



REVISTAS CIENTÍFICAS
de la Universidad Católica del Norte.
revistas.ucn.cl



doi 10.22199/issn.0719-8175-6413

CUADERNOS DE TEOLOGÍA
Universidad Católica del Norte

 <https://ror.org/02akpm128>


ISSN: 0719-8175 (En línea)

Alcances teológicos de la filología: hacia una comprensión del fenómeno trascendente en la poesía

Theological scope of philology: towards understanding the transcendental phenomenon in poetry

Francisco Arsenio Cobo-Reyes Lendínez¹  <https://orcid.org/0000-0002-1042-9551>

¹ Universidad de Salamanca, Salamanca, ESPAÑA.

 farcoboreyes@usal.es



Resumen:

Se analiza una serie de textos escritos por poetas y críticos que, desde Matthew Arnold hasta Antonio Colinas, han visto en la poesía la posibilidad de encontrar un medio de consuelo espiritual o incluso de sentido trascendente. El propósito es entender cómo se ha ido desarrollando en el tiempo un discurso que vincula a la palabra poética y la experiencia de la trascendencia con el objetivo de abrir las bases de un diálogo entre la filología y la teología. El trabajo se centrará, más que en teorías y términos estrictamente teológicos, en mostrar, por medio de las reflexiones literarias de los autores, aquellos aspectos de su discurso que permiten señalar la existencia de un fenómeno trascendente en la poesía. De esta manera, la aproximación a un fenómeno literario tan heterogéneo y determinante en la elaboración del discurso poético de algunos de los poetas más destacados del siglo XX y XXI podría hacerse con mayores garantías de base teológica y literaria.

Palabras Clave: mística; teoría de la literatura; religión; trascendencia.

Abstract:

A series of texts written by poets and critics is analyzed, from Matthew Arnold to Antonio Colinas, who have seen in poetry the possibility of finding a means of spiritual comfort or even a transcendent sense. The purpose is understanding how a discourse linking poetic words and the experience of transcendence has developed over time to open up the bases for a dialog between philology and theology. The text focuses, more than on theories and strictly theological terms, on showing, by means of the authors' literary reflections, those aspects of their discourse pointing out the existence of a transcendental phenomenon in poetry. In this way, the approach to a literary phenomenon so heterogeneous and determined for creating the poetical discourse of some of the most remarkable poets of the 20th and 21st centuries could be developed on the basis of greater theological and literary assurance.

Keywords: mysticism; literary theory; religion; transcendence.

Fecha de recepción: 13 de marzo de 2024 | Fecha de aceptación: 17 de abril de 2024

Introducción

La poesía es siempre religiosa
(Xirau, 1993, p. 20)

Es muy difícil comprender cómo la poesía ha acabado por convertirse en uno de los pocos recursos espirituales de las sociedades postseculares. Cada tradición religiosa es única, y por mucho que esencialistas y constructivistas sigan conteniendo en torno a la posibilidad de la unificación de todas las corrientes espirituales del mundo, no hace falta ser teólogo ni crítico literario para reconocer en un poema y en una práctica religiosa, sea cuales fueren, cosas radicalmente distintas. Un poema se recita del mismo modo que se podría recitar un salmo o una oración cualquiera; pero no se ora, no se reza, no se medita por medio de un poema, y una meditación o un rezo orientados religiosamente no cumplen una función estética como sí hace una poesía o, por lo menos, no en primer plano. ¿Cómo pueden entenderse, entonces, declaraciones como la que encabeza este trabajo? En su fantástico ensayo sobre Boccaccio, un católico Papini, después de ponderar la grandeza de Dante y Petrarca y unas líneas antes de resaltar el espíritu netamente religioso y casi místico de estos en contraposición con el más ramplón y mundano de aquel, escribe: “el que narra puede ser un artista excelente, pero no puede llamársele poeta, si por poesía se entiende, como siempre se la consideró, el fuego más elevado del alma que se torna luz en el canto” (Papini, 2010, p. 40). Desde luego, Papini no fue, ni será el primero ni el único en atribuir a la palabra *poética* un poder tan extraordinario; si tuviera que aludir a cada autor que ha hablado de la poesía en estos términos, no acabaría nunca. En cualquiera de los testimonios similares a este, de los que podría servirme, siempre hay algún tipo de elevación, siempre se menciona al alma o, directamente, al espíritu, siempre aparece un fuego, un resplandor, una luz maravillosa. Pero ¿son estos alegatos de pasión a favor de la poesía mínimamente comparables a las experiencias de los místicos, ya sean cristianos ortodoxos, sufíes, taoístas o budistas? La investigación sobre las fuentes y aspiraciones de lo sagrado en la poesía — sobre todo en la poesía contemporánea— avanza poco a poco y cada vez son más los que se sienten fascinados por este fenómeno: por supuesto, no puedo pretender agotarlo con este artículo.

Este trabajo pretende rastrear más a fondo algunos de los puntos de contacto entre lo que han escrito varios poetas y críticos en torno a la poesía, y lo que algunos estudiosos han avanzado sobre el fenómeno y la experiencia mística, sobre todo, con el propósito de brindar a teólogos y especialistas en temas de espiritualidad la invitación a acercarse a una concepción de la poesía que, aunque no sea la predominante —ninguna corriente poética es, en rigor, predominante al día de hoy—, no está reñida en absoluto con formas más convencionales de religiosidad y está abierta al diálogo con tradiciones espirituales afines. Quisiera dejar claro desde el principio que mi objetivo no puede ser el comentario teológico de los textos citados. Un apoyo mínimo en una base conceptual —también mínima— sobre el fenómeno místico guiará el trabajo, pero mi cometido no es otro que el de rastrear una tendencia de la historia de la literatura contemporánea en castellano, con preferencia sobre el

caso español, y advertir sobre la necesidad del auxilio de la teología para una mejor comprensión de esa tendencia. De ahí el título de este trabajo, dado que se limita a mostrar los alcances teológicos — la apertura hacia la teología— latentes en los estudios de poesía contemporánea.

1. Los poetas, la poesía y la trascendencia

En 1850 se publicaba póstumamente uno de los ensayos literarios más trascendentales de todos los tiempos: *El principio poético*. En ese texto, Edgar Allan Poe reconocía en la belleza la posibilidad de elevación del alma y el origen del sentimiento poético, un efecto de la contemplación placentera que está más allá de la verdad de la razón y de la pasión del corazón (Poe, 2010, p. 35). En otro lugar, Poe dirá que “la distinción cabal entre fantasía e imaginación (que sigue siendo una mera distinción de grado) está sujeta a la consideración de lo *místico*” y que, siguiendo la crítica romántica de August Wilhem Schlegel y otros teóricos alemanes, “el término *místico* [...] lo aplican a esa clase de composiciones en las que subyace, bajo el curso aparente del significado, otra corriente de significado soterrada o *sugestiva*. Lo que llamamos vagamente la dimensión *moral* de un sentimiento es, en realidad, su expresión mística o secundaria” (Poe, 2010, p. 79). Si tenemos en cuenta que la figura de Poe ha sido tomada tradicionalmente como el punto de partida de la poesía moderna (Marí, 2010), no puede dejar de llamar la atención, por mucho que se emplee con tantísima vaguedad, el recurso al concepto de “mística” para aludir a la manera como la poesía eleva el alma y la lanza hacia lo ideal. No es que la poesía sea irracional o pasional: acabamos de ver que se encuentra en un plano aparte de la razón y la pasión. Lo que habrán de heredar Baudelaire, Mallarmé, Valéry, Eliot y, con ellos, los principales poetas de la modernidad, está íntimamente relacionado con algo que, de partida, empieza a compartir el vocabulario de lo espiritual. Esto es solo el principio.

Piénsese, por ejemplo, en el siguiente poema de la última etapa de Juan Ramón Jiménez¹:

LVI. COMO TÚ, MI AMOR, MIRAS (*Animal de fondo. Dios deseado y deseante* [1949])

Buscándote como te estoy buscando,
yo no puedo ofenderte, dios, el que tú seas;
ni tú podrías ser ente de ofensa.

5. Si yo te puedo, y yo lo sé que yo te puedo oír
todo el misterio que tú eres,
y tú no me lo dices como te lo pregunto,
yo no estoy ofendiéndote.

10. Y yo sé que te pienso
de la mejor manera que yo puedo y quiero,
en verdad de belleza, belleza de verdad que es mi carrera.
Y si te pienso así,
yo no puedo ofenderte.

¹ Debo advertir que los poemas citados a lo largo de este trabajo no irán acompañados de un comentario extenso. Se trata de composiciones tan ricas que su análisis detenido podría ocupar páginas y páginas que, lamentablemente, no tengo espacio para agotar aquí. Sin embargo, por otra parte, su ausencia no podría haberse excusado. Por eso he decidido presentarlos a modo de contrapunto con las reflexiones teóricas que jalonan mi investigación.

- Gracias, te las doy siempre. ¿A quién las doy?
A la belleza inmensa se las doy,
15. que yo soy bien capaz de conseguir;
que tú has tocado, que eres tú.
Si la belleza inmensa me responde o no,
yo sé que no te ofendo ni la ofendo.
- (Acaso la mentira, la duda de este mundo
está en la pobre lengua nuestra.
20. Si sólo nos pudiéramos mirar
como miras tú, dios, y tú, belleza, miras,
como tú, mi amor, miras,
lo sabríamos todo). (Jiménez, 2005, p. 1193)

Cuando Juan Ramón Jiménez habla de la “verdad de belleza” (v. 10) y se dirige a ella como un “dios” en minúscula —esto es, indefinido—, se está haciendo manifiesta, a mediados del siglo XX, una idea que ya estaba en el Poe de 1850. Por supuesto los versos revelan una serie de preocupaciones que aún no podían estar presentes en el poeta norteamericano: el paréntesis final recoge la duda moderna sobre la fiabilidad del lenguaje y la superioridad de la experiencia —la mirada (v. 21)— sobre la expresión de “la pobre lengua nuestra” (v. 20). La sacralización de la belleza no es el único punto donde la poesía busca acercarse al fenómeno de la trascendencia. Lo que se inició en Poe todavía latía, un siglo después, en la escritura de un poeta español que había de ser galardonado nada menos que con el Premio Nobel de Literatura de 1956. Pero esto es solo el principio.

Poco tiempo después de Poe, en 1880, el crítico y teólogo británico, Matthew Arnold, auguraba cómo en el futuro la poesía iría tomando el papel consolador que tradicionalmente ha tenido la filosofía y la religión. Lo dice con estas palabras:

More and more mankind will discover that we have to turn to poetry to interpret life for us, to console us, to sustain us. Without poetry, our science will appear incomplete; and most of what now passes with us for religion and philosophy will be replaced by poetry (Arnold, 2024, párr. 2).

En su ensayo sobre Arnold, Eliot fue tajante:

Mi tesis, en general, es la siguiente: que ninguna cosa, en este mundo o en el otro, es sucedánea de otra, y que si uno descubre que ha de pasarse sin algo, sea fe religiosa o certidumbre filosófica, no le queda otro remedio que pasarse sin ello (Eliot, 1999).

Es llamativo leer estas declaraciones por parte del autor de los *Cuatro cuartetos*; Eliot, contundente y claro en sus opiniones, pero no precisamente abundante en argumentaciones —como ya vio, por cierto, Carlos Bousoño (1976, pp. 133-134)—, parece restarle profundidad al vaticinio de Arnold, pero lo cierto es que las palabras de este revelaban no poca lucidez, por lo menos en lo que concierne a decisivos poetas posteriores. Por ejemplo, Mallarmé vería en el poeta la capacidad de acceder al “manantial innato” de donde brota la vida —“qué genio para ser poeta; qué rayo de instinto encerrar simplemente la vida, virgen, en su síntesis e iluminándolo todo a lo lejos” (Mallarmé, 2010, p. 217)—, y Paul Valéry (2010) daría un paso más allá, declarando lo siguiente:

nunca las potencias del arte, la belleza, la fuerza de la forma, el valor de la poesía, han estado tan cerca de convertirse, para cierto número de espíritus, en la sustancia de una vida interior que bien se puede llamar “mística”, pues se bastaba a sí misma y satisfizo y sostuvo el corazón de más de uno, *igual que una determinada creencia* (p. 285).

De hecho, cuando Valéry habla retrospectivamente del furor en torno a la poesía de Mallarmé y la estela del simbolismo, señala: “Lo digo con conocimiento de causa: tuvimos en aquella época la sensación de que habría podido nacer una forma de religión, cuya esencia habría sido la emoción poética” (Valéry, 2010, p. 285). ¿Tiene sentido esto, no ya para un teólogo, sino para cualquier persona religiosa, sea cual sea su confesión? De momento tenemos que dejar aparcada esta pregunta. Hay que seguir indagando si estas revelaciones suponen casos aislados o si estos son lo suficientemente numerosos y poderosos para constituir una concepción de la poesía sólida e influyente.

La disputa encendida en los años veinte por Henry Bremond —quien, por cierto, se había ordenado sacerdote— en torno a la poesía pura es otro hito imprescindible. No es interesante ahora ver en qué quedó la definición de la “pureza poética”, pero sí que llama la atención el hecho de que Bremond, y su apoyo más fiel, Robert de Souza, idearan un marbete para nombrar aquello que anteriormente solo se había expresado con una patente vaguedad. Empleando un lenguaje claramente cristiano, Bremond señala que el poeta, al recibir la inspiración para escribir los primeros versos de una composición, se eleva al —nótese que emplea el artículo determinado y no el indeterminado— “estado de gracia poética” (Bremond, 1947, p. 76). La secularización enfrenta la razón y la aspiración de trascendencia; pero Bremond augura “*la ruina de la poética racionalista*” y destaca “*el esquema de una poética fundada en las analogías que creo presentir entre el poeta y el místico*” (Bremond, 1947, p. 83). Como en la experiencia mística, “en torno de la experiencia poética quedará —de buen o mal grado— una franja inefable, una nada de un no sé qué” (Bremond, 1947, p. 84); en otro lugar, el crítico no tendrá ningún problema en asimilar la espiritualidad cristiana y la nueva espiritualidad poética:

La poesía pura es silencio como la mística. Pese a lo cual numerosos poetas verdaderos hablan o balbucean, así como lo hacen numerosos místicos. Afortunada contradicción, o mejor afortunado compromiso, torpe resquicio por donde nos es entreabierto el reino del Espíritu (Bremond, 1947, p. 102).

Asombran, sin duda, estas líneas, no porque no supongan ningún sinsentido para cualquier lector avezado de poesía, sino porque, escritas por alguien que llegó a abandonar la Compañía de Jesús y que siempre despertó el recelo de las autoridades religiosas francesas de su tiempo, parecen dar testimonio de una especie de conversión: es como si Bremond, sin renunciar a la vía espiritual que lo llevó al sacerdocio, siendo perfectamente coherente con lo que le dictaba su fe, hubiera encontrado en la poesía —que él denominaba “pura”— una fuente más donde ir a saciar la sed de su espíritu².

²No puedo dejar de anotar, como curiosidad que tal vez sea más que una mera curiosidad, el hecho de que la traducción de *La poesía pura* de la que me he servido sea de Julio Cortázar, autor cuyas afinidades con las opiniones que estamos viendo aquí se hacen más que visibles en lo mejor de su narrativa. Sin ir más lejos, la elevación final de *Rayuela* (1963) podría leerse como un símbolo, poderosísimo en efecto, del acceso a una realidad superior a la cotidiana.

El dilema adorniano sobre la escritura de poesía después de Auschwitz y el predominio de la problemática social en muchos autores de los años treinta y posteriores no supuso, contra todo pronóstico, el declive de esta noción del ejercicio poético. Michel Hamburger destacó en *The Truth of Poetry* la influencia de poetas como Rilke o Wallace Stevens en lo que, tomando el término empleado por este último, entendía como una “teología mística de la poesía». Hilvanando citas de Stevens, Hamburger (1972) llega a la siguiente conclusión:

'After one has abandoned a belief in God, poetry is the essence which takes its place as life's redemption.' The poet becomes 'the priest of the invisible', words that recall Rilke's to his Polish translator about the 'bees of the invisible'. In both cases the imagination has taken the place of that transcendent order on whose existence outside the imagination most of the great religions insist. (pp. 114-115)

El poeta estadounidense no retoma simplemente lo que Arnold había lanzado, medio siglo atrás, como una conjetura, sino que, aparte de escribir en presente, como algo consumado ya, de la sustitución de la religión por la poesía, en vez de hablar de “consuelo”, habla de “redención”. Es más: el orden trascendental no ha desaparecido con la presunta muerte de Dios, sino que ahora pertenece a los dominios de la imaginación, el elemento fundamental, como sabemos desde Coleridge, del auténtico sentido de la *poiesis* (Xirau, 1993, p. 17). Poco a poco vemos cómo, lo que antes parecía una apuesta aventurada sobre las virtudes trascendentes de la poesía, se va asentando hasta convertirse en el núcleo de las poéticas, reconocidas y estudiadas por los críticos, de algunos de los poetas más importantes del siglo XX.

Pero existe un autor del ámbito hispánico que, tanto en su faceta de poeta como en su labor de ensayista, fue aún más lejos en las conexiones entre lo sagrado y el orden trascendental que el ser humano puede descubrir a través de la poesía. Se trata de Octavio Paz.

Antes de presentar sus reflexiones poéticas, adelantaré un poema suyo en donde se hacen patentes los términos de una relación entre el sujeto poético y la poesía que su obra ensayística se encargará de desarrollar más minuciosamente:

EL SEDIENTO (*Libertad bajo palabra* [1960])

- Por buscarme, poesía,
en ti me busqué:
deshecha estrella de agua
se anegó en mi ser.
5. Por buscarte, poesía,
en mí naufragué.
- Después sólo te buscaba
por huir de mí:
¡espesura de reflejos
en que me perdí!
Mas luego de tanta vuelta
otra vez me vi:
- el mismo rostro anegado

- en la misma desnudez;
15. las mismas aguas de espejo
en las que no he de beber;
y en el borde de esas aguas
el mismo muerto de sed. (Paz, 2005, p. 109)

Octavio Paz dejó escritas en *El arco y la lira* (1956) muchas de las claves que nos han de ayudar a entender este poema, en concreto; y las nupcias entre la poesía y la espiritualidad, en general. Paz toma como punto de partida de muchos de sus argumentos la obra de Rudolf Otto sobre lo sagrado y, aunque tal vez, sus reflexiones pudieran ser cuestionables desde perspectivas antropológicas y teológicas actuales, mi cometido no es juzgar la validez epistémica de sus conclusiones —ni qué duda cabe, de las de ningún otro autor al que estoy mencionando en este trabajo—, sino constatar el hecho de que estas ideas se han asentado sólidamente en el seno de la crítica y, lo que acaso sea mucho más importante, en el de las poéticas de numerosos poetas que han venido después. Diría, incluso, que la grandeza de la obra de Paz no se funda tanto en la voluntad de ofrecer una verdad rebatible, como en la capacidad de dotar a su lectura personal de toda la tradición poética de un sentido orientado, en este caso, hacia un orden trascendente. Por esta razón, detenerme con cierta demora en algunas de las ideas contenidas en *El arco y la lira* se vuelve inexcusable.

El primer punto importante que debemos tener en cuenta es la diferencia que Octavio Paz establece entre las funciones de la religión y las funciones de la poesía. En el capítulo sobre “La revelación poética” se dedica casi exclusivamente a señalar el motivo por el que ambas actividades del espíritu no deben confundirse. Su conclusión se resume en lo siguiente: tanto la religión como la poesía nos revelan el estado original de nuestra existencia, pero mientras aquella elabora toda una interpretación, por medio de dogmas, ritos y demás sacralizaciones, de esa revelación, la palabra poética permanece en ella, es pura realidad original de nuestro ser manifiesta por la creación (*poiesis*). Las líneas finales son bien elocuentes al respecto:

la religión interpreta, canaliza y sistematiza dentro de una teología la inspiración, al mismo tiempo que las iglesias confiscan sus productos. La poesía nos abre la posibilidad de ser que entraña todo nacer; recrea al hombre y lo hace asumir su condición verdadera, que no es la disyuntiva: vida o muerte, sino una totalidad: vida y muerte en un solo instante de incandescencia. (Paz, 2004, p. 156)

Que las reflexiones de Paz en torno a la religión parezcan sesgadas en favor de la poesía no es lo que quiero señalar aquí. Me interesa mostrar que, cuando explica que la poesía, como la religión, es una tentativa por abrazar esa “otredad” que Machado llamaba la “esencial heterogeneidad del ser”» (Paz, 2004, p. 137), no solo concuerda con lo que decía Mallarmé arriba sobre los manantiales del alma del poeta, sino que coincide con lo que Juan Martín Velasco, autoridad más que reputada en estudios sobre mística, señala como los rasgos comunes a los fenómenos místicos de cualquier tradición:

la absoluta trascendencia de esa realidad frente al hombre y a todas las realidades de su mundo, su condición de totalmente otra; y, al mismo tiempo, y precisamente por ser absolutamente trascendente, su condición de realidad íntimamente inmanente en toda la realidad mundana y en el corazón mismo del hombre. (Velasco, 2004, p. 254)

Octavio Paz (2004):

La experiencia poética es una revelación de nuestra condición original. Y esa revelación se resuelve siempre en una creación: la de nosotros mismos. La revelación no descubre algo externo, que estaba ahí, ajeno, sino que el acto de descubrir entraña la creación de lo que va a ser descubierto: nuestro propio ser. (p. 154)

¿Están hablando Paz y Velasco de lo mismo? Sigamos indagando.

La edición de 1967 presenta como epílogo *Los signos en rotación*, texto que se ha publicado, en ocasiones, en volumen aparte. La obra de Octavio Paz exploraba escasamente las relaciones entre el poeta y su entorno; si se tiene esto en cuenta, este ensayo final cobra la necesaria virtud de salvar a la poética de *El arco y la lira* de un solipsismo peligroso y dotarla de un papel social que, sin olvidar la función comunicativa del poema, convive perfectamente con su función trascendente. Todo el texto está repleto de expresiones que se emparentan mucho mejor con el vocabulario de los místicos que con el de los teóricos de la literatura. Paz se explica: “Aventura algo que es más que una opinión y menos que una certidumbre: una creencia” (Paz, 2004, p. 253). El poema, necesariamente, busca, por medio de la imagen poética, la otredad; es el último lugar que nos queda para abrirnos al descubrimiento de la presencia: “la substancia misma de la vida” (Paz, 2004, p. 268). Paz teme encasillarse en un solo ámbito de la experiencia humana; es por eso por lo que extiende todo lo que puede el alcance de sus reflexiones: “Irreductible, elusiva, indefinible, imprevisible y constantemente presente en nuestras vidas, la *otredad* se confunde con la religión, la poesía, el amor y otras experiencias afines” (Paz, 2004, p. 267). Lo cual le sirve para establecer una rápida genealogía de este poderoso sentimiento poético:

La rebelión de los poetas románticos y la de sus herederos modernos no fue tanto una protesta contra el destierro de Dios como una búsqueda de la mitad perdida, descenso a esa región que nos comunica con lo *otro*. Por esto no encontraron lugar en ninguna ortodoxia y su conversión a esta o aquella creencia nunca fue total. Detrás de Cristo o de Orfeo, de Luzbel o de María, buscaban esa realidad de realidades que llamamos lo divino o lo *otro*. La situación de los poetas contemporáneos difiere en esto radicalmente. [...] El hombre es lo inacabado, aunque sea cabal en su misma inconclusión; y por eso hace poemas. (Paz, 2004, p. 268)

Romántico, moderno o postmoderno —empleando el término en un sentido estrictamente cronológico y sin las implicaciones que posteriormente ha tenido; lo uso para hacer ver que Octavio Paz ya se percataba de un cambio radical de época—, el poeta busca y, sea lo que sea lo que busca, siempre consistirá en aquello que lo complete.

El texto habla del encuentro con “la otra vida”, con “la totalidad” que trascienda por fin la antinomia vida-muerte (Paz, 2004, p. 270). Pero donde yo creo que culmina el alcance espiritual de las palabras de Octavio Paz es en su insistencia en la búsqueda del sentido. Señala que “la poesía nace en el silencio y el balbuceo, en el poder decir, pero aspira irresistiblemente a recuperar el lenguaje como una realidad total” (Paz, 2004, p. 282), en dos líneas que parecen resumir perfectamente lo que Velasco desarrolla sobre el ámbito concreto de la mística:

En el lenguaje en sus niveles más originarios se produce ese desvelamiento de la realidad en el que consiste la verdad y su conocimiento y que constituye el umbral de lo humano. Tal desvelamiento origina el fenómeno de simbolización: transparencia de un sentido universal en la materialidad de un signo, constitutivo del lenguaje humano. Sobre este fondo común a todas las formas de lenguaje humano se comprende el surgimiento del lenguaje de los místicos. (Velasco, 2009, p. 59)

No me he resistido a incluir la cita completa por la asombrosa afinidad entre las palabras del poeta y las palabras del teólogo. Pero aún hay más. Tratando sobre el estilo y los recursos retóricos generalmente usados por los místicos, Michel de Certeau, en *La fábula mística*, destacó, sobre todo, el oxímoron, puesto que, como él explica con su peculiar manera, “abre el vacío de un innombrable, apunta una ausencia de correspondencia entre las cosas y las palabras” (Certeau, 2006, p. 145). El sujeto místico experimenta el colmo misterioso de ese vacío, pero también deberá sufrir pacientemente la enojosa realidad de la ausencia (Velasco, 2004, p. 48). Proseguir la búsqueda a pesar de los innumerables sinsabores de esa encrucijada es la marca vital de todo aquel que aspira a la trascendencia. Y es justo en la superación de esa prueba durísima donde Octavio Paz encuentra la misión que se le ha encomendado al poeta:

Hoy la poesía no puede ser destrucción sino búsqueda del sentido. [...] Giramos en torno a una ausencia y todos nuestros significados se anulan ante esa ausencia. En su rotación el poema emite luces que brillan y se apagan sucesivamente. El sentido de ese parpadeo no es la significación última, pero es la conjunción instantánea del yo y el tú. Poema: búsqueda del tú. (Paz, 2004, p. 282)

Un “tú” que es un “otro”, para cuyo encuentro, para decirlo al fin con sus palabras, es preciso “un acto de fe” (Paz, 2004, p. 282). ¿Se ha consumado en estas líneas la definitiva conjunción de poesía y religión? Si, volviendo a los argumentos de Paz, la religión es la interpretación, por medio de un relato específico, de la presencia trascendente revelada, ¿no encierra su propia lectura de la tradición una voluntad de interpretar lo que, a su entender, se nos revela por medio de la poesía? No quiero aventurarme demasiado, porque me temo que la interrogante ha de quedar abierta por mucho más tiempo. Baste con decir nadie había llegado tan lejos en la dotación de un sentido trascendente al ejercicio poético.

Vuélvase a leer ahora “El sediento” y se comprenderá la profundidad de los versos y sus resonancias en un plano espiritual. El sujeto poético va y viene en su diálogo con la poesía. La búsqueda de su identidad escoge la imagen del agua para representar su fragilidad y su esencialidad, imagen que no es en absoluto novedosa en la tradición espiritual. Por solo traer un ejemplo muy conocido, recordaré la estrofa 12 del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz:

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

Las referencias a san Juan por parte de los autores que rastrean la experiencia de trascendencia por medio de la poesía podrían constituir el objeto de todo un estudio. No debo irme demasiado lejos de la línea de este trabajo, pero no por ello quisiera renunciar a traer aquí un poema de José Ángel Valente en donde, enhebrando citas implícitas y explícitas al *Cántico espiritual*, el poeta describe una experiencia de plenitud —descrita como una epifanía luminosa en el último verso— totalmente coherente, a mi modo de ver, con los términos planteados por Paz en *El arco y la lira*:

XXX, (*El fulgor* [1983-1984])

Venías, ave, corazón, de vuelo,
venías por los líquidos más altos
donde duermen la luz y las salivas
en la penumbra azul de tu garganta.

5. lbas, que voy
de vuelo, apártalos, volando
a ras de los albores más tempranos.

- Sentirte así venir como la sangre,
de golpe, ave, corazón, sentirme,
10. sentirte al fin llegar, entrar, entrarme,
ligera como luz, alborearme. (Valente, 1998, p. 280)

Y tampoco me resistiré a traer un poema de Ernesto Cardenal donde la contraposición presencia-ausencia, que acabamos de ver, está presente en la manera directa, sencilla — conversacional, ha dicho convencionalmente la crítica— propia del estilo del poeta nicaragüense:

[EFÍMERO ERA, SUPEREFÍMERO], (*Telescopio en la noche oscura* [1993])

- Efímero era, superefímero
aquello que yo renuncié,
pero no lo fue por lo no-efímero
¿quierés que te sea sincero?
5. sino que fue por lo que *no es*.
Pero, pero
prefiero este llorar tu ausencia, y
tu no estar, tu —yo no sé— tu no ser.
Sin ser yo un gran gustador de ausencias
¿quierés que te sea sincero?
10. ninguna presencia es mejor. (Cardenal, 1993, p. 53)

El de Valente y el de Cardenal son solo dos ejemplos entre muchos que se podrían traer aquí. Basten como una representación mínima de lo que Paz reflexionaba en sus ensayos.

Esta poética que, como vemos, ya parece tomar visos de toda una cosmovisión, no iba a agotarse en la obra del nobel mexicano, al menos no en el ámbito de la lengua española. No podemos olvidar el pensamiento de María Zambrano, autora señera en la indagación profunda en las correspondencias entre la palabra poética, la filosofía y la trascendencia, pero como no hay espacio en este trabajo para ahondar en los avatares de la búsqueda del sentido propios a su escritura —cuestión

que seguramente incumba más a la filosofía que a los estudios literarios—, querría traer aquí de nuevo a Valente, quien, pese a distanciarse de ella en sus últimos años, siempre había declarado una profunda admiración por la obra de Zambrano. Desde *Las palabras de la tribu* (1971) hasta *La experiencia abisal* (2004), el lector de la obra ensayística de Valente observará un proceso que, iniciado con la preocupación por el saber experiencial del poema y su capacidad de aproximarse al origen, culminará con una curiosidad cada vez más viva por las obras de los místicos y, sobre todo, por las expresiones apofáticas de diversas tradiciones espirituales. En el libro de 1971, se expresaba en términos que más bien parecen variaciones sobre el mismo tema de Paz:

la cortedad del decir, la sobrecarga de sentido del significante es lo que hace, por virtud de éste, que quede en él alojado lo indecible o lo no explícitamente dicho. Y es ese resto acumulado de estratos de sentido el que la palabra poética recorre o asume en un acto de creación o de memoria (Valente, 1994, p. 67).

El caso extremo es el de los místicos: lo que ellos experimentan “se hace conocimiento de lo que consiste en un no conocer, en un no saber, en un más allá de todo conocimiento” (Valente, 1994, p. 66). La filiación entre poeta y místico está apuntada, como vemos, en *Las palabras de la tribu*; pero en *La experiencia abisal*—libro que, recordemos, se publicó ya póstumamente— Valente va más allá: “el ritmo mismo de nuestro discurso nos lleva, una vez más, del conocimiento especulativo al saber de experiencia sobre la nada. En ese saber de experiencia confluyen la experiencia del místico y la experiencia del poeta” (Valente, 2004, p. 206). Desde su contacto con el quietismo de Miguel de Molinos, la obsesión de Valente por la nada y los discursos de la teología negativa lo llevarán a tales extremos como, por ejemplo, hacer de san Juan de la Cruz un místico radicalmente apofático. Pero, sea como sea, lo importante es que por medio del vacío él encuentra un modo de atender a lo que no tiene nombre, a lo que trasciende más allá de nosotros mismos desde el fondo mismo de nuestro lenguaje (Valente, 2004, p. 149).

Llegados a este punto, no sería en absoluto descabellado postular la posibilidad de una auténtica *poética de la trascendencia*. Y así como, por ejemplo, en la tradición mística cristiana son tan brillantes los testimonios de una experiencia apofática tal la de la nada descrita por el Maestro Eckhart, como las figuraciones sensibles —patentemente positivas— relatadas por santa Teresa de Jesús, igualmente pueden rastrearse en la poesía escrita en castellano ejemplos de esas dos formas esenciales de encarar el Misterio. Acabamos de ver el caso de José Ángel Valente, poeta que lucha contra las sombras del abismo y se enfrenta tenazmente contra los duros pasajes de la ausencia. Otro caso, opuesto en mi opinión, es el de una autora como Clara Janés: si bien en aquel es más clara la preocupación por el carácter moral que va emparejado a la experiencia trascendente, en esta lo primordial es el aspecto noético de esa experiencia. Pero en ambos es rastreable esa búsqueda del *otro* que obsesionaba a Octavio Paz. *Poética y poesía*, texto publicado por la Fundación Juan March en 2014 para difundir su obra y su figura, sirve íntegramente para ilustrar la motivación de la escritura janesiana. La autora incide principalmente en la búsqueda del conocimiento, *leitmotiv* de toda su

trayectoria literaria —porque no solo en la poesía se hace patente—, pero lo hace dejando un espacio innegociable al misterio. Después de repasar las sorprendentes afinidades entre la física cuántica y la mística —“un nivel fuera del tiempo, la unicidad y el ‘saber del no saber’” (Janés, 2014, pp. 34-35)—, declara lo siguiente: “Yo sé ahora que si escribo o canto, parto —y acaso sea lo fundamental— de un intento —muchas veces ajeno a la voluntad— de convocar, de seducir a lo oculto, para que se rinda, para que se presente” (Janés, 2014, pp. 37-38).

Testimonio de que su curiosidad aspira a un encuentro de orden trascendente es, sobre todo, la manera de encarar el erotismo en su poesía. Sus dos últimos poemarios publicados hasta el momento, *Kamasutra para dormir a un espectro* (2019) y *Kráter o la búsqueda del amado en el más allá* (2022), son prueba palmaria de que el lenguaje del erotismo puede aspirar a apresar algo que trasciende el ámbito de los cuerpos. Aquí se hace obligado remitir al Cantar de los Cantares. Guido Ceronetti, en su espléndido comentario sobre el Cantar, señala que, “en el Edén femenino, el amante reencuentra el conocimiento que ilumina y que pierde. Los canales del cuerpo conducen al Alma, y el Alma a la Sabiduría. Es el camino erótico como camino gnóstico” (Ceronetti, 2001, p. 78) — El cristianismo primitivo no fue ajeno a la dualidad *eros-episteme* de la experiencia mística. Bernard McGinn, repasando los primeros instantes de la mística cristiana, demuestra el proceso que llevó a cabo Orígenes de Alejandría: “Origen, adapting Platonic eros to his Christian faith, makes a daring breakthrough — God himself must be Eros if the Eros implanted in us is what return us to him” (McGinn, 1991, p. 119). Unas líneas después lo explica con aún mayor claridad para nuestros propósitos: “Thus, Origen’s mystical gnosis is intellectual but also affective, a possession of the truth that satisfies both the noetic and the erotic dynamism of the soul” (McGinn, 1991, p. 125) —. Y en el ensayo de la propia Janés sobre el poema de Salomón —que, por cierto, constituyó su discurso de ingreso a la Real Academia Española en junio 2016, pista, tal vez, de la presencia de estas inquietudes espirituales a nivel institucional—, la poeta escribe:

Es la cognitio matutina. Sí, de este modo [el encuentro erótico] alcanza el hombre su yo celeste, y enuncia el concepto ‘yo soy tú’, que se repite en Hal.lach, Attar, Ibn Arabi, Rumi o san Juan de la Cruz. Se trata de la revelación esencial del propio interior, y acontece cuando todo vuelve a empezar, con ese levantarse de la aurora, la aurora consurgens. (Janés, 2017, p. 38).

Para Janés no hay ningún conflicto entre el eros y lo divino: “indudablemente, el gran misterio, para unos y otros, es la vida. Esto explica que el sexo esté presente de modo abierto o soterrado en la cuestión sagrada desde la Antigüedad’ (Janés, 2017, p. 38). En *Kráter* el sujeto poético se dirige a una presencia indefinida con la que entabla toda una experiencia unitiva.

El poema 28, cerca del final del poemario, describe de nuevo la situación del que se halla en un lugar absoluto entre el ser y el no-ser. La imagen del cráter, columna vertebral del libro, cobra numerosas resonancias entre las que, desde luego, no faltan las eróticas:

28 (*Kráter o la búsqueda del amado en el más allá* [2022])

- Ven a mi nada
cerca
mi kráter
dame
5. la vibración perdida
sumida en hielo
que apresa
ríos de fuego
ansiendo el salto
10. sobre su peso
el punto no punto
sin fin
infinito
que la muerte
15. crea
su ser
y ser ausencia
(Janés, 2022)

La razón por la que me he detenido en la cuestión del erotismo es la de recoger un modo más en el que puede manifestarse una poética de la trascendencia, sin salir de los términos que he venido trazando en este trabajo. La forma, como hemos visto hasta ahora, puede ser muy diversa: los saltos de página de *Un coup de dés*, el fragmentarismo de Blanco, los endecasílabos blancos de Mandorla, el verso mínimo y vertical de Kráter. Pero el fondo acaso sea el mismo y permita emparentar a todos estos autores.

Para terminar, quisiera traer el caso de otro español: Antonio Colinas. *El sentido primero de la palabra poética*, conjunto de ensayos de índole más biográfica que monográfica, no posee la profundidad y el arrojo de las propuestas de *El arco y la lira*, pero aporta un término que, más allá de su validez crítica, abre puertas metodológicas muy interesantes. En el texto que da nombre al volumen, Colinas establece una categorización que se parece a la que hace Paz entre poesía y religión: “De entrada, yo hablaría de tres sentidos primordiales a la hora de ser fiel a este criterio de globalidad: un sentido poético de la existencia, un sentido científico de la existencia, un sentido sagrado de la existencia” (Colinas, 2008, p. 17). Detrás de la poesía hay un “*misterio*” (Colinas, 2008, p. 18), una idea de “*plenitud*” (Colinas, 2008, p. 21), el medio para alcanzar un tipo de realidad ‘trascendente e indestructible’ que le conduzca [al poeta] a la unión de lo que un sufí, Abenarabí de Murcia, llamó las esferas del macrocosmo y del microcosmo, a la liberación, en una palabra” (Colinas, 2008, p. 24).

El poema que abre *Don de la ebriedad* (1953), de Claudio Rodríguez, es un ejemplo extraordinario de esa experiencia de plenitud otorgada por algo que “viene del cielo”. Los versos finales son bien elocuentes al respecto:

Si tú la luz te la has llevado toda,
¿cómo voy a esperar nada del alba?
Y, sin embargo —esto es un don—, mi boca
espera, y mi alma espera, y tú me esperas,
ebria persecución, claridad sola
mortal como el abrazo de las hoces,
pero abrazo hasta el fin que nunca afloja (Rodríguez, 1993, p. 43).

Muerte y luz, el don de trascendencia supera las antinomias en otro plano del tiempo y de la vida.

Tenemos la sensación de estar leyendo lo mismo cada vez que pasamos de un autor a otro. Pero he aquí lo más interesante, bajo mi punto de vista, de la propuesta de Colinas: haciéndose eco de la expresión de Aldous Huxley, toma como pretexto la idea de una sabiduría perenne para poner en relación a todos los autores, de cualquier tradición y de cualquier época, que han tratado de contactar con ese fondo profundo del ser por medio del poema —A propósito de Huxley, recomiendo el capítulo que le dedica Charles Moeller en *Literatura del siglo XX y cristianismo*, obra monumental que, lamentablemente, no ha vuelto a reeditarse en castellano. La ortodoxia inflexible del teólogo belga no vaciló en calificar al pensamiento del autor británico como una “religión sin amor” (Moeller, 1970, p. 273). No es difícil adivinar cuál sería su opinión respecto al tipo de espiritualidad que he querido estudiar en este trabajo—.

Octavio Paz hablaba de románticos y postrománticos; Antonio Colinas no duda en vincular al Tao, a Miguel de Molinos, a Hölderlin y a María Zambrano con lo que él denomina una “cadena iniciática” (Colinas, 2008, p. 25). Y lo que es más importante para los estudios literarios: “la cadena iniciática no es sino un canon” (Colinas, 2008, p. 25). Se trata, en fin, de todo un conjunto de autores con los que arte, ciencia, religión y filosofía quedan definitivamente llamadas a armonizar al ser humano con el todo; un nuevo marbete necesario para la historiografía —y por añadidura la crítica— literaria. La conclusión en torno al concepto de la cadena iniciática merece citar a Colinas (2008) *in extenso*:

De estos hitos de la literatura universal hay que señalar, aunque sea de forma apresurada e imperfecta, algunas características comunes: *a)* en ellos la palabra es algo más que la palabra escrita, pues suele ir unida a una experiencia personal e interior, física; *b)* en los textos de esta cadena de autores se funde la poesía y el pensamiento, de tal forma que cualquiera que sea el continente —poemas, prosas poéticas, ensayos, tratados filosóficos— comparten el don del mismo contenido: el de una sabiduría que admite también conocimientos matemáticos, musicales o religiosos. De esta manera, los distintos géneros literarios se ven superados por un mensaje común a todos ellos, interdisciplinar; *c)* todos los autores que pudieran incluirse en esta cadena suelen ser, en sus tiempos respectivos, exponentes de una heterodoxia, sea ésta de tipo literario, filosófico o religioso; y *d)* en ellos vemos aunadas aquellas cuatro aspiraciones primeras del hombre primitivo que, tantos siglos después, un científico humanista, Albert Einstein, trataba de armonizar al máximo: arte, ciencia, religión, filosofía. (pp. 26-27)

No hay nada en estas líneas que entre en contradicción con el fenómeno del que he hablado hasta ahora. El propio Colinas, en un poema con el significativo título de “Motivo para una *vita nuova* (Homenaje a Dante)”, relata una experiencia que transporta al sujeto poético del ámbito profano —el avistamiento de una mujer en el campo— a la esfera de la epifanía. Derrotado por la superioridad de ese fenómeno, el poeta concluye:

(¿Cómo hacer duradera con el verso
la impresión absoluta?
¿Cómo testimoniar sobre lo que soñamos

50. toda una vida y, de repente, un día,
sale a nuestro encuentro
inesperadamente?
Pobre prueba de la palabra escrita,
aunque aún nos quede impresa en el alma
55. la extensión, el ardor, el secreto de un fuego
antiguo y milagroso.) (Colinas, 1994, p. 172)

Es fundamental, sí, entender que, detrás de todo esto, la idea de establecer un canon se vuelve necesaria, aunque la validez de ese canon —como el de cualquier canon, al cabo— resulte provisional. En cierto sentido, los medios para consolidarlo ya han empezado a establecerse. Sin ir más lejos, Javier Helgueta Manso ha estudiado el “neomisticismo de la era post-secular” en una serie de autores que recurren a la combinación de cierto ascetismo con las posibilidades estéticas del lenguaje para expresar los resultados de una vía espiritual. Es lo que él ha denominado, con un término que me parece todo un acierto metodológico por su utilidad, una “ascectética”. A diferencia del místico tradicional, que podía aferrarse a un sustrato doctrinal sólido, por mucho que hiciera una interpretación personal del mismo basada en su propia experiencia, en el neomístico, “ante el resquebrajamiento del sistema metafísico y sus referentes, el impulso de trascendencia solo puede tener lugar desde la inmanencia a través de la renovada experiencia y percepción del cuerpo y del mundo” (Helgueta Manso, 2023, p. 539). La manera en la que esto se traduce en términos estilísticos, filtrados por el desnudo de la ascesis, se entiende de la siguiente forma:

Tales poetas [neomísticos] refuerzan las condiciones silenciarias presentes en la naturaleza del libro y de la lectura a través de dos estrategias: la brevedad textual y la expresión concentrada del discurso, que sugiere lo no dicho y apunta a la predominancia, en el resto de la página no escrita, del blanco-vacío-silencio; y la disposición genuina y extrañada de la palabra poética sobre la superficie de la página, recurso con el que poetas herméticos habían pretendido funciones espirituales también desde la Edad Media al Barroco. A esta tradición, los poetas actuales le suman la conciencia social y la revalorización estética contemporánea del silencio desde Mallarmé y las vanguardias hasta cierta poesía concreta y experimental. (Helgueta Manso, 2023a, p. 195)

De nuevo Mallarmé, de nuevo el silencio: todo lo que apresa el misterio se mueve en la misma órbita. Lo que Javier Helgueta localiza, en su expresión minimalista o “ascectética”, en la obra de poetas como Gloria Gervitz, Hugo Mujica y Clara Janés, ¿no tendrá sentido buscarlo más allá de la época contemporánea y más allá del ascetismo estético? Si no fuera así, si fuera descabellado hablar de una cadena iniciática en la historia como quiere Colinas —o si lo descabellado fuera incluir a los poetas dentro de esa cadena iniciática—, habría que seguir estudiando este fenómeno poético que no hace más que crecer en el presente. En cualquier caso, ese fenómeno existe, y los motivos que justifican la creación de un canon propio en torno a ese fenómeno —no nos olvidamos de las relaciones entre este término básico en la historia del arte y el asentamiento de cualquier tradición religiosa—, urgen más que nunca a establecer una filiación estricta entre autores y obras emparentadas en la búsqueda del sentido.

Conclusión

Aun con el riesgo de ser repetitivo, debo insistir nuevamente en lo que indicaba en la introducción. He hablado de poesía y de poética; aquí y allá me he servido de una teoría básica de índole teológica, centrada, concretamente, en el estudio de la mística tanto a nivel comparado como específicamente cristiano, pero donde he querido reparar principalmente es en lo que, por medio de la crítica, se ha escrito sobre poesía. No he podido desarrollar extensamente una definición de mística ni un comentario demorado de los textos porque ese no era mi propósito. Al hablar de “alcances teológicos de la filología” he querido hacer patente que los estudios sobre poesía contemporánea están pidiendo una mayor fundamentación teológica, si lo que pretenden es ahondar más en el fenómeno de la poesía trascendente y empezar a comprenderlo con mayor certidumbre. Por eso quisiera abrir la cuestión a teólogos y estudiosos de la espiritualidad: mi investigación consistió en recoger testimonios de poetas y críticos, y trazar un breve recorrido de esta significativa tendencia que, del lado de la filología, nos sorprende a los estudiosos de la literatura sin el suficiente andamiaje crítico. Se trata, pues, de una humilde invitación a la colaboración entre dos disciplinas que no son, desde luego, incompatibles.

La bibliografía en torno al fenómeno místico es inmensa y, aunque Juan Martín Velasco, Michel de Certeau y Bernard McGinn sirvan como guías más que adecuados para profundizar en ese campo, no me cabe duda de que una mayor fundamentación teológica y acaso antropológica, libre de prejuicios y abierta al estudio de expresiones espirituales desacostumbradas para cierta ortodoxia, enriquecerá no solo nuestra comprensión del fenómeno de esta poética de la trascendencia a nivel sociológico o incluso metafísico, sino que también contribuirá a hacernos una idea más completa de los rumbos que ha tomado la poesía en los últimos tiempos y de las expresiones lingüísticas —elaboraciones poéticas: una retórica, en fin— que dicho fenómeno ha forzado a explorar en no pocos poetas. Contando con el modelo inestimable de Velasco, quien desde su honda experiencia de fe cristiana fue capaz de acercarse, con todo el respeto y toda la admiración, al fenómeno místico de tradiciones tan lejanas como el budismo, el hinduismo o el sufismo, considero que aproximarse a esta clase de poéticas como formas de una especie de mística profana —algo que, por cierto, se da ya por hecho en los trabajos de Helgueta Manso (2023b, p. 542)— ayudaría a comprender mejor el asunto (Velasco, 2009, p. 94).

Desde luego, quedan todavía muchas preguntas por resolver. ¿Entienden todos estos poetas la trascendencia de la misma manera? ¿Tiene sentido tratar de unificar el objeto trascendente que está detrás de sus diversas obras? ¿La metodología aplicada al estudio de las principales tradiciones místicas es aplicable a esta poética? La teología tendrá, respecto a estas cuestiones, la última palabra. Pero, por otro lado, la investigación literaria tampoco debe quedarse atrás. Entre otros interrogantes que podrían plantearse, yo quisiera apuntar hacia dos problemas que me parecen esenciales: ¿puede establecerse un canon que agrupe a autores tan diversos como Juan Ramón Jiménez, Ernesto

Cardenal o Clara Janés solo porque en sus obras la poesía se tenga como la expresión de una experiencia trascendente? Y de ser así, ¿qué retórica se ve implicada en este tipo de discursos? ¿Cómo se dispone la lengua para dar cabida a este tipo de fenómenos? La fijación de un canon y la sistematización de un conjunto de tropos, tópicos y otros recursos literarios es esencial para adelantar en algo la posibilidad de hablar, con firmeza, de una poética de la trascendencia. Este trabajo no buscaba más que plantear la cuestión en términos viables y, teniendo en cuenta el espacio donde aspira a ser publicada, presentarla como un fenómeno de probable interés para los estudios de espiritualidad y la teología contemporánea. Retomando la idea que esbozaba al principio, tal vez la simbiosis entre literatura y teología sea, respecto a este tema, más que necesaria: sirviendo una a la otra, los resultados nos brindarían la posibilidad de entender, por fin, de manera sistemática y rigurosa, uno de los fenómenos literarios más fascinantes de los últimos tiempos. Que la poesía sea siempre religión es dudoso; pero que puede concebirse como todo un medio espiritual en sí mismo, creo que es ya innegable.

Referencias Bibliográficas

- Arnold, M. (2024). *The Study of Poetry*. Poetry Foundation. <https://bit.ly/4bg4CKy>
- Bousoño, C. (1976). *Teoría de la expresión poética* (6a ed.). Gredos.
- Bremond, H. (1947). *La poesía pura* (J. Cortázar, Trad.). Argos.
- Cardenal, E. (1993). *Telescopio en la noche oscura*. Trotta.
- Ceronetti, G. (2001). *El Cantar de los Cantares* (C. Gancho, Trad.). El Acantilado.
- Certeau, M. (2006). *La fábula mística* (L. Colell Aparicio, Trad.). Siruela.
- Colinas, A. (1994). *El Río de Sombra. Poesía, 1967-1990*. Visor.
- Colinas, A. (2008). *El sentido primero de la palabra poética*. Siruela.
- Eliot, T. S. (1999). *Función de la poesía y función de la crítica* (J. Gil de Biedma, Trad.). Tusquets.
- Hamburger, M. (1972). *The Truth of Poetry. Tensions in Modern Poetry from Baudelaire to the 1960s*. Penguin.
- Helgueta Manso, J. (2023a). Morfología del poema ascético en Hugo Mujica, Clara Janés y Gloria Gervitz. *Teoliteraria*, 13(29), 186-214. <https://bit.ly/4a3WoUC>
- Helgueta Manso, J. (2023b). Neomisticismo en la poesía hispánica postsecular. Contextualización y propuesta metodológica. *Pasavento*. 11(2), 529-546. <https://doi.org/mtmt>
- Janés, C. (2014). *Poética y poesía*. Fundación Juan March.
- Janés, C. (2017). *Una estrella de puntas infinitas*. Vaso Roto.
- Janés, C. (2022). *Kráter o la búsqueda del amado en el más allá*. Galaxia Gutenberg.
- Jiménez, J. R. (2005). *Obra poética* (Vol. 2). Espasa Calpe.

- Mallarmé, S. (2010). Sobre la filosofía en la poesía. En A. Marí (Comp.), *Matemática tiniebla. Genealogía de la poesía moderna* (p. 217). Galaxia Gutenberg.
- Marí, A. (Comp.). (2010). Unas notas para 'Matemática tiniebla'. En *Matemática tiniebla. Genealogía de la poesía moderna* (pp. 7-21). Galaxia Gutenberg.
- McGinn, B. (1991). *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. The Foundations of Mysticism* (Vol. 1). Crossroad Company.
- Moeller, C. (1970). *Literatura del siglo XX y cristianismo* (Vol. 1). Gredos.
- Papini, G. (2010). Introducción. En *El Decamerón* (pp. 7-44). Losada.
- Paz, O. (2004). *El arco y la lira*. Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (2005). *Libertad bajo palabra* (6a ed.). Cátedra.
- Poe, E. A. (2010a). El principio poético. En A. Marí (Comp.), *Matemática tiniebla. Genealogía de la poesía moderna* (pp. 25-58). Galaxia Gutenberg.
- Poe, E. A. (2010b). Fantasía e imaginación. En A. Marí (Comp.), *Matemática tiniebla. Genealogía de la poesía moderna* (pp. 74-85). Galaxia Gutenberg.
- Rodríguez, C. (1993). *Hacia el canto*. Universidad de Salamanca.
- Valente, J. Á. (1994). *Las palabras de la tribu*. Tusquets.
- Valente, J. Á. (1998). *El fulgor. Antología poética (1953-1996)*. Galaxia Gutenberg.
- Valente, J. Á. (2004). *La experiencia abisal*. Galaxia Gutenberg.
- Valéry, P. (2010). Existencia del simbolismo. En A. Marí (Trad.), *Matemática tiniebla. Genealogía de la poesía moderna* (pp. 277-297). Galaxia Gutenberg.
- Velasco, J. M. (2004). *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad. En La experiencia mística. Estudio interdisciplinar* (pp. 15-49). Trotta.
- Velasco, J. M. (2009). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta.
- Xirau, R. (1993). *Poesía y conocimiento. Dos poetas y lo sagrado*. El Colegio Nacional.

Para citar este artículo bajo norma APA 7

Cobo-Reyes Lendínez, F. A. (2024). Alcances teológicos de la filología: hacia una comprensión del fenómeno trascendente en la poesía. *Cuadernos de teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 16: e6413. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-6413>



Copyright del artículo: ©2024 Francisco Arsenio Cobo-Reyes Lendínez



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0.