



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL *CANTO CÓSMICO* DE ERNESTO CARDENAL A
TRAVÉS DEL *CÁNTICO ESPIRITUAL* DE SAN JUAN DE
LA CRUZ

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN LENGUA Y
LITERATURAS HISPÁNICAS

P R E S E N T A :

GÉNESIS DANIELA GUTIÉRREZ
ESTÉVEZ

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. WENDY J. PHILLIPS RODRÍGUEZ

2017

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia. Con ustedes, todo; sin ustedes, nada.

A la Dra. Wendy Phillips. La dulzura con la que guío este trabajo lo convirtió en una hermosa experiencia.

A los profesores que integran el sínodo. Sus aportaciones enriquecieron invaluablemente esta investigación.

Al proyecto PAPIIME 401715 “Recursos didácticos presenciales e impresos para el estudio de las culturas asiáticas en México (India)” por el apoyo otorgado para la realización de esta tesis.

ÍNDICE

I.	INTRODUCCIÓN	5
	1.1 <i>San Juan de la Cruz, tras la comunión con el Amado</i>	8
	1.2 <i>La vida en el amor de Ernesto Cardenal</i>	10
II.	LA EXPERIENCIA MÍSTICA	11
	2.1 <i>Lo sagrado y la religión</i>	15
	2.2 <i>La religión y el misticismo</i>	18
	2.3 <i>Misticismo y erotismo</i>	26
	2.4 <i>Poesía mística</i>	34
	2.5 <i>Poesía mística española</i>	38
III.	LOS MOTIVOS MÍSTICOS	41
	3.1 <i>El lamento amoroso</i>	44
	3.2 <i>Interacción con las criaturas</i>	46
	3.3 <i>La renuncia</i>	49
	3.4 <i>Los toques de amor</i>	50
	3.5 <i>La muerte por amor</i>	52
	3.6 <i>El arrobamiento</i>	54
	3.7 <i>El motivo nupcial</i>	56
	3.8 <i>La transmutación de la Amada en el Amado</i>	66
IV.	EL MISTICISMO CÓSMICO DE ERNESTO CARDENAL	70

4.1	<i>La ciencia mística</i>	- - - - -	70
4.2	<i>Lo Uno y lo múltiple</i>	- - - - -	75
4.3	<i>El amor como origen del universo</i>	- - - - -	78
4.4	<i>La mitología</i>	- - - - -	81
4.5	<i>Cíclica existencia</i>	- - - - -	84
4.6	<i>Unidad y revolución</i>	- - - - -	87
V.	CONCLUSIONES	- - - - -	-94
VI.	BIBLIOGRAFÍA	- - - - -	-101

INTRODUCCIÓN

“Y yo un día comprendí
que ser enamorado de Dios
era ser enamorado de la nada.
Y apasionadamente enamorado.
O creí que comprendía.”

Cántico Cósmico

La existencia de una fuerza superior, expresada ya sea en una o en varias deidades, y el tipo de vínculo que ésta guardaría con el hombre son algunos de los asuntos que conforman una reflexión demiúrgica tan antigua como la humanidad misma. En el cristianismo esta conexión se define a través de la dualidad, de la ruptura entre lo Uno y lo Múltiple, entre Dios y la Creación. Pese a eso, se conservan testimonios de contemplativos católicos que alcanzaron el llamado éxtasis místico. Este acontecimiento consiste en una revelación simultánea de todo, principalmente, de la naturaleza divina y de la mortal, que es una misma. Es un cúmulo de sensaciones y discernimientos adquiridos de golpe, misma característica que imposibilita una traducción satisfactoria del suceso a las palabras ante la insuficiencia de éstas; se trata entonces de un evento inefable. Al ser conscientes de que lo que han sentido es inenarrable, los extáticos se ayudan de las metáforas para transmitir su vivencia; por lo tanto, les es necesario emplear un género literario que permitiera llevar la lengua al límite, trastocarla, transformarla y resignificarla, de ahí que se pensara que “la poesía es el vestido más adecuado para la experiencia mística.”¹

¹ Wendy Jaqueline Phillips Rodríguez. *Erotismo religioso en poesía mística de España y la India*, tesis de licenciatura inédita [en línea]. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. 30. <132.248.9.195/pd2001/293109/Index.html> [Consulta: mayo de 2013].

Además de expresarse poéticamente, los místicos toman las formas del erotismo, del amor humano, para hacer su mensaje más asequible, pues los receptores de sus textos no son iniciados en esta íntima relación con Dios. En principio, la igualación de *sagrado* y *erótico* produce una oposición semántica, pues el primer término está ligado al campo de lo etéreo y el segundo al de lo tangible; pero la analogía se convierte en adecuada por medio de un mecanismo de referencias que aunque no igualan las manifestaciones de ambas facetas del ser, sí las hace coincidir en origen y en lenguaje.

Si bien el momento del arrobamiento es imposible de explicar, los poetas místicos sí que pueden dilucidar los procesos que los llevaron al estado óptimo para la recepción de la sublime visita; estas fases, también llamadas *vías*, son generalmente tres: *la purgativa*, *la iluminativa* y *la unitiva*. En la primera, se prepara el alma para el encuentro, en la segunda ocurre el embeleso y en la tercera se corona el amor espiritual. A estas etapas básicas se han agregado otras, sin embargo, aun después de completarlas todas, “ningún espiritual, por aprovechado que esté, [puede decir] que se acaba la pelea, sino con la muerte”², esto porque la unión total con la divinidad sólo acaece cuando el alma se ha liberado de su impura corporeidad.

Esta división de los *camino*s corresponde a una tradición poético-mística en la que la figura de San Juan de la Cruz (1542-1591), poeta español, es fundamental. Es por ello que cuando se discurre sobre esos menesteres, la referencia a sus escritos es pertinente; pero, si desde el título una composición remite directamente a una de sus obras cumbre —*Cántico espiritual* (1578) —, el llamado es ineludible.

² Juan de Palafox y Mendoza. *Varón de deseos: en que se declaran las tres vías de la vida espiritual* [en línea]. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1786, p. 301. <<http://132.248.9.32:8080/fondoantiguo4/1206129-651938/JPEG/Index.html>> [Consulta: octubre del 2015].

Justo eso es lo que sucede con el *Cántico cósmico* (1989) del poeta nicaragüense Ernesto Cardenal (1925). Ahí el autor recorre, aunque de manera particular, los elementos comunes a dicha tradición, por lo que es pertinente cuestionarse si utiliza el arquetipo que San Juan de la Cruz aportó en su *Cántico espiritual* para estructurarlos y, de ser así, si únicamente lo retoma o lo enriquece, si lo sigue al pie de la letra o si lo modifica. La conveniencia de un análisis del *Cántico cósmico* a la luz del *Cántico espiritual* radica en la ausencia de uno de este tipo, pues aunque diversos autores han reflexionado sobre la faceta mística de la poesía cardenaliana, no existe ninguna disertación focalizada en el seguimiento de la influencia de San Juan de la Cruz en la elaboración del *Cántico cósmico*. Por lo anterior, un primer objetivo de este estudio es indagar si Cardenal, además de continuar el legado sanjuanista, lo adapta a su época; y el último es constatar si, a partir de las aportaciones de este escritor a la mística iberoamericana, se configura un nuevo modelo poético místico.

Para lograr lo anterior, he fragmentado mi investigación en tres capítulos: el primero de ellos consiste en un acercamiento a la experiencia mística y a la literatura que se genera de ella; el segundo es un recorrido por los tópicos místicos que se abordan en el *Cántico espiritual* y en el *Cántico cósmico*, con especial atención a las diferentes formas de su tratamiento; y en el tercero se puntualizan las innovaciones del poema de Cardenal con respecto al de San Juan. Por último, en las conclusiones menciono los resultados logrados por el análisis específico de los elementos del *Cántico cósmico* que podrían configurar una mística distintiva —aunque complementaria— a la de San Juan.

Ahora bien, me parece oportuno incluir en esta introducción un esbozo biográfico de los autores en los que se centra este razonamiento para poder así alcanzar un mejor entendimiento de su ejercicio místico y del contexto en el que se generaron ambos cánticos.

1.1 *San Juan de la Cruz, tras la comunión con el Amado*

Juan de Yepes vino al mundo en Fontiveros, Ávila, en 1592. Tras el deceso de su padre, él, su madre y sus dos hermanos mayores emprendieron una penosa peregrinación que culminó con su asentamiento en Medina, donde Juan fue “monaguillo, recadero, aprendiz de tallador y ayudante en un hospital”³ hasta que ingresó al Colegio de humanidades de los jesuitas; a los veintiún años ya había tomado el hábito de carmelita con el nombre de Juan de Santo Matía. Prosiguió con sus estudios teologales en Salamanca; en 1567, en Medina, conoció a Santa Teresa de Jesús, su fiel protectora y quien lo recomendó para asumir el cargo de maestro espiritual de la comunidad del priorato de la Encarnación de Ávila, donde residió por cinco años. En 1568 asumió su nombre definitivo, San Juan de la Cruz, a la par que fundó el primer convento de carmelitas descalzos teresiano en Duero, de donde fue sustraído en 1577 para ser encerrado durante nueve meses en la cárcel de Toledo. El encarcelamiento del santo formó parte de un conflicto interno entre dos facciones de la orden carmelita, “por culpa de estimar los superiores calzados incompatibles los planes de la reforma”⁴ de los descalzos, misma que establecía, entre otras cosas, el regreso a una vida sencilla y centrada completamente en la adoración a Dios. Escapó bajo el amparo de las hermanas de Beas, en cuya casa religiosa fue acogido durante dos años gracias a la intervención de la priora Ana de Jesús, posterior destinataria de una de sus composiciones medulares, el *Cántico espiritual*. Después de su fuga permaneció diez años en Andalucía y tres en Segovia; durante el Capítulo General de la Reforma en Madrid fue enviado a México, sin embargo, no llegó a cumplir el mandato pues murió en la madrugada del 13 al 14 de diciembre de 1591 a causa

³ Miguel de Santiago. “Prólogo” en San Juan de la Cruz. *Poesía completa*. Edición de Miguel de Santiago. Barcelona: Ediciones 29, 1982, p. 9.

⁴ *Ibíd.*, p. 10.

de la septicemia: “una gangrena con cinco bocas purulentas en la pierna y pie derechos había terminado de romper la tela de este dulce encuentro.”⁵ Sus reliquias permanecen en Úbeda y Segovia.

Del físico de San Juan se conoce que “fue hombre de mediano cuerpo, de rostro grave y venerable, algo moreno y de buena fisionomía.”⁶ De su carácter se sabe que, opuesta al estereotipo del devoto abstraído, “los testigos oculares, los que con él vivieron, [...] nos han entregado una imagen muy distinta, atractiva, rezumando humanidad, calor, cercanía esponjosa y distendida”⁷; estas deposiciones, recogidas en su mayoría durante el juicio de santificación del padre, coinciden en lo que puede percibirse a través de su intercambio de cartas con distintos personajes de la época, tanto religiosos como seculares, para quienes era un buen amigo, siempre sensible a las necesidades de los otros. Sin duda alguna, el medio más amable para adentrarse en el pensamiento de San Juan es su obra, pues en ella el poeta narró cómo llegó al grado de “armoniosa plenitud que sólo Dios conoce”⁸ al mismo tiempo que traslucía otros rasgos de su personalidad: su ansiedad y prontitud por alcanzar la unión con la divinidad, su predilección por la imagen de Jesús, su afecto por el prójimo y, en especial, su amor y entrega a Dios, sin el cual es imposible definirlo.

Como escritor, San Juan fue “explosivo y torrencial, a golpe de inspiración o de presión fraterna y amistosa.”⁹ Los más de sus poemas fueron escritos entre 1528 y 1586; fue a partir de su arrobamiento místico que estalló su necesidad de transmitir y aleccionar a otros lo que le fue declarado en su experiencia y, con ello, el desborde de su maestría poética. Compuso coplas, letrillas, romances, combinó el endecasílabo-heptasílabo italiano, recurrió

⁵ *Ibíd.*, p. 12.

⁶ Maximiliano Herráiz. “Prólogo” en San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Edición de Maximiliano Herráiz. Salamanca: Ediciones Sígueme (El rostro de los Santos, 9), 2002, p. 12.

⁷ *Ibíd.*, p. 14.

⁸ *Ibíd.*, p. 16.

⁹ *Ibíd.*, p. 22.

a metáforas cada vez más profundas y herméticas, todo en su afán de anunciar que “Dios, la unión con él, [...] es el «principio» y la «terminación» de la andadura humana.”¹⁰

Dichos de luz y amor, Cautelas, El monte, Subida al monte Carmelo, Noche Oscura, Cántico espiritual y Llama de amor viva son sólo algunos títulos de los volúmenes sanjuanistas que sentaron las bases de la poesía mística occidental, convirtiendo en modelo la estructura de su poesía.

Al ser la obra de San Juan un paradigma, algunos artistas se limitaron a reproducirla sin realizar en su ordenación mayores cambios. Con el pasar del tiempo, la transformación del mundo y, con él, la del arte, podría pensarse que encontrarse a un poeta místico es ya improbable, pues no existen las condiciones idóneas para la contemplación. No obstante, la historia de la poesía mística es larga y su producción vasta, así como las nacionalidades de sus autores, y si bien el estilo de vida actual dificultaría el ejercicio de meditación que alcanza su cima en el éxtasis, todavía en el siglo XXI continúan añadiéndose nombres a la lista de poetas místicos. Tal es el caso de Ernesto Cardenal.

1.2 *La vida en el amor de Ernesto Cardenal*

El escritor nicaragüense nació en Granada, el 20 de enero de 1925. Vivió gran parte de su infancia, como lo relata en *Vida perdida* (1999), en la ciudad de León, cuna de Rubén Darío. Tras cursar la secundaria en el Colegio Centroamérica de los Jesuitas, se trasladó a la ciudad de México para continuar con sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), de la que obtuvo el grado de Bachiller en Letras en 1947. Posteriormente emigró a Estados Unidos, en donde tuvo su primer

¹⁰ *Ibíd.*, p. 28.

contacto con la literatura de Ezra Pound (1885-1972); su estancia en ese país se evidencia en sus poesías dedicadas a Marilyn Monroe, entre ellas “Estrella encontrada muerta en Park Avenue”.

En 1950, y tras diversas estadías en Europa, sobre todo en Madrid, Cardenal regresó a su patria, donde fundó la revista *El hilo azul*. En 1954 participó en una rebelión armada en contra del dictador Anastasio Somoza como militante del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). No fue sino después de una fatal desilusión amorosa que decidió enclaustrarse en el monasterio trapense de *Our Lady of Gethsemani* (Kentucky, Estados Unidos) en donde coincidió con Thomas Merton (1915-1968), su mejor amigo y tutor al mismo tiempo. Debido a problemas de salud, abandonó el monasterio, y a su retorno a Nicaragua, en 1965, recibió las órdenes como sacerdote de la Iglesia Católica y fundó la comunidad contemplativa de Nuestra Señora de Solentiname, cooperativa en la que se produjeron artesanías, se desarrolló una escuela de pintura y se rescató a la poesía campesina, todo con el objetivo de fomentar el recogimiento en austeridad.

En 1975 viajó a Perú, Cuba y Chile para observar más de cerca sus procedimientos revolucionarios. Por su colaboración en el Frente Sandinista de Liberación Nacional, tuvo que huir al extranjero en 1976 y, una vez establecido el Nuevo Gobierno de Nicaragua, en 1979, volvió a su nación y fue declarado Ministro de Cultura, cargo al que renunció, en 1987, al advertir la corrupción con la que el gobierno sandinista se manejaba. En 1985 fue suspendido de sus tareas eclesiales por el papa Juan Pablo II por sus investigaciones referentes a la Teología de la Liberación. Actualmente participa en proyectos en pro de la

paz y de las artes, lo que resalta su capacidad “para fusionar su alta espiritualidad y sus convicciones religiosas con sus posturas revolucionarias.”¹¹

Su obra abarca “la poesía, el ensayo, la meditación religiosa, la biografía testimonial, la hermenéutica bíblica y [...] también la escultura, la política y la teología.”¹² En la cronología de sus publicaciones puede rastrearse su evolución mística, pues después de que recibió “la indecible gracia del éxtasis sobrenatural un dos de junio de 1956”¹³, acontecimiento tímidamente retratado en *Vida perdida* (1999), el autor entró en un periodo activo en el que se insertó en la poesía socialmente comprometida, como en su *Canto Nacional* (1972). Aunque la creación de este poema comenzó veinte años antes, durante su estadía en el monasterio trapense, no fue sino hasta 1989 que retomó el tema de su relación con Dios en *Cántico Cósmico*, misma que continuó reflexionando en *Telescopio en la noche oscura* (1993) y *Versos del pluriverso* (2005), el primero poema, los otros dos poemarios, por los que es reconocido como místico contemporáneo.

¹¹ Sylma García González. *Originalidad y modernidad en la literatura mística de Ernesto Cardenal*. Madrid: Iberoamericana, 2011, p. 47.

¹² José María Rodríguez-Zamora. “Cántico cósmico; poesía, política y silencio en Ernesto Cardenal” en *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, Núm. xxxv, 2009. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica, p. 33.

¹³ Luce López Baralt. “Vida en el amor / Vida perdida en el amor: el cántico místico de Ernesto Cardenal” [en línea] en *Que voy de vuelo. Antología mística*. Managua: Anamá Ediciones, 2012. <www.caratula.net/ediciones/48/critica-lopezBaralt.pnf> [Consulta: mayo de 2013].

LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Desde su propia denominación, la experiencia mística se rehúsa a ser restringida. Durante siglos la palabra «mística»

se empleó sólo como adjetivo para calificar objetos de culto, textos de la Escritura o formas de conocimiento relativo a Dios dotados de sentidos o dimensiones ocultas o misteriosas. Sólo a partir del siglo XVII comenzó a ser utilizada como sustantivo para designar un conjunto de realidades que conforman un hecho particular, descrito después como elemento constitutivo del hecho religioso.¹⁴

Es decir, es un término impreciso que designa un «conjunto de realidades», por ello no es extraño que se emplee indistintamente en el ámbito religioso como en otras esferas de las facultades humanas; incluso, en el mismo terreno de lo divino no es un término preciso.

Por ello es importante entender la evolución del vocablo, pero, sobre todo, su acepción para el cristianismo, doctrina religiosa a la que se adscribieron los dos poetas a tratar en este estudio.

«Místico» proviene del griego *mystikós* que, además de ‘misterio’ puede traducirse como “‘cerrar los ojos y la boca’”¹⁵. Sumando esta definición con la de la doctrina neoplatónica es como se obtiene la de «mística cristiana»: “forma especial de conocimiento de Dios que se caracteriza por su condición de experiencia y por llegar a Dios más allá de lo que permiten alcanzar el conocimiento por lo que otros cuentan de Él y por el conocimiento por conceptos.”¹⁶ Así, lo que se entiende por experiencia mística para los fines de este

¹⁴ Juan Martín Velasco. “Introducción” en Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia interior. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 9.

¹⁵ Juan Martín Velasco. “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad” en Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia interior. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, p. 16.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 17.

trabajo son aquellas “experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria”¹⁷ y que dotan al individuo de la conciencia “de la unión del fondo del sujeto con el todo, el universo, lo absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu.”

La primera consideración que debe hacerse al hablar de poesía mística es que ésta es producto de una experiencia. Ya sea profana o religiosa, “la Mística, en su forma pura, es la ciencia de las cosas últimas, la ciencia de la unión con lo Absoluto, y nada más, y [...] el místico es la persona que alcanza esa unión, no la que habla de ella. No *saber acerca de* sino *Ser* es la marca que distingue al verdadero iniciado.”¹⁸ Pese al amplio margen que el término *experiencia* —en tanto personal y, por lo tanto, única— aporta al estudio de la mística, elementos comunes en el testimonio de místicos de diversas religiones y de los no creyentes han permitido que los expertos en el tema proporcionen un esquema, nunca estricto, sino más bien direccional, de las características de la experiencia mística.

Quizá uno de los modelos de análisis más completo es el que propone Evelyn Underhill (1875-1941). En *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (1911), sigue, aunque no al pie, el ya esbozado por William James (1842-1910), mismo que dotaba a la experiencia de “cuatro marcas”: la inefabilidad (que no se puede explicar con palabras), la cualidad noética (que pertenece a la esfera del pensamiento), la fugacidad (por su corta duración) y la pasividad (por la nula participación del místico). A lo anterior, Underhill añade que los “objetivos [de la experiencia mística] son totalmente trascendentes y espirituales”¹⁹, que el Absoluto “no es para el místico meramente

¹⁷ Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 23.

¹⁸ Evelyn Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Prólogo de Juan Martín Velasco, traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 89.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 99.

la Realidad de cuanto existe, sino también un objeto de amor, viviente y personal”²⁰, que la “unión viva con este Uno [...] es un estado definitivo o forma de vida realizada”²¹ y, en oposición a la última etiqueta de James, que “el verdadero misticismo es activo y práctico, no pasivo y teórico.”²²

Ahora bien, en la experiencia de lo Absoluto convergen diversos ámbitos de lo humano. Lo sagrado, la religión, el erotismo, son todos aspectos individuales que se combinan para producir un evento integral que transforma la vida del sujeto. Por ello, es enriquecedor estudiar la relación que estos elementos guardan entre sí y, sobre todo, con la experiencia mística.

2.1 *Lo sagrado y la religión*

Lo sagrado ha sido siempre un misterio. No puede ser de otra forma pues la misma naturaleza humana lo es —señala René Girard (1923-2015), filósofo e historiador francés— y en ella lo sagrado es una pieza fundacional que ha determinado la conducta tanto del individuo como el de la colectividad desde las primeras religiones primitivas, las cuales han definido su concepto de la vida y de la muerte, siempre con la misma finalidad: refrenar la violencia. No eliminarla, pues ello es imposible, sino controlarla por medio del culto para evitar la aniquilación de la especie.²³

Contrarrestar la violencia se logró, según Girard, a través del sacrificio ritual en el que “la sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente [...] una

²⁰ *Ídem.*

²¹ *Ídem.*

²² *Ídem.*

²³ René Girard. *La violencia y lo sagrado*, traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1983, p. 15.

violencia que amenaza con herir a sus propios miembros.”²⁴ Al mismo tiempo que es una medida preventiva, el sacrificio es una comunicación con la divinidad. Generalmente los inmolados —animales humanizados u hombres— son considerados una ofrenda a un ser o seres superiores que lo reclaman; en tanto ofrecimiento, la expiación no es un crimen, no es causa de castigo. Además, los consagrados eran elegidos de categorías marginales para que de ese modo no hubiera quien los vengara, es decir, se acababa con el ciclo de la violencia.

Así ocurría en las religiones primitivas, mientras que en la modernidad no-sacrificial, el deseo de venganza es apaciguado por el sistema judicial que lo limita a una represalia única determinada por una autoridad externa.²⁵ Por lo tanto, la diferencia fundamental entre estas labores de contención de la violencia estiba en el administrador de la misma, pero su esencia es una y se expresa a través de una serie de prohibiciones. Tanto las sociedades antiguas como las actuales idearon sistemas de sujeción de la violencia que comparten fundamentos; entonces, “si no siempre comprendemos lo religioso no se debe, pues, a que permanezcamos fuera de él, sino a que seguimos estando dentro, por lo menos en lo esencial.”²⁶

En el terreno de lo sagrado abunda la ambigüedad. Con respecto a la violencia, por ejemplo, puede ser pura o impura dependiendo de las razones por las que se inflija. El asesinato fuera de la liturgia es la máxima vileza, por lo que la sangre derramada en esos casos es impura. La *mancha* que ha dejado se *limpia* entonces con el mismo fluido pero en un contexto sacrificial; así, la ambivalencia de la sangre es la perfecta representación de la dualidad de la violencia y, por consiguiente, de lo sacro, pues “la violencia constituye el

²⁴ *Ibíd.*, p. 12.

²⁵ *Ibíd.*, p. 23.

²⁶ *Ibíd.*, p. 31.

auténtico corazón y alma secreta de lo sagrado.”²⁷ La crisis sacrificial (“pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora”²⁸) comenzó cuando se confundió la identidad o jerarquización de las personas; los primeros indicios de la crisis son encontrados, según Girard, en la tragedia griega, donde la indiferenciación de la violencia trastocó también el orden social y es por eso que, por ejemplo, el parricidio, el regicidio o el incesto se convierten en lugares comunes.²⁹ La posterior instauración del aparato legislativo dinamitó las diferencias en pos de la igualdad, sin percatarse que sólo a través de éstas puede implantarse la norma.

En medio de la tribulación, el método que restauraba la armonía era el de buscar una *victima propiciatoria*³⁰, es decir, un inmolado culpable que purgaba sus propias faltas y las de los integrantes de su comunidad en un mismo acto de sacrificio ritual. Por medio de su consagración, se restituía el tiempo mítico en el que la violencia fundadora era apaciguada; este es también el significado y el origen de las *fiestas*.

Lo sagrado y la religión funcionan entonces como recursos paliativos que buscan evitar una escalada de violencia interminable, al salvar una “deficiencia del humano” con respecto de la bestia:

los animales de una misma especie jamás se enfrentan hasta la muerte; el vencedor perdona al vencido. La especie humana está desprovista de esta protección. El mecanismo biológico individual es sustituido por el mecanismo colectivo y cultural de la víctima propiciatoria. No existe sociedad sin religión porque sin religión ninguna sociedad sería posible.³¹

Ahora bien, los ritos primitivos generalmente se realizaban en grupo y delante de otros integrantes de la comunidad, en contraste, el ejercicio espiritual moderno “se ha hecho más

²⁷ *Ibíd.*, p. 42.

²⁸ *Ibíd.*, p. 56.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 56-57.

³⁰ *Ibíd.*, p. 100.

³¹ *Ibíd.*, p. 227.

íntimo y sólo interesa al alma. Se ve aumentar la importancia de la mística y disminuir la del culto.”³² Es ese paso de la colectividad a la individualidad lo que permitió la introducción de la experiencia interior, ya no en términos de posesión, sino de unión con la deidad; es también esta transición la que generó el menosprecio de lo religioso en tanto institución al considerar externa su realización.³³

2.2 *La religión y el misticismo*

Aunque la experiencia mística comparte elementos característicos en diversas religiones o en contextos no religiosos, cada místico la vive dentro de un sistema de creencias que si bien no determina su experiencia, sí que la influye, ya sea en cuanto a los símbolos que pueda utilizar para comunicarla, a la idea de la divinidad o a la relación que ésta pueda llegar a tener con el místico.

En el contexto específico del cristianismo, la experiencia mística en un tema problemático. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, no aparece el término «mística»; sin embargo, las visiones o teofanías —en tanto apariciones transmisoras de un mensaje— pueden considerarse como los “primeros eslabones de la tradición mística en la Biblia.”³⁴ No obstante, esas experiencias podrían también calificarse como «proféticas»; además, “la tendencia progresiva de la tradición bíblica a evitar cualquier expresión antropomórfica de la

³² Roger Caillois *apud* Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*. México: Praxis/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005, p. 279.

³³ George Bataille. *El erotismo*. Traducción de Toni Vicens. México: Tusquets Editores, 2011, p. 188.

³⁴ Julio Trebolle Barrera, “La mística en los textos veterotestamentarios. Visiones y encuentros” en Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, p. 103.

visión de la divinidad”³⁵ y la falta de íconos veterotestamentarios prácticamente imposibilitaban una visión cara a cara con Dios. Pese a eso, es en el Antiguo Testamento donde se ubica uno de los textos a la que diversos poetas místicos cristianos acudieron, en especial, San Juan de la Cruz: *El cantar de los cantares*. Si bien “en su sentido literal habla del amor entre dos jóvenes con un realismo y un sentido erótico que puede resultar escandaloso, ha podido entrar en el canon bíblico gracias a su interpretación alegórica.”³⁶

Es así como surge la duda del origen de lo que conocemos como mística cristiana. En el Nuevo testamento el término «mística» tampoco aparece;

no obstante, designa una realidad con raíces propias (que no exclusivas) en los mismos textos neotestamentarios [...]. Esa realidad queda asumida en lo que se ha llamado tradicionalmente *cognitio Dei experimentalis*, es decir, aquel profundo conocimiento experiencial de Dios.³⁷

Si bien la influencia del neoplatonismo y de los ritos como las bacanales y los misterios eleusinos podrían apuntar a un origen helénico de la mística cristiana, existe una vía neotestamentaria de explicar el fenómeno místico y es a través de la figura de Jesucristo. Él “abrió a sus discípulos un camino nuevo para llegar al conocimiento y trato de Dios como *Abba* Padre.”³⁸ La propia vida de Cristo es la expresión de una experiencia religiosa que culmina con su Resurrección, acto con el que accedió a la realidad última de Dios Padre. Así, la estructura trinitaria del monoteísmo cristiano es lo que posibilita la experiencia mística, que toma como ejemplo la vida de Jesús, su crecimiento espiritual —impulsado por

³⁵ *Ibíd.*, p. 107.

³⁶ *Ibíd.*, p. 125.

³⁷ Santiago del Cura Elena, “Mística cristiana: su enraizamiento neotestamentario en perspectiva ecuménica” en Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, p. 130.

³⁸ *Ibíd.*, p. 133.

la fuerza del Espíritu Santo—, su padecer y posterior fusión en la gracia de Dios como guía en el difícil camino del conocimiento experiencial de lo divino.

Ahora bien, dentro de la teología cristiana el fenómeno místico es controversial, pues “los principios cristianos, sobre todo en la tradición protestante, separan la mística de la experiencia cristiana hasta oponerlas como contradictorias”³⁹, en el sentido del supuesto alejamiento del místico de las Escrituras —principio conformador de la religión— al anteponer a éstas la Voz viva de Dios, quien le habla directamente a él, sin el intermediario que supone la Iglesia⁴⁰. Este primer pensamiento de la mística desde la tradición cristiana cambió con el tiempo; de usarse sólo como adjetivo para calificar una especie de conocimiento de Dios, «místico» comenzó a reconocerse como un sustantivo referido a un saber experimental, esto “en la primera mitad del siglo XVII, siglo en el que prolifera la literatura mística, signo del recorte que se opera en el saber y en los hechos.”⁴¹ Este replanteamiento de la mística y su importancia en el cristianismo ha propiciado incluso que algunos estudiosos —como William James y Henri Bergson (1859-1941) — consideren a la mística como el origen de la religión⁴²; y, de no ser así, al menos la mística no es tanto una práctica en los límites de la herejía, como sí “una liberación de la religión [...] en la religión.”⁴³

Al margen de esta problemática, la experiencia mística es siempre la conciencia de una realidad superior. En el caso de la mística religiosa, la realidad divina se explica a partir de dos teorías: la de la emanación y la de la inmanencia. La primera concibe a Dios alejado

³⁹ Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado, op. cit.*, p. 25.

⁴⁰ Michel de Certeau. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Edición de Luce Giard, traducción de Víctor Godstein. Buenos Aires: Katz Editores, 2007, pp. 63-64.

⁴¹ *Ibid.*, p. 350.

⁴² Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado, op. cit.*, p. 31.

⁴³ Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 64.

“a gran distancia del mundo material de los sentidos”⁴⁴ y a las criaturas como emanación suya “que disminuyen su espiritualidad o esplendor y aumentan tanto más en su multiplicidad, cuanto más se aparten de su fuente”⁴⁵; la segunda postula que “la búsqueda de lo Absoluto no es ningún viaje, sino la percatación de algo que está implícito en el yo.”⁴⁶ Es decir, para el místico de la emanación es necesario salir para buscar a Dios; para el inmanente la divinidad está dentro, sólo hay que tomar conciencia de ello. En el cristianismo es, de nuevo, la figura de la Trinidad quien concilia estas posturas. Dios Padre es el puro Ser trascendente, del que emana el hombre; Dios Hijo es el Verbo Creador que se encuentra entre el cielo y la tierra; Dios Espíritu Santo es la gracia divina inmanente al hombre desde su nacimiento. En el éxtasis, se funden en una Sola Persona con el místico, “unión hipostática en la que se salva la brecha entre la apariencia y la realidad, entre Dios y el hombre.”⁴⁷ Visto de esta manera, resulta evidente que “sólo concepciones aprióricas de la mística [...] explican que en determinadas teologías cristianas se haya establecido una ruptura entre mística y cristianismo.”⁴⁸

Ahora bien, al ser dual (alma-cuerpo), el cristiano está limitado en su contacto con Dios, pues su corporeidad, “la cárcel del alma”⁴⁹, le impide acceder al estado de gracia necesario para ese tipo de encuentro, por ello es que el místico debe prepararse mediante el entrenamiento espiritual para desprenderse de su parte más material y ser digno de la unión. Visto así, el camino místico (proceso en el que por medio de la purgación y la contemplación el alma alcanza un estado de perfección que le permite unirse con Dios en un

⁴⁴ Evelyn Underhill. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, op. cit., p. 117.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁸ Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, op. cit., p. 32.

⁴⁹ Juan Antonio Rosado, op. cit., p. 254.

mismo ser) es una iniciación, procedimiento antiguo del que se conservan rasgos en el bautismo y en el sacerdocio o noviciado católico.

Los cultos iniciáticos requieren que la persona se someta a un proceso purificador que “tiene por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado.”⁵⁰ Al final de las pruebas, el neófito se ha convertido en otro, sobre todo en lo tocante a su cosmovisión y a su relación con el Ser superior, Antepasado mítico o Héroe civilizador, pues ahora conoce su historia y suele tomar su conducta como ejemplo. De esta forma, la iniciación “prepara para la experiencia de lo sagrado”⁵¹; es una *muerte* al estado previo (infancia, ignorancia, profanidad) y una *resurrección* a una forma elevada del ser. El primer nacimiento del hombre es biológico; el segundo, sobrenatural.

Según Mircea Eliade (1907-1986), uno de los más reconocidos filósofos de las religiones, durante el rito iniciático y el camino místico, se vuelve al espacio mítico, se le reactualiza. Es una regresión al estado, por decirlo así, embrionario del ser, de ahí que la “muerte iniciática viene a menudo simbolizada por las tinieblas, por la Noche cósmica, por la matriz telúrica, por la cabaña, el vientre de un monstruo, etcétera.”⁵² El individuo renace, pero también presencia la aparición, el desarrollo y la muerte de la divinidad; cuando ésta es asesinada —como ocurre en casi todas las doctrinas primitivas y modernas— se concreta la *ruptura* con la creación, pues la deidad está ahora infinitamente lejos de ella y “es a través de la iniciación como el hombre reestablece el contacto con el mundo de los Dioses y de los demás seres sobrenaturales, participando de su energía creadora.”⁵³ La divinidad ya no se encuentra ni en el cielo ni en la tierra, “habita en la región de una extrañez tercera. Su

⁵⁰ Mircea Eliade. *Iniciaciones místicas*, traducción de José Matías Díaz. Salamanca: Taurus Ediciones (Ensayistas, 134), 1975, p. 10.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 13.

⁵² *Ibíd.*, p. 15.

⁵³ *Ibíd.*, p. 16.

‘muerte’ lo coloca en ese lugar ambiguo [...], ésta es la región que nos describen hoy en día los autores místicos.”⁵⁴ De esta forma, la iniciación, sea la tribal, la de los chamanes o la de las grandes religiones tienen como objetivo *participar* de lo sagrado y renovar un tiempo mítico que estructure también la regeneración del sujeto.

Aunque en el cristianismo para los fieles se suprimieron los elementos rituales que conllevaban escenarios extremos de contrición —veda alimenticia, lesiones físicas, aislamientos— que abundaban en las religiones antiguas, los símbolos arcaicos de renacimiento (bautismo), recreación de la edad mitológica (eucaristía) y la expiración del dios (crucifixión) siguieron vigentes. Al clero le correspondió, entonces, someterse a las pruebas más difíciles, como la prohibición sexual o el enclaustramiento, pues son los que requieren ser aleccionados en los misterios de la religión. En este sentido, el místico es un *adelantado*, es decir, ha llevado al límite el proceso iniciático, se ha privado de todo, hasta de sí mismo, para acceder al Absoluto, ininteligible éste para los simples creyentes o profesos y, a veces, aun para el propio extático.

Ahora bien, la experiencia mística entendida como una vivencia interior puede tratarse no sólo como una experiencia de relación con la divinidad, sino una también como una “experiencia del Yo.”⁵⁵ Gracias a ello es que es posible la realización de la denominada «mística profana», donde la experiencia mística se desarrolla “bien como reflexión sobre las situaciones límite a través de estados de ánimo peculiares [...]; bien como toma de conciencia del fundamento y la raíz de lo real bajo la forma de intuición de ser”⁵⁶; incluso, la experiencia mística puede ser vivida por sujetos no creyentes. La obra del escritor francés

⁵⁴ Michel de Certeau. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Traducción de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1994, p. 12.

⁵⁵ Salvador Elizondo *apud* Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁶ Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, *op. cit.*, p. 98.

Georges Bataille (1897-1962) arroja un rayo de luz sobre este misterioso campo; para él, la esencia del éxtasis místico o sexual es el *exceso*: “ir más allá es perderse, sentir la convulsión violenta que desplaza el centro de gravedad del yo y precipita el palpitante resto que todavía somos al abismo de lo imposible.”⁵⁷ Desde esta perspectiva, la experiencia mística es un *gasto* de energía sin propósito, por lo que gracias a ello la persona se despoja de su funcionalidad, de su servilismo, convirtiéndose en un ser soberano. Así, las experiencias cumbre “hacen valiosa la vida del sujeto [...] por salirse del orden meramente funcional e instrumental.”⁵⁸ Otro acercamiento al fenómeno místico no necesariamente clerical es el que propone Amador Vega (1958); en su *Tratado de los cuatro modos del espíritu* (2005) el filósofo español concluye que en la experiencia mística “el modo de ser al que se tiende es al «modo sin modo»”⁵⁹, es decir, que el fin último del místico es acceder a un vacío, a un abandono total de la forma.

En la experiencia interior de Bataille, el enigma del mundo se resuelve parcialmente en el arrobamiento, pero más allá de eso persiste una incógnita insoluble. Entonces “¿qué significa la iluminación? [...] Un poco más o un poco menos de luz no cambian nada, de todos modos, solar o no, el hombre no es más que el hombre, no salir de ahí; es el ahogo, la pesada ignorancia, lo intolerable.”⁶⁰ Esta angustia es el “imposible infinito” que encierra el proceso místico: en la experiencia pura se alcanza el punto máximo de conocimiento, que es no saber nada, lo que genera ansiedad y precipita la entrega al no saber, que es el embeleso que dota al ser de una existencia con sentido al otorgarle un entendimiento nuevo, pero finito, lo que lo lleva al punto de partida de la vivencia que, “sin otro final que el

⁵⁷ George Bataille. *La experiencia interior* en *El aleluya y otros textos*, prólogo, selección y traducción de Fernando Savater. Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo, 817), 1981, p. 7.

⁵⁸ Juan Martín Velasco. “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad” en Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar. op. cit.*, p. 23.

⁵⁹ Amador Vega, *Tratado de los cuatro modos del espíritu*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2005, p. 51.

⁶⁰ George Bataille. *La experiencia interior* en *El aleluya y otros textos*, *op. cit.*, p. 18.

agotamiento, [...] es un goce que da suplicio.”⁶¹ Al entregarse a un dispendio de energía que no produce ninguna ganancia, el ser se rebela al sistema del trabajo, al sistema de la razón que lo condiciona, obteniendo así el dominio de sí mismo.⁶² Es justo en este aspecto de independencia del individuo donde Bataille sitúa la desavenencia entre la mística atea y la religiosa: “el místico tenía ante Dios la actitud de un *súbdito*. Quien pone al ser ante sí mismo tiene la actitud de un soberano.”⁶³ Esta independencia, para Amador Vega, se obtiene a medida que el espíritu evoluciona en diferentes modos de ser. El ser «sensible-sensible» es dependiente de sus sentidos; “la destrucción del cuerpo como ídolo”⁶⁴, entonces, es lo que libera al espíritu en una primera etapa. Para el ser «inteligible-inteligible», la renuncia a las imágenes y sus posibilidades no reales, mediante el símbolo de la noche, señala la libertad que permite “presentar la materia del cuerpo sensible al cuerpo inteligible”⁶⁵. Es en esta etapa donde Vega ubica la presencia de una *herida* que permite el paso “de la noche de lo sensible a la noche de lo inteligible”⁶⁶, pues, al ser una abertura hacia el interior del hombre desde el exterior, permite vislumbrar “la doble dimensión de la existencia humana.”⁶⁷ Para Bataille la herida funciona también como un *conducto* que permite la comunicación, tanto entre la parte exterior e interior de un mismo ser como entre varios seres. “No hay ser sin fisura, pero vamos de la fisura sufrida, a la decadencia, a la gloria (la fisura amada).”⁶⁸ Esta grieta es la *discontinuidad* del ser, pues sólo un ente inacabado es capaz de comunicarse con los otros, idénticamente separados.⁶⁹ En el erotismo, esa llaga se manifiesta en la unión de

⁶¹ *Ibíd.*, p. 24.

⁶² *Ibíd.*, p. 54.

⁶³ George Bataille. *El culpable en El aleluya y otros textos*, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁴ Amador Vega, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 78.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 87.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 89.

⁶⁸ George Bataille. *El culpable en El aleluya y otros textos*, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 65.

los órganos sexuales; en el cristianismo es por medio de la crucifixión que las criaturas comulgan con su creador.⁷⁰

En el modo de ser «inteligible-inteligible», la liberación radica en la retirada de las virtudes del alma (memoria, intelecto y voluntad) que da lugar al *vacío*⁷¹ gracias al cual, en la unión, “el alma se conforma a la forma del abismo.”⁷² Para el ser «inteligible/espiritual-sensible», la liberación se alcanza cuando el ser se ha separado de todo y en el momento en que la comprensión de su experiencia la permite despertar “en cada uno de los sentidos corporales su dimensión espiritual.”⁷³

Así, la experiencia mística para Amador Vega es interior, sí, pero no por eso cerrada al exterior, sino más bien “des-idolatrizada y regresada al exterior”⁷⁴; además de excesiva, la experiencia interior para Bataille es comunicativa. En la reflexión sobre la mística de estos dos filósofos, si bien no existe una deidad, no por eso deja de existir un tipo de religión, pues sigue perviviendo el objeto sagrado que continúa determinando una conducta. De este modo, “la religiosidad no desaparece sino que se reafirma al desplazarse de lo metafísico a lo físico para allí, en la carne, encontrar el espíritu.”⁷⁵

2.3 *Misticismo y erotismo*

Hasta principios del siglo XIX —según Michel Foucault (1926-1984), historiador y psicólogo francés — no existía un término con qué definir el procedimiento por el cual el hombre se

⁷⁰ George Bataille. *Sobre Nietzsche en El aluluya y otros textos*, op. cit., p. 114.

⁷¹ Amador Vega, op. cit., pp. 99-117.

⁷² *Ibíd.*, p. 133.

⁷³ *Ibíd.* p.198.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 57.

⁷⁵ Juan Antonio Rosado, *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, op. cit. p. 232.

reconoció como objeto de deseo, pues ese no era un tema de reflexión, sino un hecho. Si bien el acto sexual fue problematizado por “filósofos y médicos en la cultura griega clásica del siglo IV a. C.”⁷⁶, no podía hablarse en ese momento de una reglamentación del *uso de los placeres*, pues los clásicos no empleaban un código estricto, sino que más bien promovían la *conciencia de sí*, el poderío sobre el propio ser. Así, los códigos no variaron, en esencia, de los grecorromanos a los cristianos, lo que cambió fueron las prácticas sexuales, esto es, “la manera como se conmina al individuo a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual.”⁷⁷

Foucault señala que las cavilaciones de griegos y romanos giraban en cuatro ejes: *aphrodisia* (ética), *ehrēsis* (uso), *enkrāteia* (dominio de sí) y *sōphrosynē* (realización). Aunque se dividían así las diferentes esferas del ser como actor sexual, se las consideraba bajo el mismo principio: la templanza. Es decir, no había una actividad prohibida, lo que no estaba permitido eran los modos en los que se practicaba la incontinencia. Así, por ejemplo, no se censuraba el adulterio, aunque se sugería la discreción. En ese sentido, el concepto de *matrimonio espiritual* es más cercano a la concepción de alianza conyugal griega que a la cristiana, pues en la primera el marido no estaba destinado sexualmente sólo a la esposa, como ella sí, sino que su *fidelidad* estribaba en darle un lugar privilegiado en relación con las otras mujeres o almas, según el caso.⁷⁸

En pocas palabras, la moral sexual del grecorromano estaba encaminada a prevenir la esclavitud de los deseos, pero no por temor de *perder* el alma, sino para impedir la formación de individuos que descuidaran sus trabajos por entregarse a los deleites

⁷⁶ Michael Foucault. *Historia de la sexualidad. II El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler. México: Siglo XXI Editores, 2003, p.15.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 32.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 151.

sensoriales. De esta forma, aunque no en la acepción que se le daría en el cristianismo, “la larga tradición del combate espiritual [...] se había claramente articulado ya en el pensamiento griego clásico.”⁷⁹ En la *Dietética* (preocupación médica por los efectos de la relación sexual en la salud), en la *Económica* (administración del patrimonio matrimonial) y en la *Erótica* (reflexión sobre el amor de los muchachos) la ideología griega y romana ideó más que directrices de conducta, una *estética de la existencia* en donde la contención no era una ley, sino una máxima de comportamiento. La mudanza del paganismo al cristianismo significó que “la problematización de la conducta sexual ya no fue el placer con la estética de su uso, sino el deseo y su hermenéutica purificadora.”⁸⁰

En el mundo antiguo la sexualidad pertenecía al mundo de lo sagrado,⁸¹ prueba de ello es la existencia en la ritualidad griega de las hieródulas o prostitutas sagradas. En el cristianismo se realizó la diferenciación entre *sexualidad* y *erotismo* en un proceso análogo al de la reducción de la ambigüedad de lo sagrado. Para entender lo anterior es necesario prestar atención a la suma cristiana del término «amor divino» a la reflexión ética, concepto que representa una “subversión de todos los valores de la antigüedad clásica.”⁸² En la cultura grecorromana, la relación de la divinidad con el hombre se definía a través del concepto de «eros», es decir el deseo de lo trascendente; el alma del hombre estaría compuesta por una faceta humana y por otra celeste, por lo que en los ritos místicos lo que se trataba era “revelar ese elemento inmortal y divino”⁸³ que radica en ella. Como el deseo está definido por el querer tener algo de lo que se carece, la divinidad, como ser completo, no desea nada

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 65.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 230.

⁸¹ Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas*, *op. cit.*, p. 20.

⁸² Friedrich Nietzsche *apud* Anders Nygren. *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Traducción de José A. Bravo. Barcelona, Sagitario, 1969, p. 20.

⁸³ Anders Nygren. *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*, *op. cit.*, p.158.

del hombre, por lo tanto, no puede amar, únicamente es pensada como objeto de amor.⁸⁴ De esta manera, sólo es por medio de los trabajos ascéticos del hombre que éste puede acceder a la salvación, entendida ésta como la elevación de “la realidad humana hasta convertirse en realidad divina.”⁸⁵

En contraste al «eros» clásico, el cristianismo puso en el centro de su religión no al hombre — como en la antigüedad egocéntrica —, sino a Dios, en una doctrina teocéntrica⁸⁶. De ese cambio surge el término «ágape», mismo que encierra al sentimiento amoroso-religioso en tres formas: el de Dios al hombre, el del hombre a Dios y el del hombre a sus prójimos. A diferencia del «eros», el «ágape» es inmotivado y espontáneo, es decir, el hombre no hace nada para merecerlo, por lo que tampoco debe esperar nada de profesar el mismo sentimiento hacia la deidad, pues “el carácter incondicional del amor recibido hace también incondicional la obligación de la entrega”⁸⁷; gratuito deberá ser también el amor del cristiano por su prójimo — amigo o enemigo, hermano de la fe o contrario en ella —, en oposición a la doctrina del «eros», donde al otro sólo se le estima en la medida en que funciona como “instrumento para su propia ascensión.”⁸⁸ Así, estas maneras de expresar la relación de lo divino con lo humano se diferencian también en la predilección del «eros» por la individualidad y la del «ágape» por la comunidad.⁸⁹

Otra gran distinción entre las religiones grecolatinas y la cristiana es que en las primeras “lo puro y lo impuro componían el conjunto de la esfera sagrada”⁹⁰; para la segunda sólo lo inmaculado podía llamarse sacro. En consecuencia, en la zona de lo impuro

⁸⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 208.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁰ George Bataille. *El erotismo, op. cit.*, p.127.

quedó relegado lo profano, el mal y lo siniestro, mientras que en la de lo puro se incluyó lo sagrado, el bien y lo diestro. Por ello es que el catolicismo es la doctrina de la escisión, de la dualidad: lo sagrado y lo profano, Dios y el hombre, la sexualidad y el erotismo. Con respecto al último par de términos, el primero de ellos está ligado a la función reproductora necesaria para la continuidad de la especie, por lo que el único tipo de relación sexual que la Iglesia reconoce como legítima es la matrimonial y aun ésta es confinada a la nocturnidad, a lo escondido, a lo vergonzoso; el segundo, es una experiencia en la que el placer es el centro. Pese al intento católico de limitar el erotismo al plano de lo mundano, al ser el deleite el abismo de lo irracional, “la sexualidad inmanente en el amor y en el erotismo es universal y ahistórica”⁹¹, esto porque aunque el erotismo encierra lo sexual desligado de la reproducción, comparte con ésta un valor fundamental: el juego entre seres discontinuos.⁹²

Si bien el erotismo es inherente al ser humano, cabe cuestionarse por qué la experiencia mística, una actividad espiritual *per se*, tomó para su enunciación el discurso del acto para algunos, más terrenal de todos: el acto amoroso. “El intercambio de formas entre el amor profano y el divino constituye uno de los más grandes problemas de la literatura occidental”⁹³ — según Helmut Hatzfeld (1892-1979), estudioso de la mística española—, enigma que se ha tratado de resolver por diferentes medios. Podría ser porque de ese modo el mensaje místico se torna más *asentible*, esto es, que al lector le parezca legítimo “el contenido anímico propuesto por el poeta”⁹⁴; quizá se tratase de un recurso para desautomatizar la palabra, pues al tratarse de un tema religioso, se rompe con la realidad

⁹¹ Juan Antonio Rosado. “Erotismo, misticismo y arte” en *El engaño colorido y otros ensayos literarios*. México: Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 105.

⁹² George Bataille. *El erotismo*, *op. cit.*, p. 16.

⁹³ Helmut Hatzfeld. *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos, 1976, p. 174.

⁹⁴ Carlos Bousoño. *Teoría de la expresión poética*. Madrid: Gredos, 1966, p. 353.

cuando se habla de sexo, lo que modifica la actitud del lector ante el poema.⁹⁵ Otra teoría es que la poesía mística fue un intento de espiritualizar la profana, de ahí que haya adoptado su forma.⁹⁶

Todo lo anterior es correcto, pero la relación entre erotismo y mística va más allá del discurso. Como experiencias las dos se hermanan en su objetivo: la pérdida de sí, “en cuanto que *son* en lo *otro*, en cuanto que interiorizan lo *otro* al exteriorizarse”⁹⁷. Ambos ejercicios, entonces, son objetivos, es decir, están ligados a un ente de deseo⁹⁸: el otro (humano o divino).

Además, otro rasgo que conecta a la experiencia erótica y a la mística es el carácter periódico del deseo que los impulsa, pues cuando el afán se satisface surgen inmediatamente otras condiciones que exigen la repetición: “el deseo es percibido como una entidad mítica que aspira a la unidad, pero produce multiplicidad.”⁹⁹ Tanto el éxtasis como el orgasmo son un ínfimo instante que deja tras de sí una sensación de vacío y una necesidad de reiniciar el proceso que culminó en ellos —al igual que el resto de las funciones vitales como la alimentación, el sueño o la sed—, aunque el individuo reconozca que no alcanzará un placer mayor hasta que trascienda; que considerado así, las dos experiencias cíclicas anulan el tiempo.¹⁰⁰ Como el gusto erótico o místico nunca está completamente saciado, se produce una nostalgia que torna insoportable la ausencia — forzosa, sin embargo, en tanto que

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 130.

⁹⁶ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁷ Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, *op. cit.*, p. 97.

⁹⁸ Georges Bataille. *El erotismo*, *op. cit.*, p. 36.

⁹⁹ Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 245.

dispara el deseo— del otro, pues es a través de él que se llega a uno mismo; esta añoranza es en el fondo un “terror de la división, la discontinuidad, la soledad.”¹⁰¹

Otro elemento común al erotismo y a la experiencia mística es la transgresión. Para el pensamiento judeocristiano, el erotismo, el sexo sin reproducción, es una infracción en tanto que es un desperdicio de la simiente; mientras que la unión mística implica que el hombre y la divinidad comparten la misma sustancia, pues si bien para el catolicismo el primero fue hecho a «imagen y semejanza» de su creador, no pueden igualarse nunca; de hecho, uno de los mayores pecados que podría cometer un cristiano es querer *ser* Dios y *ser uno* con Dios que es justamente de lo que se trata en la experiencia mística. Además, aunque inmerso en los principios propios de su religión, el místico religioso es alguien que “no se contenta con incorporar las noticias, el conocimiento que sobre el Misterio procuran las creencias, los ritos y las instituciones de su propia religión, sino que rehace personal, experiencialmente, el proceso originario de toma de contacto personal con el Misterio.”¹⁰² Es decir, en cierta medida, el místico traspasa la mediación que entre él y la divinidad ejerce la Iglesia.

Evidentemente, la experiencia mística y la erótica coinciden en el elemento misterioso, pues ninguna de las dos finaliza, como el secreto, cuando su contenido se desnuda, pues “sigue siendo misterio como absoluta inaccesibilidad y su revelación no se hará por medios racionales”¹⁰³; es decir, sus enseñanzas sólo pueden ser aprehendidas con los sentidos y, además, de manera arrebatada ya que despojan de sí al desfallecido individuo que padece el éxtasis. Si el erotismo es una “expropiación del cuerpo [con respecto al alma]

¹⁰¹ Juan Antonio Rosado, “Erotismo, misticismo y arte” en *El engaño colorido y otros ensayos literarios*, op. cit., p. 320.

¹⁰² Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparativo*, op. cit., pp. 289-290.

¹⁰³ Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, op. cit., p. 268.

para convertirlo en un puro instrumento del placer”¹⁰⁴, el misticismo es la abolición del cuerpo con la finalidad de que el espíritu sea un puro vehículo para la comunicación con Dios.

Finalmente está el asunto de la muerte. Ya en la época grecolatina —según Foucault— se deliberaba sobre su conexión con la reproducción de la especie, pues se creía que el consumo de la relación sexual y la eyaculación provocaba que el hombre “se privara de elementos que son de gran valor para su propia existencia”¹⁰⁵; además, la obligación de engendrar nuevos individuos era una marca de la mortalidad de sus padres: “la muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro; la muerte anuncia el nacimiento y es su condición.”¹⁰⁶ Ya en materia de erotismo y misticismo, el éxtasis es la *muerte* del ser a su modo anterior, discontinuo, para la realización de su totalidad en el otro; en ese sentido, una y otra experiencias son la “aprobación de la vida hasta en la muerte.”¹⁰⁷

No obstante las diversas afinidades entre experiencia mística y experiencia erótica, no ineludiblemente se implican. En lo que coinciden es en el tema del éxtasis, mas no en cuanto a la experiencia interior. Y es justo el embeleso lo que permite, en tanto pérdida de sí, unir estas dos facetas del ser: “es la condición de estos arrobamientos *violentos*, sin los cuales el amor sexual no hubiera podido prestar su vocabulario, como hizo, a las descripciones del éxtasis de los místicos.”¹⁰⁸

Ahora bien, la historia de la relación entre erotismo y misticismo es larga; “al mismo tiempo que la mística se desarrolla en la Europa moderna, aparece una erótica. No se trata de

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁵ Michael Foucault, *Historia de la sexualidad. II El uso de los placeres. op. cit.*, p. 126.

¹⁰⁶ George Bataille. *El erotismo, op. cit.*, p. 59.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.248.

una simple coincidencia.¹⁰⁹ Que parezca que la evolución de la mística y la erótica van de la mano se debe, entre otros factores, a que las dos experiencias parten del mismo principio: la ausencia. Ya sea de Dios o del amante, la nostalgia que produce el alejamiento del otro es el detonante del deseo. Así, “a la palabra divina (que tenía también valor y naturaleza físicos) se sustituye el cuerpo amado (que no es menos espiritual y simbólico en la práctica erótica).”¹¹⁰ Por lo anterior, “la *unión mística* se ha simbolizado, desde la más remota antigüedad, con la inefabilidad de los placeres mundanos y, sobre todo, con el placer más poderoso: el placer sexual.”¹¹¹ Sólo equiparando misticismo y erotismo por su esencia es como puede entenderse que, en espacios y tiempos distantes, los poetas místicos hayan adoptado la palabra erótica para la comunicación de su vivencia. Es decir, la mística y el erotismo están unidos “más íntimamente que por una identidad de vocabulario.”¹¹²

2.4 *Poesía mística*

Ya con el conocimiento de la concordancia entre la experiencia mística y la erótica, es oportuno ahora examinar por qué, de entre todos los géneros literarios, los contemplativos eligieron la poesía para la expresión de su experiencia; esa cuestión ya se abordó someramente en la introducción de este trabajo, pero hace falta puntualizar. Y aún antes de eso hay que interrogar, puesto que lo vivido por los místicos es inefable, ¿por qué tratar siquiera de explicarlo?

¹⁰⁹ Michel de Certeau. *La fábula mística. Siglos XVI-XVI*, .op. cit., p. 14.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹¹ Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, op. cit., p. 269.

¹¹² George Bataille. *El erotismo*, op. cit., p. 240.

El punto de partida de esa consideración se encuentra en el carácter representativo de lo sagrado. Ya sea por medio de imágenes o libros, todo lo sagrado se evoca mediante la contemplación de símbolos.¹¹³ En ese sentido, el ejercicio de lo sagrado es similar al del arte, pues ambos declaran lo inmaterial, las sensaciones, por medio de lo material, lo físico. El místico, como el artista, desarrolla la necesidad de *transmitir* una emoción, un trabajo que no puede realizarse con la inteligencia, pues es inevitablemente sensorial.

Ante la necesidad de comunicar lo que ha *visto*, el extático se topa con un problema en un principio insalvable: “¿cómo dar forma a lo que no lo tiene? Ninguna comparación podría ayudarnos. Sin embargo, con el fin de expulsar imágenes por medio de imágenes se muestra, con la figura de un lenguaje determinado, al menos en la medida de lo posible, ese sentido vacío él mismo de imágenes.”¹¹⁴ Entonces, la conciencia de la ausencia del Amado es lo que detona la búsqueda de los místicos; lo indecible de su experiencia —es decir, la ausencia de un vocabulario que la retrate— es lo que “estructura el lenguaje”¹¹⁵ con el que intentan plasmarla. Es por ello que la experiencia mística se decanta por la palabra poética —en vez de la referencial—, que permite modificar la lengua para que ésta pueda enunciar lo único, contra su tendencia a generalizar, a conceptualizar. Además, el lenguaje poético es participativo, en cuanto al papel del lector, en oposición al sólo demostrativo, pues éste busca que lo escrito se “piense y conozca; el poético que se sienta y se viva.”¹¹⁶ Por último,

¹¹³ Juan Antonio Rosado. “Erotismo, misticismo y arte” en *El engaño colorido y otros ensayos literarios*, op. cit., p. 107.

¹¹⁴ Suso apud Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, op. cit., p. 303.

¹¹⁵ Michel de Certeau. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Edición de Luce Giard, traducción de Víctor Godstein, Buenos Aires: Katz Editores, 2007, p. 59.

¹¹⁶ Johannes Pfeiffer. *La poesía: hacia la comprensión de lo poético*, traducción de Margit Frenk Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica (*Breviarios*, 41), 1966, p. 17.

al ser el poético “un lenguaje ‘interior’, de ‘autocomunicación’”¹¹⁷, al poeta místico —quien “tiene la única doble función de aprehender a Dios y de someterse a la incitación y capacidad de trasladar esta aprehensión a una obra de arte”¹¹⁸— le funciona tanto para participar de su experiencia a otros como para tratar de entenderla él mismo. Así, la inefabilidad no ha condenado a los místicos a la incomunicación, pues lo inexpresable sólo se “dirige contra tal o cual forma de expresión, por ejemplo, la intelectual”¹¹⁹; al contrario, “los ha llevado a una puesta en tensión extrema de sus facultades expresivas.”¹²⁰

Ahora, ya instaurado en el terreno de lo poético, el lenguaje místico es por naturaleza metafórico. Si bien la metáfora siempre “resulta de entreverar o superponer dos planos A y B. [...] Los elementos que en ella se juntan son dos objetos”¹²¹, la diversificación en su proceso de sustitución resulta —según el análisis de Carlos Bousoño (1923-2015), poeta y crítico literario español¹²²— en tres niveles metafóricos: la imagen tradicional, la visionaria y la visión. Para el estudio de la poesía mística la visionaria es la más interesante de todas, pues la comparación entre dos cosas no se da por la semejanza física, moral o valorativa, como en la imagen tradicional, sino que se establece a partir de los sentimientos que la contemplación de ambas produce. Es por el empleo de imágenes visionarias que Bousoño calificó a San Juan de la Cruz como poeta «contemporáneo», en tanto que no acató las tradicionales propias de su época, sino que dio un salto a las visionarias. Por ejemplo en la prosa explicativa de San Juan de la Cruz a su *Cántico espiritual*, la forma «[Mi Amado], los valles solitarios, nemorosos» se explica por medio de la emoción (Z) de bienestar y placidez

¹¹⁷ Elena Beristaín. *Análisis e interpretación del poema lírico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997, p. 60.

¹¹⁸ Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, *op. cit.*, p. 19.

¹¹⁹ Michel de Certeau. *La debilidad de creer*. Traducción de Víctor Godstein. Buenos Aires; Katz Editores, 2005, p.58.

¹²⁰ Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, *op. cit.*, p.347.

¹²¹ Carlos Bousoño, *op. cit.*, p. 105.

¹²² *Ibid.*, p. 107.

que tanto el Amado (A) como los valles (B) producen en quien los contempla.¹²³ Es así como San Juan des-automatizó la metáfora tradicional y, con ello, al lenguaje poético.

Aunado al empleo de imágenes visionarias, el discurso poético sanjuanista se formuló por medio de paradojas, como la «música callada», esto porque así las palabras contrarias se anulan “para hacer estallar la palabra verdadera”¹²⁴, de la misma manera en la que las identidades de los amantes místicos se cancelan para explotar en la unidad; la paradoja establece otro símil con el discurso amoroso, en el que el amor puede ser definido como la suma de contrarios que resulta en, por ejemplo, un *nevado fuego*. Ante la urgencia de San Juan de articular lo que “escapa a toda definición y esclarecimiento lógicos”¹²⁵, el poeta utilizó entonces otros símbolos. El matrimonio espiritual, la noche, la fuente, el castillo, la llama, la caverna, todos son encarnaciones de un hecho real, no poetizado, por lo que son “el principio unificador de todos los escritores místicos.”¹²⁶

Así, la esencia del misticismo no podría haber sido proferida en un lenguaje distinto al poético, pues solo éste hace aprehensible “una realidad oculta para el hombre corriente”¹²⁷ y le otorga al texto el asentimiento del lector¹²⁸, lo universaliza. Por lo tanto, no es imperioso que el receptor de la obra comparta las creencias o las experiencias del autor para gozar con su poesía, “basta con que [le] parezcan posibles.”¹²⁹

¹²³ *Ibid.*, p. 192.

¹²⁴ Ramón Xirau *apud* Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, *op. cit.*, p. 268.

¹²⁵ George Bataille. *El erotismo*, *op. cit.*, p. 30.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁷ *Ibid.*, p.17.

¹²⁸ Carlos Bousoño, *op. cit.*, p. 324.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 347.

2.5 Poesía mística española

Es el momento de contextualizar los dos poemas que ocupa este estudio. Si bien sólo San Juan era español, el horizonte cultural occidental impuesto a los sudamericanos por el dominio español es en el que Ernesto Cardenal se desarrolló —además, es un sacerdote católico —, aunque es innegable que su cántico está inundado de un americanismo que lo particulariza, como se demostrará en el tercer capítulo de este trabajo. De cualquier forma, es la obra de un místico español la que el nicaragüense tomó como modelo, por lo que un breve repaso por la historia de la poesía mística española es imprescindible.

Para uno de los mayores estudiosos de esa materia, Helmut Hatzfeld, la poesía mística española es un compuesto de autoanálisis socrático (sicología de la experiencia metafísica) y del movimiento de poesía italianizante y popular.¹³⁰ Esta combinación es lo que la colocó en el pedestal de los clásicos, pues podía entonces suplir las faltas de diversos textos místicos al explicitar la experiencia interior por medio de la conexión Amado-amada sin descuidar el aspecto teológico o borrar los límites entre lo natural y lo sobrenatural, como sí ocurría en los tratados teológicos medievales, en la tradición mística árabe-judeocristiana y en los tratados alemanes de los siglos XII y XIV, respectivamente.¹³¹

El siglo XVI fue el del Renacimiento, el Individualismo y el Platonismo, por lo que no es de extrañarse que también fuera el del misticismo español. La idea de la piedad individual como arma contra los paganos y el formalismo religioso fue el punto de partida de un misticismo reformador que le dio mayor valor a la espiritualidad y al ascetismo. El recogimiento español durante la época del neo paganismo italiano y el luteranismo sumado a

¹³⁰ Helmut Hatzfeld, *op .cit.*, p. 14.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 20-21.

“la sutileza italianizante, la precisión del vocabulario junto con la distinción sinonímica, la facilidad para los préstamos y las adaptaciones, todo concurrió para crear el instrumento ideal para el mensaje místico de España.”¹³²

La forma del misticismo español lo distingue, pero éste se apoyó en diversos pilares para su andamiaje: según la tesis ahistórica de Jean Baruzi, “el místico *descubre* sus símbolos decisivos independientemente de las condiciones históricas”¹³³; la teoría sintética de Gaston Etchegoyen propone que “todo lo que un místico español parece original, puede explicarse como una fusión sintética de diferentes fuentes más antiguas”¹³⁴; para Dámaso Alonso existe una tradición secular “de tratar *a lo divino* temas y expresiones mundanos”¹³⁵; la hipótesis árabe es defendida por Luce López-Baralt, quien ubica el origen de diversos símbolos sanjuanistas en la mística del Islam y por Miguel Asín Palacios, quien plantea que las vías místicas de San Juan de la Cruz proceden del místico mahometano Abenarabi (1164-1240), y aunque Hatzfeld mismo encuentra evidencias más claras de esta influencia en la obra de Raimundo Lulio (1235-1315), el «sufí cristiano»¹³⁶; por último, la opción germana de Pierre Groult coloca como fuente del misticismo español la mística flamenca en lengua vernácula, en especial la obra de Jan van Ruysbroeck (1293-1382).

Si bien todo lo anterior puede ser verdadero, no es correcto decir que la poesía mística española fue una copia de sus fuentes. Aunque “la literatura es un *plagio*, porque siempre pide prestado”¹³⁷, la realización del tópico místico de la poesía española es singular en tanto que o bien introduce formas nuevas o resignifica las ya existentes. Y aún entre los

¹³² *Ibid.*, p. 23.

¹³³ Jean Baruzi *apud* Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 37.

¹³⁴ Gaston Etchegoyen *apud* Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 38.

¹³⁵ Dámaso Alonso *apud* Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 39.

¹³⁶ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, pp. 39-41.

¹³⁷ Juan García Ponce *apud* Juan Antonio Rosado. *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, *op. cit.*, p. 31.

poetas españoles que abordan un mismo tema, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa en su «vivir muriendo»¹³⁸, es evidente el matiz personal en la realización, tanto en términos de experiencia como en maestría poética. Así, la poesía mística no es hermética — de serlo se hubiera extinguido— sino que permite diversas interpretaciones; es justo esta característica lo que le otorga vigencia y lo que hace posible su reinterpretación — en el poema de Cardenal, por ejemplo —, ya que “de lo que se trata no es de la identidad externa del motivo, sino de la variada significación vital y del tono anímico, en cada caso diferente.”¹³⁹

Pese a que la poesía mística española, en su forma clásica, ya había dejado de producirse en el siglo XVIII¹⁴⁰, se prolongó en los poetas metafísicos ingleses, en la literatura barroca europea y en el romanticismo alemán, entre otros, gracias a que mostró “que el camino real, el camino de perfección, conoce el pecado y la imperfección como condición humana”¹⁴¹ y que la ascética es el camino para vencer esos defectos y alcanzar la unión con Dios. Con esa enseñanza, el misticismo español trascendió al hacer asequible el matrimonio espiritual, si bien no a cualquiera, sí a quien posea la suficiente fuerza y capacidad de renuncia.

¹³⁸ Véase “Dos tipos de poesía mística” en Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, pp.169-211.

¹³⁹ Johannes Pfeiffer, *La poesía: hacia la comprensión de lo poético*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴⁰ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 26. En el Concilio de Trento (1545-1563) se impusieron límites a los religiosos para evitar así el ejercicio de una piedad subjetiva contrapuesta a la de la Iglesia.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

LOS MOTIVOS MÍSTICOS

El proceso místico de San Juan de la Cruz es caracterizado por él en la figura de vías o caminos en la prosa explicativa al *Cántico espiritual*. El poema está estructurado en «canciones», cuya glosa tiene fines didácticos, al igual que la redistribución del manuscrito de Jaén con respecto al de Sanlúcar de Barrameda. En el argumento del cántico San Juan declara que

el orden que llevan estas canciones es desde que un alma comienza a servir a Dios hasta que llega al último estado de perfección, que es matrimonio espiritual. Y así, en ellas se tocan los tres estados o vías de ejercicio espiritual por las cuales pasa hasta llegar al dichoso estado, que son: purgativa, iluminativa y unitiva.¹⁴²

En la «Canción 25», “alaba la Esposa al Amado de tres mercedes que de él reciben las almas devotas”¹⁴³, las cuales serían una *noticia* suya, una *visita de amor* y un *levantamiento de espíritu*. Estas mercedes representan de manera resumida las tres vías místicas: la purgativa o la de los principiantes, en la que tras recibir *noticia* de Dios, el alma sale “a zaga de [su] huella” (CE, 25)¹⁴⁴, para lo que renuncia a todo lo que hay en el mundo, incluso a sí misma — a esta fase Hatzfeld la llama «pre-noviazgo» y la ubica entre la primer canción y la número doce¹⁴⁵ —; la iluminativa o la de los aprovechados, donde se lleva a cabo la *visita*, el éxtasis al “toque de centella” (CE, 25), y el «desposorio espiritual» — de la canción doce

¹⁴² San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual en Obra completa. Tomo II*, edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 20. Todas las citas de la glosa explicativa, del prólogo de San Juan de la Cruz al *Cántico espiritual*, así como las del *Cántico espiritual* en sí fueron obtenidas de esta edición.

¹⁴³ San Juan de la Cruz. “Prólogo” en *Cántico espiritual*, op. cit., p. 17.

¹⁴⁴ Los fragmentos del *Cántico espiritual* se citaran en el texto, con la abreviatura CE seguida del número de canción en el que se encuentran.

¹⁴⁵ Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, op. cit., p. 307.

a la veintiuno —; y la unitiva o la de los perfectos, que es el *levantamiento de espíritu*, es decir, el matrimonio espiritual, donde Dios comparte con el alma sus misterios, su “adobado vino” (CE, 25) — de la canción veintidós a la cuarenta —; San Juan indica que tras culminarse la unión, “las últimas canciones tratan del estado beatífico, que sólo ya el alma en aquel estado perfecto conoce.”¹⁴⁶

Como puede apreciarse, esta obra está esquematizada para representar, con la máxima claridad que la experiencia permite, el desarrollo de la vida mística. Esto no ocurre, en cambio, en el *Cántico cósmico* de Ernesto Cardenal. El desarreglo del texto se advierte en el mismo: “¿El orden de este poema? / No tiene orden / ni desorden. / Dónde empieza la tierra y dónde acaba. / Dónde empieza una galaxia.” (CC, 44)¹⁴⁷ Es por esta razón que no considero viable un análisis que siga puntualmente la estructura de las vías sanjuanistas para aplicarla en esta obra de Cardenal, aunque el texto sanjuanino es una referencia directa. Por ejemplo, en el *Cántico cósmico* el sumario de los caminos o etapas de la experiencia mística podría ser el siguiente: la primera estaría marcada por el sacrificio —“por ese instinto de estar unido con el Uno / en quien todas las cosas divididas están unidas / entregué mi bolsita de ilusiones, mi puñado de sueños” (CC, 387) — mismo que consiste en la renuncia al coito y a la reproducción —“Peces que derraman su semen en el mar: / los que en tu creación estamos solos” (CC, 388) —; la segunda sería señalada por el éxtasis —“yo tuve una cosa con él y no fue un concepto” (CC,385) — , en el que “el placer fue tan intenso y fue tan fugaz, y fue. /Pobrecitos nosotros, tras lo fugaz intenso.” (CC, 365); la última sería la cúspide del trayecto en la transmutación de los amantes: “Su rostro en mi rostro / y ya cada

¹⁴⁶ Los extractos de la prosa explicativa al *Cántico espiritual* se citaran a pie de página, con la abreviatura ECE y el número de página en la que aparecen en la edición ya mencionada. ECE, p. 20.

¹⁴⁷ Los fragmentos del *Cántico cósmico* se citaran en el texto, con la abreviatura CC seguida del número de página, al dificultarse por su extensión la referencia en cantigas, en la que aparece en Ernesto Cardenal. *Cántico cósmico*. Madrid: Editorial Trotta, 1999. Todas las citas del poema fueron obtenidas de esta edición.

uno no dos / sino un solo rostro. / Cuando exclamé aquella vez vos sos Dios. / [...] ¡Oh Tú, que eres yo! (CC, 385), y la revelación de los misterios: “descubrirás que tu cuerpo era todo el universo, / y el universo un solo cuerpo, / con infinitud de almas / unidas.” (CC, 336) Ahora bien, debo anotar que los ejemplos anteriores no proceden del diálogo que en el *Cántico cósmico* hay entre los amantes, donde está implícito dicho desposorio, sino que fueron extraídos de los segmentos en los que el yo lírico reflexiona a solas. Pese a esta distinción con respecto al *Cántico* de San Juan — donde las voces del Esposo y la Esposa se comunican no sólo en lo tocante a la unión última—, en el de Cardenal pueden encontrarse, si se les busca, las mismas vías por las que transita la Amada de San Juan.

Sin embargo, para lograr lo anterior se debe romper la disposición del poema, lo que como se dijo antes, resulta artificial. Lo mismo ocurriría en un estudio métrico del *Cántico cósmico*, escrito en verso libre, en contraste con el del *Cántico espiritual*, que sigue un esquema de canciones en liras. A pesar de estas diferencias entre las dos obras, hay suficientes conexiones entre ellas como para plantear un análisis comparativo, esta vez por el camino de los tópicos comunes. Esta aproximación está basada en la idea de que “hay que buscar la expresión misma de lo inefable en los elementos constitutivos de la poesía mística, o sea, en los motivos, los grandes símbolos, la paradoja y los elementos estilísticos evocadores”.¹⁴⁸ Aunque los tópicos místicos en las dos obras también conllevan una gradación, es decir, una especie de sistematización, en este trabajo se examinará en el orden en que aparezcan en una y en la otra.

Para recorrer esa senda de investigación me he basado en el estudio, ya citado, de Helmut Hatzfeld, en especial en el capítulo sobre la influencia de Raimundo Lulio y Jan van

¹⁴⁸ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 375.

Ruysbroeck en el lenguaje de los místicos españoles y en el apartado sobre los elementos constitutivos de la poesía mística de San Juan de la Cruz.

3.1 *El lamento amoroso*

La vida del místico está plagada de encuentros y desencuentros con la divinidad. Visto de esa forma, Dios seduce al alma, pues primero se le revela y luego se retira de su vista para provocar su deseo, de ahí la desesperación con la que ésta lo invoca sollozante. Es justo ese lamento lo que “parece ser el principio lingüístico y estilístico de la poesía mística.”¹⁴⁹

En el *Cántico espiritual* el Alma exclama: “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?” (CE, 1) En ese mismo tono, la Amada del *Cántico Cósmico* se pregunta: “¿Adónde se fue la canoa de mi Amado? / sus adornos como las diademas del ave del paraíso” (CC, 371). Las dos imploraciones se producen después de una especie de *visión*, “unos encendidos toques de amor”¹⁵⁰, del Amado, aunque sin llegar al éxtasis místico propiamente dicho. En el *Cántico espiritual* la Amada ya había sido *herida* —motivo que se desarrollará más adelante—, “tocada” por el Amado; en el *Cántico cósmico*, ésta ya había *visto* los atavíos del Amado. Esto coincide con lo que Evelyn Underhill considera la primera fase de la vida mística: «el despertar del Yo», que básicamente es “una perturbación del equilibrio del Yo, cuyo resultado es el desplazamiento del campo de conciencia desde niveles inferiores a niveles superiores”¹⁵¹; es decir, mediante pequeños contactos la divinidad despierta la conciencia del sujeto a una esfera del pensamiento más alta que la humana.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 395.

¹⁵⁰ EEC, p. 30.

¹⁵¹ *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, *op. cit.*, p. 203.

Asimismo, en ambos cánticos se evidencia al Amado como ausente, aunque, según la prosa explicativa de San Juan de la Cruz, “está escondido en el íntimo ser del alma, por tanto, conviéndole salir de todas las cosas [...] y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma.”¹⁵²

“Como el ciervo huiste” (CE, 1), profiere la Amada del *Cántico espiritual*; la del *Cántico cósmico*, relaciona al Amado con un pez: “mi Amado es como el negro pez-ura / tatuado como el pescado negro de Ifaluk.” (CC, 369) Aunque los animales mencionados son de diferentes clases, coinciden en una capacidad que los caracteriza: ser huidizos. Mientras que el ciervo es reconocido por “la presteza del esconderse y mostrarse”¹⁵³, el pez es escurridizo —igual que el ciervo—, tanto en el agua como fuera de ella, y el de esta especie¹⁵⁴ en específico es de color negro, lo que complica aún más su avistamiento y habita en los arrecifes de coral, es decir, a una profundidad considerable.

Como consecuencia del alejamiento del objeto del deseo, principia la persecución: “Salí tras ti clamando, y eras ido” (CE, 1) en el *Cántico espiritual* denota la salida espiritual, es decir, la renuncia a todas las cosas, el inicio del viaje interior; en el *Cántico cósmico* la Amada promete: “-Yo llevaré otra vez cuentas de colores / a la bocana del río” (CC, 372); aquí el concepto de partida es también claro, pues la referencia a la desembocadura de un río hacia el mar implica un traslado que, ya bajo una interpretación mística, sugiere el inicio del proceso de unión del Uno (río) con lo Múltiple (el mar).

¹⁵² *Ibid.*, p. 24.

¹⁵³ ECE, p. 30.

¹⁵⁴ *Cirripectes castaneus*, encontrado principalmente en Micronesia (República de Palau, Ifaluk y Kapingamarangi).

3.2 Interacción con las criaturas

En el *Cántico espiritual*, el Alma exhorta a diversos intermediarios, ya que ve obstaculizada su comunicación con el Amado. En el *Cántico cósmico* no puede encontrarse una contraparte exacta, pues el diálogo entre los amantes es siempre directo; no obstante sí hay un símil cuando se considera que las criaturas del mundo, al haber sido formadas por la divinidad, son testimonio de su existencia, pues “reflejan al Divino Amado y se lo revelan a ella [el Alma] en su plenitud.”¹⁵⁵ De ese modo, la Amada del *Cántico espiritual* invoca a los *bosques* (“los elementos”¹⁵⁶), a las *espesuras* (“las criaturas [...] en cada elemento”¹⁵⁷), al *prado de verduras* (“el cielo”¹⁵⁸) para que le digan “qué excelencias en vosotros ha criado [el Amado].”¹⁵⁹ El reconocimiento de Dios en cada cosa que habita en la tierra es mucho más extenso —y se amplía en el sentido de que todo lo creado no es sólo una prueba, sino que comparte la esencia de la deidad— en el *Cántico cósmico*: “Lo celeste –Dios– y lo terrestre –el hombre– compuestos en los mismos elementos.” (CC, 30) Para argumentar tal unisustancialidad entre lo divino y lo humano, el poeta se vale de la ciencia, por ejemplo, de la astronomía, la química y la física: “Los elementos encontrados en los meteoritos [...]. / Todos los cuerpos celestes sólidos o gaseosos / están compuestos de carbono, oxígeno, nitrógeno y metales en / la misma proporción que la tierra” (CC, 30); “Todos los seres somos de la misma esencia, / compuestos de las mismas partículas elementales. / Ahora los físicos hablan como los místicos.” (CC, 41)

¹⁵⁵ Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española, op. cit.*, p. 386.

¹⁵⁶ ECE, p. 44.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 46.

Es a partir de ese conocimiento que se puede inferir que, si todo tiene el mismo origen, debería tener el mismo fin: “Somos polvo de estrellas. / [...] y después de la muerte contribuiremos a formar otras estrellas. / [...] De las estrellas somos y volveremos a ellas.” (CC, 31) Esta última referencia a “polvo eres, y al polvo volverás” (Génesis 3:19) no es gratuita, pues en el sentido bíblico señala la insignificancia del hombre con respecto a Dios y a la distancia que durante la vida los separa, mientras que en el *Cántico cósmico*, aunque remarca la pequeñez del hombre en proporción con el universo, insinúa, al añadirle a *polvo* el determinante *de estrellas*, la posibilidad de la elevación de la materia misma —no sólo del alma— y que su destino es regresar al origen celestial en el que todas las cosas convergen. Esto, de igual manera, refiere a una igualdad entre el mortal y la deidad —“Los hombres son de la raza de Dios” (CC, 45) — pues el primero no es sólo imagen y semejanza (Génesis 1:26) del segundo, sino su misma carne: “La encarnación de Dios en nuestra biología. / En nuestra condición todavía de mamíferos. / Jesús: con los cromosomas de Adán.” (CC, 67)

Es así como, en tanto que funcionan como evidencia del paso de Amado, los bosques, las espesuras y el prado de verduras del *Cántico espiritual* se convierten en elementos químicos en el *Cántico cósmico*: “Si el hierro de mi sangre es el mismo de los rieles, / mi calcio el de los acantilados, [...] / parte de tu ternura, yo lo siento, / son estas partículas que yo tengo. / Dulzura de saber que tú me hiciste.” (CC, 389)

En el *Cántico espiritual* las criaturas le responden a la Amada, le declaran la grandeza de Dios al asegurar que “mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura, / y, yéndolos mirando, / con su sola figura, / vestidos los dejo de hermosura.” (CE, 5) Es así como a través de la contemplación de las criaturas, perfectas al ser obras del Señor, la Amada percibe el rastro de su Amado en el mundo. En el *Cántico cósmico*, el indicio primigenio de la presencia divina es el hecho de que, aunque las posibilidades de que las

condiciones indispensables para la vida se dieran fueron de una en un millón, todo coincidió para que eso sucediera: “La creación de un Dios Materialista. / ¿O será sólo azar el universo? / ¿Y lo más profundo de nuestro ser / sólo azar? / ¿O el azar sólo otro nombre de Él? / ¿El Azar infinito?” (CC, 391) No desestima ninguna teoría del origen del cosmos, pues se limita a apuntar que éste es “solamente explicable por un amor sin medida. / Y todos los astrónomos en todas esas galaxias / y poetas también, con cantos cósmicos.” (CC, 337) Es también desde esta perspectiva que el título del poema cobra sentido, pues el «cántico cósmico» es el de las “estrellas, polvo, gas, / [...] Los movimientos celestes un continuo canto a varias voces” (CC, 219). Así, la marcha del Amado sobre el mundo es rastreable en el *Cántico cósmico* en el propio origen y sentido del universo y en el de cada una de sus partes: “De tantas coincidencias dependía nuestra existencia / que podría pensarse en un Autor de esas coincidencias.” (CC, 354)

Pese a la relativa paz que la contemplación de lo que en el mundo hay de divino pudiera producir en el Alma, al final, sólo logran aumentar el amor hacia el Amado, y, con ello, su necesidad de verle. Es por ello que en el *Cántico espiritual* la Amada le advierte: “No quieras enviarme / de hoy más ya mensajero, / que no saben decirme lo que quiero” (CE, 6); y le suplica: “acaba de entregarte ya de vero.” (CE, 6) En el *Cántico cósmico*, se declara igualmente el deseo de una entrevista directa, sin terceros: “¿Pero a Vos cuando te veré cara a cara?” (CC, 389) Esta idea se refuerza en la siguiente canción del *Cántico espiritual*, donde además se puntualiza que el “no sé qué que quedan balbuciendo” (CE, 7), es decir, la incompleta noticia que dan los seres de Dios, lastima más a la Amada de lo que la alivia. En el mismo tono, la Amada del *Cántico cósmico* dice: “las flores de la colina de Ha’ao / son como la espuma de la canoa de mi amado” (CC, 376), es decir, esos rastros de su presencia que son pruebas de su paso, pero al mismo tiempo, declaran su lejanía: “La

espuma de su canoa como plumas de garza. / ¡Si tu arrecife no estuviera tan lejos / tu arrecife de collares junto al mar!” (CC, 376)

3.3 *La renuncia*

Cuando el Alma en el *Cántico espiritual* se percata de la inutilidad de esos mediadores, decide buscar a su Amado por sí misma, entendiendo esta indagación como “el ejercicio y obras de las virtudes, dejando aparte el lecho de sus gustos y deleites.”¹⁶⁰ Si bien en el *Cántico cósmico* el retiro del mundo no se expresa en voz de la Amada, sí lo hace el yo lírico: “[Dios] Por quien yo renuncié aquel día a una muchacha o dos. / [...] Renuncia de lo que es / lo menos espiritual del alma, o / lo más espiritual del cuerpo.” (CC, p. 387) Después del contacto primero con la divinidad y su posterior reconocimiento en todo lo creado, el místico comienza ahora la etapa de «la purificación del Yo»: el percatarse del “terrible contraste entre sus ensombrecidos contornos y el resplandor puro de lo real”¹⁶¹ impulsa al místico “a una vida de incomodidades y conflictos [...] como único modo de sustituir la experiencia falsa por la verdadera.”¹⁶²

En el *Cántico espiritual*, la privación es general —“mundo, demonio y carne”¹⁶³—; en el *Cántico cósmico*, es más específica la del placer sexual y, la aún más triste, de la fecundación: “Aquellos a quienes fue negada la reproducción, / [...] damos testimonio del vacío, / de la plenitud no lograda.” (CC, 110) Es ése el mayor sacrificio que puede realizarse, el más punzante, pues es el “dolor de ser individuo, de ser solo, / de no ser dos. /

¹⁶⁰ ECE, p. 38.

¹⁶¹ Evelyn Underhill. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual. op. cit.*, p. 231.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 232.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 38.

[...] Soledad de no ser dos.” (CC, 236) En el *Cántico cósmico* el poeta se abdicar de vincularse con otro ser humano y de procrear otro que lo reafirme, por fundirse con el Creador, una “renuncia que fue dura / y aún dura” (CC, 298) y que llega a cuestionarse en algún momento: “La [mujer] que yo solté para abrazar lo Invisible / [...] a la cual yo cambié por Dios, / vendí por Dios ¿salí perdiendo? / Te cambié por tristeza.” (CC, 297) Que un sacerdote señale lo doloroso que es el sacrificio de la castidad es

de excepcional importancia, ya que rompe [...] con dos milenios de silencio cristiano al respecto. Nuestro poeta dice lo que quizá hubieran dicho los amorosísimos san Francisco o san Juan de la Cruz si hubieran podido. [...] Cardenal ha vuelto a ser revolucionario por caminos insospechados.¹⁶⁴

Finalmente, la abstención se acepta como un bien mayor: “Pero soy más yo / mientras más me uno” (CC, 236) y se consuela con la esperanza de que después de la muerte, “en el nuevo Edén, [...] / no habrá ningún árbol prohibido. / Todos los árboles árboles de la vida.” (CC, 118) Esta abstracción del mundo coincide con el concepto de ruptura de los ritos fundacionales, pues en los dos casos se trata de una segregación que, a la vez, unifica, destacando nuevamente la ambivalencia general del terreno de lo sagrado.¹⁶⁵

3.4 *Los toques de amor*

Antes del desposorio espiritual, el Amado le ha dado al Alma pequeños vistazos de sí por medio de *toques*, “sentimientos espirituales recibidos ya sea en la voluntad, ya en la sustancia del alma.”¹⁶⁶ Estos contactos entre Dios y la Amada se refuerzan en la medida en

¹⁶⁴ Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*. Madrid: Editorial Trotta, 2012, p. 73.

¹⁶⁵ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, op. cit., p. 277.

¹⁶⁶ Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, op. cit., p. 98.

que se avanza en el ejercicio místico, hasta convertirse en una “invitación al desposorio espiritual.”¹⁶⁷

En las caricias de amor, el Alma tiene visiones que aún son incomprensibles para su limitada inteligencia. Por ello, en el *Cántico espiritual*, le implora a su Amado: “Descubre tu presencia” (CE, 11), de lo que se entrevé “cierta presencia afectiva que de sí hizo el Amado al alma; la cual fue tan alta, que le pareció al alma y sintió estar allí un inmenso ser encubierto.”¹⁶⁸ Es decir, la Amada está consciente del misterio que rodea al Amado, de que éste sólo le ha mostrado pequeños aspectos de un conocimiento inmensamente mayor. Con el mismo enfoque, en el *Cántico cósmico* se dice: “Pero la luz no toda la vemos. En el arcoíris / tras el violeta está invisible el ultravioleta.” (CC, 127) De todo eso se entiende que durante la vida humana, corpórea, Dios sólo le da ligeros *toques* al Alma, pues la mortalidad del envase que la contiene la imposibilita para una revelación mayor. Y a eso se refiere el deseo de ver al Amado con los ojos del Alma —“véante mis ojos” (CE, 10) —, ya que los del cuerpo son inútiles para captar esas sutilezas, como ocurre con la luz ultravioleta.

Para expresar estos roces de amor, los místicos han empleado múltiples imágenes: “el toque es para ellos un relámpago, una centella, una herida, un trueno, un silbo penetrante o cometa; pero el símbolo central y todas las metáforas están en el mismo nivel.”¹⁶⁹ La *herida*, en la mística de Bataille, es lo que tiene de inacabado, de incompleto, un ser y eso es precisamente lo que posibilita la experiencia interior, pues sólo a través de la fisura es como puede darse la comunicación con otros seres separados —en el erotismo— o con la divinidad, que es lo acabado¹⁷⁰. Si bien San Juan de la Cruz no emplea esos términos

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁸ ECE., p. 67.

¹⁶⁹ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 101.

¹⁷⁰ George Bataille. *El culpable en El aleyuya y otros textos*, *op. cit.* p. 62.

exactamente, si se deduce en el *Cántico espiritual* que los toques, en forma de *flechas* del saber “de la grandeza, hermosura, sabiduría y virtudes”¹⁷¹ que de sí le ha comunicado Dios, han *llagado* el corazón de la Amada. En ese sentido, en el *Cántico Cósmico* el Amado declara que el vientre de su Amada tiene “olor a tierra recién abierta / y a tierra recién mojada” (CC, 383), a lo que el Alma responde: “A surco recién mojado por mi amado” (CC, 383); esa hendidura es la *herida* que ha producido el Amado, que funciona al mismo tiempo como invitación, medio y preparación para la unión. De esa forma, Dios ha *arado* el corazón del Alma, en una especie de desposorio o promesa de matrimonio, y lo ha *empapado* de su esencia, de la inteligencia de sus misterios, como preparativo para la *siembra* o matrimonio espiritual, expresado a través de la unión de la tierra con la semilla que vuelve de donde vino, y que tendrá como *fruto* la completa transformación de la Amada en el Amado.

3.5 *La muerte por amor*

El Alma conoce que la plena visión de la divinidad aniquilará el cuerpo que la encierra y, al hacerlo, viabilizará su transformación en Dios; la muerte, que opera “con la fuerza del amor”¹⁷², se torna entonces amable y hasta es requerida. La Amada del *Cántico espiritual* suplica a su Amado, en la «Canción 11»: “mátame tu vista y hermosura” (CE, 11) pues “sabe que en aquel mismo punto que la viese, sería arrebatada ella a la misma hermosura [...] y transformada en la misma hermosura.”¹⁷³; en el *Cántico cósmico* la Amada también realiza una petición en el mismo tenor de «muerte por amor-transformación»: “Ámame, y si soy nada, / seré una nada con tu belleza en ella refractada.” (CC, 34) De esta forma, se

¹⁷¹ ECE, p. 57.

¹⁷² ECE, p. 58.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 71.

entiende que la muerte corpórea por la *hermosa y bella* visión de Dios es un requisito para el *nacimiento* en lo divino, por lo que “la muerte biológica no es de todo el ser, / es otro modo de ser. / [...] En unión con la unidad radical de la materia, / en comunión / en el corazón de la tierra.” (CC, 64)

Esta premura por la muerte, entendida como reunión perfecta con Dios, ha sido despertada en el alma por los arrobamientos intermitentes que no terminan de ser sólo visiones parciales de Dios. El Alma se encuentra entonces en un estado penoso, pues ya se ha vaciado de sí, pero el Amado sigue sin colmarla, de ahí que sus ruegos se repitan e intensifiquen. En el *Cántico espiritual* el alma le suplica a Dios “poner término a sus ansias y penas, pues no hay otro que baste, sino sólo él, para hacerlo.”¹⁷⁴ En el *Cántico cósmico* se expresa el ansia de ver al Amado, y el estado anímico del amante, a través de la necesidad biológica de cohesión: “«Inquieto está mi corazón.» / Y lo mismo la sexualidad de las moléculas, esto es / la interna propensión de la molécula a la unión. / La urgencia de los corpúsculos a asociarse / es la de mi corazón.” (CC, 106)

Esta exigencia de fusión revela el carácter ambivalente del motivo «muerte *por* amor». Arriba se ha expuesto su connotación benéfica al exponerla como la única vía para la unión total entre el Alma y Dios, pero cuando la unión mística no llega, el alma se siente «morir *de* amor», pues sufre “la sequedad pasiva”¹⁷⁵ que es su «vivir muriendo»; esta paradoja “pertenece a la esencia del misticismo, donde morir es vivir, [...] perderse es ganarse.”¹⁷⁶ En este sentido, en el *Cántico espiritual* el Alma le pregunta a su Amado: “pues me le has robado [el corazón], / ¿por qué así le dejaste, / y no tomas el robo que robaste?” (CE, 9) Aunque no haya sido consumada la unión, el éxtasis es una suerte de raptó del Alma

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁵ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 170.

¹⁷⁶ Dámaso Alonso *apud* Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 393.

y un acecho del Amado. En el *Cántico cósmico* se expresa un evento análogo, aunque de manera más violenta: “Una vez yo estaba descuidado / y cuando llegó el momento / como el cazador y el pescador / fuiste rápido.”¹⁷⁷ (CC, 390)

En los dos sentidos del tópico de la muerte por amor, el sufrimiento del Alma es una “soledad que sólo terminará con la muerte” (CC, 390), con “la presencia y la figura” (CE, 11) de la deidad.

3.6 *El arrobamiento*

Los toques de amor que hasta el momento ha dado Dios a la Amada han sido sólo pequeños contactos entre ellos. Después de que se ha purificado con la purgación, el Alma se cree lista para recibir el éxtasis, que, como lo indica su etimología, es “el estar fuera de sí y reunirse con uno mismo en el seno de una naturaleza reconciliada”¹⁷⁸ o bien “estar fuera de la discontinuidad universal.”¹⁷⁹ En todos sentidos, en el arrobamiento el místico ha sido *robado* de sí, es decir, casi despojado abruptamente de su corporeidad. La irrupción de Dios es tan intensa que no puede ser soportada aún por el alma, por ello el éxtasis constituye el desposorio espiritual, es decir, la promesa de unión posterior. Esta sería la fase de «la iluminación del Yo» pues aunque el místico ha podido aprehender la realidad divina, “la individualidad del sujeto [...] se mantiene separada e intacta.”¹⁸⁰

¹⁷⁷ El concepto del amor divino a la caza del alma y su origen en la mística de Jan van Ruysbroeck ha sido estudiada por Helmut Hatzfeld en *Estudios literarios sobre mística española*, op. cit., p. 74.

¹⁷⁸ Octavio Paz. “La llama doble. Amor y Erotismo” en *Obras completas. Ideas y costumbres II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.225.

¹⁷⁹ Bataille *apud* Juan Antonio Rosado *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológicas de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*, op. cit., p. 272.

¹⁸⁰ Evelyn Underhill. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. op. cit., p. 281.

Esta forma de enlace es imperfecta, por lo que después del arrobamiento el Alma experimenta periodos de sufrimiento en los que se acrecienta su deseo por el Amado “y por ello la comunión se repite, reitera sus rasgos”¹⁸¹, es decir, el Dios trata de apaciguar a la Amada con repetidas audiencias, manteniéndola “al borde del desfallecimiento: sólo a este precio podemos sentir ante el ser amado la violencia del arrobamiento.”¹⁸²

En el *Cántico espiritual* el Alma emprende el *vuelo de la carne*, es decir, experimenta aquella visita en la que “del Espíritu divino es arrebatado con gran fuerza el del alma a comunicar con el Espíritu, y destituye el cuerpo, y deja de sentir en él y de tener sus acciones, porque las tiene en Dios”¹⁸³; deja de vivir muriendo para vivir en el Otro. En el *Cántico cósmico* el éxtasis no es expresado en segunda persona o a través de la figura de la Amada, sino que es el yo lírico, ante la intimidad de la experiencia, quien declara: “yo tuve una cosa con él y no fue un concepto. / Su rostro en mi rostro / y ya cada uno no dos / sino un solo rostro. / Cuando exclamé aquella vez / vos sos Dios. / [...] ¡Oh, Tú, que eres yo! (CC, 385)

En el embeleso al Alma se le avisa que lo que ella buscaba afuera está dentro de sí. Aunque aún no se ha llevado a cabo el matrimonio espiritual, el arrobamiento es una revelación que anuncia una unión más perfecta. El contenido de ese develamiento es que los amantes podrán transmutarse uno en el otro en cuanto el alma haya alcanzado su estado más puro, más original, pues su esencia es equivalente a la de Dios, ya que de él proviene. Es por ello que la Amada del *Cántico espiritual* le pide a la Fe que le permita *volver a ver* los ojos divinos que ya tiene en sus “entrañas dibujados” (CE, 12), porque en la comunión “el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado, y tal manera de semejanza hace el amor

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁸² Helmut Hatzfel, *op. cit.*, p. 297.

¹⁸³ ECE., pp. 81-82.

en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno.”¹⁸⁴ En el *Cántico cósmico* se dice: “Y es difícil describir la *visión* en la que no son dos / sino el que *ve* está transformado en uno con el *visto*, / no ocupado en las cosas bellas sino más allá de lo bello.” (CC, 402) En ambos poemas se ha observado a Dios y es a partir de esa mirada que se sabe probable la conmutación de los amantes en un mismo ser, aunque el éxtasis —que “se siente y no se siente” (CC, 386) — sea “un dibujo de amor en comparación de aquella perfecta figura de transformación en gloria”¹⁸⁵, únicamente operable en la muerte, donde “uno queda totalmente solo con uno mismo / y con lo Otro. / Y es la vuelta a la vida cósmica.” (CC, 300)

3.7 *El motivo nupcial*

En el *Cantar de los cantares* del rey Salomón, modelo del misticismo cristiano, el hilo conductor del poema místico ha sido la comunión entre Dios y el alma simbolizada a través del matrimonio del Amado y la amada, aunque la *unio mystica* “es prototipo y no analogía del amor conyugal humano: es el ‘arquetipo del matrimonio.’”¹⁸⁶ El tópico nupcial se divide en diversos escenarios; el primero encargado de preludiar la unión de los Amantes.

El ambiente de la preparación para el himeneo comienza tras el desposorio espiritual por el que Alma se siente habilitada para el matrimonio, pero Dios le advierte que aún no está lista para esa unión. En el *Cántico espiritual* el Amado dice: “Vuélvete, paloma” (CE, 13), como si dijera “vuélvete de ese ese alto vuelo en el que pretendes llegar a poseerme de

¹⁸⁴ ECE., p. 76.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 77.

¹⁸⁶ Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española, op. cit.*, p. 376.

veras, que aún no es llegado ese tiempo de tan alto conocimiento”¹⁸⁷; en el *Cántico cósmico*: “–Muchacha vestida como el papagayo del bosque / yo desceñiré tu manta teñida con mucho trabajo.” (CC, 377) La Amada del *Cántico cósmico* está aún vestida, por lo que el Amado promete desarroparla, y la “desnudez espiritual significa renuncia [...]. El alma debe quedar vacía, en oscuridad y pobreza. [...] Ha de dejar su modo humano y dejar paso al modo sin modo divino.”¹⁸⁸ Así, al declarar que pronto Dios desvestirá al Alma se entiende que la despojará de su corporeidad para que se le pueda entregar sin reservas, todo lo anterior cuando sea propicio. Es el mismo caso que en el *Cántico espiritual*, pues la Amada del *Cántico cósmico* no es núbil aún: “ya dejó las muñecas pero todavía no es una mujer. / Un día madurará su cuerpo y se sentirá incompleta. / Es cuando vendrá el Esposo. / [...] Los contemplativos son células sexuales del cuerpo de la niña / que ya maduraron.” (CC, 358)

Todo el camino que ha recorrido el Alma hasta aquí tuvo el objeto de hacerla merecedora de la gracia divina. En este momento próximo al casamiento espiritual, la Amada del *Cántico espiritual* se ha esmerado tanto en su arreglo que puede decirle a su Amado “está ya florecida nuestra viña” (CE, 16), siendo ésta “el plantel que está en esta alma de todas las virtudes.”¹⁸⁹ Con igual intención el Amado en el *Cántico cósmico* dice: “Amada: / Ya están en flor los elequemes anaranjados como llamas” (CC, 367), es decir, que ya han florecido las virtudes del Alma, que está presta la consumación, por ello le dice: “Ven a la aldea.” (CC, 367)

Aunque ya probada, la integridad de la Amada se encuentra en perenne peligro, por lo que ésta continúa su rechazo a todo aquello que no sea su Amado y que pueda perjudicar su deleite. Es posible decir, entonces, que el Alma está *recogida*, guareciéndose de todo mal,

¹⁸⁷ ECE, p. 83.

¹⁸⁸ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 94.

¹⁸⁹ ECE, p. 105.

al igual que las “corolas dobladas hacia abajo como campanas / protegiendo su polen de la lluvia” (CC, 373) que aparecen en el *Cántico cósmico*, donde la *lluvia* sería el equivalente al “cierzo muerto” (CE, 17) que amenaza las flores de la Amada del *Cántico espiritual*; y el *polen* representaría las virtudes de la Amada, que son “dulzura bien guardada / para qué sólo quien pueda llevar el polen pueda gozarla” (CC, 374); es decir, que sólo puede recaudar su polen el Amado, también el único que, en el *Cántico espiritual*, puede *pacar*, sustentarse, “entre las flores.” (CE, 17)

En ese mismo tenor, el Alma reniega de sus pasiones corporales y las exilia a la parte inferior o sensual, prohibiéndoles salir de ahí mientras el Amado con su “ámbar perfumea” (CE, 18), es decir, en lo que “este divino espíritu está dando suavidad espiritual al alma.”¹⁹⁰ Es ese sentido, en el *Cántico cósmico* se dice: “La creación la hiciste demasiado bella / y nos enamoramos, mas no de vos. / Y en el erotismo, Señor, se te fue la mano.” (CC, 106) Es ese el significado de la renuncia que ya no el poeta sino el religioso Cardenal hizo —“la atracción de la materia, / mi crucifixión” (CC, 106) —, pues para que el alma, quien “viendo las bellezas de este mundo sospecha que ninguna de esas bellezas son lo que busca” (CC, 402), pueda recibir a Dios “no ha de tener nada sino sólo a Él solo” (CC, 402), debe de desocuparse de todo apetito anterior para sólo querer a la divinidad:

Cierro los ojos
y te acercas más en la noche de la nada;
qué bien conozco tu sabor y vos el mío,
amada y amado, suspiros
temblorosos como los de la orilla,
caricia callada
en la noche oscura de la nada.
Para estar lleno vacíate.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 118.

[...] Y yo me he arrojado totalmente a él. (CC, 390)

Y en su encuentro “el alma tiene entonces otra vida y no tiene necesidad de otro / despojada de toda otra cosa para estar sólo en él y ser él solo / en una fuga del espíritu hacia Él solo.” (CC, 402)

En el mismo afán ascético, la Amada del *Cántico espiritual* le pide a su Amado que le comunique su mensaje en lo más interior de sí, para que la parte sensitiva no pueda captarla, “como si dijera: querido Esposo mío, recógete en lo más interior de mi alma.”¹⁹¹ Así, le pide: “Escóndete, Carillo” (CE, 19), mientras que la Amada del *Cántico cósmico* también le sugiere un sitio apartado para que se vean: “Nos abrazaremos bajo las ramas del pandano. [...] En la pequeña isla donde crecen los pandanos.” (CC, 366)

En el *Cántico espiritual*, Dios, “queriendo concluir el negocio”¹⁹², retoma la palabra para terminar de purificar al Alma y dejarla en óptimo estado para el matrimonio espiritual. Para ello, la libera de “las aves ligeras, / leones, ciervos, gamos saltadores, montes, valles, riberas / aguas, aires, ardores / y miedos de las noches veladores” (CE, 20), o sea, de todo aquello que perturbe al alma. Él la protege, la aísla de lo malo del mundo, “porque la Esposa duerma más seguro” (CE, 21); eso mismo hizo el Amado con la Amada del *Cántico cósmico*: “Mi amado viene de noche / me estrecha contra el tatuaje de su pecho / y me aprieta con el tatuaje de su brazo” (CC, 369); el abrazo la priva del exterior, la sume en su Amado, donde ya nada puede turbar —ya que es de noche— su siesta, o lo que es lo mismo, su “deleite de la quietud y suavidad que goza en el Amado.”¹⁹³

¹⁹¹ ECE, p. 120.

¹⁹² *Ibid.*, p. 124.

¹⁹³ ECE, p. 133.

Esta ensoñación es entonces la unión última del Alma con Dios, pues “ya aquí para el alma no hay puerta cerrada, sino que en su mano está gozar cada y cuando quiere de este suave sueño de amor. Ha llegado, por fin, el tiempo de decir cómo ya, después de haber salido victoriosa, ha llegado a este estado deleitoso del matrimonio espiritual [...] y contar las propiedades del dicho estado, de las cuales el alma goza ya en él.”¹⁹⁴

Cuando se dice en el *Cántico espiritual* que “entrando se ha la Esposa / en el ameno huerto deseado” (CE, 22), se refiere a una “transformación total en el Amado [...] con cierta consumación de unión de amor”¹⁹⁵; en el *Cántico cósmico* es el Amado el que irrumpe en la Amada —“La amada se abre / y el amado entra” (CC, 380) —, pero se conserva la idea de metamorfosis: “cada uno de los dos / ya los dos, y / dos cada uno de los dos. No es un confuso hoyo negro de nada. Cópula cósmica.” (CC, 385)

Entonces, la Amada del *Cántico espiritual* ha ingresado “en el ameno huerto deseado” (CE, 22), que es “su Dios [ameno] por el deleitoso y suave asiento que halla el alma en él”¹⁹⁶; en el *Cántico cósmico*, el vergel es el entorno selvático a orillas del mar: “La arena de la bocana brillante bajo la luna / y los grillos cantando a las estrellas.” (CC, 375) En el pasaje anterior, además el poeta refuerza la nocturnidad de la unión, con la introducción de cuerpos celestes y de insectos caracterizados por sus apariciones nocturnas.

Después de alcanzar la unión con Dios, el Alma “a su sabor reposa, / el cuello reclinado / sobre los dulces brazos del Amado” (CE, 22), es decir, descansa en Dios, que es ya su fortaleza. La Amada del *Cántico cósmico* también se recupera de su ardua labor — renuncia, cultivo de virtudes— y de la larga ausencia del Amado, formulada ésta en forma

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 135.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 137.

de sed, ahora saciada: “–Agua de coco y miel / tengo en la lengua.” (CC, 375) Ésa es la recompensa a su sacrificio.

En el *Cántico espiritual*, el Alma dormita apoyada en Dios y a ese recostar suele agregarse el silbo de los aires amorosos, que “es el aura y brisa amorosa del Espíritu Santo, que tiene que acompañar el reclinarsse del amante espiritual.”¹⁹⁷ Antes, la Amada ya había significado “el silbo de los aires amorosos” (CE, 14) como la comunicación del Amado que produce “deleite e inteligencia”¹⁹⁸; esto es, el conocimiento que implica el éxtasis, mediante el cual el alma llega al “descubrimiento de verdades de la divinidad y revelación de secretos [...] ocultos.”¹⁹⁹ Este develamiento sólo es perceptible para los oídos aprovechados, pues es silencioso, emitido en forma de “música callada.” (CE, 15) En el *Cántico cósmico*, la información es también acústica y reservada: “El mensaje siempre está ahí, esperando a que alguien —el iniciado— lo oiga: / ‘Quien tiene oídos para oír oiga. / Estamos rodeados de sonido.’” (CC, 22)

El saber, además de escuchado, fue saboreado. En el *Cántico espiritual* la Esposa dice: “En el interior de la bodega de mi Amado bebí” (CE, 26); en ese sentido, la Amada del *Cántico cósmico* también ha gustado de él: “él es miel en mi boca.” (CC, 375) Lo que ambas almas toman es “según el entendimiento, sabiduría y ciencia; y según la voluntad, [...] amor suavísimo; y según la memoria [...] recreación y deleite en recordación y sentimiento de gloria.”²⁰⁰ Además de néctares, los Amantes participan de una “cena que recrea y enamora” (CE, 16), donde cena debe entenderse como “el efecto de la divina unión del alma con Dios,

¹⁹⁷ Helmut Hatzfel, *Estudios literarios sobre mística española op. cit.*, p. 111.

¹⁹⁸ ECE, p. 93.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 94.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 158.

en la cual los mismos bienes propios de Dios se hacen comunes también al alma Esposa.”²⁰¹

Así, la comida compartida representa la reunión con la que premia el Amado a la Amada por su penoso trabajo, y que funciona como un prelude del descanso nocturno; con el mismo propósito, el Amado del *Cántico cósmico* dice: “–Vámonos a la bocana / a oír el cantar del mar en la costa. / Cogemos cangrejos, cogemos jaibas. / –Mi Amada acostada en la costa como la luna nueva” (CC, 378), donde también se aprecia una degustación en la que los Enamorados se repartirán las viandas que dejarán llena y renacida al Alma, en armonía con la fase en que se encuentra la luna. En ambos poemas, Dios se presenta bajo el amparo de la nocturnidad: en el *Cántico espiritual*, la revelación de los misterios divinos ocurre en una “noche sosegada” (CE, 15); en el *Cántico cósmico* el Amado “sólo a solas revela. / Sólo de noche en el lugar secreto se desnuda.” (CC, 22); de esta forma, “la noche es la que nos permite asomarnos al infinito.” (CC, 324) La oscuridad en los cánticos no es siempre total sino gradual, en correspondencia con el momento del ejercicio místico en el que la Amada se encuentre. Por ejemplo, antes del matrimonio, la del *Cántico espiritual* está “en par de los levantes de la aurora” (CE, 15), mientras que la del *Cántico cósmico* puede ver “no un débil resplandor difuso / sino chispas en medio de los vacíos sin luz” (CC, 325); esto porque el alma del iniciado ha sido parcialmente iluminada en las misteriosas tinieblas, es decir “ni con toda claridad es informado de la luz divina ni deja de participar algo de ella.”²⁰² La noche, o más bien, noches, en la poesía de San Juan de la Cruz es un símbolo que comprende todo el proceso contemplativo. Me parece pertinente señalar las coincidencias de escenarios nocturnos en los dos poemas, donde no sólo funcionan como elemento propiciatorio para el matrimonio espiritual, sino que, además, personifican la etapa más

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 101.

²⁰² *Ibíd.*, p. 98.

difícil del camino místico que es el retiro del Amado tras la comunión imperfecta o éxtasis, la sequedad pasiva, la noche oscura de San Juan o la noche de la nada de Cardenal.

Para el Alma del *Cántico espiritual*, el entrar a la bodega de Dios es símbolo de su comunión, para la del *Cántico cósmico* la culminación de esa unión es perceptible a través de la eyaculación del Amado: “—Amado mío / el olor de tu semen / como el de la flor lechosa del kassamano” (CC, 383), es decir, lo que Dios le otorga es su esencia, la posibilidad de engendrar en una nueva vida que contenga la de ambos. Es así como el Alma renace al mundo, con la conciencia que proviene de la semilla del Amado, que en su interior, Él y Ella son ya uno mismo. Éste es el inicio de «la vida unitiva», tras la cual “el viaje místico prosigue ahora no sólo *hacia* Dios sino *en* Dios.”²⁰³

De este modo, a través del matrimonio espiritual, Dios le ha revelado al Alma “sus maravillosos secretos como su fiel consorte”²⁰⁴, en específico, el misterio de la Encarnación: “Allí conmigo fuiste desposada, allí te di la mano. / Y fuiste reparada donde tu madre fuera violada.” (CE, 23); ese lugar es “el árbol de la Cruz, que aquí es entendido por un manzano, [...] donde el hijo de Dios redimió y, por consiguiente, desposó consigo la naturaleza humana.”²⁰⁵ La unión también ocurre bajo un árbol en el *Cántico cósmico*: “dulce es nuestro encuentro debajo de las palmeras” (CC, 368), dice el Amado; en este poema la salvación se acota a la “armonía con la naturaleza” (CC, 402). El hecho de que el himeneo se realice en un paraje arbóreo es por demás significativo. En las religiones antiguas, el árbol o poste ritual funcionaba como mediador entre el cielo y la tierra²⁰⁶ pero, además, en tanto que regreso al dios o a la naturaleza, representa otro motivo, “el de «vuelta atrás», con objeto de

²⁰³ Evelyn Underhill. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, op. cit., p. 468.

²⁰⁴ ECE, p. 139.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 141.

²⁰⁶ Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas*, op. cit., p. 129.

anular la duración histórica transcurrida y de volver a empezar una nueva existencia, con todas las posibilidades intactas.”²⁰⁷ En suma a lo anterior, los árboles representan un lugar inaccesible, por su altura y por su carácter mítico, idóneo para el vuelo extático.²⁰⁸

En los dos cánticos, el Amado se ha dedicado a embriagar cada uno de los sentidos de la Amada —la vista con contemplaciones, el gusto con bebida, el oído con música o sonido, el olfato con el olor del ámbar y del semen, el tacto con el abrazo—, y aun la ha colmado en su inteligencia, por lo que el Alma se siente rebosada al ya pertenecer a Dios, “y esa felicidad podemos conjeturar por los amores terrenales / viendo cuánta felicidad es poseer lo que se ama.” (CC, 402)

Hasta aquí, se ha visto que la narración de la Amada del *Cántico espiritual* es retrospectiva, posterior a la recepción de la gracia; esta es una característica de la poesía de San Juan de la Cruz, único místico español que habló de la vida del alma después de la unión y antes de la muerte natural²⁰⁹; tras el extremo gasto de energía que supone la consumación del matrimonio, los Amantes se recrean en el tálamo nupcial, que se encuentra “dentro de lo infinito, y de una paz tal, que uno terreno nunca podría proporcionarla.”²¹⁰ En el *Cántico espiritual* la Amada refiere “las propiedades y gracias de su lecho”²¹¹, que “no es otra cosa que su mismo Esposo el Verbo,²¹² y lo describe de esta forma: “nuestro lecho florido, / de cuevas de leones enlazado, / en púrpura tendido, / de paz edificado, / de mil escudos de doro coronado.”(CE, 24) En el *Cántico cósmico* es el Amado el que se encarga de dibujar el sitio en el que Él y el Alma reposan después del ejercicio amoroso: “Nuestros besos entre las mariposas / en un lecho de helechos” (CC, 383), donde los ósculos bien

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 94.

²⁰⁸ Helmut Hatzfel, *Estudios literarios sobre mística española op. cit.*, p. 385.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 112.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 386.

²¹¹ ECE, p. 143.

²¹² *Ibid.*, p. 142.

podrían ser las caricias que siguen a la cópula. Ahora, el tálamo aquí no está hecho de brotes, pero lo que sí aflora es el cuerpo de la Amada: “Tus muslos olorosos como la flor de hamzah. / Tu cuerpo con cuentas de colores / destilando agua de coco. / Chupé tus pechos” (CC, 383); es decir, el cambio de su cuerpo es una representación del que ha operado en su alma, en la que “están ya las virtudes [...] perfectas y heroicas.”²¹³ Además, el Alma está ataviada con cuentas, y estos adornos son las cualidades que la enriquecen a los ojos de su Amado, al igual que los “mil escudos de oro” que posee el alma del *Cántico espiritual*; más adelante, el Alma de ese cántico dice: “De flores y esmeraldas, / en las frescas mañanas escogidas, / haremos las guirnaldas, / en tu amor florecidas” (CE, 18), significando esto que “todas las virtudes y dones que el alma y Dios adquieren en ella son en ella como una guirnalda de varias flores con que está admirablemente hermo­seada”²¹⁴; la Amada del *Cántico cósmico* posee una gargantilla, que es alabada por el Amado: “Qué bello collar de begonias rosadas en tu cuello.” (CC, 366) En suma, “todo el proceso de transformación de las potencias del alma en dones efectivos del Espíritu Santo es un proceso de ornamentación y decoración”²¹⁵ que el Alma adquiere conforme se perfecciona en Dios.

Posteriormente, la Amada del *Cántico espiritual* describe su sentir tras el matrimonio espiritual: “cuando salía, / por toda aquesta vega, / ya cosa no sabía / y el ganado perdí que antes seguía” (CE, 26), que es como decir que cuando *salía* del mundo celeste al terrenal ya había olvidado todo lo mundano, liberándose de cualquier apetito corporal. En ese sentido, en el *Cántico cósmico* se dice que “no está revestido de carne separadora, el verdadero amado, / y el alma tiene entonces otra vida y no tiene necesidad de otra cosa / despojada de toda otra cosa para estar sólo en él y ser él sólo en una fuga del espíritu todo hacia él sólo”

²¹³ *Ibid.*, p. 144.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 180.

²¹⁵ Helmut Hatzfeld, *op. cit.*, p. 97.

(CC, 402), es decir, que el Alma se ha unido con Dios al dejar su cuerpo y que al regresar a éste ya no anhela los placeres que antes le parecían indispensables. La renuncia ya no es tal.

3.8 *La transmutación de la Amada en el Amado*

Aunque el matrimonio espiritual se ha consumado, el camino de la Amada aún no ha terminado. Si bien alcanzó la máxima gracia a la que un mortal puede acceder, ella ha tenido que regresar a su corporeidad perecedera y sólo le resta conformarse con las intermitentes — aunque más profundas que el desposorio— interacciones con su Amado. Lo que anhela entonces el Alma es la unión perfecta en la que “no sólo se produce [...] un intercambio efectivo de amor, sino una transformación de la Amada en el Amado.”²¹⁶ La Amada del *Cántico espiritual* alude a dicha metamorfosis al decir: “Gocémonos, Amado, / y vámonos a ver en tu hermosura” (CE, 36), o lo que es lo mismo: “que de tal manera esté yo transformada en tu hermosura, que, [...] nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo ya tu misma hermosura.”²¹⁷ Esta clase de comunión sólo puede lograrse a través de la muerte, de ahí la petición que se realiza en el *Cántico cósmico*: “Que tu Yo aparte mi yo de nosotros dos” (CC, 110), es decir, que la divinidad despoje al ser de todo lo que le resta de individuo, que lo despersonalice —por ello es que ninguna de las Amadas en ambos cánticos tiene nombre— para ser así candidato a la transmutación. En el *Cántico espiritual* esto no ha ocurrido todavía, es por ello que el discurso pasa a ser prospectivo: “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” (CE, 37) dice el Alma; en el *Cántico*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 428.

²¹⁷ ECE., p. 206.

cósmico no hay mayor diferencia, a excepción del tiempo verbal de la enunciación: “Volveremos a comer manzana-rosa. / [...] en la pequeña isla donde crecen los pandanos, / donde hay una choza abandonada.” (CC, 366) La Amada del *Cántico cósmico* alude a un reencuentro a través el verbo «volveremos», al igual que la del *Cántico espiritual* lo prevé cuando dice: “y luego me darías / allí, tú, vida mía / aquello que me diste el otro día” (CE, 38), entendiendo «aquello» como el fruto —granada o manzana— del proceso místico: “la gloria esencial, que consiste en ver el ser de Dios [...] porque es imposible venir a perfecto amor de Dios sin perfecta visión de Dios”²¹⁸ La presencia total de la deidad se supone insoportable para el cuerpo, es por ello que la unión última y permanente sólo puede darse en la muerte, que es el estado en el que el Alma ya es una con Dios; es por lo anterior que ninguna de las Amadas ha pasado de recibir visitas a verse transformadas en el Amado, también llamado Nada al carecer de referente en el mundo fenoménico, porque se puede decir lo que no es, pero es imposible describirlo. Lo único que les resta es esperar la vacuidad, es decir, que su alma “ya desnuda, desasida, sola y ajena de todas las cosas criadas de arriba y de abajo”²¹⁹ eluda su cárcel corpórea —como en vida natural el sujeto se ha liberado de su identidad— y pueda por fin decirse, como en la siguiente reescritura cardenaliana de, quizá, los más célebres versos de la *Noche oscura* de San Juan de la Cruz: “¡Amada en la gran nada transformada! / [...] Oh dos nadas del todo desnudadas / el todo con la nada / una nada en su todo transformada / quédeme y olvídeme / dejando mi pasado / entre los cuásares olvidado.” (CC, 60) En ese sentido, ambos poetas pertenecerían a la llamada «mística de la nada», que se caracteriza por la “eliminación del sujeto empírico o

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 217-218.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 230.

natural, pero no [por] la aniquilación del sujeto”²²⁰; es decir, el místico pasa a ser uno con Dios, pero no por eso deja de *ser*.

Hasta aquí puede decirse que una de las diferencias fundamentales entre los dos cánticos en lo relativo al motivo nupcial es la explicitación del mismo. Mientras que San Juan ofrece imágenes revestidas con el velo del misterio, Cardenal aporta escenarios específicos para un encuentro sexual manifiesto que se expresa a través de, según sus palabras, una “poesía creada con imágenes del exterior que vemos y palpamos.”²²¹ Esta estética es característica del movimiento denominado «exteriorismo», del que el nicaragüense forma parte. Relacionado con el «imaginismo» de Ezra Pound²²², la «poesía impura» de Pablo Neruda (1904-1973)²²³ y con la «poesía conversacional»²²⁴ —corrientes que por la extensión y propósito de este trabajo no podrán ser analizadas particularmente—, el exteriorismo, según Cardenal, “no es un ismo ni una escuela literaria. [...] Es la poesía objetiva: narrativa y anecdótica, hecha con los elementos de la vida real y con cosas concretas, con nombres propios y detalles precisos y datos exactos y cifras y hechos y dichos.”²²⁵ Sin embargo, Este tipo de poesía no expresa únicamente hechos de la vida cotidiana, sino que los incorpora en reflexiones filosóficas y estéticas expresadas en un lenguaje coloquial, presentando de manera sencilla asuntos complejos; además, en el caso

²²⁰ Juan Martín Velasco. “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad” *apud* Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, p. 40.

²²¹ Ernesto Cardenal *apud* Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal, op. cit.*, p. 56.

²²² Alejandro Palma Castro. “Vanguardia poética y antipoesía: estudio del coloquialismo en la poesía de Ernesto Cardenal” en Concepción Reverte Bernal (ed.). *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana. Actas del XXXIX Congreso del Instituto Nacional de Literatura Iberoamericana*. Madrid: Editorial Verbum, 2013, p. 774.

²²³ *Ibid.*, p.775.

²²⁴ Alberto David Rivera Vaca. *Poesía e historicidad en Ernesto Cardenal y Roberto Fernández Retamar*, tesis de doctorado inédita. Knoxville: University of Tennessee, 2013, p. 36 [en línea] <trace.tennessee.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=32648context=utk_gradiss> [Consulta: enero 2017].

²²⁵ Alejandro Palma Castro, *op. cit.*, p. 773.

particular de Cardenal, el lector es capaz de “experimentarlos, recrearlos a partir de la lectura del poema.”²²⁶

El exteriorismo se caracteriza por el “acercamiento entre verso y prosa”²²⁷, por buscar “claridad y comunicación con el lector”²²⁸ y, entre otros rasgos, por la “desacralización de la figura del poeta y de su palabra.”²²⁹ También respondió artísticamente a la dictadura somocista al “mostrar que la poesía puede servir para algo: para construir un país y crear un hombre nuevo.”²³⁰

Al final, el exteriorismo es un intento de liberación de la poesía, tanto temática —“en la poesía cabe todo, no existen temas o elementos que sean propios de la prosa, y otros que sean propios de la poesía”²³¹— como, en el caso del *Cántico cósmico*, formalmente, pues la palabra desnuda se vierte en el verso libre. Al final, de lo que se trata el movimiento, y quizá, la experiencia mística de Cardenal en general, es descubrir que “en la contemplación de lo sencillo y lo cotidiano se encuentra el profundo sentido de la vida.”²³²

²²⁶ *Ibid.*, p. 778.

²²⁷ Alberto David Rivera Vaca. *op. cit.*, p. 38.

²²⁸ *Ibid.*, p. 41.

²²⁹ *Ibid.*, p. 42.

²³⁰ Ernesto Cardenal *apud* Alberto David Rivera Vaca. *op. cit.*, p. 46.

²³¹ Ernesto Cardenal *apud* Luis Alberto Angulo. “Aproximación a la poesía de Ernesto Cardenal” [en línea]. <www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Diario/02_18_15_09.html> [Consulta: enero 2016].

²³² Alejandro Palma Castro, *op. cit.*, p. 781.

EL MISTICISMO CÓSMICO DE ERNESTO CARDENAL

Para Ernesto Cardenal “la mística es la unión amorosa con Dios, y considero que sí tengo esta tendencia en mi vida. La clase de misticismo que yo he practicado es la misma de san Juan y Teresa.”²³³ Si bien es cierto, como ya se vio en el apartado anterior, que el nicaragüense sigue, aunque insertando elementos propios, la misma tradición que San Juan de la Cruz en diversos motivos místicos, también es verdad que hay otros tantos presentes en el *Cántico cósmico* que no figuran en el *Cántico espiritual*. Por ello, en este capítulo se expondrán los tópicos que constituyen ese poema de Cardenal pero que no encuentran un equivalente directo en el de San Juan de la Cruz, esto con el objeto de establecer una expresión o modelo propio del nicaragüense, ya sin ir a la zaga de la influencia sanjuanista.

4.1 *La ciencia mística*

La contemplación como *ciencia de amor* es un concepto místico que es usado por San Juan de la Cruz en varios de sus poemas, entre ellos en el *Cántico espiritual*, donde si bien hay una intelectualidad que “antecede al encontrarse del alma porque, sin él, el objeto de amor no podría reconocerse”²³⁴, el conocimiento se adquiere en la unión. La Esposa dibuja el matrimonio espiritual, intentando ubicarlo: “Allí me dio su pecho. / Allí me dio ciencia muy sabrosa” (CE, 27), es decir, que en el momento de la comunicación Dios la inició en “la

²³³ Ernesto Cardenal *apud* Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*. op. cit., p. 13.

²³⁴ Helmunt Hatzfel, *Estudios literarios sobre mística española*, op. cit., p. 377.

teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación”²³⁵. En cuanto a la mística aunque en el *Cántico cósmico* no se le califica como ciencia, sí se le equipara con las que se consideran como tal: “Según la teoría de Prosser: / todo está en todas partes / aunque sólo aparezca en un punto particular. / (Cada vez más parecidas física y mística)” (CC, 54). Al aludir a la hipótesis sobre la Totalidad, el poeta sustenta la experiencia mística en la ciencia: “En estos hechos científicos yo encuentro mucha inspiración mística y mucha inspiración poética. Por eso desde hace tiempo mi poesía se nutre de la ciencia.”²³⁶

Cuando en el *Cántico espiritual* se habla de ciencia amorosa se alude a un conocimiento divino, superior al mundano, por lo que se escinde la ciencia natural de la sobrenatural. En el *Cántico cósmico* se realiza la operación contraria pues se reúne a ambos saberes: “el fuego no es materia sino un proceso / y la vida no es materia sino forma de fuego / y un proceso. / La biología no está excluida del reino de los cielos.” (CC, 69) La similitud que se establece en el *Cántico cósmico* entre mística y ciencia va más allá de considerarlos diferentes tipos de conocimientos. Como el mismo autor declaró, a él le “tocó unificar Ciencia y Poesía, que no se había hecho, y Misticismo y Ciencia, que tampoco se había hecho”²³⁷. Para Cardenal, el conocimiento es uno sólo: todo está unido, “el todo está entero en cada una de sus partes / como lo han visto los místicos.” (CC, 410) Como se verá más adelante, el argumento de la unidad intrínseca de la materia, “la hermosa unidad del mundo físico en que estamos, / nos demos cuenta o no” (CC, 52), se utilizará en el *Cántico cósmico* para explicar múltiples fenómenos físicos —como el origen del universo, su

²³⁵ ECE, p. 166.

²³⁶ Ernesto Cardenal, “Somos polvo de estrellas” Intervención en la inauguración de la Semana de Autor en la Casa de las Américas [en línea]. <<http://ernestocardenal.blogspot.mx/2008/06/somos-polvo-de-estrellas.html>> [Consulta: agosto 2015].

²³⁷ Ernesto Cardenal *apud* Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, *op. cit.*, p. 15.

evolución y próximo término—, sociales —comunismo y revolución— y emocionales — amor humano y espiritual—. Todo el poema está rodeado por una atmósfera de conocimientos exactos, opuestos en ese sentido al místico. Sin embargo, Cardenal pone su empeño en demostrar que ambos saberes se unen en su principio conformador, el amor: “el universo está hecho de unión. / El universo es condensación. / Condensación es unión y es calor (Amor). / El universo es amor.” (CC, 57)

De esta forma, el deseo místico de unión con la divinidad o con el todo se fundamenta en la tendencia a la unidad que existe en el universo: “Fusión y no fisión. / Ya estaba en nuestro protoplasma el impulso a la unión. / El amor, en nuestros genes. / Irreversible amor.” (CC, 248) Este anhelo definitivo convierte entonces en natural e inevitable al impulso sexual: “«Toda dinámica del cosmos surge del instinto de reproducción.» / Igual que decir que / la unión y la reproducción son intrínsecas a la materia.” (CC, 374)

Es así como “la nueva ciencia le sirve al poeta de expresión simbólica para celebrar más adecuadamente la elusiva experiencia”²³⁸ de Dios. Por el empleo de conocimientos científicos para fundamentar el ejercicio contemplativo es que Cardenal es considerado como, si no el iniciador, sí el más claro exponente de lo que se ha llamado *mística cósmica*, que tiene como antecedente los trabajos de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), filósofo francés, para quien “es indispensable que las relaciones mutuas de los dos terrenos ‘Ciencia y Religión’ sean de la misma claridad.”²³⁹ La propuesta de Teilhard de Chardin, presentada aquí de manera muy resumida, consiste en considerar que, aunque en principio los resultados arrojados por el estudio sistemático de la naturaleza parecerían contradecir los

²³⁸ Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, op. cit., p. 37.

²³⁹ Pierre Teilhard de Chardin. *Ciencia y Cristo*. Prólogo de N. M. Wildiers, versión española de Julio Cerón. Madrid: Taurus, 1968, p. 43.

hechos divinos, “al revelarnos la estructura *sintética* del Mundo, esta misma penetración científica de las cosas nos hace volvernos y nos lanza, por su prolongación natural, hacia el Centro único de las Cosas, que es Dios Nuestro Señor.”²⁴⁰

Llegar al límite de la realidad por medio de la ciencia sin tener en cuenta el espectro espiritual desembocaría en un materialismo en el que todo “sería pluralidad e inconsistencia.”²⁴¹ Es ahí donde la dimensión espiritual ayuda a encontrar el “Centro supremo de convergencia y de Consistencia, en el que todo se enlaza y por medio del cual todo se liga”²⁴²; en el caso del cristianismo, es a partir de la figura de Cristo que es posible la unificación del Hombre en sí mismo y de los hombres entre sí. Por lo tanto, para Teilhard de Chardin, no es necesario ni enriquecedor que la comunidad católica se escandalice y rechace los resultados de la Ciencia, pues éstos

no arrebatan absolutamente nada a lo todo-poderoso divino [...]. Al contrario, deben ayudarnos a conocer, comprender y apreciar mejor a Dios [...]. Por consiguiente, es inútil, es injusto oponer la Ciencia y Cristo, o separarles como dos dominios extraños el uno al otro.²⁴³

Desde el Renacimiento, el catolicismo ha escindido la Ciencia y la Religión —antagonismo entre Experiencia y Revelación²⁴⁴—. Ejemplos de esto son las condenadas a las teorías del heliocentrismo o de la evolución, pues éstas apuntan contra el universo estático de la teología. Así, “lo que, para la autoridad religiosa, hace que la Ciencia sea peligrosa es que, en el espíritu de los que a ella se dedican, entraña el riesgo de multiplicar las ‘objeciones’ y de desarrollar la tendencia a dudar.”²⁴⁵ El enfoque de Teilhard de Chardin es, en contraste, unificador: el análisis científico llevaría, en su última instancia, al lugar donde “Cristo

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

²⁴² *Ibid.*, p. 56.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 57-58.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 215.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 247.

encuentra por fin la plenitud de su acción creadora, gracias a la existencia, por fin percibida, de un centro natural y supremo de Cosmogénesis en el que pueda instalarse.”²⁴⁶

La influencia del pensamiento de Teilhard de Chardin en la teología cristiana es extensa. Cardenal ha señalado “la influencia de la concepción de la evolución y del materialismo de Teilhard de Chardin sobre sus escritos”²⁴⁷, pero, obviamente, no ha sido el único al que la cosmovisión del jesuita francés ha tocado. Otro ejemplo latinoamericano es Leonardo Boff (1938). El teólogo brasileño se especializó en la teología sistemática, cuyos estudios lo llevaron al conocimiento del “pensamiento de Teilhard de Chardin [...] hasta las últimas investigaciones cosmológicas.”²⁴⁸ Quizá una de sus más grandes aportaciones a la teología reside en la elaboración —siguiendo a Teilhard de Chardin— de una cristología cósmica. En *Evangelio del Cristo cósmico: hacia una nueva conciencia planetaria* (2009) remarca la necesidad científica de comprender el universo en su totalidad²⁴⁹ que, a su vez, a denotado la búsqueda de la Unidad de Todo por medio de diversas teorías, cuyos puntos muertos llevan siempre a una dimensión espiritual, al Cristo cósmico como “respuesta al problema de la unidad de toda la realidad.”²⁵⁰ Por medio del misterio de la Encarnación es que Cristo se convierte en “un único *Medio divino* en el que está sumergido el ser humano”²⁵¹, porque al ser la comunión entre lo sagrado y lo profano, entre lo divino y lo humano, se revela su “tercera naturaleza [...], naturaleza cósmica.”²⁵² Además, Boff relaciona en su obra la crisis de la cristiandad con la ecológica, pues al entender literalmente

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 249.

²⁴⁷ Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, op. cit., p. 52.

²⁴⁸ Juan José Tamayo-Acosta. *Leonardo Boff: ecología, mística y liberación*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1999, p. 38.

²⁴⁹ Traducción de F. Cantalpiedra y María José Gavito. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 15.

²⁵⁰ Leonardo Boff, *Evangelio del Cristo cósmico: hacia una nueva conciencia planetaria*. Traducción de F. Cantalpiedra y María José Gavito. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 47.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 52.

²⁵² *Ibíd.*, p. 52.

la misión humana de “dominar” a las demás especies, en vez de interpretarlo como una labor de “administrar y cuidar”²⁵³, se legitimó, “con la fuerza de la palabra de Dios, el saqueo que la Tierra sufrió y viene sufriendo.”²⁵⁴ Así, la aproximación de la ecología que propone el teólogo es a partir del reconocimiento del mundo como “espejo de la Trinidad”²⁵⁵ en tanto diverso y a la vez uno, donde todo está interconectado, de modo que en todo está Dios y Dios está en todo.

Además de coincidir en la cosmovisión cristológica, cuya base es la obra de Teilhard de Chardin, Cardenal y Boff también comparten filas en un movimiento revolucionario en la Iglesia Católica de América Latina: la teología de la liberación.²⁵⁶

4.2 *Lo uno y lo múltiple*

Lo que incentiva al místico es el deseo de unirse a la perfecta Totalidad desde su defectiva multiplicidad; lo que provoca a la divinidad es el anhelo de que regrese a él esa parte que se le había perdido. Si bien en el *Cántico espiritual* también existe la noción de unidad y multiplicidad, —como puede apreciarse, por ejemplo, en la consideración de las criaturas como parte del Creador—, el ejercicio místico que se expresa en el poema responde más a una necesidad individual, a una relación uno a uno entre el alma del sujeto lírico y la divinidad. En contraste, en el *Cántico cósmico* se abordan tanto unidades más pequeñas —microscópicas— como más grandes —macroscópicas— que el propio individuo, aunado, claro, al análisis de la relación personal del contemplativo con Dios. De esta diferencia

²⁵³ Leonardo Boff. *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Traducción de José Luis Castañeda. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 52.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

²⁵⁶ Véase el apartado 4.6 Unidad y revolución, p. 86.

fundamental entre ambos cánticos derivan otras disparidades, como la tocante a los títulos de las obras —uno espiritual y el otro cósmico— y, más importante aún, a la construcción del ambiente de ambas composiciones. El *Cántico espiritual* se desarrolla en un terreno abstracto, anímico, mientras que el *Cántico cósmico* humaniza esa abstracción al particularizar tanto la locación del encuentro como a los Amantes.

En el *Cántico cósmico*, Dios es “morada de todos / [y] en todos mora. / Unidad y diversidad” (CC, 335), es decir, Él es el Todo que ha querido dividirse en lo múltiple para vivir en todos: “...En el principio sólo estaba el Uno sin otro; / ese Ser pensó: deseo ser muchos.” (CC, 12) Esta dicotomía Uno-Múltiple se presenta con abundancia en el *Cántico cósmico*, tanto en el nivel del universo —“Macrocosmos y microcosmo son unidades inseparables. / El todo sostiene a las partes que a su vez son el todo” (CC, 184) — como en el de raza humana —“Juntos en el mismo planeta por el espacio negro. / [...] Cada uno de nosotros parte de la gran simbiosis” (CC, 258) — y en el del individuo —“somos un extraño ser mirándose [...] / en esta sala: / un ser diverso y uno. En la sala sólo hay Uno.” (CC, 101) — En todos estos horizontes la multiplicidad expresa su deseo de unión, también llamado amor: en el cosmos “la gravedad no es sino la curvatura del universo / esto es, su anhelo de unión” (CC, 128); en el individuo el “amor es el dolor de ser uno nada más / y no dos (dos en una unión)” (CC, 387).

La unidad cósmica y la que se anuncia en el acto amoroso, ya sea sexual o espiritual, ha sido demostrada o alcanzada. Es a nivel de la raza humana que la unidad está incompleta: “Un día la humanidad se amará toda como una sola pareja / aunque falte un tiempo geológico todavía.” (CC, 159) Que los seres humanos no se piensen como “una, una sola humanidad, hermanos. / Cada uno en el otro y en el otro” (CC, 336) podría encontrar su origen en el “temor a la unión. Perdernos individualmente. [...] La humanidad todavía es

múltiple.” (CC, 237) Esta división, “tan marcada que llegará a ser / [...] una verdadera diferencia antropológica” (CC, 48), provocada por una encarnizada competencia sería la razón de la desigualdad social —“La evolución biológica es pareja en las especies / pero no la social en la humana” (CC, 49) — y de los antinaturales enfrentamientos bélicos —“Los armamentos no son parte de nuestra herencia biológica” (CC, 227) —. Pese a eso, en el *Cántico cósmico* se expresa la esperanza de que la humanidad alcance la unidad, pues ésta es una constante universal que está “presente en el átomo / y más aún dentro del átomo / y más: más abajo del átomo. / El calor es el amor de las moléculas.” (CC, 357) Así, el poeta resuelve su angustia ante la sociedad dispar con una salida hacia el cobijo de la espiritualidad expresada en la “fuerza en las cosas [...] / que quiere no sólo se asemejen / sino se unan. Hechas unas con el Uno” (CC, 388) y que terminará en una unión, sin que por ello se pierda el individuo, gracias al “misterio de ser más el otro mientras más él mismo.” (CC, 409)

Esta cualidad unitiva del individuo con respecto a todo lo que le rodea lo hace participe de la eternidad del propio universo: “La unión de lo múltiple y lo uno, / en la orquesta por ejemplo, / o en mi cuerpo. / [...] ¿Y cómo podre morir yo del todo / si soy uno unido con el Todo?” (CC, 328) Esta virtual inmortalidad es similar a la que implica la reproducción, pues aunque anuncia la finitud de los procreadores, los perpetúa a través de su estirpe²⁵⁷: “Uno muere para que nazcan otros. / [...] La reproducción es combate contra la muerte.” (CC, 40) Entonces, el deseo de unión es una necesidad de preservación que lo ha determinado todo: “Ser parte de algo mayor / a eso se resume la historia del cosmos.” (CC, 316) Que “ALFA es OMEGA” (CC, 405), que todo está relacionado, y que la tendencia a la

²⁵⁷ Michael Foucault, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, op. cit., p. 126.

unión es lo que continúa “moviendo al universo como el amante a la amada” (CC, 330) es lo que relaciona a la investigación científica y al proceso místico.

4.3 *El amor como origen del universo*

El origen del universo es un tema recurrente en el *Cántico cósmico*. La mayoría de sus cantigas comienzan con «En el principio...», es decir, reescribiendo el *Génesis*. El poema inicia en un instante previo a la creación del cosmos:

“En el principio no había nada
ni espacio
ni tiempo.
El universo concentrado en el espacio del núcleo de un átomo,
y antes aún menos, mucho menos que un protón,
y aún menos todavía, un infinitamente denso punto matemático.
Y fue el Big Bang.” (CC, 9)

La teoría de la Gran Explosión es el equivalente científico a la descripción bíblica del origen del universo; al ponerse las dos teorías en paralelo pueden cuestionarse: “¿Fue el Big Bang la creación?” (CC, 63); “¿Hay alguien más allá del silencioso vacío [...]?” (CC, 129)

Si bien en el poema se acepta que “puede explicarse la creación sin necesidad de creador” (CC, 177) —idea por demás transgresora considerando su adhesión a una orden religiosa—, en contraparte se cuestiona, como ya se mencionó antes, el origen fortuito del universo: “Que todos los átomos se revolvieran, / y saliera al azar el planeta con vida y todo, / la probabilidad es cero.” (CC, 82) Entonces surge la duda primordial —compartida por los cosmólogos—: “¿qué había en el universo antes del Big Bang?: “puede responderse que nada / pero que la nada es inestable. / «La creación de la nada parece violar las leyes / de la

conservación de la energía.»” (CC, 313) Este problema de la teoría más aceptada del origen del universo es el que se retoma en el poema para identificar al Creador como esa paradójica «nada» previa al inicio del cosmos: “Un místico, o sea un amante de Dios / le llamó nada.” (CC, 137) No es extraño, además, que “las preguntas cósmicas de Cardenal queden sin respuesta: tampoco la tienen los astrónomos perplejos.”²⁵⁸

Por lo anterior, además de la inexistencia de una mejor representación, es que se identifica a Dios con la nada, y al ser todo lo creado parte de Él, se puede decir que se ha quedado vacío, en algún grado, con cada cosa que ha creado: “el electrón puede no haber salido de ninguna parte / pero dejó algo en la nada de donde salió, / una especie de hueco en el vacío o invisible burbuja de nada.” (CC, 239) Es por ello que Dios también necesita al alma para completarse, pues, en un acto de amor, la forjó de sí mismo: “Lo siento que está en el universo como solo. / Buscando amor Dios igual que yo. / [...] El problema es que estando en todo está más allá de todo.” (CC, 387)

Que el amor sea el principio estructurador del universo, desde una perspectiva científica, también es posible, si se entiende al amor como la necesidad de cohesión: “El universo está hecho de unión. El universo es condensación. / Condensación es unión y es calor (Amor). / El universo es amor. / Un electrón no quiere estar solo.” (CC, 57) Es sobre este principio que en el *Cántico cósmico* se expone una versión particular, entre científica y religiosa, del *Big Bang*: “En el principio fue una explosión, / pero no una explosión desde un centro hacia afuera / sino una explosión simultánea dondequiera, llenando / todo el espacio desde el principio” (CC, 14); “en el principio el espíritu de Dios flotaba sobre la radiación. / Dios dijo: ¡Hágase la luz! / y las partículas sub-atómicas empezaron a encenderse en el mar de radiación” (CC, 313). Además, se piensa a la divinidad no como un creador sólo del

²⁵⁸ Luce López-Baralt. *El cántico cósmico de Ernesto Cardenal, op. cit.*, p. 116.

principio, sino uno que “continuamente crea y no directamente / sino a través de leyes físicas de manera / que los científicos no ven ningún creador.” (CC, 294) De este modo, el inicio, evolución, entropía y recreación del universo principian en el amor: “En el principio fue el Amor. / ¿Qué quiere decir que el amor consiste / en que Dios nos amó primero (Jn. 4, 10)?” (CC, 294) Y la vida contenida en él también se estructura por la unión que precede a la separación primitiva de creador y materia: “No sabemos / cuándo ni cómo, en qué microscópico, casi invisible / paraíso / se unieron dos células cualquiera entre miles de millones de otras. / La revolución más grande ocurrida en la tierra.” (CC, 105) Es por ello que la cópula es tan significativa, pues encierra en un instante el infinito proceso de creación universal: “La mujer abriéndose y entrando el hombre / es el simbolismo natural / de una comunicación más misteriosa: / dos en uno / y / uno en dos / siendo más cada uno mientras más unidos.” (CC, 238) Así, “los amantes van recreando al mundo. La historia del movimiento de sus cuerpos es la historia de las edades de la tierra.”²⁵⁹

Es en ese contexto cuando el sacrificio por parte del contemplativo se entiende en su magnitud, pues es una contradicción hasta biológica: “«El impulso sexual del oxígeno» / (para unirse con otros elementos / hasta quemarlos). / [...] El fenómeno sexual ya está en la química)” (CC, 373); pero la abstención sexual no se torna violenta, en el *Cántico cósmico* no se condena la pasión erótica —como tampoco lo hace San Juan— sino que declara la tendencia natural del universo y del individuo a la unión, hecho que se ocupa para autentificar, entre otras cosas y como se verá más adelante, al comunismo y la revolución.²⁶⁰

²⁵⁹ Wendy Jaqueline Phillips Rodríguez, *Erotismo religioso en poesía mística de España y la India*, op. cit., p. 43.

²⁶⁰ En este trabajo sólo se tratará brevemente el contenido social del poema, pues se ha primado el místico ante los ya múltiples análisis de la poesía cardenaliana dedicados a ese tenor. Véase, por ejemplo, la obra de José Promis Ojeda, *Ernesto Cardenal poeta de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial F. García Cambeiro, 1975.

4.4 La mitología

En el cántico sanjuanista las referencias mitológicas son siempre bíblicas y escasas, característica que lo distingue de la mayoría de las obras de su tiempo.²⁶¹ El *Cántico cósmico*, por el contrario, está plagado de ese tipo de alusiones, de procedencia grecorromana, africana, bíblicas y, sobre todo, americana. Curiosamente, “esa devoción indígena se la debe Cardenal a su maestro norteamericano [Thomas Merton], más que a su propia condición de nicaragüense.”²⁶²

Los elementos míticos que se retoman en el poema obedecen a un ordenamiento, por decirlo así, cronológico de una cosmogonía universal; es decir, se eligen momentos de especial significancia para la conformación de cada religión. Por ejemplo, se menciona el momento previo a la creación en la que el dios está sólo en el espacio y decide entonces dar vida: “Antes del comienzo sólo Awonawilona existía, / [...] O como lo cuentan en las Islas Gilbert: / Na Aeran sentado en el espacio / como una nube flotando sobre la nada...” (CC, 10); “El génesis según los Witotos o Huitotos o Uitotos” (CC, 21); “Cuentan que un día Tupana bajó en medio de un gran viento / y del fondo del agua sacó un poco de tierra. / La amasó en su palma y formó una figura de persona. / Sopló humaza en la boca y entonces, cuentan, habló” (CC, 103); los ejemplos podrían continuar. Seguido de esto, se enlistan los diferentes bosquejos que cada religión tiene del dios:

OMEGA

“El ‘Único Innumerable’ de Polinesia

Hunam Ku, 8.000 veces Dios (y a la vez para ellos,

los mayas), ‘El de una sola Edad’.

Nyongmo (Costa de Oro) con las estrellas

²⁶¹ Carlos Bousuño, *Teoría de la expresión poética*, op. cit., p. 203.

²⁶² Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, op. cit., p. 95.

ornamentos colgados de su cara.

Bayame de los waradjuri-kamolaroi-euahlayi, no se le puede ver [...].

Ta'aroa de los Mares del Sur,

de eternidad en eternidad cambia de concha [...].

Meim num'-vater ('Papá del Cielo') de los samojedos,

el arco-iris la orla de su manto.

El *Urin Ajyotin* de los yakuts, arriba de seis cielos.

Macunaima, 'El que trabaja de noche' (en Venezuela). [...]

Murungu de los kikiyu de Kenya

presencia invisible en todas partes [...].

Aquel-de-quien.proceden-todas-las-cosas

(ya no tan bueno como antes de los blancos). (CC, 395)

Indeterminada figura, omnipresencia, alteza, inmortalidad. Todas cualidades divinas compartidas entre culturas americanas, occidentales y orientales: “¡Oh Osiris, el primer nacido entre los muertos! / [...] ¡Añoranzas de Cristo, dice Gauardini! / Osiris, Apolo, Dionisios, etc. / Tammuz era pastor. / También él pastor. / (Tal vez de esas otras ovejas que no estaban en Su redil).” (CC, 343) Al final, lo que se propone en el *Cántico cósmico* es la unidad y concordancia, más allá de las posibles diferencias, en la figuración o caracterización de la deidad creadora, pues si bien “todos los pueblos le dan un nombre diferente” (CC, 400), al final se trata siempre de “un ser inmóvil en el interior de todo / tendría que ser el motor de todo / o sea el creador de todo, y por tanto / el amor infinito. / Y uno podría pues con ese amor / hacer el amor.” (CC, 403)

Después, se retoma el momento de la ruptura entre el dios y el hombre. Por ejemplo, según los urindi, pueblo africano, la deidad “al principio convivía con los hombres en una aldea. / Pero quisieron matarlo / y se retiró.” (CC, 314) Tras la separación, se abre una vía de regreso a la unión primigenia que comienza con el presentimiento de la unisustancialidad del creador y lo creado —“Los ancianos sin embargo comenzaron a encontrar signos de /

Wahkon-Tah / en ellos, y en todos lo que los rodeaba” (CC, 171) — y que continúa en los rituales iniciáticos místéricos como el de las bacanales —“Cuando se podaban las viñas / y el vino listo para beberse, / el trigo maduro, / el campo lleno de flores. / Y a lo que bebían, como refulgente sangre en las copas, primitivamente le llamaban Dionisos” (CC, 349) —, los eleusinos —“El más perfecto misterio de Eleusis dice Hipólito / era la exposición silenciosa de la espiga. / [...] El lema de los iniciados era / NO SABER, SINO SUFRIR” (CC, 332) — los correspondientes a la unión de Atis y Cibele —“En los ritos de Atis fue recitado por siglos / balbuceándolo *Kymbanon... Kernos... tálamo nupcial.*” (CC, 339) — o bien, los característicos de las religiones primitivas que involucran el símbolo del árbol del que ya se habló antes:

También en muchas partes lo del gran árbol
que unía la tierra con el cielo.
'Entrelazamiento cósmico' del pseudo-Crisóstomo
que para él era la cruz.
Árbol que sube de la tierra al cielo.
Que estuvo en las vestiduras de Quetzalcóatl.
Gran árbol solitario de la pampa
que Darwin vio adorar. (CC, 104)

El misterio de la comunión por medio del árbol-cruz es muy parecido, así como son semejantes otros pasajes menos significativos, por ejemplo, el de la mitología de los choctaws y los vaguas, aborígenes de Estados Unidos y Perú, y el del Noé bíblico: “Vino un otoño con días muy nublados [...] / Se oyeron grandes truenos y comenzaron a llegar las aguas... / [...] Se salvó una pareja en una balsa / llena de carne ahumada de toda clase de animales / [...] Hasta que llegó una garza trayendo lodo en las patas.” (CC, 305)

En este poema se trata de demostrar que la esencia de los mitos fundacionales —sean éstos «primitivos» o «modernos»— es la misma y que más allá de ser bárbaros son “señales / de la plenitud de los tiempos” (CC, 345), de esos momentos dorados “antes de esta Edad del Odio.” (CC, 351) Al reconocer que “antes de los Evangelios Él ya estaba en la Gnosis” (CC, 347), que el cristianismo “es la verdad del paganismo” (CC, 346) y que no es la única religión —“El cristianismo es locura o no es cristianismo. / No la única, pero tal vez la máxima locura” (CC, 296) — se descentraliza la gracia divina: “‘El Ombligo del Mundo.’ Jerusalén [...]. / Pero la Samaritana preguntó a Jesús si era Jerusalén o Samaria / y él dijo que sería toda la tierra. / El planeta entero el ombligo que nos une con el cielo.” (CC, 405) Esta pluralidad religiosa en el poema de Cardenal es ejemplo de un cambio en la visión cristiana de espiritualidad que deja “lugar a las espiritualidades de otras religiones y a las espiritualidades no religiosas²⁶³, con lo que “la historia del fenómeno místico prueba que la experiencia de Dios se reviste de las formas culturales del momento histórico en que es vivida.”²⁶⁴

En el recorrido por los mitos, que “nunca existieron, pero siempre son [...]” (CC, 351), el poeta convirtió además su cántico en una cosmogonía, pues en el poema explica, como ya se dijo antes, el origen del universo a través del deseo de unión, a través del Amor.

4.5 Cíclica existencia

Como ya se dijo con anterioridad, el *Cántico cósmico* se ubica en un momento previo al inicio del universo, cuando el dios creador se encuentra solo, o bien, antes del *Big Bang*.

²⁶³ Juan Martín Velasco. “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad” en Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar, op. cit.*, p. 43.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 49.

Esto porque uno de los ejes del poema es la incertidumbre científica producida por no saber qué hubo antes de la explosión originaria, o lo que es lo mismo, de dónde vino todo. El concepto de la Nada no es tranquilizador en absoluto pues, además de contravenir la ley de la conservación de la materia, alude a otro principio, el del caos: “El universo sometido a relaciones de incertidumbre, / era la era cuántica del universo, / período en el que nada era seguro [...] Estaba justificado decir que en el principio / la materia se encontraba totalmente desintegrada.” (CC, 9) La regresión simbólica al Caos —ya sea por medio de teorías científicas o a través de mitos fundacionales— es una reactualización de la creación que tiene el mismo sentido que las muertes místicas de los iniciados, pues éstas son “ocasión de una regeneración total del Cosmos y de la colectividad.”²⁶⁵ Es decir, la obsesión por el «comienzo infinito» es fruto de las interminables posibilidades que implica, pues equivale a una hoja en blanco en la que puede reescribirse la historia post-mítica, esta vez de la manera correcta; el regreso al Caos es, entonces, un retorno “al mundo virtual, precósmico — simbolizado por la noche y las tinieblas—, siguiéndose un renacimiento.”²⁶⁶

En el *Cántico cósmico* se describe el proceso creador de la siguiente manera: “todo era oscuro en el cosmos. / El espacio lleno de electrones / que no dejaban pasar la luz. / Hasta que los electrones se unieron con los protones / y el espacio se volvió transparente / y corrió la luz. / Y el universo se inició.” (CC, 10) La unión es entonces lo que permitiría la creación, que emergiera la luz de la oscuridad es el fruto de una condensación de moléculas que “fue la gran Unidad. / Todas las cosas salieron de esta Unidad / pero todas siendo diferentes...” (CC, 11) Ahora, cuando es imposible establecer qué había antes del universo y qué propició su creación es improbable predecir cuál será su futuro; el concepto de entropía

²⁶⁵ Mircea Eláde, *Iniciaciones místicas*, op. cit., p. 43.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 69.

expone básicamente que cada momento el universo es irreversiblemente más desordenado, y seguirá así hasta que llegue el momento en que acaezca “la muerte por entropía.” (CC, 16)

Si existe una tendencia universal al desgaste, a la destrucción, entonces “¿nació el espacio tiempo para colapsar sin ningún plan objetivo / en el caos?” (CC, 287) Y si es así, “¿cuál es la importancia de nosotros?” (CC, 17) El instinto de supervivencia del hombre lo compele a luchar contra lo irreversible de su finitud y del mundo que habita: “nos rebelamos contra esto. No por el morir. / Sino porque a fin de cuentas la muerte triunfe sobre la vida. / Lo que es peor, que triunfe la muerte sobre el amor.” (CC, 253) No obstante, la idea de la destrucción no está empleada en su connotación de extinción, sino de renovación: “Creación y destrucción es la danza. / Átomos vacíos y tan llenos de apetitos y deseos. / Creación y destrucción es la gran danza cósmica. / Nada se origina, nada perece. / [...] Permanente, sólo el cambio.” (CC, 242)

Entonces la idea del comienzo infinito se torna amable: “repitiéndose tras cada Big Bang este universo / para ser mejor cada vez / hasta llegar a ser el cosmos perfecto.” (CC, 17) El renacimiento del planeta implica el del hombre:

Pero nosotros como las plantas entre el sol y la tierra,
tierra de donde Perséfone sale cada año en primavera.
[...] Los tejidos se destejen y se vuelven a tejer.
Materia orgánica, moléculas simples, y otra vez materia orgánica.
Y Perséfone otra vez sale del Hades hacia la luz. (CC, 72)

Es decir, el volver a su origen es el sentido de la vida, no sólo del hombre, sino del universo: “¿De dónde venimos y adónde vamos? / De lo Improbable venimos y vamos a lo Improbable. / El misterio de la vida no es cómo operan / las moléculas individuales sino cómo cooperan.” (CC, 169)

La incesante recreación del universo se refleja también en la estructura del *Cántico cósmico*, pues en cada cantiga se retorna al tiempo mítico pre-existente y el poema culmina con la siguiente reflexión: “¿Y qué vemos cuando miramos el cielo nocturno? / [...] Antes del instante en que el universo / se volvió transparente. Y más antes / ¿qué veríamos finalmente? / Cuando no había nada. / En el principio...” (CC, 410) Es por ello que “El Cántico no tiene fin. / Es decir, el tema del poema no termina” (CC, 408); no podría ser de otra forma, pues “el movimiento del apetito se desarrolla en círculo”²⁶⁷ y el tema del *Cántico cósmico* es, al final, el deseo de unión presente en cada partícula del universo.

Es de esta manera que el poema encuentra el sentido de la existencia humana “en nuestro ser más íntimo, más cerca de todos. / Allí está nuestro fin / porque adónde vamos es de donde venimos. / El principio.” (CC, 409) Es decir, la vida termina en sí misma, su finalidad es regresar una y otra vez a su origen, a la Unidad. Ése es el objetivo de “esta [...] épica astrofísica [...]: / proclamar que el universo tiene sentido.” (CC, 89)

4.6 *Unidad y revolución*

La tendencia a la unidad que dio origen al cosmos y que ha guiado su desarrollo, aunado a la incertidumbre entrópica, compele a cuestionarse sobre el futuro del universo: “¿Y si el universo entero tiende a ser / un solo ser universal? / ¿Y la última etapa de la evolución el superorganismo universal?” (CC, 17) Puesto que la naturaleza posee un carácter cíclico, apreciable, por ejemplo, en las estaciones del año, tiene sentido que si “antes de la expansión del universo hubo una concentración / a infinitamente ínfima escala / de galaxias, estrellas y cosmólogos” (CC, 212), la finalidad del cosmos sea la reunión, la vuelta a esa unidad

²⁶⁷ Juan Antonio Rosado, *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal, op. cit.*, p. 113.

primigenia. Esto implica, además, que cada elemento del universo está determinado por los otros: “Las partículas parecen formar parte de un todo indivisible / y cada una participa de lo que acontece a las restantes.” (CC, 53)

Esta unidad es aplicable al nivel microscópico, al de los seres vivos —“Y Darwin intuyó que todas venían de la misma especie. / Y después que los seres vivos eran una sola familia” (CC, 93) — y al de la especie humana: “Desde el principio hubo una unión. / Aunque al protón y neutrón un protón los separa para siempre. / «No conviene que el hombre esté solo» / Por lo que no es humano un hombre solo. / Lo humano como comunidad.” (CC, 215) Sin embargo, la necesidad antropológica de convivencia ha sido menguada por el aumento de individualismo que provoca la competitividad, en especial la económica: “La competencia impide la cooperación. / Hay una separación entre hombre y hombre. / Una humanidad rota.” (CC, 59)

En el *Cántico cósmico* hay múltiples referencias a los procesos sociales que ensanchan la brecha que escinde a los seres humanos; tiranía, oligarquía, autoritarismo, imperialismo y repartición desigual de la riqueza son algunos de ellos, y también son los principales detonantes de las revoluciones en general y en particular de la nicaragüense, en la que participó el autor del poema. La revolución es, entonces, el combate de la desigualdad, la lucha por el retorno a la unidad perdida; es, por tanto, una urgencia natural: “La liberación no sólo la ansiaban los humanos. / Toda la ecología gemía. La revolución / es también de lagos, ríos, árboles, animales.” (CC, 142) La revolución en sí misma es unión, pues además de necesitar de la participación de muchos individuos que defiendan los mismos ideales —“Esto fue una tarea de todos. / La verdad es que todos pusimos adoquines en la gran barricada. / Fue una tarea de todos. Fue el pueblo unido. / Y lo hicimos (CC, 134) — es una expresión de amor:

Bella especie dije cómo la amo
todos nacidos de cópulas
nacidos para el amor
[...] Y vi que era bello morir por los otros.
La creación entera aun en los anuncios comerciales gemía con dolor
por la explotación del hombre por el hombre. La creación entera
pedía, pedía a gritos
la Revolución. (CC, 61)

La participación de Ernesto Cardenal en el proceso revolucionario nicaragüense coincide con el característico activismo que va de la mano con la experiencia mística — distinguiéndola así del quietismo, por ejemplo—. Con frecuencia, “los místicos se encuentran con frecuencia en regiones y en categorías que sufren depresiones socioeconómicas, que no son favorecidas por los cambios y se ven marginadas por el progreso o arruinadas por las guerras”²⁶⁸, lo que los “orienta hacia los espacios de la utopía”²⁶⁹ y, con ello, a la actividad necesaria para generar un cambio. Tanto la poesía mística de San Juan como la de Cardenal surgen durante una crisis —religiosa y política—; situación que los compele a, ya sea mediante labores reformistas dentro de una orden religiosa o por medio de la denuncia y lucha contra un régimen dictatorial, reunir “en su vida los dotes de la contemplación y la acción.”²⁷⁰ En ese sentido, la experiencia mística es también un ejercicio ético²⁷¹ pues los místicos inician su camino siguiendo las normas de su religión, practican las virtudes para acceder al Absoluto, siguen el ejemplo de modelos

²⁶⁸ Michel de Certeau. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII, op. cit.*, p. 34.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁷⁰ Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado, op. cit.*, p.459.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 460- 462.

éticos —como Jesucristo— y “libran batallas para defender su visión del cristianismo, extender la fe de la que vivían y desarrollan tareas reformadoras de gran alcance.”²⁷²

En el caso específico de Cardenal, su adhesión a un movimiento revolucionario social fue de la mano con uno a nivel religioso: la llamada teología de la liberación. A partir del Concilio Vaticano II (1965), “la Iglesia católica hace una reflexión colectiva en voz alta [...] y pone en marcha un programa de autorreforma acorde con los signos de los tiempos”²⁷³; es decir, comienza a cambiar la actitud inmutable de la Iglesia ante los cambios en el mundo. En el caso específico de la Iglesia de América Latina, el Concilio dio lugar a una autocrítica que culminó con la revelación “de la complicidad de la Iglesia con el injusto orden social”²⁷⁴ en el que el desarrollo de los países extranjeros se producía a costa de los países *subdesarrollados* americanos. En 1968, en Medellín, la II Reunión del Episcopado latinoamericano convocó a los obispos para reflexionar sobre la manera de aplicar las directrices del Concilio a la realidad de sus países. Producto de esa reunión en la conciencia que adquieren los religiosos de su “compromiso con la transformación de la sociedad”²⁷⁵ que se concentra “en la asunción libre y amorosa de los pobres de este mundo.”²⁷⁶ Así, tomando como ejemplo a Cristo, liberador de los pobres y oprimidos, por una parte, y ejemplo mismo de la humildad en la pobreza, es que la Iglesia católica latinoamericana se pronuncia a favor de los pobres y en contra de las condiciones que provocan o agravan su situación, sean éstas guerras, monopolios, dominación extranjera, estructura social capitalista, etcétera. Por medio de las comunidades de base —“pequeñas comunidades

²⁷² *Ibíd.*, p. 459.

²⁷³ Juan José Tamayo-Acosta. *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998, p. 36.

²⁷⁴ Phillip Berryman. *Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. Traducción de Sergio Fernández Bravo. México: Siglo XXI, 1989, p.17.

²⁷⁵ *Ibíd.*, p. 26.

²⁷⁶ Juan José Tamayo-Acosta, *op. cit.*, p. 40.

conducidas por un laico, motivadas por la fe cristiana [...], que están comprometidas en trabajar [...] para establecer una sociedad más justa”²⁷⁷— y a través de la participación activa en movimientos revolucionarios en diversos países, la teología de la liberación construye no una asociación para-eclesiástica, sino una nueva “interpretación de la fe cristiana a través de la experiencia de los pobres.”²⁷⁸ Ahora bien, aunque esta reinterpretación emplea en su discurso conceptos relacionados con el marxismo, —lucha de clases, materialismo, capitalismo, socialismo, entre otros— los préstamos que la teología de la liberación toma de esta doctrina es desde su dimensión de análisis social, desde su rechazo a la dominación, no al mundo creyente; el origen del movimiento no está, entonces, en el marxismo, sino más bien, en “la recuperación de una tradición bíblica”²⁷⁹ de lucha por la liberación de los oprimidos —ejemplificada en el Éxodo—, pues es la libertad el “lugar por excelencia de Dios y del encuentro del hombre con Él.”²⁸⁰

Si bien el proceso revolucionario nicaragüense logró su objetivo al derrocar la dictadura de Anastasio Somoza e instaurar un gobierno democrático, la libertad total —o la unidad— no ha sido alcanzada. Por ello, el poeta convierte al *Cántico cósmico* en un llamado a la humanidad, en una petición para que cada ser cobre “conciencia de uno mismo: uno también lo es todo.” (CC, 36) Esta dimensión social de la experiencia mística obedece a la estructura comunitaria del cristianismo, en el que “nadie es cristiano sin los otros.”²⁸¹ Por ello es necesario comprender que los seres humanos están “juntos en el mismo planeta por el espacio negro. / La falla de uno es falla del todo. / El avance de uno es todo cuanto existe” (CC, 258); que la unidad está presente hasta en nuestra biología —“Las células de

²⁷⁷ Phillip Berryman, *op. cit.*, p. 61.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 10.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 11.

²⁸⁰ Juan José Tamayo-Acosta, *op. cit.*, p. 42.

²⁸¹ Michel de Certeau. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, *op. cit.*, p. 239.

nuestro cuerpo son comunistas. / Y seremos un día una sola célula” (CC, 160) — y que la comunidad es la única salida a la prisión que supone la división antinatural, por lo que es necesario luchar por ella, pues “somos más que organismos vivos: / Conciencia que no muere con las células.” (CC, 353)

Como ya se dijo antes, en el *Cántico cósmico* la religión funciona como paliativo ante la hiriente separación social, es por ello que en el poema comulgan la poesía religiosa y la social²⁸²: “Ser unos los pies, otros los párpados: / «miembros»; del organismo de los seres racionales. / Miembros de Cristo es lo mismo. O comunismo es lo mismo.” (CC, 350) Incluso se menciona la participación divina en el triunfo de la revolución nicaragüense esto porque, como lo ha dicho el poeta, él ha “llegado a la Revolución por en el Evangelio. No fue la lectura de Marx sino por Cristo”²⁸³: “Y hay días en los que uno pide una señal. / [...] Dentro de mí me habló Dios: / «Mirá lo que yo hice por vos, / por tu pueblo, / pues. [...] Y no dudés de mí, tené fe / hombre de poca fe / pendejo.»” (CC, 149) La religión a la que se alude en este poema no responde a principios separatistas; el acercamiento no despreciativo, sino casi metodológico, de otras prácticas espirituales está encaminado a unificar la Fe en aquél al que no puede “dársele ningún nombre más que el nombre de Uno.” (CC, 401) Y, además, también intercede por la unidad en el seno del cristianismo: “Que el mensaje de Jesucristo fue / que Dios es luz y no hay oscuridad en él. / Y que, / Y QUE / la luz es estar unidos unos con otros.” (CC, 154) Como ya se dijo antes²⁸⁴, Jesucristo es fundamental para el desarrollo de la mística cristiana. En los dos poemas que aquí se estudian, luego, tienen igualmente una importancia capital: en el *Cántico espiritual* es quien redime a la naturaleza humana bajo la Cruz y en el *Cántico cósmico* es quien lleva el mensaje de la unidad.

²⁸² Carlos Bousoño, *Teoría de la expresión poética*, op. cit., p. 565.

²⁸³ Ernesto Cardenal *apud* Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, op. cit., p. 23.

²⁸⁴ Véase “La religión y el misticismo, p. 17.

Jesucristo, “al asumir la carne humana, la santificó, por lo que el cuerpo del hombre también es imagen de Dios”²⁸⁵, opera como hilo conductor entre el hombre y Dios —“Yo soy el camino, la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por Mí” (*Juan* 14:6-9) — y es quien posibilita la unión mística a través de su Encarnación, ejemplo de que “lo finito mismo [la carne] ha recibido una profundidad infinita [la divinidad].”²⁸⁶

En el *Cántico cósmico* para lograr la unidad social se toma como ejemplo la existente entre la deidad y el hombre —“«Dios y el hombre /... unidos en la arcilla»” (CC, 50) — y se recurre al deseo divino de unidad entre hermanos, pues la humanidad entera está vinculada, ya sea desde el punto de vista religioso o biológico: “ADN nuestro ADÁN” (CC, 95). Al final, “el amor hacia el cual todo el cosmos evolucionaba [...] desemboca trascendiendo al prójimo, que el poeta interpreta como el socialismo”²⁸⁷. Como en casi todos los subtemas que podrían desprenderse del *Cántico cósmico*, lo que impera es la unidad, el deseo de alcanzar el instante utópico en el que se encuentre “ya todo confundido con el Todo, y las personas con la Persona / en un Todo que es Persona / y Persona que es Amor” (CC, 410) y el hombre al que está dirigido el poema comprenda un mensaje universal: que “la materia eran tan solo un tenue velo de tu rostro.” (CC, 410)

²⁸⁵ Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, op. cit., p. 126.

²⁸⁶ Pedro Rodríguez Panizo, “Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana” en Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar.*, op. cit., p. 323.

²⁸⁷ Luce López-Baralt. *El cántico místico de Ernesto Cardenal*, op. cit., p. 67.

CONCLUSIONES

Hablar del fenómeno místico es siempre un asunto complicado; como ya se dijo antes, la propia delimitación del término implica una empresa inmensa. Sin embargo, personalmente, la investigación realizada para este análisis resultó ser en sí misma una experiencia de fe. Con esto no quiero decir que el estudio del fenómeno místico desemboca en la creencia en alguna deidad; la posibilidad de personalizar, por así decirlo, la relación que hay entre la divinidad y el creyente fue lo que me pareció revelador. Mientras avanzaba en la investigación me percataba de que muchas de mis suposiciones eran erróneas —como las tocantes a la postura de la Iglesia cristiana ante el fenómeno místico— pero, sobre todo, de que esa relación uno a uno con la deidad sin seguir un camino impuesto, sino el propio, que permite la mística es lo que podría ser el «salvavidas» de la fe. En un momento en que los dogmas son caducos, la experiencia mística ofrece algo revitalizante: el poder de elegir.²⁸⁸ Si el centro de la religión es la experiencia personal, no la tradición, el creyente puede escoger cómo es su trato con la divinidad, qué elementos de la moral doctrinal considera vigentes y cuáles no.

Al margen de esa vivencia particular, para la estructuración de este trabajo se atendieron dos propósitos. El primero de ellos consistía en determinar si el *Cántico cósmico* de Ernesto Cardenal presentaba una disposición similar al del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz y, de ser así, si se limitaba a reproducir un modelo poético y místico o si también lo reformaba. En ese sentido, en cuanto a ordenamiento los dos poemas son diferentes: el

²⁸⁸ Juan Martín Velasco. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 478.

Cántico espiritual sigue un sistema de vías en las que se plasma el perfeccionamiento del ejercicio espiritual, mientras que el *Cántico cósmico* ensaya una historia de la Creación, un retrato de la evolución del universo desde *el principio* hasta la organización social de los hombres. Esta divergencia refleja los disímiles fines que persigue cada autor en su obra: mientras que San Juan prima el contacto del individuo con la divinidad, Cardenal insiste en la necesidad de que a esa comunión la anteceda una entre los hombres, entre todo lo creado.

Por esa disparidad en el arreglo de los cánticos, se optó por realizar el análisis comparativo por medio de motivos místicos; fue entonces cuando comenzaron a aparecer las coincidencias. «El lamento amoroso» es prácticamente el mismo en los dos poemas: una y otra Amadas lloran la ausencia de su Amado, a quien identifican con un animal huidizo — ciervo en el *Cántico espiritual*, pez en el *Cántico cósmico* — que las ha abandonado después de infringirles una herida, es decir, enseguida de haberse dejado sentir en ellas; el dolor que el alejamiento de la deidad provoca es tal que compele a las Almas a salir en su búsqueda. Durante la persecución, las Amadas, en ambos poemas, descubren la presencia de Dios en todo lo creado, de ahí que la «interacción con las criaturas» se considere un procedimiento para hallarlo. Aunque la Esposa del *Cántico espiritual* se remite a los bosques, espesuras y prados y la del *Cántico cósmico* a las ciencias, a los elementos químicos, y a una naturaleza tropical como la nicaragüense, al final en los dos casos se trata de un reconocimiento de la divinidad en cada cosa creada por él; esta anagnórisis funciona, además, como comprobación de la existencia divina en el *Cántico cósmico*. No es extraño que este elemento no se encuentre en el *Cántico espiritual*, pues en la época de su composición los cuestionamientos sobre Dios y la Iglesia no estaban tan diseminados como en la del *Cántico cósmico*; este cambio en la cosmovisión que opera en el tiempo de Cardenal convierte a este poema suyo en un testimonio de una nueva religiosidad que, para no morir, adapta sus

dogmas para incluir la revolución científica, la social y la del cuerpo. Es por esa transformación en la valoración de lo corporal que el motivo de «la renuncia» recibe un diferente tratamiento en ambos poemas: en el *Cántico espiritual* la abdicación es de todo lo terreno en general; en el *Cántico cósmico* se enfatiza la privación de la sexualidad y de la procreación. Además, si bien la renuncia es difícil en ambos casos, la del *Cántico espiritual* resulta casi gozosa y una vez efectuada, no se reconsidera o extraña lo que se ha dejado atrás; en contraste, la privación del *Cántico cósmico* es triste, nostálgica y continua, pues el religioso —la abdicación no se menciona en el diálogo de los amantes, sino a través del yo lírico— la sufre cada día con mayor intensidad. Así, el *Cántico cósmico* obedece a otro fin: “El propósito de mi Cántico es dar consuelo. / También para mí mismo este consuelo. / Tal vez más.” (CC, 388)

Ahora bien, la renuncia a lo terrenal es un paso en el camino de la comunión espiritual. A la unión última le anteceden breves «toques de amor» que en los dos cánticos pueden traducirse como heridas, ya sea a través de la metáfora del corazón del Alma alcanzado por las flechas de Dios (*Cántico espiritual*) o la del vientre-tierra de la Amada labrado por el arado divino. En ambos casos, las intermitentes visiones del Amado provocan que una ansiosa Amada implore por más, por la totalidad que sólo se alcanza en la «muerte por amor», acto sumamente violento en el que el Alma es despojada de sí; es entonces cuando sobreviene «el arrobamiento», estado que preludia el matrimonio espiritual, es decir, es el desposorio. En este tópico los dos cánticos son sumamente parecidos; no podría ser de otra forma al ser el éxtasis, la revelación de la unisustancialidad hombre-Dios, uno de los pilares del ejercicio místico.

De igual manera, el uso del «motivo nupcial» es muy similar. Lo que distingue el poema de Cardenal del de San Juan es el uso de elementos que tienden a concretizar,

proceder contrario a la tendencia abstracta sanjuanista. La caracterización de los Amantes y del lecho construye un entorno selvático, húmedo, propicio para el encuentro sexual que no se alude, sino se explicita. Tras el matrimonio, a las dos Amadas sólo les resta esperar la vacuidad en la que la «transmutación» en Dios —o en la Nada— es únicamente posible.

Hasta aquí, la contraposición de las dos obras permite concluir que la mística de Cardenal es la misma que la de San Juan y, sin embargo, otra. Son análogos en tanto que su argumento no funciona como fin sino como un medio para introducir el tema, en que el objetivo de ambos es mostrar que alcanzar la unión con Dios es viable, en la utilización de tópicos que sistematizan el amor divino en la disposición del humano para hacer asequible un mensaje inefable de presentarse en otro modo. Sin embargo, son diferentes en cuanto al uso del lenguaje, pues San Juan extiende un velo sobre el misterio de la unión mientras que Cardenal busca explicitarlo de todas las formas posibles, de ahí que el *Cántico cósmico* describa físicamente a los amantes y no se detenga en el preludio a la unión, sino que la manifieste. Son disimiles también en cuanto al tratamiento de lo sexual, de lo científico, de lo social, es decir, el poema de Cardenal es en ese sentido más integral que el de San Juan, que se enfoca en la relación entre el individuo y Dios. Estas divergencias entre los cánticos se originan en los diferentes receptores y fines comunicativos que persigue cada autor: San Juan escribe para sus compañeros espirituales en un intento de enseñar el camino correcto hacia la unión con Dios; Cardenal busca, en primera instancia, encontrar sentido a su propia existencia y a su experiencia mística, en segunda, incitar a su lector — no necesariamente clerical — a comprender que el amor es el camino para que el ser encuentre la plenitud.

Pero no por ser más *humano* el *Cántico cósmico* es menos espiritual. El poeta entrelaza ambas esferas del ser en un vaivén entre el modelo y la singularización²⁸⁹. El *Cántico cósmico* se convierte en un oleaje de dos mundos que idealmente deberían de ser uno y es esa quizá su más grande adición al modelo sanjuanista, mismo que logra desautomatizar. Que pese a ser tan distintos ambos poemas parezcan similares se debe a la naturaleza misma del fenómeno místico, que cada persona experimenta de la misma manera y, a la vez, de forma distinta.

Si bien, la obra de San Juan funge como modificante extrínseco²⁹⁰ de la de Cardenal, el nicaragüense alcanza la independencia del arquetipo al incluir en su cántico elementos que por la misma historicidad de ambos poemas resultan imposibles en el *Cántico espiritual*; pero, sobre todo, por la comunión entre lo terrenal y lo espiritual, por la modificación de la religiosidad que responde a la propia transformación del mundo y a la necesidad que la individualización del mismo genera: regresar a la semilla, a la unión primigenia.

El segundo empeño de esta investigación fue determinar si los cambios introducidos por Cardenal al paradigma místico sanjuanista son tales que permitan hablar de un nuevo modelo místico. Para ello, se estudiaron los temas del *Cántico cósmico* que no podían encontrar un equivalente en el *Cántico espiritual*; el primero de ellos es la «Ciencia mística». Lo que se presenta en este apartado es la justificación —en el sentido probatorio del término— de la mística en las ciencias *humanas*, argumentando que ambos saberes se unen en su principio conformador: el amor. En tanto deseo de unión, el amor es lo mismo condicionante de la condensación originaria de la materia que de la unión sexual y de la espiritual.

²⁸⁹ Helena Beristaín, *Análisis e interpretación del poema lírico*, op. cit., p. 98.

²⁹⁰ Carlos Bousoño: op. cit., p. 361.

Aunque en el *Cántico espiritual* también existe la noción de «Uno y lo Múltiple» en la figura de las criaturas, en el *Cántico cósmico* el motivo toma otros rumbos. Atendiendo a una necesidad antropológica, el hombre debe, según el cántico, recobrar la unidad social que se ha perdido y en la que se encuentra una virtual inmortalidad: mientras que el individuo muere, la Unidad perfecta es eterna, pues ha existido desde siempre.

«El amor como origen del universo», en específico, el amor de Dios, es una respuesta satisfactoria a la pregunta sobre qué existió antes de todo, cuestionamiento al que la ciencia no ha podido contestar. Aunque parece completamente subjetiva, esa explicación del génesis también resulta posible, como ya se dijo antes, desde un punto de vista científico, si se entiende *amor* como sinónimo de necesidad de cohesión. Pero, además de esta solución, el *Cántico cósmico* enumera las que han propuesto diversas religiones antiguas. «La mitología» de los pueblos americanos, grecorromanos y africanos es empleada en el poema en un mismo nivel que la documentación bíblica para demostrar así que los mitos fundacionales y las teorías científicas del origen del universo son, en esencia, las mismas: de un Todo se desprendieron sus partes, mismas que tienden a volver a él. Y ese sería el fin último de la «cíclica existencia»: la entropía.

Este regreso al ente inicial es lo que modela la relación entre «Unidad y revolución». La lucha revolucionaria es entonces la guerra contra la separación que existe entre los hombres, provocada por una individualización extremada en la que reina la competitividad. Entonces, el cántico se convierte en un llamado al reencuentro, a la hermandad, a la abolición de las diferencias.

Todas estas sumas del *Cántico cósmico* al modelo místico sanjuanista del *Cántico espiritual* —seguramente hay más que no se trataron en este estudio— resultan más que adaptaciones, como podría pensarse en un principio. Aunque el *Cántico espiritual* se

hubiese escrito en los tiempos del *Cántico cósmico*, el factor social, el científico y el corporal probablemente seguirían ausentes al ser irrelevantes para el propósito del poema, que se focaliza en la unión particular del ser con la deidad. Lo que modifica estructural y temáticamente al *Cántico cósmico* es una apertura medular en la visión religiosa del mundo. Si bien Dios sigue siendo sujeto de reflexión, Cardenal analiza al hombre en tanto ser espiritual, social y sexual; lo reinventa en un intento de reconstruir su unidad cultural.

Evidentemente consiente de su entorno social, Cardenal intuye la necesidad de reformar el concepto del amor, de diseccionarlo en todas sus formas. A caballo entre lo espiritual y lo carnal, entre la prosa y la lírica, entre lo tradicional y lo original, el nicaragüense ubica en el centro de su modelo poético un sentimiento que al mismo tiempo fusiona su yo religioso, sexual, científico y artístico. Todo se resume a una frase: “La Creación es Poema. / [...] Y toda cosa es palabra, palabra de amor.” (CC, 21)

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía directa

CARDENAL, Ernesto. *Cántico cósmico*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

CRUZ, San Juan de la. *Cántico espiritual en Obra completa. Tomo II*, edición de Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

Bibliografía indirecta

ANGULO, Luis Alberto. “Aproximación a la poesía de Ernesto Cardenal” [en línea].
<www.festivaldepoesíademedellin.org/es/Diario/02_18_15_09.html> [Consulta:
enero 2016].

CARDENAL, Ernesto, “Somos polvo de estrellas” Intervención en la inauguración de la
Semana de Autor en la Casa de las Américas [en línea].
<<http://ernestocardenal.blogspot.mx/2008/06/somos-polvo-de-estrellas.html>>
[Consulta: agosto 2015].

CRUZ, San Juan de la. *Poesía completa*, edición de Miguel de Santiago. Barcelona:
Ediciones 29, 1982.

----- *Obras completas*, edición de Maximiliano Herráiz. Salamanca: Ediciones Sígueme
(El rostro de los Santos, 9), 2002.

GARCÍA González, Sylma. *Originalidad y modernidad en la literatura mística de Ernesto Cardenal*. Madrid: Iberoamericana, 2011.

LÓPEZ-Baralt, Luce. *San Juan de la Cruz y el Islam (Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística)*. México: El Colegio de México (Estudios de Lingüística y Literatura, 12), 1985.

----- “El *Cántico cósmico* de Ernesto Cardenal. Hacia la formación de la literatura mística hispanoamericana” en *El sol a media noche. La experiencia mística. Tradición y actualidad*. Madrid: Editorial Trotta/Centro Internacional de Estudios místicos, 1996.

----- *El cántico cósmico de Ernesto Cardenal*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

----- “Vida en el amor / Vida perdida en el amor: el cántico místico de Ernesto Cardenal” [en línea] en *Que voy de vuelo. Antología mística*. Managua: Anamá Ediciones, 2012. <www.caratula.net/ediciones/48/critica-lopezBaralt.phf> [Consulta: mayo de 2013].

PALMA Castro, Alejandro. “Vanguardia poética y antipoesía: estudio del coloquialismo en la poesía de Ernesto Cardenal” en Concepción Reverte Bernal (ed.). *Diálogos culturales en la literatura iberoamericana. Actas del XXXIX Congreso del Instituto Nacional de Literatura Iberoamericana*. Madrid: Editorial Verbum, 2013-

RIVERA Vaca, Alberto David. *Poesía e historicidad en Ernesto Cardenal y Roberto Fernández Retamar*, tesis de doctorado inédita. Knoxville: University of Tennessee, 2013 [en línea] <trace.tennessee.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=32648context=utk_gradiss> [Consulta: enero 2017].

RODRÍGUEZ-ZAMORA, José María, “Cántico cósmico; poesía, política y silencio en Ernesto Cardenal” en *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, Núm. XXXV. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica, 2009.

Bibliografía general

BATAILLE, George. *El aleluya y otros textos*, prólogo, selección y traducción de Fernando Savater. Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo, 817), 1981.

----- *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1994-1961*, selección, traducción y prólogo Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2009.

----- *El erotismo*. Traducción de Toni Vicens. México: Tusquets Editores, 2011.

BERISTAÍN, Elena. *Análisis e interpretación del poema lírico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997.

BERRYMAN, Phillip. *Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. Traducción de Sergio Fernández Bravo. México: Siglo XXI, 1989.

BOFF, Leonardo. *La dignidad de la tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Traducción de José Luis Castañeda. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

----- *Evangelio del Cristo cósmico: hacia una nueva conciencia planetaria*. Traducción de F. Cantalpie y María José Gavito. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

BOUSUÑO, Carlos. *Teoría de la expresión poética*. Madrid: Gredos, 1966.

- CAMPHAUSEN, Rufus. *Diccionario de la sexualidad sagrada: desde los afrodisiacos y el éxtasis hasta el culto al yoni y al yoga*. Madrid: José J. de Olaneda, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Traducción de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1994.
- *La debilidad de creer*. Traducción de Víctor Godstein. Buenos Aires; Katz Editores, 2005.
- *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Edición de Luce Giard, traducción de Víctor Godstein. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Ciencia y Cristo*. Prólogo de N. M. Wildiers, versión española de Julio Cerón. Madrid: Taurus, 1968.
- ELÍADE, Mircea. *Iniciaciones místicas*, traducción de José Matías Díaz. Salamanca: Taurus Ediciones (Ensayistas, 134), 1975.
- FOUCAULT, Michael. *Historia de la sexualidad. II El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*, traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1983.
- HATZFELD, Helmut. *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos, 1976.
- NYGREN, Anders. *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Traducción de José A. Bravo. Barcelona, Sagitario, 1969.
- PALAFIX y Mendoza, Juan de. *Varón de deseos: en que se declaran las tres vías de la vida espiritual* [en línea]. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1786.
<<http://132.248.9.32:8080/fondoantiguo4/1206129-651938/JPEG/Index.html>>
[Consulta: octubre del 2015].

- PAZ, Octavio. “La llama doble. Amor y Erotismo” en *Obras completas. Ideas y costumbres II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- PFEIFFER, Johannes. *La poesía: hacia la comprensión de lo poético*, traducción de Margit Frenk Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 41), 1966.
- PHILLIPS Rodríguez, Wendy Jaqueline. *Erotismo religioso en poesía mística de España y la India*, tesis de licenciatura inédita [en línea]. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2001. <132.248.9.195/pd2001/293109/Index.html> [Consulta: mayo de 2013].
- POUND, Ezra. *El arte de la poesía*, versión directa de José Vázquez Amaral. México: Editorial Joaquín Mortis, 1970.
- ROSADO, Juan Antonio. “Erotismo, misticismo y arte” en *El engaño colorido y otros ensayos literarios*. México: Universidad de la Ciudad de México, 2003.
- *Erotismo y misticismo. La literatura erótico-teológica de Juan García Ponce y otros autores en un contexto universal*. México: Praxis/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005.
- TAMAYO-Acosta, Juan José. *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998.
- *Leonardo Boff: ecología, mística y liberación*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1999.
- UNDERHILL, Evelyn. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Prólogo de Juan Martín Velasco, traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- VEGA, Amador. *Tratado de los cuatro modos del espíritu*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2005.

VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

----- (ed.) *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.