifestación o, en todo caso, en la propia experiencia ya se contempla la necesidad del testimonio, la confesión de lo sucedido en la visión. Y en ese

fragor, cuando se asoma el lenguaje que intenta comprender la experiencia, este corre el riesgo de no serle fiel y, mientras más fiel procura ser, más trastocado se vuelve, porque las posibilidades de la lengua habitual pierden sentido y pareciera requerirse otra lengua inaugurada para cada arrebato, aquella que emergiendo de lo conocido da cuenta de una “*exterioridad trascendida*”, como nos dice Fina García-Marruz. Ahí no prospera la linealidad ni la funcionalidad utilitaria de las palabras gastadas por el roce diario, con la experiencia nace su forma de nombrarse. Son ahora las palabras sacadas de una matriz las que interpretan en la misma medida que presentan un nuevo orden de lo real deslumbrante. Las palabras, entonces, dejan de representar algo de afuera, no arman una realidad sucedánea de la realidad misma, un espejo que refleja. En el renovado ámbito, muestran, ofrecen, dan a conocer la imagen de la realidad tal como quedó impresa en el espíritu conmovido que la contempla, dan a ver el lado revelado que ella dejó despejado para la admiración: su aspecto naciente y primordial, diríamos.

De esta suerte, como lo acota Cintio Vitier, la poesía se vuelve un “*oscuro anhelo nupcial de nombre*”, termina nombrando lo innominado, lo que justamente carece de nombre y la realidad será aquella que queda recogida en el centro esencial de la imagen que la encarna. Afiliada a estas ideas, la poesía sería la captación recreadora del mundo, de esa sobreabundancia de lo desconocido a través de términos que exceden al poeta y no la simple estilización de lo real, un embellecimiento retórico en virtud de figuraciones, comparaciones, fingimientos y traslaciones. Lejos de todo este legado que conservan las preceptivas, las imágenes poéticas son verdaderas fundaciones, creaciones de ser, surgidas de la familiaridad con una realidad oculta que pierde su velo frente a la palabra simple que se desnuda ante ella. Dos desnudamientos que se procuran, lo que se aspira a decir y lo dicho en medio de la soledad de la expresión.

Otra particularidad acerca de las imágenes poéticas que debemos precisar es que ellas dan cuenta de la realidad gracias a un principio analógico, es decir, relacionante. Y esta ha sido una de las vías expresivas a las cuales recurrieron los místicos con más frecuencia a la hora de testimoniar sus experiencias. Es un ir a ese pensamiento que dijera Roberto Juarroz: “*Siempre retendremos mejor una cosa, cuando hablamos de otra*”. Así las imágenes posibilitan que las instancias más disímiles y alejadas se encuentren y converjan en un nuevo territorio en el que la pluralidad de lo real consigue una unidad tensa y ambigua. Así, cada uno de los aspectos convocados comparten un espacio inauguralmente difícil pero plétórico en significaciones, se constituyen en afirmaciones que atentan la lógica formal, ya que cobijan una contrariedad complementaria. En la imagen se crea una identidad que aspira a recortar las distancias, paradójicamente, llevando a un *más allá* el orden estable y conocido de la realidad y también del lenguaje, de tal manera que ella cuenta con la virtud de liberar ampliando el registro conocido del mundo. Si esto es así, la realidad del poema se cierra en sí misma y nada necesita de afuera que la aclare explicándola. Imaginemos, por un momento, la posibilidad de que la imagen hablara, como se lo imaginó Pfeiffer, entonces diría:

[8]

Sumergíos en mí, sin preguntar por mi realidad o irrealdad; no debéis ir con vuestras preguntas más allá de mi presencia por gracia del lenguaje; no pretendo ser copia de nada, sino señal de un estado interior, pero esta reproducción lleva su rasero dentro de sí misma: no puede y no debe medirse con un rasero exterior con el cual tuviera que concordar; lo decisivo es única y exclusivamente su atemperado contenido y su atemperada fuerza de persuasión (*La poesía*).

Como la imagen del poema pertenece a una circunstancia liberada y autónoma, se le debe reconocer como creación y presencia, constatación y mostración de una realidad primordial que nos acompaña de la misma forma que lo hace la realidad vital en la que se mueve nuestra cotidianidad. Y ante tal reconocimiento, sin más ataduras con lo real sino las que permiten las claves íntimas del espíritu, lo que resta, como reacción frente a la nueva naturaleza, es creer. La imagen suscita y convoca la fe. Como lo que en ella se da no requiere confirmación ni demostración, perseguir la verdad constatable escapa a su propósito. Lo que sí priva en ella es una certidumbre que trasciende cualquier tipo de verificación y que nos emparenta con estados de conciencia y nociones de lo real que se cumplen en nosotros sin que tengan que pasar ninguna prueba que le garantice su veracidad. La imagen, por el contrario, a lo que concita es a la confianza que ella genera. Si Alejandra Pizarnik dice en uno de sus poemas más devocionales: “*Señor/ La jaula se ha vuelto pájaro/ y se ha volado*”, ofrece una visión que, por contradictoria y alucinante que parezca, no deja de ser una certidumbre poética, aunque en nuestras experiencias personales jamás hubiésemos tenido la oportunidad de ver una jaula hacerse de alas y ganar altura. Lo que entra en juego es lo verosímil imposible precisado desde la antigüedad por Aristóteles en su *Poética*.

Llegado a este punto, podemos proponer algunas clarificaciones finales en torno a lo que venimos tratando. Un talante semejante se halla tanto en el religioso como en el poeta: sus aventuras implican la advertencia de una zona que la realidad esconde y que ambos anhelan develar. Por otro lado, conquistado el privilegio de reconocerla, ambos se funden con ella; el hombre de fe en la vivencia en sí, el poeta que termina nombrándola en imágenes para preocuparse con ella. Los dos, vinculados al misterio que alberga aquello que lo rodea,

hurgan dentro de su ánimo los lazos que vislumbran el parentesco con lo que de afuera les sorprende, atrae y enamora. Otra de las particularidades donde se rozan estas experiencias es en la fugacidad del tiempo en que se dan. Toda creación poética, condensada en la imagen, responde a una captación súbita deteniendo lo precisado, paralizándolo y sugiriendo una unidad de lo plural del movimiento de la realidad. Si lo real en esencia se da y se debe al movimiento, el poeta en una suerte de relámpago sensible intenta apresar un instante de eso que se supone inatrapable. No se puede instalar en la realidad sorprendente, ya que esta como el río de Heráclito, siempre es otra. Si ella se transforma siempre, también el espíritu que la ve sensiblemente se transforma en y con ella. De tal modo que lo que la experiencia creativa persigue, al igual que en el creyente, es fundirse en esos cambios con la esperanza de retenerlos más allá de la relojería escamoteadora, tratando de advertir eso que lo hace inmutable pese a los cambios, esa realidad reveladoramente única.

Sin embargo, luego del impacto revelador, vuelve el ánimo a su cotidianidad, añorando haberse quedado suspendido en esa realidad desbordante. Por eso, se asegura que tanto el poeta como el ferviente estén signados por la pasión. Y es que el *pathos* emerge siempre de aquello que no podemos apresar del todo, aquello que se nos extravía con extremada facilidad, aquello, en definitiva, que no obedece nuestros antojos ni puede ser regido por nuestros caprichos, como quedó dicho en el pensamiento de María Zambrano. Así, Dios, como la realidad y como todo aquello que a la poesía le interesa, siempre está en permanente vuelo. Debido a eso surge la acuciosidad del poeta, la disposición abierta y penetrante para dejarse estremecer, por eso también las prácticas sacrificiales del que cree, hechas con la honda intención de que se sea mostrado apenas la sombra de Dios. De allí que uno de los poemas más

reveladores del legado espiritual de Occidente, como es el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz, comience: “*¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el siervo huíste, / habiéndome herido, / salí tras ti clamando, y ya eras ido*”. La divinidad, entonces, semejante al lado oculto y atrayente de la realidad, solo es vislumbrada luego de un ahínco devocional que desea sorprender aquello que su apetito interior reclama desde la pasión. Al final es de asombro de lo que estamos hablando, de la disponibilidad humana hacia él y el riesgo posible de encontrar la expresión que lo nombre con la suficiente fidelidad. Y aunque hemos ido perdiendo esa capacidad originaria del asombro, se nos ocurre recordar aquella idea extrema y aleccionadora de Wittgenstein: “*Que lo que existe exista es asombroso*”. La pura presencia de la realidad suscita sorpresa y admiración, la limpia manera de ser de las cosas es ya un milagro que puede ser reconocido a diario, solo que estamos cegados para eso, solo que por tanto admitir al mundo como nos han dicho que es, asentados en la conformidad, olvidamos cómo era el asombro primero cuando nacimos para la realidad. Al fondo de este asombro lleno de pletóricos significados, palpita aquella advertencia del viejo Enmanuel Swedenborg, en la que manifestaba que si bien tenemos sentidos que son sensibles a los fenómenos naturales y físicos, también contamos con otros que tienen la virtud de vincularse a los hechos espirituales, y que ambos participan en nuestro encuentro con el mundo. Entonces, si es así, la realidad deja de ser una, aquella con la que frontalmente nos tropezamos, más bien es ahora una realidad que se nos abre a múltiples y disímiles maneras de presentarse sin dejar de ser ella misma, una y muchas a la vez llena de correspondencias y relaciones, ante la que parecieran ser insuficientes nuestros sentidos y fuera necesario, para admirarla, la mezcla de todos ellos, esa mezcla necesaria para arribar a la videncia como soñó Rimbaud.

¿No es esta la inquietud poética, además, con la que soñó Baudelaire en aquel soneto en el que para acercarse a la cualidad de un perfume recurría a la frescura de la piel de un niño, a la dulzura del sonido de un oboe y al verde de los prados, todo en el mismo instante, y decir que aquellas similitudes tenían una expansión infinita que nacía de un templo sagrado? ¿Bajo esta concepción de mirar la realidad no se encuentra una sensorialidad que se espiritualiza para tratar de reconocerla? La intención poética no va a la realidad a preguntarle sus razones de ser ni las causas que la rigen, no se emparenta a ella para escrutarla y definirla, va simplemente a sorprenderse de ella al nombrarla y, al hacerlo, muestra su ángulo desconocido, la libera porque la amplía, porque la abre y la ofrece como una fruta que jamás hayamos visto.

Si reparamos en los testimonios de aquellos que han tenido una experiencia divina y en aquellos que han dejado en poesía imágenes prodigiosas de la realidad, hallamos que lo que priva en ellos es la conmoción, la emoción desbordante que le cambia sus hábitos de entenderse con eso que es capaz de comprometerlos desde el fondo íntimo y vivificante, porque es la presencia del ser lo que reconocen detrás de los márgenes comunes que inestablemente contienen lo real. Es el ser que, al reconocerse como tal, al saberse lleno de incertidumbres, clama por el ser; es el valor inmanente y absolutamente real lo que desean. Y al lograrse esa anhelada conquista, al llegar a ese puerto en el que aparecen liberadas las significaciones, donde todo pareciera cobrar un renovado sentido, el sentido que se estuvo esperando sin saber en qué consistía ni qué lo conformaba, allí donde se comienza a desconocer y el espíritu queda por momentos vacío, entonces, y solo entonces, se da la transfiguración y la encarnación de aquello que quedará en las

imágenes del poema, aquello que descansa en la unión con la realidad suprema que testifica el hombre de fe.

Después de a duras penas llegar aquí, creemos que, próximo al abuso, hemos manifestado en demasiadas líneas una preocupación que por siglos ha sido el silencio su lugar de honor. Simplemente para cerrar se me antoja rememorar aquellas palabras de quien se movió en el tenso abismo de la mística y la poesía:

Si nuestro entendimiento comprende es de una forma que le es desconocida. Y no puede entender nada de lo que comprende. Por mi parte, yo no creo que comprenda nada porque, como he dicho, no se entiende lo que se hace. Confieso que todo esto es un misterio en el que estoy perdido.

San Juan de la Cruz, de nuevo y para siempre.

Temporalidad, poesía y memoria

I

Ayer, después de hacer algunas diligencias que me obligaron a salir, cumplí una vez más con uno de los ritos que suelo hacer con alguna frecuencia: tomar el metro y recorrer su línea completa, de la primera hasta la última estación varias veces solo con el propósito de hacerle trampas a la monotonía. Entendí que el universo cerrado del metro se convertía en un espacio ideal para mi lerdad emotividad de entonces: a la vez que me libraba de las exigencias de la superficie citadina, me permitía estar en movimiento en un clima en el que el tiempo podía creerlo anulado. Cada estación era cualquiera como también era cualquiera mi desempeño en aquel vagón, ya fuera leer, mirar a la gente o pensar en esas cosas inútiles con las que a veces nos poblamos en los días despoblados. Entonces mi pensamiento se fue de su cuenta y estas líneas no son más que una tentativa de transcripción de lo que retengo de aquel viaje subterráneo.

En mi ya prolongada condición de desempleado el tiempo se me ha vuelto una carga dura de sobrellevar. No es un tiempo que se abre a las profundizaciones ni a las plenitudes, sino que se torna pesado y hueco, convirtiéndose más en una cronometría amenazante que en un paisaje seductor. Vivido así, el tiempo cuando comienza a carecer de sentido pierde su duración vital de acompañante y toma su rosario de llaves de carcelero implacable. Tal vez porque ahora creo que el tiempo me sobra y no sé qué hacer con él, me detengo en ese lugar común tantas veces reiterado de la expresión *tiempo libre*, que según se mire ahora me abunda. La reflexión es obvia y se ha dicho lo suficiente y no me queda más que reiterarla: lo denominamos libre cuando estamos ajenos de las ocupaciones habituales, sobre todo si estas están signadas por los dividendos que se puedan esperar. ¿Libre de qué? —me pregunto. ¿De un horario, de unas tareas ajustadas a esa rutina? Confirмо la equivocación. Al tiempo nos lo han partido engañosamente en dos: uno es el tiempo en el que nos esforzamos sacándole partido —casi siempre laboral—, y que a su vez se traduce en conquistas materiales; el otro es todo aquel tiempo que queda por fuera, cada vez más escaso y que en la mayor de las ocasiones está emparentado con el ocio, vale decir, con cualquier iniciativa carente de utilidad inmediata. Nos hemos ido ganando sin darnos cuenta a un tiempo útil en lugar de un tiempo provechoso. Tal como el mundo está ordenado, el tiempo libre solo sirve para reponer fuerzas y así entrar aliñado de nuevo a un tiempo que nos amarra a una aberrante productividad. El tiempo es oro, se nos impone recordar siempre; pero el oro es la mierda de los dioses como lo vieron los antiguos mayas y esto debemos tenerlo presente también.

Siguiendo la falsa creencia de que el oro —o lo que es lo mismo: la mierda— se nos impone como el fiel de la balanza temporal, se me viene a la memoria aquella anécdota de Ernest

Hemingway en la que los campesinos cubanos cuando pasaban por su jardín y lo veían escribiendo le preguntaban si estaba descansando y cuando lo veían sudoroso podar las matas le preguntaban si estaba trabajando, a lo que él respondía en cada caso que se trataba de todo lo contrario. Pensando en esto, creo que una de las más absurdas pretensiones humanas ha sido conferirle al tiempo un carácter libre, porque esto nos obliga a suponer su contrario, un tiempo con carácter esclavo. El tiempo como condición inexorable es tiempo sin más, solo parecido a su transcurrir mismo, un devenir ajeno a nuestra voluntad y con el cual tenemos que enfrentarnos inexorablemente. Porque en definitiva no es el tiempo el que desea librarse de ataduras sino que somos nosotros los que aspiramos a vivirlo con la menor cantidad de insanas obligaciones y presiones, los que deseamos sembrarlo de asombros, delicadezas y crecimiento interior. Estas preocupaciones acerca del tiempo que se nos impone resultan en gran parte de una sociología y una economía del tiempo, digamos. Sin embargo, el tiempo que más nos entusiasma y desalienta, el que más interiormente nos conmueve viene signado por otras claves más hondas y comprometedoras.

Hay quienes piensan que lo más saludable para lograr cierta paz provisoria, como recomiendan algunos viejos consejos, es ignorarlo; otros lo miden a partir de sus logros prácticos sintiendo que, al avanzar con él, lo colocan a su favor; otros intentan jugar el juego del acoplamiento sin más traumas; otros lo llevan en sus muñecas, pero lo sienten a sus espaldas como un saco de angustias; otros quieren matarlo; cada quien se las averigua; pero todos, consientes o no, lo padecen. Y es que el tiempo, como fenómeno medible, nos siembra en la duración y, enfrentados como estamos a ella sin remedio, difícilmente podemos salir ilesos de esa refriega. En el duro transcurrir lo asumimos con la misma lógica que guía al torero cuando se

arriesga delante del toro: le acerca el percal, se le arrima, lo cita y resiste la embestida sabiendo que frente a su humanidad, a escasos centímetros, le está pasando aquello que le puede pasar al otro lado de la vida, aquello extraño y propio que conforma todo encuentro. ¿Cuánto dura ese tiempo en el que la cornamenta del animal transita delante de quien la provoca vestido de oro? Hablando desde la difícil templanza que allí nace, dura un instante que es una eternidad. En esos predios ya no estamos encarados frente al tiempo frío y condicionante, estamos encarados a eso más grave que llamamos temporalidad: tiempo interior que se vive desde la intensidad, tiempo humano que nos exige que la vitalidad que nos sostiene entre en riesgo, duración existencial donde las pérdidas y las ganancias solo son ponderables en el interior del alma expuesta y arrojada. No es el tiempo libre ni el tiempo esclavo los que nos acercan a la candela, es la temporalidad, por imaginaria y simbólica, la que nos deja sin armas delante del juego difícil de la vida. Por eso nos siguen inquietando los deformes trazos tensos de Saturno devorándose a uno de los hijos de Cibeles en el cuadro de Francisco de Goya y Lucientes. Tanto en el lienzo como en la vida, el tiempo en sombras desmiembra la vida a dentelladas por temor de ser destronado. Y es que los que podemos quedar despedazados y sin troncos interiores somos nosotros si, quedándonos sujetos al tiempo cronológico, no vamos desnudos a la cita con la temporalidad. Porque es ella, la temporalidad, la que nos abre la hendidura por donde colarnos y vivir la experiencia que nos permita trascender la duración vigilante de los relojes y calendarios.

Esta otra dimensión, si se quiere trágica del tiempo, es la que nos lanza a la noción sentida del término, de un final que nos aguarda y que nos impone un adiestramiento para llegar a esa convocatoria postrera lo más ligeros posible. Cómo no traer aquí aquella sentencia severa, pero comprometedora, de

Schopenhauer: *“El hombre es el único ser que pasa a través del mundo con la certeza de su muerte”*. No es la estación final en sí misma lo punzante de esta idea, sino la certeza que se tiene de ella sin haberla experimentado. Porque vamos atravesando temporalmente el mundo es justamente por lo que tenemos tal certeza y aunque cada quien lleva ya consigo el signo íntimo de su muerte, como lo entendía Rilke, nos resulta imposible dejar de sorprendernos de cuantas desapariciones acontecen a nuestro lado como coletazos de lo que se nos avecina. Por eso las muertes ajenas se nos convierten en espejos de cuerpo entero donde mirarnos, arrebatos definitivos en los que apreciamos el boceto del arrebato propio. Vivimos con esa descarnada certidumbre sabiendo que es la suprema muestra de la intimidad que llevamos y que nos aguarda, el único y tal vez el más radical de los actos al que debemos acudir en soledad. Podemos morir con otros y hasta por otros, pero nunca en otros. Cruzamos los días con el inconfeso entendimiento de que llegará el instante en el que la soledad del comienzo se nos abrazará con la soledad del final, y entre ambas soledades: la vida que nos ha pertenecido, los días nuestros entre los dos cabos del hilo en las manos del destino. Con qué serena claridad vio Fernando Pessoa este tránsito vital: *“Si, después de morir, quieren escribir mi biografía, / no hay nada más sencillo. / Solo tiene dos fechas: la de mi nacimiento y la de mi muerte. / Entre una cosa y otra, todos los días son míos”*.

Será que se trata de eso, de hacer del tiempo una pertenencia vital mientras atravesamos el mundo.

II

Tratando de serle fiel al ánimo que va animando estas palabras y para entenderme en lo que voy diciendo, debo volver a

mi recorrido de ayer en el metro. Como comenzaba la ruta a la inversa, apenas si había gente en el vagón. Con el libro cerrado, la lectura quedaba momentáneamente detenida. Miraba a los accidentales compañeros de viaje con sus ademanes y rostros habituales. Nada esperaba, sabía que estaba indiferente en manos del tiempo que avanzaba sin que yo reparara demasiado en él y de eso se trataba. Al arrancar el tren de la estación plaza Catia y mientras miraba sin propósito alguno la tiniebla movediza que se logra ver por toda ventana de metro que se respete, de pronto descubrí en su reflejo que los dos asientos que tenía al frente, antes vacíos, estaban ahora ocupados. Entonces, miré. Sin que abandonaran la niñez, pero sin entrar aún en la adolescencia, estaban allí una muchacha y un muchacho uniformados de colegio, ambos con síndrome de Down. Los dos, sin palabras, entre risas nerviosas y caricias, sin reparar en cuanto los rodeaba, levantaban un mundo aparte en el que solo amorosamente ellos cabían. El vagón se fue poblando y todos, como yo, no hacíamos más que reparar en la deslumbrante escena. Llegó un momento en el que tal era la cantidad de gente que los perdí de vista, solo escuchaba sus risas de inocente erotismo. Unas estaciones más adelante, el muchacho se bajó y entre los cuerpos que se movían advertí la mirada perdida de ella viéndolo partir como si se tratara de la última partida advertida con la última mirada. Más tarde, cuando ella también abandonó el tren, volví a mi tiempo en el que reinaba la indiferencia. Comprendí entonces que entre mi indiferencia inicial y esta de ahora el milagro había acontecido: la parejita del metro removió en mi memoria una confirmación para mí extraviada: el tiempo de la pertenencia sigue siendo posible.

Ya sea que la llame casualidad sublime a lo Julio Cortázar o epifanía a lo James Joyce, supe que una revelación había sucedido. Vi en aquel acto cómo la encarnación del hálito vital me arrancaba del tiempo puramente físico y me sembraba en otra

duración, me instalaba en el goce extraño de saberme desprendido del orden ordinario en el que el tiempo se consume y me consume. Cuando digo tiempo de pertenencia, digo tiempo como origen y raíz, tiempo en el que vivimos la inusitada posibilidad de reconocernos, tiempo de hallarnos y de hallar en lo otro lo que nos hace ser lo que somos. No se trata de un tiempo que nos pertenezca, en el sentido que podamos ejercer un dominio sobre él y que pudiésemos manejar a nuestro antojo; se trata más bien de un tiempo que por albergar momentáneamente una experiencia de sublime naturaleza, se adueña de nosotros y nos instala de golpe en una suerte de suspensión temporal: un nuevo reino. Una suspensión que lejos de aplazar al mundo nos lo revela desnudo en su plenitud. Para nada resultaría inapropiado, si lo llamamos tiempo de revelación ya que en toda revelación algo surge, se deja ver, se nos aparece, se nos presenta de tal modo que en otras condiciones nos sería irreconocible eso que alcanza de repente su estatura mayor.

Ahí, cuando la vida en su carácter más auténtico se torna presencia, emerge a la manera de una certidumbre lo que antes era sospecha. Aparece un nuevo saber que nos hace cómplices del instante acaecido y de lo que trae en su placenta. Todo se vuelve un ahora como un relámpago y el tiempo abandona su suceder habitual y se plena de una sobreadundancia de significados que nos delata. Vamos a beber en esos momentos tratando de saciar nuestra particular sed de realidad, de aquella realidad que se nos escapa entre tantos trajines ordinarios y que no nos deja ser partícipes de la perplejidad. Acabamos sacramentando esos instantes porque con ellos salimos de la indiferencia nuestra y de un alrededor igualmente indiferente para penetrar en el ámbito de las valoraciones del espíritu donde todo es entrega. Esta no es una duración que se prolonga, sino un resquebrajamiento de la progresión del tiempo, un paréntesis que si bien habitamos provisoria y

momentáneamente, entramos en él con la misma observancia con la que cruzamos los portales de un templo: aspirando a hallar una plenitud. Si nos obligaran a dar cuenta del carácter decisivo de esta manifestación temporal tendríamos que decir que es el instante la noción que más le hace justicia. El instante es la unidad mínima con la que el alma escruta la marcha del tiempo, pues en él se nos revela tanto lo frágil como lo fugaz de todo aquello que imanta nuestros más plenos intereses, convirtiendo el alma en el fondo donde quedan impresas las imágenes de nuestros delirios. Sin embargo, en el calor de ese fuego solo acabamos constatando la revelación en retirada, cuando va ya de paso hacia la ausencia. Tal es la intuición que nos dejara María Zambrano, amante del carácter sacro de la temporalidad.

...el instante, cuando acaba de pasar, da la sensación de que se ha escapado; pues en verdad, algo que parecía estar ahí para siempre, que llenaba con su presencia la totalidad de nuestra alma ha desaparecido de pronto sin que lo podamos retener (*El hombre y lo divino*).

Visto desde esta vitalidad de la ausencia, todo instante, dure cuanto dure, lleva en sí la huella de la pérdida, la herida de lo que nos abandona en medio del asombro dejándonos a solas con nuestras humanas incompetencias. Sin poder retener lo que deseamos que perdure, lo miramos partir con la esperanza radical de su regreso. Pues todo instante vivido a plenitud nos deja irremediamente desprovistos, casi huérfanos, en el descampado. Por eso, solo lo revelado nos convoca a la reverencia, y eso es lo que acontece cuando somos asaltados por la carga de sentidos que el instante nos permite vislumbrar con sus apariciones. Vivida de esta suerte la temporalidad nace y se nos

impone una apremiante inquietud: ¿qué hacer con ella una vez que quedamos cara a cara con las herencias de su legado?

III

Ya lo he dicho: la temporalidad emana cuando el tiempo, marcado por su tránsito voraz, es asaltado por una vivencia que cobra signos de revelación. Entonces, ese tiempo ordinario que transita a nuestro lado sin vitales exigencias se nos convierte en suceso interior y nos permite reconocernos en claves de pertenencia. También he dicho que su crucial determinación está marcada por una fugacidad irremediable que solo nos deja constancia cuando se nos escapa, dejándonos ese su frágil legado de imágenes, sensaciones, remociones y sacudimientos. Si optamos por serle fiel a esa experiencia y a lo que de ella se deriva, nos queda solo una alianza posible: abrirle paso para que habite entre nosotros, crearle espacio como si fuéramos sus hospederos. Si eso acontece, si nos dejamos habitar por lo que esta suerte de tiempo sublimado nos ofrece, cobra vida su laboreo de mayor valía: comienza a convertirse en memoria, esa fuente donde bajamos a beber procurando saciar nuestros más altos apremios. Y cuando entramos en una convivencia fiel con la memoria dejamos de padecer ese tiempo indetenible y lo comenzamos a vivir como experiencia personal. Se nos convierte en paradoja: vivimos en un tiempo sin tiempo, tiempo trascendente en el que nos hallamos solos con lo que verdaderamente hemos sido y con lo que sospechamos como carencia. Penetramos así en una certidumbre que nos muestra el rostro que las aguas de la memoria han ido lavando hasta ser lo que somos. Sosegadora o preocupante, inquisidora o bondadosa en sus designios, siempre ambigua e imprecisa, la memoria la llevamos a cuesta formando el único sustento de

nuestras certidumbres. Si no hay allí una salvación, al menos hallamos la punta de un hilo que cobra para nosotros el valor de un sentido, por no decir algo más implacable, un destino. Emparentada como está con la *Alétheia* de la Grecia arcaica, la memoria se nos vuelve en aquello que, desde los fundamentos de nuestro mundo interior, queremos recuperar convertido en canto y celebración, aquello que después de pasarle el rasero del alma añoramos conservar en nuestra cercanía. ¿Qué otra necesidad se le imponía a Marcel Proust por hallar los tesoros del tiempo perdido sino era la peregrinación al reino de las fidelidades de la memoria en su afán de dar con un designio que le devolviera el sentido a la vida?

No es mi empeño dar cuenta de una salida que logre allanar del todo un acercamiento a una experiencia tan compleja como es la de la creación poética, sin embargo, cada vez más creo que su posibilidad reposa en ese laberíntico y desconcertante socavón de la memoria. Más que la figura del creador convertido en un Dios que hace surgir su obra de un vacío primordial, el poeta se me presenta como un aguadador que recurre a su fuente abastecida por cuanto ha decantado vitalmente y que con el tiempo se ha ido transformando en eso que son sus aguas íntimas hechas memoria. El poeta nunca podrá asemejarse a un Dios, sea eterno o inmortal, ya que todo Dios obra ajeno a las precisiones temporales, mientras que el poeta como nadie sabe que su intento creativo se da sujeto a un tiempo, a un tiempo histórico y pesado que desea quebrantar justamente con su creación. Pareciera que crear es una suerte de salto del tiempo a la temporalidad, no solo porque el creador se nutre de lo que halla en los quiebros del tiempo, sino además porque aspira a que su creación sea, y posibilite en otros, el mismo salto y los mismos quiebros. No deja de tener razón Jorge Luis Borges, con su agudeza de siempre, cuando escribía que *“El proceso del tiempo es una trama de efectos y de causas,*

de suerte que pedir cualquier merced, por ínfima que sea, es pedir que se rompa un eslabón de esa trama de hierro...”. Así la virtud, la gracia, la tentativa que nos permita salir de ese férreo círculo que es el tiempo se nos convierte en posibilidad si habitamos en otro tiempo con distintas claves. Si hoy me pregunto por la ruptura de donde ese salto es posible, respondo que esta lo constituye la memoria, ese recinto sagrado donde se guardan los tesoros de la temporalidad: tesoros de las revelaciones y las pertenencias. Porque la vida que cuenta desde la memoria es la vida que va dejando sus marcas en un tiempo salvado de la duración progresiva. Qué sería de los poetas si no contaran con ese haz de fragmentos vividos que se hilvanan en las confusas pero firmes vetas de la memoria: surtidor inagotable de sus tanteantes incursiones. Cuánto peso cobra en este sentido para el poeta los versos del ciego Homero cincelados en el pórtico de la *Iliada* en los que al emprender su canto le cede la voz a la musa, dejando que una fuerza mayor cobre vida en su boca.

En esa tradición aún se podía encontrar las sombras de los viejos mitos que se negaban a morir, y en ellos, cómo no recordarlos, las musas le deben su existencia a Mnemosine, vale decir, a la Memoria. Tanto en aquella Grecia como ahora, la fuerza de donde mana el canto tiene su origen en el vientre de la memoria. En esos sedimentos habitan las prefiguraciones de toda creación, llevan ellos las sustancias nutricias de los asombros que formarán la voz y la palabra de quien decida obedecer su cauce hasta hacerlo expresión. Lo dijo sin temor: toda poesía es una deuda y un pacto sagrado con la memoria o, lo que vendría a ser lo mismo en los escrutinios del alma, una apuesta que aspira a salvar la vida del olvido: pasadizo secreto que nos abre paso a lo que deseamos que permanezca y se prolongue más allá de nuestro recorrido en el tiempo.

La poesía nos coloca delante de lo que no se desea que se extravíe, de lo que se quiere conservar en una suerte de

presente sin tiempo, de lo que se ofrece para que su raíz hecha palabra sobreviva de los cálculos inmisericordes del apetito insaciable de un tiempo que nos acorrala. De ahí que la palabra poética se convierte en una recuperación, en un salvamento frente a la pérdida traducida en olvido: mano salvadora que saca su fruto de las aguas del *letheo*. Pues toda imagen con aliento poético se nos allega como un ritual en el que se intenta volver a darle presencia a lo originario, aquello que, sin percatarnos muchas veces, lo percibimos como nuestro, aquello que al reconocerlo y expresarlo nos ofrece consistencia ante nuestra fragilidad en el mundo. Todo poeta resucita con su palabra, vuelve a traer a la vida lo nombrable que hay en él, lo que merece nombre y presencia, lo que desea dejar como testimonio de sus asombros terrenos.

Así, la palabra asumida como testigo de la memoria es el resurgimiento de un fondo vital convertido en confesión, confesión de una memoria que, al pasársele examen a la vida, va quedando por un lado como el único legado donde conseguir resguardo existencial y por el otro como la fuente de la palabra a la que acudimos para nombrarnos. No se podría dar confesión sin memoria, ni memoria sin su resurrección convertida en un nombrar: expresión que nos remite inexorablemente a aquello que ha sobrevivido en nosotros, a aquello que ha vencido al tiempo sucesivo porque no acaba de pasar, porque sigue pasando, porque, a la manera de un secreto continuo, siempre estará pendiente así como las cuentas que no se olvidan. Memoria como espejo, como templo, como latido: tres formas que asume la temporalidad cuando se vuelve palabra. Palabra que es el reflejo de lo memorable, de aquello ante lo cual nos abrimos paso para que se haga en nosotros el milagro del reconocimiento; de lo que merece el trato atento con sus mejores observancias; y de lo que nos marca en su vitalidad punzante de cada día. Palabra que crea el ámbito de convertir en don lo

que habita el fondo germinal de lo vivido y que cumple en ella la más sagrada de sus empresas: negarse a que emprenda su retirada aquello que más deseamos en compañía. Memoria y palabra: alianza de la poesía, conquista de lo perdurable, casamiento íntimo, tabla en el naufragio del tiempo.

Celebración poética

I

Tengo las manos empolvadas. Limpio los libros en los anaqueles y la luz de la tarde se niega al retiro bañando con sus últimos reflejos cada rincón de la pequeña biblioteca. Por la ventana miro un frágil velero deslizándose sobre las aguas reposadas de la laguna de la plaza, de la sala viene la voz de los sabores cotidianos y la memoria me trae la mirada de mi hijo deslumbrado por las costuras de una reluciente pelota de béisbol. Todo viene a poblar los instantes que transcurren ajenos a mi voluntad, todo cuanto sucede se agolpa y busca su lugar en los sentidos, en la memoria y en el alma. Lo presente y lo ausente procuran lugar, buscan acomodo. Hay un *ahí* irremediable que alcanza su estatura y su manera de allegarse. Eso que llamamos arbitrariamente realidad se sedimenta y toma cuerpo, porque la realidad no está conformada por una fijeza fría, sino que se va haciendo en el calor de la experiencia. Entonces no sé de dónde, de qué bendito ánimo, de cuál definitiva certidumbre nace sin ser solicitada una disposición atenta

y devocional que viene a acompañar esos tránsitos ordinarios. Se da una suerte de afinación con ese *ahí* crudo e inconexo, con ese clima que se levanta como un templo antes ignorado y que ahora apenas comienza a gravitar lleno de sentidos. Lo que acontece y lo que lo alienta parece imantarse de sugerencias, de remociones, de viejas y nuevas cargas que reclaman una razón de ser distinta al encarnarse. Aunque no pueda distinguir con precisión, junto a esa recién nacida atención surge la espera, una espera afincada en eso que me rodea, con sus contornos fijos, también con sus revelaciones. Aguardo como se aguarda un surgimiento inesperado, como si nunca se allegara, como si no lo mereciera. Me siento así visitado: una presencia del otro lado de la frontera golpea y busca sitio. Uno se lo abre y comienza a entenderse con lo recién llegado: hospedero de lo otro, recinto para el tránsito y el hallazgo. Con ese estar *ahí* aún velado, que desde un instante a otro pasa a ser instancia de custodia, aparece el apetito, la peregrinación transfiguradora y el asombro. Este estado a veces se torna el principio desde donde tomo impulso, y hago planes que no se cumplirán, y encaro el trajín de esto en que creo ofrecerme, y al entregarme me hallo igual que todo principio: tratando de reconocerme entre las presencias y las palabras, pero sobre todo queriendo aprender a comulgar con lo sagrado desde lo más sencillito. Desde la orfandad, sí, tratando de advertir un sentido, un sentido que me nombre al nombrar aquello que me amarra a la vida.

II

Vengo de la cocina donde dejé el agua calentándose para el café y trato de advertir el comienzo de lo que creo sentir que va surgiendo y que, accidentalmente por la experiencia, acabará

con suerte entintando una página. Constató un *no basta* originario. Todo principia en ese *no basta* extraño que se atraviesa cuando todo debería bastar, cuando siempre todo creemos que ha bastado. Lo que hasta ese momento bastaba se quiebra, deja de tener firmeza y por sus hendidias algo que desconozco se cuele, se anuncia y viene aclarándose. Estoy ante la primera sospecha de ese *no basta* que viene no de una insatisfacción, sino de una necesidad de celebración, es una carencia que se me presenta y la asumo en un acto devocional. Me vuelvo custodio de lo inmediato, como los antiguos se entregaban a los asuntos definitivos. El *ahí* y el *no basta* llevan en el costado la herida de la perplejidad. Me acerco, sin saber, a lo que presumo es una suerte de reconquista, de vuelta, de sabor extraviado.

Así, estoy en el sombrío pozo de lo recuperable, de lo que un día fue y hoy anuncia el retorno. Me sé en el umbral de la fiesta que se avecina. Sí, hay una necesidad renovada y distinta frente a la que me siento convocado, frente a la que me debo, frente a la cual las palabras pierden la quietud que las reviste de autoridad, usos y costumbres. Las palabras se debilitan y yo con ellas, y ambos desde nuestros debilitamientos nos procuramos tratando de hallar una puerta de salida, un atajo, una salvación transitoria. El lenguaje deja a un lado su vasallaje y va conquistando el señorío de la humildad, la pobreza que se entrega y dilata, que se ofrece y anuncia sus gajos y sus jugos. Entonces soy el que abre las hojas del portal, el que dispone la casa para las visitaciones, el que sirve y atiende en la precaria hora de las ausencias. Cuando logro esa disposición para el servicio, el arsenal de la lengua se desnuda, arroja sus hábitos de vieja orden y parte al descampado. Lo mismo y lo habitual van alcanzando su rostro originario. Descubro que hay que ir a la *fuerza*, partir al encuentro con *la fuerza* y entenderme con lo que de ella mana. Sin embargo, advierto que salgo de la fuerza y regreso a la fuerza, no hay otra peregrinación. La fuerza es un

decir que se me pierde en la voz que preciso, también la mudez necesaria ante cualquier posibilidad de ser habitado, además del cobijo celeste de los versos ajenos que se acercan y acojo en compañía. Cara y cruz de un mismo intento al que quedo sujeto entre descarnadas certidumbres y abismales confirmaciones. Hago una pausa y el humo del incienso de durazno se trepa en las alturas confundido ya con el aroma del café. La fuente de donde parto es la *espera*. La fuente a donde arribo es la misma espera traducida con las palabras que me quedan, aquellas que se avienen entre islas y olvidos a mi guarida deshabitada; y la espera es el silencio del cual se izan los cuerpos de los vocablos —si hace buena brisa, claro está— y encuentran al espíritu acoplado. Cómo cuesta entenderse y dejarse habitar por ese lujo íntimo de lo nombrable. Entonces, mientras mi perro, entre brincos y dentelladas le da caza a su propia sombra, comparezco ante la sombra muda que aguarda conmigo en la espera de lo que podría nombrar.

Me digo que en la vigilancia serena está la complicidad y de la complicidad emanan las celebraciones. La espera y la fuente son la confirmación bautismal del apetito y es la carencia la que terminará nombrándose en las palabras que mi voz termina reconociendo transitoriamente como propias. Así comprendo que no estoy solo. Cuando el *ahí*, el *no basta*, la *espera* y la *f fuente* se confunden con la necesidad originaria que suelo desconocer, acaece otra naturaleza, todo se muda y viaja a otra provincia. El legado que el tiempo ha agavillado en el matrimonio común se vuelve ámbito posible para comulgar, para encontrarse palabra a palabra con las imágenes que la memoria sin tiempo atesora desde siempre, pero también las imágenes de una memoria hecha de esbozos de lo vivido. Cuando la memoria se revela servida —y vaya a saber quién la sirve—, el verbo común se presenta y auxilia, me asiste en los precarios velos de mi lengua trunca y hace compañía. En

el comercio ordinario que los días imponen, entre la compra del pan, el pago de recibos y las arremetidas de los carros que amenazan mi condición de transeúnte, me siento un nombrar. Cuando todo se agolpa y me desplaza y me coloca delante de la realidad festiva, cuando reconozco la fuente reposada de las palabras, me voy convirtiendo en un nombrar. Ser un nombrar, porque decir es quedarse a ras, amodorrarse en las cosas y sus accidentes; pero contar con la primordial alternativa de nombrar es participar en la peregrinación que la superficie oculta, es reconocer el lado iluminado de cuanto nos encaja y nos da presencia. Se trata a la postre de ser partícipe de la encarnación que arrima las palabras al mundo y el mundo a las palabras, y uno en el medio, recibiendo, haciéndose eco y artesano de esas mudanzas. Doy gracias cuando en las pocas veces se me brinda el don de tan elevado privilegio y obedezco como creo que debo obedecer: siendo un instante solo en la resonancia de aquello que me supera y derriba.

III

Las palabras llevando a cuestras su rara forma de abrirse proclaman su cercanía. Guardando aún un parentesco con lo que han sido, comienzan a mostrarme un rostro distinto, apenas reconocible al principio, familiar en virtud del roce después. Las palabras y sus sombras se avienen al momento de privilegio; lentas unas, apresuradas y sin destino aparente las otras. Son ellas las que ajustan la consonancia y piden ser nombradas y así alcanzar sus íntimas trazas. Las sé encarnadas, hechas de una desconocida naturaleza, inflamadas por un fuego renovador. Vienen anunciándose, dando voces, como las campanadas que se tañen en llamada de los creyentes lejanos. Las palabras acaecen, se encuentran unas con

otras hasta fundar la posibilidad. Solo que en ese reino posible pierden pertenencia al tanto que conquistan sus propios linderos. Reino lejano al que voy accediendo poco a poco, a paso de bestia herida y sedienta. No queda más que acompañar y acompañarse por el vuelo leve de las palabras. Uno se inicia como anfitrión forzado y acaba como acompañante solitario. Puerta y recinto de lo que llega me voy volviendo; y una vez allí se inicia el rito: la caricia y el forcejeo, la mano y la carne, la piedra y las ondas que se multiplican desde un centro que debo conseguir para orientarme. Voy de las confirmaciones a las sospechas. Las seguridades abandonan su comarca y solo queda tantear entre la soledad y el riesgo, desguarnecido siempre. Ahíncos y aspiraciones por dar con la señal que dicte un destino. Se trata de ir desde la entrega advirtiendo un destino, un recorrido que se va haciendo con el trato cercano de las palabras; ya que ellas se me presentan en parte aliadas difíciles del viaje, en parte frutos de los deseos que hacen que sea esta hechura que soy en el descampado alejado de los días.

El nombrar aislado

Hoy es el primer domingo de abril. Amanezco reconociendo gratamente esa serenidad que me aleja de los oficios habituales. En este clima mañanero en el que todo se me revela distinto, creo hallar las frágiles condiciones para entregarme a la escritura. Entre uno y otro sorbo de café, voy al papel en blanco y garabateo una línea con los vestigios de una idea sonora que me asaltó en alguna duermevela de anoche. Del sueño solo se habían salvado estas palabras: “*La presencia son los reflejos y de las islas llegan voces*”.

La escritura no avanza. De momento quedo atrapado en los cuatro sustantivos del verso e intento aclararme ciertas correspondencias. Caigo en cuenta de que solo la *presencia* está singularizada, los otros pilares de la frase se amparan en su talante plural: *reflejos, islas, voces*. Lo múltiple y lo diverso pareciera convertirse en el magma inaugural de estas tres palabras sobrevivientes de la noche y que acabaron, no sé por cuál destino, reuniéndose en un verso. Entre estas palabras y mi intimidad serenamente atenta, de repente, se levanta una pausa, una espera meditativa que me hace detener. La

necesidad inicial se ha desviado y lo que posiblemente iba a ser la aventura de un poema deriva hacia otro territorio. No me resisto, al contrario, me dejo llevar por unas intuiciones que con seguridad están debajo de lo que estaba queriendo escribir. Me entrego así a este otro ánimo de semejante necesidad y descubro que estas palabras me llevan a otras, y entre unas y otras me van asaltando relaciones desde el hondón de estas peregrinaciones. Sin embargo, desconozco por qué particular designio hallo en la palabra *islas* el centro de un llamado, como si fuese esa palabra la que le diera fundamento al posible sentido de esta línea con la que amanecí este domingo de abril.

No hay desasosiego mayor que estar enfrentado a un horizonte, porque todo horizonte es una provocación y toda provocación imanta. Saber del horizonte y querer alcanzarlo es lo mismo, saber que está ahí como una línea retadora y emprender la travesía se nos vuelve un pacto que nos sobrepasa. Por eso del horizonte nace el impulso y del impulso bebemos para sentirnos vivos. Medito, entonces, en el horizonte, en lo que él me evoca. Si imaginamos un ámbito en el que todo es horizonte irremediamente nos encontramos con las islas, esos espacios en los que la bóveda celeste, la tierra que se pisa y las aguas conforman las inquebrantables fronteras. Habitar una isla es habitar un deseo, de allí que, más que accidentes geográficos, las islas se convierten en un estado del alma. Sí, una isla como imagen se nos parece a un reflejo donde es posible hallarnos: la tierra que nos sostiene nos siembra en la temporalidad, encima de ella somos el instante agitado por donde el tiempo transcurre y donde se nos ofrecen las preguntas diarias, donde nos tropezamos con las dudas diarias, donde emerge el compromiso diario de permanecer y pertenecer a la historia que nos sostiene: historia íntima hecha tierra y tiempo brindándonos la fijeza para habitarlos hasta saber que somos parte de un ámbito familiar y reconocible. Sabernos sobre la

tierra nos crea familiaridad. Y si la tierra nos ofrece esa suerte de identidad, el cielo y las aguas nos minan de trascendencia porque nos exponen al acoso de la esperanza, la misma que nos sobresalta y nos convierte en herederos de otra voluntad, la que nos espolea al incitarnos a la acción, acción que se niega a permanecer sujeta a los límites inmediatos. Eso que está marcado por la lejanía nos acerca no a una incertidumbre paralizante, sino a una incertidumbre que nos agita y nos distancia de lo fijado por la seguridad terrena. Proclives a este sentir isleño, se nos aviene entonces una de varias paradojas: de un lado la isla nos da un centro, de otro nos abre a sus periferias: eje y radio de un mismo espacio vital, la doble cara del destino vivido con el riesgo de la transparencia. Y así nos vamos haciendo un centro amenazado por el extravío, un ser que sabiéndose presencia no deja a la vez de sentirse un heredero de las ausencias. Estamos entrampados entre estas punzantes dualidades porque a la postre la isla se nos convierte en la tensión misma que somos, la calma alterada y el sobresalto reposado frente a las realidades últimas.

Para qué dudarlo, hay momentos en los que nos percatamos islas: rodeados, solo con la compañía de los contornos, entre lo estable y lo inquietante, sujetos a un afuera signado por una línea abarcante en la que se nos va la mirada con sus deseos. Allí, poblados de lo que está y de lo que desconocemos, se nos suceden los días. Y nos asalta otra de las paradojas: siendo islas no estamos aislados. Estamos inmersos en una soledad habitada: somos con la inmediatez de aquello que configura lo cercano; y somos, además, con lo intuido, lo imaginado, lo figurado en el fragor de aquello que no logramos retener del todo. De nuevo de la paradoja a la alternancia que lejos de negarse se complementa: si algo constatamos, algo se nos pierde. Acabamos moviéndonos en la encrucijada de lo que procuramos desvelar y lo que se nos oculta, lo retenido y lo

ido al fondo de la misma copa. Dos enamoramientos de parejo entusiasmo se nos hacen carne. El acicate para ganarle terreno a las ausencias deseadas y la celebración de las proximidades iluminadoras ¿no son nuestros panes de cada día? Por eso solo, quien cree, solo quien eleva a la noción de creencia estas tensiones que las islas propician puede ser un digno habitante de ellas, porque quien se acoge enamoradamente a las sospechas le nace crear enlaces y quien cultiva la pasión por los enlaces se le revelan las celebraciones y se entrega. Por esto mismo, las islas abandonan su posible significación de refugio, donde pudiese vivirse una soledad íngrima y aislante. En el peso del sentido originario, las islas son entregas, tierras en las que nos exponemos, donde procuramos descubrirnos en lo otro, en lo que se alienta más allá de sus confines. Y es en esas instancias en las que se debilitan las seguridades donde conseguimos los acentos íntimos de una realidad que, aunque extraña al inicio, nos va ganando a la hermandad. Son filiaciones frente a las cuales no nos queda más remedio que el agradecimiento, porque solo se agradece la gracia y toda gracia es una fiesta pontificia que se nombra con el afán de compartirla en procura de cercanías, de acompañamientos, de proximidades.

Si estos son los signos del alma marcada por las condiciones que las islas imponen, pareja suerte corre quien decide expresarse bajo el mismo temperamento. Me pregunto si no será equivalente el aliento y la necesidad que busca saldar la palabra poética con aquella tensión que vive en quien se reconoce heredero de las islas. De esta suerte, nombrar algo es salvar una distancia, establecer el deseo de una cercanía, traer de lejos aquello donde queremos acogernos. Realidad y palabra forcejeando con sus horizontes y uno prestándose a ese íntimo debate, cediendo su ánimo como testigo y hacedor de la pugna. Cuando nos reconocemos en ese temperamento descubrimos las lejanías, advertimos el hiato punzante que nos da lugar en

nuestras intenciones, entendemos que nos hallamos entre dos opciones reveladoras: quedarnos en la contemplación que los límites exigen o lanzarnos a las aguas con la aspiración de la otra orilla. Si ambas alternativas están atravesadas por la apremiante necesidad de nombrar parecieran surgir dos verbos contrarios y a veces complementarios: dar cuenta de la imagen que nos asalta desde el margen o ir a entendernos con ella en sus propios predios. ¿Desde dónde nombro? Dos estados de la palabra en su misma aventura, dos fiestas de equivalente congregación, dos experiencias que acabarán en el nombre, nombre que es a la postre quien le confiere un sentido al alma. Nombrar poéticamente es un nombrarse y nombrarse es establecer un pacto entre una intimidad desosegada y una realidad que colma el deseo. Por eso estamos más inclinados a nombrar lo que deseamos que lo que nos deja indiferente. Lo que no nos remueve lo dejamos transitoriamente a la vera para hincar el ánimo en aquello que nos imanta. De allí que el nombre nos delata, da cuenta de nuestras inclinaciones, de nuestras valoraciones y de nuestros sobresaltos. Al delatarnos, entonces, no solo nos exponemos enteros, de cuerpo y alma, sino además nos libramos de una distancia, esa que nos permite saborear lo otro como algo familiar.

Se trata, al final, de conciliaciones que fundan parentelas con las lejanías. Así, desde la isla, emprendemos los nombres y los nombres alcanzan su labor filial. Nos permiten el vínculo, el casamiento y el pacto. Una alianza con lo que habita las fronteras. ¿No será el nombramiento poético una experiencia de los bordes? ¿Un hallazgo difícil entre las configuraciones de la realidad y las intuiciones que de ellas surgen? Si el verbo poético supiera con claridad dónde la realidad acaba y qué la determina, se volvería simple moneda de cambio, mera designación, dejándonos de esta suerte huérfanos del milagro alusivo, aquel que nos permite sembrar las semillas de las diferencias en el

huerto las semejanzas. No se trata de salvarse de una soledad, sino de conquistar una compañía. Ayuntamiento del verbo: parentela posible: palabra que acoge en medio de una diversidad convocante.

Fragmentos sobre poesía mística

I

En la *Metafísica* de Aristóteles aparece una de las nociones que tanto bien y tanto daño le hará a la concepción humana occidental: “*el hombre desea por naturaleza saber.*” Este saber se orienta, desde el inicio de las preocupaciones humanas, en dos sentidos fundamentales: saberse a sí mismo, es decir, tratar de descifrar quién se es y cuál es su propósito esencial; y junto a esa empresa, saber dónde estoy y cuáles son las claves que le permitirán entenderse con la realidad, entendida esta como el medio en el que irremediablemente tendrá que vivir. Esas dos inquietudes se le volverán un dilema. Por un lado, porque en ellas el ser tendrá que esclarecer su fin y las maneras de acceder a él transformando la realidad; y por la otra, por el desconocimiento que lo acompaña en tal incursión, o lo que equivale a la insuficiencia de medios para saldar esa inquietud.

II

Desde un principio tal fin, sea como se denomine, quedará identificado con la felicidad humana, *eudaimania*, sea esta personal o colectiva. Así, considerando ese horizonte supremo, aparecerán en la occidentalidad dos ámbitos centrales a resolver: el del conocimiento para su proceder y el del accionar para acoplar la realidad a ese proceder, modificar lo que lo rodea, a fin de cuentas. Surgen así la ética y la política como ejercicios humanos; una, como vía de entender las relaciones de los valores ante la tradición con la intención de hallar el buen proceder; y otra para entendernos, formular deseos y resolver dilemas que nacen con la vida en colectivo.

III

Considerando estas dos expectativas, en estas primeras incursiones, con el nacimiento del pensamiento occidental en su afán por dilucidar el ser y la esencia de sus propósitos, se consideró necesario suprimir una de las necesidades y sentires más originarios: la relación del ser con el misterio, es decir, con las formas que el ser humano había establecido para entenderse, no consigo mismo ni con el medio, sino con aquellas fuerzas y presencias, que estando tanto en él mismo como en la naturaleza, lo trascendían. Para acceder a lo que se estableció desde entonces como conocimiento había que alejarse de toda inquietud indiscernible. En este sentido, Parménides se encargó de dejar fundada una discriminación insalvable: "*Lo que no es jamás podrá ser*". En la afanada búsqueda por el ser quedaba por fuera todo cuanto la racionalidad misma consideraba que no era ni podría ser jamás. Confirmada y admitida

tal distinción, no quedaba espacio para la duda redentora, solo para aquella que hallaba salida desde la elaboración argumentativa. Así, las incertidumbres humanas quedaron presas en la fundamental identificación de las causas y los efectos constatables como la manera imperiosa de comprendernos y comprender el mundo. Si bien es cierto que toda forma de conocimiento emanaba del asombro, como se creyó en un principio, la construcción del ánimo occidental terminó empobreciendo toda forma de perplejidad hasta convertirla en certeza incuestionable. Todo quedaba, entonces, demarcado por los límites que establecía el raciocinio bajo lo que más tarde, en el siglo XVII, fue la clara y distinta razón cartesiana. Quedaba fundado el reino de lo que es sin que se pudiera concebir otra posibilidad distinta a lo que imponía ese régimen ideal.

IV

Como problema inicial tenemos que advertir, entonces, que cuando se impone el imperio de la razón, en tanto estrategia hacia la verdad, en esa misma medida se ocultan e intentan anular los mitos y los ritos, y con ello todo sustrato de las creencias que habían sido el cobijo humano en el despertar a una conciencia primera, lo que no era otra cosa que la sabiduría originaria de los pueblos, la experiencia primera, el imaginario inaugural que se sintetizaba en la noción de *aletheia*, es decir, aquello que de tan cierto debía ser preservado por la memoria. Con esta negación se estaba atropellando, por exclusión, toda forma devocional y, en consecuencia, todo aquello que le suscitaba al ser humano reverencia ante la infinita posibilidad de lo real. Lo real, a partir de tal hallazgo, quedó supeditado a lo ideal, a la elaboración abstracta, utilitaria y funcional de la complejidad de cuanto rodeaba al ser humano. Con demasiada

prontitud las incursiones del pensamiento olvidaron un principio sustancial que las regía, según el cual “*saber es recordar*” y entre lo que la memoria retenía también formaban parte las nociones sagradas y míticas que le daban sustento, pero esa parte del legado hubo que extirparlo para que la verdad resplandeciera libre de sombras. Toda duda ensuciaba las certidumbres. Vista así, la concepción fundacional de la verdad en Occidente implicó esa grave amputación de la cual somos herederos. Tal desequilibrio ha sido el responsable fundamental de un padecimiento esquizoide que, en procura de su supuesta salud, se ha inclinado a resolver el dilema otorgándole supremacía a la razón como si esta fuera la cura de todos los males que nacen de las incertidumbres humanas.

V

Las estrategias occidentales en búsqueda del conocimiento emergen, entonces, de un desgarramiento. Su labor pensante ha sido, pues, dividir, discriminar, clasificar, catalogar violentando la unidad esencial y original del ser. Desde entonces *psique* y *logos* avanzarán en una enemistad castrante. Recuperar ese matrimonio esencial entre la razón y la sensibilidad será el lento, difícil y traumático peregrinaje de la cultura que nos ha signado desde la antigüedad. Así, el peregrinaje de la humanidad ha sido tratar de recomponer, sin saber cómo y ensayando múltiples medios, los fragmentos de una unidad fracturada, los trozos del espejo en el que aprendimos a mirarnos y reconocernos. Tal desquiciamiento se nos volvió habitual, haciendo de la incredulidad el soporte y la forma más aceptable de acceder a la realidad. A raíz de tal determinación se iniciaba una aventura que privilegió a la idea empobrecida en concepto antes que a la imagen creadora, la demostrabilidad antes que la incursión en

la incertidumbre, al filósofo, tal como terminó concibiéndose en la Grecia clásica, en lugar del poeta, quien quedó para soñar a extramuros de la ciudad, ya que los oficiantes de los misterios si apenas eran recordados ya en aquel entonces.

VI

Sin embargo, la inquietud humana no se quedó tranquila en los jardines de la racionalidad excluyente. Distintas experiencias con lo sagrado, con lo misterioso y con lo religioso propiamente dicho, asumidas en el marco de distintas tradiciones, se mantuvieron resistiendo desde la marginalidad en la que las quiso reducir la hegemonía de una racionalidad intransigente y dominante. El ser humano, en su lucha por preservar la unidad extraviada y comprendiendo que la pura razón operativa y funcional no bastaba para el esclarecimiento de una relación plena y armónica con la realidad, no ha cesado, por un lado, de mantener lazos con el ámbito sacramental de la vida, aquel que le ha permitido satisfacer aquellas inquietudes y apetitos interiores que la racionalidad no ha podido saldarle. Pero igualmente, en otro sentido, la sensibilidad humana, en esa su lucha por preservarse, ha mantenido una crítica reflexiva hacia los mismos alcances de la razón. En este último sentido, vale recordar lo que una vez expresara Carlos Gurmendez en el *Tratado de las Pasiones*: “*La razón no es nunca razonable, prudente ni comedida ya que, por virtud de su ímpetu, olvida la realidad al inventar dentro de sí la idea de una totalidad absoluta*”. Tras el hallazgo y el afán por lo absoluto, se le daba la espalda a la realidad fruto de la experiencia, lo que podríamos considerar la realidad sentida, como mucho más tarde la advirtiera el existencialismo. Tal ha sido el reconocimiento del peligro que corremos ante este empobrecimiento de las formas

de acceder al conocimiento, que desde el mismo ámbito de la ciencia se han elevado voces de resistencia. Entre ellas, qué saludable sigue siendo volver a aquellas palabras de Albert Einstein de su ensayo “Mi visión del mundo”: *“La experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance es el misterio. Es la emoción fundamental, la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia”*.

VII

Independientemente de las fosilizaciones religiosas, y muchas veces en contra de ellas mismas, el ser creyente ha intentado orientar su confianza hacia un orden distinto de relaciones con aquello que desea y lo desvela. Es así que, con el afán de sustraerse de matizaciones y ritualidades huecas, desprovistas de espíritu, el ser no ha descansado de buscar formas más auténticas de acercarse a lo que su disposición interior ha considerado una potencia superior, sea esta admitida como divinidad o simplemente como fuerza anímica que lo sobrepasa carente de nombre y de rostro. Ante la objetivación del mundo como imposición, no se ha podido aplacar un deseo humano por la sobrenaturaleza, como si la intuición ferviente no quisiera abandonarse exclusivamente a las reglamentaciones formales de una concepción limitante de la realidad. De tal inconformidad que no acaba de admitir las fronteras impuestas de lo que vive, ante tal impaciencia y desasosiego, el ser humano no ha descansado en procurarse distintas indagaciones. A esta amplia y compleja manera de buscar una unión que lo salve de la intrascendencia que supone el ejercicio terrenal, ordinario, operativo y profano, es a lo que aquí llamamos mística.

VIII

La mística le atañe fundamentalmente a aquel que asume y vive una experiencia que reviste un carácter religioso, vale decir, una experiencia con aquello que se puede asumir en una instancia determinada como algo sagrado, reitero, con aquello que la razón discursiva no le encuentra explicación satisfactoria y ante la cual al ser se le abren otras formas relacionantes y de unión con lo misterioso. Todo ser, con suficiente hastío del mundo profano y secular, e insatisfecho con las explicaciones racionales de la realidad, pero sobre todo consiente de una carencia, diríamos ontológica, está proclive a tal circunstancia. Pero entre ellos, los que se vinculan a lo sagrado, hay algunos quienes deciden dar testimonio por la palabra. Aquel que comprende que su verbo es la mejor suerte para sortear la experiencia y dar cuenta de ella, ese será el poeta que podemos considerar un místico, aquel que abraza la palabra como tabla de salvación, aunque la palabra misma le resulte insuficiente para testificar el fondo de la vivencia.

IX

La pregunta que cabe ahora es tratar de entender, en lo posible, cuáles serían las relaciones que se pudieran establecer entre la palabra poética y su vinculación con lo sagrado, tratando de dilucidar en este ámbito eso que podemos llamar poesía mística. Digamos, pues, que el místico se sabe ante lo que lo desborda y asume la tarea riesgosa de nombrar ese desbordamiento. La realidad se le aparece como un exceso, a la vez que cae en cuenta de que su lenguaje es escaso frente a tal desproporción. ¿Qué y desde dónde nombrar y de qué manera? Son preguntas inconfesadas, pero sustanciales, que atraviesan

permanentemente el alma del poeta místico, y dar cuenta de ellas conforma su peregrinación fundamental.

X

Una de las cualidades determinantes de la expresividad mística es su carácter paradójico. Si bien se mueve en el ámbito de lo que debe ser callado acaba en la palabra, lo que está llamado a estar cerca del silencio se convierte en voz. Pocos como Wittgenstein han sabido dar con acierto al explicar esta tensión: “*Lo inexpresable es tal vez el fondo sobre el que cuanto he podido expresar adquiere significado*”. Se parte desde y se arriba a una imposibilidad expresiva que se convierte irremediablemente en alusión de lo que se desea nombrar. Entonces, de qué calidad expresiva está hecho este testimonio que alcanza su sentido al hacerse palabra. Está hecho de aquello que en la tradición cristiana san Juan de la Cruz llamó “*Arcana verba*” y que Yalal ud-din Rumi, desde el sufismo musulmán nombró: “*Conjunción del secreto*”. La palabra misteriosa hecha luz reveladora y testimonio de la oculta ciencia.

XI

No olvidemos en este acercamiento que la raíz griega *mys*, presente tanto en el vocablo misterio como en el de mística, entraña significativamente lo que debe permanecer en silencio, lo que debe callarse o de lo que no se puede hablar. Entonces, vale preguntarse por qué nombrar y dar testimonio de una experiencia inefable. Veamos esta contrariedad que atraviesa a la poesía mística y acerquémonos al argumento que abraza a san Juan de la Cruz. Para dar explicación y justificar tal dilema

el santo apela al libro de Job (4:2), oigámoslo: “¿Quién podrá contener la palabra que en sí tiene concebida, sin decirla?”. El poeta místico aunque reconoce el silencio del misterio originario, se ve imposibilitado de callar porque lleva la palabra en sí concebida, vale decir, el sustrato sagrado experimentado por el poeta ya trae en su interior su equivalencia expresiva. Visto de esta suerte, la palabra se le impone y lo sobrepasa, y en consecuencia, dar fe de ella es algo que va más allá de su voluntad expresiva. El místico dice porque le es imposible callar lo que debería callar. Para decirlo en términos de Antonio Porchia: “Digo lo que digo porque me ha vencido lo que digo”. La afabilidad o inefabilidad para el místico dejan de ser opciones sobre las cuales se pueda ejercer decisión alguna. La expresión, consecuente con la experiencia que la origina, instaura un nuevo reino en el que la palabra se vuelve una necesidad superior que viene en ayuda de aquel que atraviesa, lo que podríamos llamar, una orfandad discursiva. Desde esa tensión verbal, al poeta solo le resta ir a la conquista de una fidelidad tal que allane, o intente allanar, el abismo entre la experiencia y su manera de decirla.

XII

En el poema “Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe”, san Juan se aferra a la expresión recurrente “*aunque es de noche*”. Hay en esa condición otra de las claves para desenrañar el desde dónde surge esta expresividad. El místico escribe desde un a pesar, sabiendo las contrariedades de la inefabilidad mística, como si el santo quisiera manifestarnos que todo cuanto se exprese es consecuencia de un atrevimiento que rebasa las condiciones mismas desde donde se habla. Podríamos decir que la palabra en el místico, como se ha dicho, es la consecuencia de una imposibilidad que busca su posibilidad de ser dicha. Así,

cada poema místico revela la misma escritura difícil y dilemática que se le impone como necesidad poética.

XIII

Hay dos términos esenciales para acercarnos a esta tradición de resistencia desde la palabra mística y lo que con ella se propicia. Una es *revelación*, la otra es *reconocimiento*. Lo que se nos revela y la posibilidad de reconocernos en lo revelado es el sustento del místico. El poeta místico, huérfano y desprovisto de amparo alguno, se abre a una experiencia límite esperando de ella el esclarecimiento de aquello que le permita encontrarse con lo que antes desconocía, a la vez que se afana por hallar los vocablos y las imágenes que traduzcan en nuevo conocimiento. De allí que, consagrado a otra modalidad interpretativa, el poeta que se afirma en la mística convierte la palabra en instancia de conocimiento, conocimiento embriagador que todo trasciende y que lo deja desprovisto de todo saber preconcebido. Como consecuencia de lo dicho, todo poema místico lleva consigo un saber que se manifiesta como incursión en un nuevo orden y que nos enriquece, a la vez que nos amplía el registro y los límites del mundo.

XIV

Ahondemos más en lo que venimos diciendo y oigamos a María Zambrano: “*Al entrar en el sueño*¹, *el hombre deja cuanto es posible de ser persona para volverse criatura*”. El ser del

1 Entiéndase en este caso en la poesía como sueño creador. (Nota del autor).

hombre en estas circunstancias pierde su arrogancia autonómica en la que piensa que a nada se debe, que es autosuficiente y dominador de las realidades primeras y últimas; se aleja, pues, de la racionalidad fundacional de la razón. He allí una diferencia sustancial, quien se torna criatura se debe a un imaginario en el cual se sabe heredero de una fuerza generadora y en consecuencia agradece, se turba, admira, se rinde a las dudas originarias y devociona.

XV

Así, el poeta místico más que una persona es una criatura, pero una criatura irreverente. Irreverente porque la experiencia que vive la testimonia contraria a los dogmas y fuera de las institucionalizaciones de la creencia, porque no se conforma con lo establecido ni con lo determinado por siempre, porque busca, como diría Armando Rojas Guardia, “*la espalda de la realidad*”. De tal suerte que la palabra del místico será palabra reveladoramente incómoda porque nombra desde la más raigal de las instancias del ser, vale decir, desde su vínculo y su enamoramiento por lo que desconoce y lo rebasa; y porque lo rebasa lo desea. Desde el místico, amor y conocimiento se confunden, asombro y devoción avanzan en el mismo cauce, irreverencia y celo dejan de reñirse, perplejidad y verbo se abrazan en la ventura de decir lo que raras veces se dice, ser humano y creyente se hacen idénticos porque el apetito que procuran satisfacer es piedra fundamental donde van a librarse de los desencantos del mundo.

XVI

En estos tiempos de tanta arrogancia y fragmentaciones, de tanto despropósito de un pensamiento sin fundamento humano, de tantas vaciedades e incomprendiones, de tanto orgullo racional que nos convierten en piezas de una maquinaria sin sentido, de tantas apuestas desangeladas, groseras y mezquinas, de tantos discursos cobardes y atentatorios de la sensatez; ante tanto de todo esto, la palabra poética en boca del místico nos sigue señalando el horizonte libertario de los orígenes que tanta falta hace para devolverle la cordura trascendente a quienes atravesamos esta vida y desde ella aspiramos a entendernos. En los tiempos de la cordura sin alma, urge la *epifanía*, como la entendió Joyce, asombro de la cotidianidad sagrada que nos acompaña y de la cual si apenas nos enteramos. Revelación y reconocimiento, reitero, es lo que falta en este mundo para que reine la luz de la grandeza humana y queden atrás los infernales laberintos en los que nos quiere encerrar una modernidad signada por la desolación y la muerte.

XVII

Ya, mejor callarse en vez de seguir especulando sobre lo que apenas intuyo sin vivirlo plenamente. Todo cuanto he dicho es inútil si para nadie es de provecho. Mejor dejarlo hasta aquí, no vaya a ser que luego se piense que uno entiende lo que jamás nadie entendió. En esto solo puede hablar quien hablar puede de estos misterios. He dicho lo que puedo y creo que basta, justamente, porque creo.

Índice

Acto de fe	9
Los últimos nombres	17
María Zambrano o la razón deslumbrada	21
El mirar de la palabra	29
La escritura y el misterio	49
I	49
II	59
Vuelta al Cántico	65
I	65
II	67
III	70
IV	73
V	80
Mística y experiencia poética	81
I	81
II	82
III	88
IV	92
V	95
Temporalidad, poesía y memoria	105
I	105
II	109
III	113
Celebración poética	119
I	119
II	120
III	123
El nombrar aislado	125

Fragmentos sobre poesía mística	131
I	131
II	132
III	132
IV	133
V	134
VI	135
VII	136
VIII	137
IX	137
X	138
XI	138
XII	139
XIII	140
XIV	140
XV	141
XVI	142
XVII	142

Edición digital
octubre de 2017

Carlos Brito (Caracas, 1958)

Magíster en Literatura Latinoamericana. Profesor de Literatura en la Escuela de Letras de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Documentalista audiovisual. Formó parte del Comité de Redacción de la revista *Diacrítica*. Ha publicado los poemarios *De paso por el frío*, *Pica y se extiende* y *Vecindades*, así como el libro de ensayos *Al borde de Dios* (Premio “Casa de la Cultura” de Maracay) y el de relatos *Luz y sombra de la gloria*.

“No hay expresión sin impresión”. Estas palabras, acaso intento de definición de una poética personal, provienen de un orden y una sensibilidad que asumen la escritura como un acto de fe, como el más gozoso y difícil de los misterios. Con burilada prosa y riqueza conceptual, Carlos Brito logra en estos ensayos una atmósfera íntima en la que explora la creación literaria como hecho espiritual y religioso, como acto que religa al hombre con Dios, consigo mismo, con la conmoción inicial del mundo y las cosas. Entablando un diálogo intelectual y emocional con la obra de autores como san Juan de la Cruz y María Zambrano, deja traslucir la imagen iluminada por el rigor y la experiencia del espíritu.



Gobierno Bolivariano
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular
para la Cultura



1817 - 2017
ZAMORA
UNION CIVICO MILITAR