

ESTUDIOS DE LITERATURA MEDIEVAL

25 AÑOS DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

EDITORAS

ANTONIA MARTÍNEZ PÉREZ
ANA LUISA BAQUERO ESCUDERO

MURCIA
2012



Estudios de literatura medieval : 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval / editoras Antonia Martínez Pérez, Ana Luisa Baquero Escudero.-- Murcia : Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2012.

968 p.-- (Editum)
ISBN: 978-84-15463-31-3

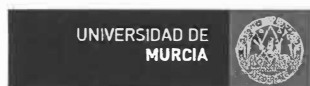
Literatura medieval-Historia y crítica.
Martínez Pérez, Antonia
Baquero Escudero, Ana Luisa
Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones.

82.09"05/14"

1ª Edición 2012

Reservados todos los derechos. De acuerdo con la legislación vigente, y bajo las sanciones en ella previstas, queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos, incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos que la técnica permita o pueda permitir en el futuro, sin la expresa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

© Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2012



ISBN 978-84-15463-31-3

Depósito Legal MU-921-2012

Impreso en España - Printed in Spain

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Murcia
C/ Actor Isidoro Máiquez 9. 30007 MURCIA

LA LITERATURA MÍSTICA MEDIEVAL COMO DESAFÍO RETÓRICO AL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

SARA MOLPECERES ARNÁIZ
Universidad de Valladolid

RESUMEN:

Se puede decir que la historia de la cultura occidental viene marcada por una pugna entre dos formas distintas de conocimiento y lenguaje: el pensamiento lógico-filosófico, dominante a lo largo de la historia, y el pensamiento retórico-simbólico, presente siglo tras siglo, generalmente de manera subterránea. En la época medieval, como trata de mostrar este trabajo, esos dos pensamientos se materializan en la oposición entre la filosofía racionalista escolástica, y la literatura mística, experiencia simbólica de fusión con lo divino y expresable sólo mediante lenguaje retórico-figural.

Palabras-clave: Literatura mística, retórica, pensamiento simbólico, racionalismo escolástico.

ABSTRACT:

The history of western culture is marked by the conflict between two different kinds of knowledge and language: logic and philosophical thought, which is predominant along centuries, and rhetoric and symbolic thought, which survives one age after another as a subterranean thought. In the Middle Ages this struggle is represented by the opposition between scholastic rationalism and mystic literature, as mystic literature is a symbolic experience of merging with God, an experience that can only be expressed by a rhetoric and figurative language.

Key-words: Mystic literature, rhetoric, symbolic thought, scholastic rationalism.

1. INTRODUCCIÓN

Desde que la cosmovisión filosófica de Platón sustituyera como medio de conocimiento a la literatura mítica y al pensamiento retórico de los sofistas, se puede decir que la historia de la cultura occidental viene marcada por una pugna entre dos formas distintas de conocimiento, pensamiento y lenguaje, a saber, por una parte, el pensamiento lógico-filosófico, el dominante a lo largo de la historia, que busca hacer de la realidad algo inmutable y del lenguaje algo fijo y universal donde “errores” como la metáfora o las figuras retóricas no existirían y, por otra parte, un pensamiento de tipo retórico-simbólico, que fusiona realidades y que se expresa mediante un lenguaje figural.

En nuestra opinión, asistimos a un episodio más de este desacuerdo entre los dos pensamientos en la época medieval, y en particular en el ámbito religioso. Aquí encontramos la oposición entre la filosofía racionalista escolástica de los grandes intelectuales cristianos, que tratan de aproximarse racionalmente a lo divino, ahogando todo aspecto simbólico e inasible del discurso bíblico bajo la interpretación alegórica. Frente a esta perspectiva, la literatura mística se posiciona como todo un desafío retórico, ya que no sólo reivindica metáforas, tropos y figuras como los únicos cauces expresivos posibles de la experiencia de fusión con lo divino, sino que también implica la revitalización del pensamiento retórico-simbólico, que, de manera sintética, reúne diferentes aspectos de la realidad en un único concepto, reflejando el carácter múltiple (cuerpo, mente y alma) de la experiencia humana y, en particular, de la experiencia con lo divino.

Pretendemos con este trabajo dar cuenta de dicha cuestión, que contextualizaremos teóricamente y ejemplificaremos con obras de autores medievales. Lo que traemos aquí, por tanto, no es el estudio

de un especialista en literatura medieval, sino un trabajo que, desde la perspectiva que proporciona la Literatura Comparada hermanada con la Historia de las Ideas¹⁷³⁶, busca tratar un episodio histórico concreto dentro de una controversia que se ha ido desarrollando a lo largo de la historia de la conciencia cultural de occidente.

2. EL PENSAMIENTO LÓGICO-RACIONAL Y EL PENSAMIENTO RETÓRICO-SIMBÓLICO

La Edad Media es un periodo largo y heterogéneo, pero parece haber en todo momento un importante punto de referencia en la cultura medieval: lo religioso. Hay muy diversas maneras en las que el medieval vive o manifiesta su religiosidad, pero a nosotros nos interesan particularmente dos: por un lado, el acercamiento filosófico que supone la teología medieval y, por otro lado, la experiencia mística y su expresión literaria. La primera busca probar racionalmente, mediante silogismos y disquisiciones dialécticas, la existencia de lo divino. En el ámbito de la segunda, la experiencia mística, la existencia de lo divino no se razona, se siente, se experimenta, es, por tanto, una experiencia emocional, ajena a la lógica y a la racionalidad. Sus manifestaciones lingüísticas también difieren: al acercamiento filosófico le corresponde un lenguaje de tipo lógico, denotativo; por el contrario, el propio de la mística es un lenguaje retórico-literario, lleno de figuras, metáforas y antítesis.

La oposición entre estas dos formas de ver y experimentar lo divino es profunda, diametralmente opuesta, porque cada una de ellas corresponde a dos modos enfrentados de ver el mundo, dos modos de lenguaje y de pensamiento: es lo que María Zambrano diferenciaba como modo de existencia del filósofo y del poeta¹⁷³⁷, lo que en el Romanticismo alemán supone la diferencia entre un pensamiento analítico que explica la realidad y un pensamiento sintético que la comprende¹⁷³⁸, o lo que, en la actualidad, desde la Filosofía simbólica¹⁷³⁹, se denomina como pensamiento lógico-racional y pensamiento retórico-simbólico; o razón abstracta y razón corporizada desde la Lingüística Cognitiva¹⁷⁴⁰.

Aunque la controversia entre estos dos tipos de pensamiento se materializa en la Edad Media en la oposición entre el pensamiento religioso escolástico y el sentir místico, lo cierto es que la pugna entre el pensamiento lógico-racional y retórico-simbólico tiene una tradición forjada durante siglos, siendo el medieval un episodio más (de los menos estudiados, hemos de añadir) en una larga sucesión de desencuentros entre ambos tipos de pensamiento. Esta problemática surge en la Antigüedad, en Grecia, cuando, con Platón como figura más relevante, se posiciona la filosofía en la cultura occidental como modo de conocimiento y método de enseñanza. Como cada vez que asistimos a un cambio de paradigma, lo nuevo se impone a lo ya existente, en este caso, la filosofía platónica tendrá que enfrentarse a dos enemigos, uno de larga tradición, como es la literatura mítica, y otro contemporáneo suyo: la retórica sofística.

Hay que tener en cuenta que hasta que el modelo educativo deja de girar en torno a lo literario y pasa a manos filosóficas, la literatura mítica suponía la fuente fundamental del saber del hombre griego¹⁷⁴¹. No obstante, la filosofía trae consigo un desprestigio de lo literario como fuente de

¹⁷³⁶ Cf. David Pujante, "Sobre un nuevo marco teórico-metodológico apropiado a la actual temátología comparatista en España", *Hispanic Horizon*, 25, 2006, pp. 97 y ss.

¹⁷³⁷ Cf. María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996.

¹⁷³⁸ Cf. Félix Duque, "Introducción: de símbolos, mitos y demás cosas antiguas", Friedrich Creuzer, *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, pp. 17 y ss.

¹⁷³⁹ Cf. Andrés Ortiz-Osés, "Filosofía simbólica", Patxi Lanceros, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. XI-XIV.

¹⁷⁴⁰ Cf. George Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. xi.

¹⁷⁴¹ Cf. Richard Buxton, *Imaginary Greece. The context of mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 18-28.

conocimiento y de saber: los mitos, la literatura, son para el filósofo ficción, mentira o engaño¹⁷⁴² (no hay en ellos correspondencia entre la palabra y la realidad) y no pueden aportar ningún conocimiento deseable. Son, además, una emocional e irracional enfermedad contagiosa que se extiende entre los hombres, sacándolos ‘fuera de sí’, anulando su racionalidad¹⁷⁴³.

El otro caballo de batalla de la filosofía es la retórica, personificada en los sofistas. En este caso se trata también de luchar contra dos peligros semejantes a los que el filósofo ve en la literatura: por una parte, la retórica implica la imposibilidad de fijar la realidad, lo verdadero, y mucho menos fijarlo de manera lingüística (tenemos, de nuevo, la no identidad entre la palabra y la realidad). Mientras que Platón defiende que la realidad es apariencia y que hemos de trascender más allá de lo real para encontrar la verdad inmutable, el retórico, ejemplificado por Gorgias, defiende “que lo mismo es diferente y que, en cierto modo, lo diferente es lo mismo; lo grande, pequeño, y lo semejante, disímil”¹⁷⁴⁴. Por otra parte, el segundo peligro que conlleva la retórica es su capacidad persuasiva que, según los filósofos, se basa en que apela a las emociones y no a la racionalidad¹⁷⁴⁵.

Vemos que hay muchas coincidencias entre literatura y retórica, desde el punto de vista del filósofo. Ambas coinciden en presentar la ‘no verdad’ de las cosas y en expresarla mediante un lenguaje figurado que tampoco refleja la realidad, según el filósofo, de manera ‘clara y distinta’¹⁷⁴⁶.

Como bien es sabido, es la filosofía la que vence esta batalla, y a partir de ese momento se va a considerar el conocimiento filosófico-racional como la única fuente válida de saber. Literatura, arte y retórica son desdenadas y pasan a un segundo plano en base a su incapacidad para proporcionar conocimiento ‘verdadero’. A partir de entonces la concepción de la realidad, el ser humano, el pensamiento y el lenguaje como entidades necesaria y obligatoriamente racionales se va fortaleciendo a lo largo de la historia de la cultura occidental, teniendo como momentos más álgidos el siglo XVII, siglo de los tres grandes sistemas filosóficos racionalistas (Descartes, Leibniz, Spinoza) y el siglo XVIII, el siglo del racionalismo ilustrado. No obstante, a pesar de la predominancia del pensamiento de tipo racionalista, ha existido también, a lo largo de los siglos, de manera encubierta a veces, otras veces más obvia, toda una línea de pensamiento secundaria, de autores, pensadores y artistas que han buscado reivindicar el papel de la literatura, el arte, la retórica y todo lo simbólico como formas de conocimiento válidas, así como reflexionar acerca de la función del lenguaje en el conocer. Eso es lo que encontramos en el humanismo filológico italiano (que no el humanismo platonizante)¹⁷⁴⁷; en los barrocos Gracián¹⁷⁴⁸ y Tesaura¹⁷⁴⁹; en Giambattista Vico¹⁷⁵⁰, autor que constituye una absoluta rareza en

¹⁷⁴² Cf. Platón, *Eutifrón*, 6c, Platón, *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 2000. Traducción de Julio Calonge.

¹⁷⁴³ Cf. Platón, *Ion*, 536a, Platón, *Diálogos I*, op. cit. Traducción de Emilio Lledó.

¹⁷⁴⁴ Platón, *Sofista*, 259d, Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 2000. Traducción de N. L. Cordero.

¹⁷⁴⁵ Se trata de la llamada retórica psicagógica, por la que el lenguaje retórico es capaz de mover almas mediante las emociones e imágenes que evoca, dejando en un segundo plano la capacidad racional del hombre. Hoy en día sabemos que no es una ‘manipulación’ sofística, sino que se corresponde con el proceso de conocimiento humano, en el que primero adquirimos las nuevas informaciones relacionándolas metafóricamente y emocionalmente con conocimientos ya adquiridos con anterioridad y, sólo después, se procede al análisis lógico-racional de la información (cf. Ernesto Grassi, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 32 y ss.).

¹⁷⁴⁶ Cf. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, p. 69.

¹⁷⁴⁷ Cf. Ernesto Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 175-196.

¹⁷⁴⁸ Cf. Antonio García Berrio, *España e Italia ante el conceptismo*, Murcia, Universidad de Murcia, 1968, pp. 14 y ss.

¹⁷⁴⁹ Cf. Stefano Arduini, *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*, Murcia, Universidad de Murcia, 2000, pp. 79-80.

¹⁷⁵⁰ Cf. Stefano Arduini, “Vico e la ragione metaforica”, Stefano Arduini, *La ragione retorica. Sette studi*, Rimini, Guaraldi, 2004, pp. 59-63.

el siglo ilustrado; en el Romanticismo alemán¹⁷⁵¹, en la Filosofía Simbólica del siglo XX¹⁷⁵²... y también en la mística medieval que, para nosotros, supone una de esas manifestaciones histórico-culturales del pensamiento retórico-simbólico.

3. LA PATRÍSTICA, LA ESCOLÁSTICA Y EL PENSAMIENTO LÓGICO-RACIONAL

Cuando el Cristianismo se impone como religión oficial del Imperio, lo hace frente al paganismo, tanto frente a las religiones paganas como frente a la literatura pagana, esto es, la literatura grecolatina¹⁷⁵³. A pesar de que gran parte de la literatura y filosofía paganas es condenada, también va a haber determinados autores que, gracias a que encajan con la cosmovisión cristiana, se van respetar, releer y reinterpretar, siendo usados a menudo para legitimar las ideas cristianas, o incluso dotar de prestigio intelectual al Cristianismo.

El caso más evidente es, precisamente, Platón, cuya ‘teoría de las ideas’ es fácilmente interpretada en términos cristianos. Pero no sólo hace suya el Cristianismo de la ‘teoría de las ideas’ platónica, también otros puntos clave del pensamiento del filósofo griego se hacen patentes en la cosmovisión cristiana desde la misma Patrística, como la desconfianza hacia la literatura y hacia el lenguaje (especialmente el figurado) y el énfasis con lo racional. No es de extrañar, entonces, que San Agustín (354-430), buen conocedor del neoplatonismo a través de Plotino, llegue a decir que

en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional¹⁷⁵⁴.

Si la racionalidad tenía un papel determinante en el camino platónico hacia la idea, la racionalidad va a ser ahora el camino religioso hacia la idea de Dios. El alma está dotada de razón, es racional y no emotiva. No invita San Agustín a una religiosidad sentida, sino pensada, razonada, filosófica. Tenemos aquí un punto que marca una diferencia decisiva con la mística, como veremos, ya que, aunque el conocimiento de lo divino también es interior, para San Agustín conocer con el alma es conocer “con el entendimiento y la razón”¹⁷⁵⁵.

La Patrística y la Escolástica, en cuanto modos de conocer y de pensar lógico-rationales, implican la necesidad de la certeza, la explicación y justificación racional de la existencia de Dios que se realizará mediante complicados silogismos y, por supuesto, la necesidad de mantenerse alejados del ámbito literario y su lenguaje, su lenguaje retórico-simbólico. Y es que la problemática entre el pensamiento retórico-simbólico y el pensamiento lógico-rationales tiene también una dimensión lingüística, esto es, se refleja en la oposición entre un lenguaje plurisignificativo y connotativo, y un lenguaje unívoco y denotativo: se trata de visiones opuestas de la relación entre significante y significado, y de la conexión del lenguaje con la realidad. Desde la perspectiva lógico-rationales, el sujeto que observa y la realidad objeto de observación están separados, es más, la realidad existiría independientemente del observador y del mismo lenguaje, mientras que dentro de la experiencia retórico-simbólica que es la mística medieval, el sujeto está inmerso en la realidad que intenta comprender, una realidad que no puede existir sin lenguaje y que viene determinada por el lenguaje.

¹⁷⁵¹ Cf. Félix Duque, “Introducción: de símbolos, mitos y demás cosas antiguas”, *op. cit.*

¹⁷⁵² Cf. Andrés Ortiz-Osés, “Filosofía simbólica”, *op. cit.*

¹⁷⁵³ Cf. Eustaquio Sánchez Salor, “La cristianización de la literatura y el pensamiento paganos: el ámbito latino”, y Juan Signes Codoñer “La convergencia entre cristianismo y paganismo en el ámbito del pensamiento y la cultura griegas”, Juan Signes Codoñer *et alii*, *Antiquae lectiones. El legado clásico desde la antigüedad hasta la revolución francesa*, Madrid, Cátedra, pp. 137-142, y pp. 143-149, respectivamente.

¹⁷⁵⁴ San Agustín de Hipona, *Sobre la religión verdadera*, San Agustín de Hipona, *Obras completas*, IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 159.

¹⁷⁵⁵ San Agustín de Hipona, *El maestro o Sobre el lenguaje*, Madrid, Trotta, 2003, p. 125.

No es así desde el punto de vista lógico-racional, donde la función del lenguaje debería ser, además, la correcta y unívoca transmisión de dicha realidad, es decir, que a cada significante le correspondería un único significado, una porción de la realidad inmutable, y fenómenos como la metáfora, el símbolo o las figuras retóricas en general serían ‘errores del lenguaje’ que harían equivocarse al hombre. Este recelo hacia el lenguaje se hace muy evidente en San Agustín¹⁷⁵⁶, para quien el lenguaje no es capaz de expresar el pensamiento (“cualquiera que sea la magnitud del pensamiento de quien habla, a través de su locución es muy poco lo que de él se manifiesta”¹⁷⁵⁷), y mucho menos de transmitir las eternas verdades que descubrimos y contemplamos racionalmente con el alma, pues “todo aquel que no puede contemplarlas por sí mismo, en vano oye las palabras del que las ve”¹⁷⁵⁸. En resumen, aquel que accede al conocimiento mediante su alma “en su interior es discípulo de la verdad”¹⁷⁵⁹, mientras que aquel que recibe las palabras que narran la experiencia de otro, es un ignorante crédulo.

Otro ejemplo de la desconfianza con la que se mira al lenguaje en la Edad Media lo constituye el esfuerzo de los grandes intelectuales cristianos¹⁷⁶⁰ por clasificar y limitar la interpretación alegórica y los posibles sentidos del texto. En la base tenemos una cuestión controvertida iniciada en la Patrística y continuada en la Escolástica que refleja esa oposición entre pensamiento y lenguaje retórico-simbólicos y pensamiento y lenguaje lógico-rationales. Se trata de la discusión sobre si la verdad divina debe ser adornada mediante el lenguaje figurado, y si realmente los recursos retóricos pueden hacer dicha verdad más accesible al hombre¹⁷⁶¹. Este debate llega a su culminación con la figura de Santo Tomás (s. XIII) y la elaboración de los cuatro sentidos bíblicos¹⁷⁶², lo que, según Umberto Eco, sanciona la muerte del modo simbólico en el ámbito religioso¹⁷⁶³. Armand Strubel hace una interesante distinción entre *allegoria in factis* y *allegoria in verbis*¹⁷⁶⁴ para explicar esa oposición constante entre sentido literal y sentido simbólico que está ya presente en autores como San Agustín o Beda el Venerable, pero que tienen su punto álgido en Santo Tomás, en particular en su obra *Quaestiones Quodlibetales*¹⁷⁶⁵. La literatura tendría *allegoria in verbis*, es decir, un lenguaje simbólico y figurado que produciría confusión en quien lo leyerá y entorpecería a la hora de captar el sentido literal. La obra bíblica, por el contrario, no tendría un lenguaje múltiple, sino un lenguaje que fácilmente podría llevar a establecer un sentido literal. No obstante, en la Biblia encontraríamos *allegoria in factis*, es decir, que el texto bíblico tendría varios sentidos a nivel de contenido, es decir, sería posible realizar diversas lecturas verdaderas (sentido alegórico, moral y anagógico) de los hechos relatados por el sentido literal, pues

¹⁷⁵⁶ En ocasiones se suele considerar también a San Agustín un autor místico, en particular sus *Confesiones*. Bajo nuestro punto de vista, más allá del fragmento en el que se nos habla de la contemplación mística de lo divino (San Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, Gredos, 2010, libro VII, 16-17), se trata de una obra llena de reflexiones y silogismos racionales sobre la relación del mal con lo divino, que apenas presenta lenguaje figurado y que, en todo caso, habría que incluir dentro de lo que se llama mística dualística (en la que hay una diferenciación entre el yo y el objeto) y no mística unitiva (en la que hay una fusión entre el yo y el objeto). Sobre la mística dualística y unitiva cf. Robert Forman, “What Does Mysticism Have to Teach Us About Consciousness?”, *Journal of Consciousness Studies*, 5, 2, 1998, pp. 185-201, citado en Stefano Arduini, “Mística e retorica in San Juan de la Cruz”, en Stefano Arduini, *La ragione retorica. Sette studi, op. cit.*, p. 115.

¹⁷⁵⁷ San Agustín de Hipona, *El maestro o Sobre el lenguaje, op.cit.*, p. 135.

¹⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷⁵⁹ *Ibid.*

¹⁷⁶⁰ San Agustín, San Alberto Magno, San Buenaventura, Hugo San Víctor y Santo Tomás (cf. José Domínguez Caparrós, *Orígenes del discurso crítico*, Madrid, Gredos, 1993, pp. 178-180).

¹⁷⁶¹ Cf. Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 116.

¹⁷⁶² Aunque es conveniente mencionar que Santo Tomás tiene como antecedentes, entre otros, al mismo Orígenes y a San Agustín, que con anterioridad ya habían realizado diferentes divisiones y organizaciones de los sentidos y niveles del texto bíblico.

¹⁷⁶³ Cf. Umberto Eco, “Símbolo”, AA. VV. *Enciclopedia*, vol. XII, Turín, Giulio Einaudi Editore, 1981, p. 907.

¹⁷⁶⁴ Cf. Armand Strubel, “«Allegoria in factis» et «allegoría in verbis»”, *Poétique*, 23, 1975, pp. 342-357.

¹⁷⁶⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones Quodlibetales*, Turín, Marietti, 1956, pp. 145-148, (VII, qu. 6, art. 1-3).

no es la palabra la que tiene múltiples significados, sino el concepto. La obra literaria, por el contrario, presentaría pobreza significativa y sólo tendría una lectura, pues aquí, “el significado poético, aunque metafórico, es siempre literal, no nos lleva a otra realidad”¹⁷⁶⁶; lo que sumado a la confusión que produce su multiplicidad lingüística, haría del hecho literario algo rechazable.

4. LA LITERATURA MÍSTICA COMO EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO RETÓRICO-SIMBÓLICO

Aunque desde las altas esferas de la intelectualidad cristiana, entre los grandes filósofos escolásticos, se opte por una racionalización del hecho religioso y el destierro del símbolo, el hombre medieval corriente vive de manera plenamente simbólica. Para él, todo, “la foglia, l’animale, la pietra, vogliono certamente dire qualcosa altro”¹⁷⁶⁷. Todo es expresión de lo divino para el hombre medieval, todo es, por tanto simbólico. Hablamos, pues, de una vivencia personal de lo religioso donde las normas de los filósofos cristianos no tienen tanta influencia: la religión es vivida, sentida, y no tanto pensada¹⁷⁶⁸. No es de extrañar, pues, la existencia de tan numerosas corrientes místicas durante toda la Edad Media miradas con recelo por la Iglesia, que consideraba que esas emociones desbordantes podían degenerar en peligrosas herejías, convirtiéndose en idolatría y carnalidad extrema¹⁷⁶⁹.

Veámos en el apartado anterior la desconfianza de Patrística y Escolástica hacia el lenguaje, ahora, entrando ya en el ámbito de la literatura mística, el papel del lenguaje se torna fundamental, ya que el hombre no puede dar cuenta de lo que está más allá de sí mismo si no es con el lenguaje, sobre todo si no tenemos, como sucede en el ámbito religioso, una realidad tangible de la que dar cuenta. Necesariamente, al adentrarnos en el terreno de la experiencia mística, nos adentramos en el terreno del lenguaje simbólico. Cómo expresar, si no, esa experiencia en la que el alma pierde su individualidad para fundirse con la divinidad, si lo que tenemos aquí es una indiferenciación entre sujeto y objeto, una experiencia profundamente emocional e imposible de traducir a un lenguaje objetivo o racional. Sólo mediante un lenguaje figural o simbólico, mediante un lenguaje poético, pueden expresarse tales emociones, de ahí que en pleno siglo XVI llegue a decir San Juan de la Cruz (1542-1591) que “no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas”¹⁷⁷⁰. Como bien dice Giorgio Colli, la divinidad habla por medio de enigmas¹⁷⁷¹, y así hablan también aquellos afortunados cuyas almas, insiste San Juan, han llegado donde Él mora y tienen que manifestar con palabras lo que Él hace sentir, y “con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos misterios”¹⁷⁷².

Como la Iglesia temía, en los sermones o en la imaginería mística, los símbolos y metáforas que se utilizan están relacionados con el campo semántico del cuerpo y sus excesos: embriaguez, sensualidad exaltada o hambre extrema¹⁷⁷³. Pero tal cosa es inevitable si pensamos que el *animal symbolicum* que es el hombre¹⁷⁷⁴ se basa en aquello que ya conoce para dar nombre a lo innombrado y explicar lo inexplicable¹⁷⁷⁵. Así es como funciona el pensamiento simbólico-retórico, estableciendo relaciones metafóricas y simbólicas entre los diferentes aspectos de la realidad, asimilando ámbitos nuevos en

¹⁷⁶⁶ José Domínguez Caparrós, *Orígenes del discurso crítico, op. cit.*, p. 199.

¹⁷⁶⁷ Umberto Eco, “Símbolo”, *op. cit.*, p. 906.

¹⁷⁶⁸ Cf. Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 295.

¹⁷⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 300.

¹⁷⁷⁰ San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, San Juan de la Cruz, *Obras completa*, 2, Luce López-Baralt y Eulogio Pacho (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 10.

¹⁷⁷¹ Cf. Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 59.

¹⁷⁷² San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual, op. cit.*, p. 10.

¹⁷⁷³ Cf. Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media, op. cit.*, pp. 310 y ss.

¹⁷⁷⁴ Cf. Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos, op. cit.*, p. 125.

¹⁷⁷⁵ Cf. Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 13.

términos de los ya conocidos¹⁷⁷⁶. Cuando el hombre ha de enfrentarse al *mysterium tremendum* que supone el encuentro con lo sagrado¹⁷⁷⁷, la fusión con lo divino, inevitablemente recurre a experiencias individuales¹⁷⁷⁸ y culturales propias¹⁷⁷⁹, expresando metafóricamente una realidad como el encuentro con lo divino en términos de otra como, por ejemplo, la relación sexual, la experiencia que nos resulta más conocida y cercana a la idea de la fusión de dos seres en uno¹⁷⁸⁰. Por tanto, resulta comprensible la pasión incendiaria con la que la beguina Hadewich de Amberes (c. 1240) describe el anhelo de la unión con Dios:

Deseaba la plena fruición de mi Amado, conocerlo y gustarlo plenamente, con todo lo que le pertenece; deseaba gozar en su totalidad de su humanidad unida con la mía y que la mía, afianzada en la suya, fuera más fuerte y ganase firmeza y poseyera firmeza, pureza y unidad suficiente para satisfacerle [...] Pues la más perfecta satisfacción es crecer para ser Dios con Dios [...] experimentar así nada más que el dulce amor, las caricias y los besos. Así deseaba yo que Dios se me entregase y poder darle satisfacción¹⁷⁸¹.

Es característico del pensamiento retórico-simbólico la síntesis de elementos opuestos, el dar unidad a lo diverso¹⁷⁸², lo que se refleja a nivel lingüístico en metáforas y símbolos. También encontramos esta situación en la mística. No nos podemos enfrentar a la experiencia de la fusión con lo divino mediante la racionalización filosófica, como señalaba el Maestro Eckhart (1260-1328)¹⁷⁸³, sino que entra en juego aquí la capacidad de síntesis del pensamiento retórico-simbólico, ya que, “todo lo que está dividido en las cosas inferiores es reunido cuando el alma se eleva a una vida en la que no hay ninguna oposición”¹⁷⁸⁴, o, como diría Catalina de Siena (1347-1380), los místicos “en las cosas finitas conocemos lo infinito”¹⁷⁸⁵.

Esta idea se torna evidentísima cuando el místico intenta explicar cómo es Dios, para lo que generalmente recurre a paradojas y antítesis, ya que Dios, en cuanto totalidad, incluye en sí todos los opuestos: “Dios es un Verbo, un Verbo no dicho”¹⁷⁸⁶, “Dios es una nada y Dios es alguna cosa [...] Lo

¹⁷⁷⁶ Cf. George Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*, op. cit., p. xiv.

¹⁷⁷⁷ Cf. Rudolph Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, pp. 25 y ss.

¹⁷⁷⁸ Parte de la simbología de San Juan de la Cruz podría estar basada precisamente, explica Hatzfeld, en experiencias vitales como su encarcelamiento, por ejemplo (cf. Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1955, p. 85).

¹⁷⁷⁹ Hay que tener en cuenta que la mística es una condición psíquica, un estado de la conciencia, pero también un fenómeno cultural. A pesar de que es una experiencia común a las diferentes religiones, no existe una mística en abstracto, sino fenómenos místicos concretos vinculados a un contexto religioso determinado y a una cultura en particular, lo que se hace especialmente evidente en las elecciones lingüísticas de cada autor individual (Stefano Arduini, “Mística e retorica in San Juan de la Cruz”, op. cit., pp. 113-114).

¹⁷⁸⁰ De hecho, hay que recordar que sexualidad y religiosidad estaban unidas en las primeras etapas del desarrollo cultural del ser humano, con lo que, como apunta Bataille, hablar de la experiencia religiosa en términos sexuales no desacraliza lo religioso, sino que devuelve a lo sexual su dimensión sagrada (George Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2007, p. 229).

¹⁷⁸¹ Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008, p. 87.

¹⁷⁸² Mientras que el pensamiento lógico-filosófico sería una razón de tipo analítico que busca explicar el todo dividiéndolo en partes (es decir, el todo sería la suma de las partes), el pensamiento retórico-simbólico sería una suerte de razón sintética capaz de comprender la totalidad unificando sus distintos y contradictorios aspectos (cf. Félix Duque, “De símbolos, mitos y demás cosas antiguas”, op. cit., p. 15).

¹⁷⁸³ Señalaba este místico alemán que la teología era incapaz de expresar la verdadera naturaleza de Dios, que sería lo Absoluto, y del alma humana, que compartiría la chispa divina (cf. Hans Joachim Störig, *Historia universal de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 356).

¹⁷⁸⁴ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 1998, p. 60.

¹⁷⁸⁵ AA. VV., *Mujeres místicas. Época Medieval*, Madrid, José J. Olañeta, 1998, p. 82. Curiosamente, es así (lo infinito en lo finito) como a menudo se define el símbolo en el Romanticismo alemán (cf. Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1968, pp. 31 y 34).

¹⁷⁸⁶ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, op. cit., p. 83.

que Dios es, lo es totalmente”¹⁷⁸⁷, dice Eckhart. Algo semejante sucede a la hora de hablar de la *unio mystica*, que implica la anulación del individuo, la negación del yo ante la totalidad para poder ser uno con lo divino, como se ve en este ejemplo de Raimundo Lulio (1235-1315):

Decía el amigo a su Amado: «Tú eres todo, y por todo, y en todo y con todo. A Ti quiero entregarme todo para tenerlo todo.» Respondió el Amado: «No puedes tenerme si no eres mío todo.» Dijo el amigo: «“Tenme a mi todo y yo téngate a Ti todo.”»¹⁷⁸⁸.

Dios es Todo y es Nada (“la nada era Dios”¹⁷⁸⁹). Cuando no podemos referirnos a algo, cuando estamos ante lo inefable, sólo nos queda el lenguaje. De ahí que el lenguaje místico sea necesariamente ambiguo y simbólico, porque es el único lenguaje capaz de hablar de aquello que a la vez es ‘Todo’ y ‘Nada’. Como apunta Stefano Arduini, los símbolos y metáforas se convierten aquí en toda una alternativa al silencio, “sono una imitazione del vuoto che l’amore mistico porta con sé”¹⁷⁹⁰. No tienen, por tanto, un significado oculto que haya que fijar, sino que “sono sottoposte alla libertà dell’interpretazione”¹⁷⁹¹.

No hay que buscar significados detrás del lenguaje simbólico de la mística, no hay que aplicar interpretaciones alegóricas, ya que el símbolo es totalidad lingüística en sí mismo, no nos remite a una realidad fuera de él, y mucho menos a la realidad divina. En último término, el lenguaje místico no busca transmitir un significado, sino suscitar un sentimiento, una emoción, compartir una experiencia llenando el vacío del no-saber. No es necesario entender, basta con sentir, así lo expresa el propio San Juan de la Cruz:

la sabiduría mística (la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan) no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición en el alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle¹⁷⁹².

Esto da cuenta de la plena retoricidad del lenguaje místico. A diferencia del lenguaje lógico-filosófico, el lenguaje místico no busca describir objetivamente una realidad externa a él o transmitir un conocimiento ‘verdadero’. Todo lo contrario. No procede el lenguaje místico de la esencia de las cosas, no describe la realidad, sino que crea la experiencia de dicha realidad¹⁷⁹³: es, por tanto, un lenguaje emotivo y persuasivo, altamente retórico. La palabra mística es discurso, creación, y sólo en ese acto creativo que lleva al límite conciencia y lenguaje, puede Dios manifestarse¹⁷⁹⁴, no en las reflexiones y silogismos racionales que se nos presentan desde la Escolástica.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas creemos haber mostrado cómo la visión filosófica y la visión mística del hecho religioso en la Edad Media son mucho más que dos formas distintas de vivir la religiosidad. Corresponde cada una de ellas a una cosmovisión, un tipo de pensamiento y de lenguaje. La experiencia mística y su lenguaje se englobarían dentro del ámbito del pensamiento retórico-simbólico, lo que quedaría evidenciado por tres elementos: en la mística se asimila metafóricamente una realidad desconocida (lo divino) en términos de una conocida (lo humano), se expresa la naturaleza divina y su relación con lo humano mediante la síntesis de contrarios, y se afirma la retoricidad del lenguaje y su autorreferencialidad simbólica.

La mística medieval supondría así un episodio más en una larga lista de corrientes, autores y movimientos que en distintos momentos históricos han buscado cuestionar y poner en jaque la predominancia del pensamiento lógico-racional en la cultura occidental desde el nacimiento de la filosofía.

¹⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷⁸⁸ Raimundo Lulio, *Libro del amigo y del Amado*, Buenos Aires, Aguilar, 1960, pp. 62-63.

¹⁷⁸⁹ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁷⁹⁰ Stefano Arduini, “Mística e retorica in San Juan de la Cruz”, *op. cit.*, p. 120.

¹⁷⁹¹ *Ibid.*

¹⁷⁹² San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷⁹³ Cf. Maurizio D’Ambra, *Tecnica di comunicazione*, Milán, DVE Italia S.P.A., 2003, p. 32.

¹⁷⁹⁴ Cf. Stefano Arduini, “Mística e retorica in San Juan de la Cruz”, *op. cit.*, p. 119.