

Teo
Lite
raria

Arquivo recebido em
3 de março de 2013
e aprovado em
23 de maio de 2013

V. 3 - N. 5 - 2013

*Licenciada en Filosofía,
Profesora Adjunta en las
Cátedras de Antropología
Filosófica y Estética en
el Centro de Estudios
Filosóficos y Teológicos de
la Orden de Predicadores
(UNSTA) y como Profesora
Titular en las Cátedras
de Introducción a la
Filosofía y de Estética en
el Profesorado de Ciencias
Sagradas del Instituto
Superior Nuestra Señora
de las Nieves. Miembro del
*Seminario Interdisciplinario
Permanente de Literatura y
Teología* en la Facultad de
Teología de la Universidad
Católica Argentina (UCA-

DOI - 10.19143/2236-9937.2013v3n5p24-47

Nombrar la ausencia. Deseo de Dios y lenguaje místico en la poética de Hugo Mujica

**Appoint the absence. Wish of
God and language mystic in
the poetic of Hugo Mujica**

*Silvia Julia Campana**

(ALALITE, SIPLET,UCA, UNSTA)

Ser de lejanías, ser de deseo.
Hombre.

Resumen

El artículo indaga en las raíces antropológicas del deseo de Dios. Este deseo se hace experiencia de búsqueda de lo inefable, que es expresión del lugar oculto de la paradoja finito-infinito, del espacio secreto donde la grieta se hace presente, grieta que no es última palabra sino manifestación de la herida, herida de ausencia que se hace palabra. El lenguaje místico se torna figura desbordante que nos abre, desde la belleza que hiere, al drama de la libertad que se torna acción que busca el encuentro. La experiencia como deseo devela el espacio de prefiguración de la palabra poética, que configura el tiempo sin tiempo y refigura nuestro presente. Velasco, Balthasar, Ricoeur, Guardans son el suelo

SIPLET) y miembro de la *Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología* (ALALITE). Miembro del equipo coordinador de las II Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología (2004), Secretaria Ejecutiva en las III Jornadas Diálogos (2007), y tesorera en las IV Jornadas: Diálogos/ III Coloquio ALALITE (2010). Publicaciones: "Fascinados por la belleza y abiertos al don" en: Avenatti, Cecilia – Quelas, Juan (coord.), *El camino de la belleza. Documento y comentarios*, Buenos Aires, Ágape, 2009. "A las puertas de la vida. La realidad del encuentro en su dimensión trilogica. Hans Urs von Balthasar y Pedro Laín Entralgo" en: *Belleza que hiera. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*, Buenos Aires, Ágape, 2010. Ha participado en congresos y publicado artículos en torno al tema del "encuentro" y al diálogo interdisciplinario entre literatura, estética y teología. Dirección de mail: silviajuliac@gmail.com.

firme en el cual Hugo Mujica, poeta argentino, puede enraizarse en su nombrar la ausencia.

Palabras claves: Experiencia, deseo, lenguaje poético, mística.

Abstract

The article investigates in the anthropological roots of the wish of God. This wish does experience of research of the ineffable, which is expression of the unseen place of the paradox finite-infinity, of the secret space where the crack does present, crack that is not last word but demonstration of the wound, wound of absence that does word. The language mystic becomes a brimming figure that opens us, from the beauty that injures, to the drama of the freedom that becomes action that looks for the meeting. The experience like wish unveils the space of prefiguration of the poetic word, which configures the time without time and rebuilds our present. Velasco, Balthasar, Ricoeur, Guardans are the firm soil in which Hugo Mujica, argentine poet, can root in his appoint the absence.

Key words: Experience, wish, poetic language, mystic.

Introducción

El hombre es un ser de deseo, término este último quizás desprestigiado en estos tiempos o mejor dicho, término que se ha vuelto unívoco en cuanto a la realidad que designa. En torno

al binomio experiencia-palabra indagaremos en la particular experiencia del deseo como fuerza que abre a todo hombre fuera de sí, a la alteridad y en definitiva a la otredad de una realidad trascendente. Este deseo se transforma así en experiencia de búsqueda de lo inefable, expresión del lugar oculto de la paradoja finito-infinito, del espacio secreto donde la grieta se hace presente, grieta que no es última palabra sino manifestación de la herida, herida de ausencia que se hace palabra.

En este contexto la particularidad del lenguaje místico se nos muestra como figura desbordante que nos abre, desde la belleza que hiere, al drama de la libertad que se torna acción que culmina en el encuentro¹. La experiencia del deseo devela el espacio de prefiguración de la palabra poética, que configura el tiempo sin tiempo y refigura nuestro presente. El poeta que nombra la Ausencia en estos tiempos de desierto es testigo del deseo de nombrar esa Ausencia en una búsqueda que no tiene límite en el corazón del hombre porque el objeto de deseo es siempre más de lo que podemos pensar y ansiar.

En la reflexión de los últimos años en torno al lenguaje excesivo de los místicos y su presencia en autores argentinos -que nos permitirían indagar en un canon de poesía mística argentina-, Hugo Mujica y su poesía serán la ventana abierta a nuestro planteo. Autores de la talla de Velasco, Balthasar, Ricoeur entre otros, se constituyen en el suelo firme donde puede enraizarse nuestra reflexión. De la experiencia del deseo que se hace lenguaje a través del símbolo y la metáfora, es el lenguaje poético místico el que devela el exceso y el don, la ausencia y el desierto, el agua y la sed despertando el Deseo esencial que habita en nosotros, Aquél que nos desea y nos ama desde siempre.

1. La temática de la herida ha sido tratada por Cecilia Avenatti de Palumbo en varios de sus escritos en diálogo con el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, los místicos y el diálogo interdisciplinario. Remitimos al lector a los textos de la Dra. Avenatti donde se despliega esta rica temática, especialmente: *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*. Buenos Aires: Ágape, 2011.

1- La experiencia del deseo. De los deseos al Deseo.

Mientras estamos en la tierra,
en el vacío del ser humano y la plenitud final,
se extiende el deseo (...).
El alma se ensancha con el deseo de lo que busca.
Como el amor de aquí abajo no nos puede saturar,
engendra el deseo.
Estoy ante ti con todo mi deseo.
San Agustín

La experiencia del deseo es un lugar familiar a todo hombre, pues es el deseo el que moviliza nuestras vidas, en pos de la búsqueda incesante de aquello que nos conduzca a plenitud, ilusionados por creer que esos encuentros sacian nuestras ansias. Quizás confundir necesidad y deseo sea uno de los grandes problemas antropológicos de nuestro tiempo, en los cuales se restringe el deseo a un ámbito sensible, que atiende a lo inmediato. Podemos entonces preguntarnos: ¿Cuál es la raíz del deseo? ¿Hacia dónde tiende? ¿Desde qué lugar podremos aclarar la confusión que nos genera el término desde el uso abusivo y unívoco que esta época del pensamiento débil propone? Desde la experiencia del diálogo interdisciplinario recurrimos a la filosofía y a la teología para que nos brinden luz en nuestra búsqueda porque “los caminos del deseo son confusos;... pero en la aventura metafísica los deseos están obligados a ser clarificados, transformados” (Kelen 11).

El hombre busca la felicidad como bien supremo y para alcanzarla inicia una búsqueda incesante de deseo en deseo y de bien en bien. Esta realidad ha sido evidente para la filosofía desde la antigüedad clásica y afirma Balthasar que,

Desde el Banquete de Platón, en el cual se hablaba en todas partes de un eros que asciende y siente nostalgia de lo bello divino último, hasta el concepto central de retorno (epistrophé) de Plotino y de la nostalgia que brota de forma ascendente y tiende al origen (hormé), no se trataba de otra cosa más que de la verdadera nobleza del hombre, que no puede sentirse satisfecho con placeres y alegrías pasajeras si quiere mantener la visión

de una satisfacción definitiva y plena de su deseo de felicidad. Las respuestas a la pregunta por el lugar donde reside esta satisfacción, esta vida feliz, pueden darse de muy distinta manera... siempre está en el centro de esta búsqueda de la sabiduría (philo sophia) aquella orientación del hombre a la vida feliz, para la cual está esencialmente configurado y hacia la cual comienza a tender después de su “retorno” de ese hundimiento en lo puramente terrenal (recuérdese el mito de la caverna de Platón). Como la diferencia entre natural y sobrenatural es aún desconocida para el pensamiento griego, se expresa en el mito de la caída del alma desde las alturas divinas, de las cuales sin embargo lleva en sí un destello, el cual le genera la necesidad de tender hacia la antigua patria, hacia el paraíso perdido” (*Homo creatus est* 2).

El camino es ascendente, arduo y necesitado de discernimiento, como esa escala de Platón en el Banquete que movida por *Eros*, el deseo ardiente, se eleva hacia la belleza-bien imperecedera, entre “[la] sensación de falta, de incompletad, y una fuente de abundancia” (Kelen 21). Nos encontramos con la paradoja que el deseo encierra y con el éxtasis que genera al provocar este movimiento de salida de sí en búsqueda de la plenitud en un retorno hacia el origen.

En el pensamiento cristiano San Agustín es atravesado por el deseo de Dios. “Su palabra fundamental es *desiderium*, inquietud, deseo de saciar su sed de vivir en Dios... Está atraído por el deseo” (Balthasar, *Homo creatus est*, 2). Sus *Confesiones* nos relatan apasionadamente su búsqueda y sus ansias de reposo en el Bien que sacia, testimonio de un corazón inquieto que no descansará sino en Dios. En continuidad con esta línea el siglo XII y la teología monástica están traspasados del deseo de Dios unido a la experiencia; es una teología que ora pues, como indica Leclercq en el exhaustivo estudio *El amor a las letras y el deseo de Dios*, “no hay teología sin oración” (20). San Gregorio es presentado como “doctor del deseo”, puente entre “la patrística y la cultura monástica del medioevo” (44-45), que reflexiona en profundidad sobre la experiencia cristiana y “usa... términos que son a la vez constantes

y precisos: dialéctica de la presencia y la ausencia, de la posesión y la espera, de la certeza y la incertidumbre, de la luz y la oscuridad, de la fe y la vida eterna” (44). Reconoce en el hombre su relación de creaturidad, su miseria y su grandeza, su necesidad de Dios que expresa en términos como “*anhelare, aspirare, suspirare*” (51). Dios es aquél a quien se espera y

La importancia concedida al deseo confiere a la doctrina de San Gregorio un carácter dinámico en extremo; se trata de una constante progresión, ya que el deseo, a medida que se intensifica, es colmado por una determinada posesión de Dios, que lo hace crecer más todavía. El resultado de ese deseo es la paz reencontrada en Dios, puesto que el deseo implica ya una posesión en la que se concilian amor y temor. En el deseo, que es en este mundo la forma misma que reviste el amor, halla el cristiano la alegría de Dios, la unión al Señor glorificado (52).

El deseo y el amor se implican y alimentan recíprocamente, en esta salida de sí hacia la contemplación. Teología y vida tienen su fuente en estos principios y por eso San Bernardo afirma que “la palabra maestra no es ya *quaeritur*, sino *desideratur*, no ya *sciendum*, sino *experiendum*” (21) y nos conduce a “las fronteras de la poesía”. Los sermones que Bernardo dedica al Cantar de los Cantares son un himno al encuentro con el Amado a quien se desea (Cfr. 118-120) y los monjes de la edad media encuentran en él la expresión de este deseo. “Es el poema de la búsqueda que constituye todo el programa de la vida monástica: *quarere Deum*, una búsqueda que no se acabará sino en la eternidad, pero que recibe ya su real satisfacción en una posesión oscura, y ésta hace crecer el deseo, que es aquí abajo la forma misma que reviste el amor” (119).

El puente hacia la Escolástica está tendido y la figura y la obra de Santo Tomás asumen la herencia. Indica Balthasar que en la Suma Teológica

... la paradoja del hombre es tomada como punto de partida de su determinación y con esto de su definición:

el hombre es el ser creatural que no puede ser satisfecho en su impulso hacia la felicidad (beatitudo) por nada mundano; sin embargo, el hecho de que para alcanzar su fin necesita de la contemplación de Dios, de la ayuda de la gracia de Dios, precisamente esto hace su nobleza. La grandiosa ética teológica de la Prima Secundae y Secunda Secundae está dedicada al camino por el cual ir madurando hacia su meta (semejante a un esquema de ascenso de cuño platónico-plotiniano ampliado a lo cristiano, en el cual la vertiente aristotélica también es introducida conjuntamente), y, recién en la Tercera Parte sigue, para admiración de muchos, la doctrina de Cristo y sus sacramentos. Que Tomás comienza con Dios Creador y Dios Trino, que su camino está impregnado de teología cristiana, es evidente; pero el esquema fundamental es tomado de la Antigüedad, conformado por Plotino más puramente....: la emanación de todas las cosas viene desde Dios y va de regreso a Él” (Homo creatus est 4).

El pensador cristiano realiza la maravillosa síntesis en una antropología unitaria que reconoce el horizonte del hombre, la fuente originaria de la que procede y el fin último hacia el cual camina. Para fundamentar la experiencia del deseo una vez más recurrimos a los trascendentales del ser², teoría que podría considerarse una mera especulación racional si no se vislumbraran las consecuencias antropológicas que encierra por un lado, y la apertura hacia la trascendencia, la realidad en la cual se fundamentan por otro. Participamos de la Unidad, Verdad, Bien y Belleza originarias, del ente que se da, se dona a la receptividad del alma (Cfr. Gilbert 12-20). Los trascendentales se reconocen desde la relacionalidad establecida con el alma, se identifican con el ente y cada uno agrega, explícita una propiedad y si lo verdadero nos dice que podemos conocer al ente lo bueno explícita que todo ente es deseable. Santo Tomás asume la definición de Aristóteles que afirma que “el bien es lo que todas

2. Hemos tratado en profundidad la temática de los trascendentales, en especial sobre lo bello en: Campana, Silvia Julia. “La trascendentalidad de lo bello en Santo Tomás de Aquino. La actualidad de la *via pulchritudinis*”. *Revista Studium Filosofía y Teología*, XI / 21-22 (2008): 39-68. “A las puertas de la vida. La realidad del encuentro en su dimensión trilogía. Hans Urs von Balthasar y Pedro Laín Entralgo”, en Avenatti de Palumbo, Cecilia y Juan Quelas (Coord.). *Belleza que hiere. Reflexiones sobre Literatura, Estética y Teología*. Buenos Aires: Ágape, 2010, 115-171. Prólogo Olegario González de Cardedal.

las cosas desean (apetecen)” y esto implica una relación al fin al cual se tiende. En la cuestión disputada *De Veritate* afirma en la cuestión 1 artículo 2 que:

La conclusión de cualquier movimiento está en su término. El movimiento de la facultad de conocimiento termina en el alma. En efecto, es necesario que la cosa conocida exista en el sujeto cognoscente según las modalidades del sujeto. Por el contrario, el movimiento de la facultad que desea termina en la cosa. Por ello el Filósofo, en *De anima* libro III, admite un cierto círculo de los actos del alma. La cosa que existe fuera del alma mueve la inteligencia, mientras que la cosa comprendida mueve el deseo; el deseo se termina al llegar a la cosa de la cual ha partido el movimiento. Puesto que [...] el bien expresa una relación con el deseo mientras que lo verdadero [expresa otra con] el intelecto, el Filósofo afirma en la *Metafísica* VI que el bien y el mal están en las cosas, pero que lo verdadero y lo falso están en el alma (Cit. en Gilbert 335-336).

Maravilloso texto que nos lleva a comprender la circularidad entre inteligencia y voluntad y que afirma al ente como “deseable”, como objeto de nuestras tendencias, de la dinámica de nuestra existencia que en definitiva labra nuestra vida ética. Es un vertirse hacia afuera para alcanzar lo que nos atrae no por carecer de él sino movidos por su propia perfección a desearlo.³ Porque

El deseo posee la fuerza positiva del ser. Su dinamismo conoce menos la ausencia de la perfección deseada que su presencia estimulante. El deseo no tiende hacia aquello que le falta y que le satisfará. Lejos de satisfacerse por la presencia de aquello hacia lo que tiende, el deseo se ahonda, aumenta. “Desea el más allá de todo lo que puede completarlo simplemente. Es como la bondad: el Deseado no lo satisface, sino que lo

3. Santo Tomás deja claro este dinamismo y esta positividad en la *Suma Teológica* I q. 5, a. 1 c. y en el a. 3 donde expresa que la razón de bien consiste en que algo es apetecible (deseable) y esto radica en que es deseable en tanto es perfecto y es perfecto porque está en acto de donde se evidencia que algo es bueno en cuanto es ente porque el ser es la perfección de todas las cosas. Es decir que el ser mismo en cuanto perfección ejerce esa atracción que no tiene fin en esta vida y nos conduce en un movimiento libre que va de bien en bien y de deseo en deseo.

ahonda” (Levinás, Totalité et infini 22). No se agota en la presencia deseada, sino que la desea siempre más. En consecuencia el deseo se distingue de la necesidad en que, en el caso de la necesidad, el bien en el horizonte del dinamismo le colma al darle satisfacción, mientras que el deseo tiende hacia una presencia que le invita a ir más lejos (Gilbert 341).

Es la perfección, el ser mismo el que estimula el deseo que lejos de disminuir se ahonda ante la profundidad del misterio inagotable de la realidad. Lo necesario, en cambio, es buscado para cubrir una carencia, porque “de hecho nace de una carencia, de una ausencia para quien la vive, y no de la presencia de un ente deseable” (339). La necesidad nos asemeja a los entes naturales, sometidos a la necesidad del mundo. Pero el hombre es un ser espiritual y por ello libre, capaz de tender hacia lo absolutamente otro, el cual en definitiva, en la incapacidad de aferrarlo, nos abre al don, al regalo. Es este deseo metafísico el que nos lleva siempre a ir más lejos y revela al hombre como ser libre, espiritual, poseedor de una interioridad pues “únicamente el dinamismo del deseo da cuenta del bien al engendrar la libertad espiritual, solitaria, implorante y feliz” (Gilbert 342).

Ontológicamente estamos llamados a desear y amar desde nuestra propia creaturidad, que manifiesta la paradoja finito-infinito en nuestra intimidad más íntima y que reclama –si estamos dispuestos a oír– que subamos los peldaños en un ascenso que conduce al Deseado porque “tenemos deseo de Dios, anhelo de reunificarnos con el Origen, que nos hace participar de El por medio de la existencia [y porque] somos deseo [de Dios]” (Melloni Ribas 12). Como afirma Gesché en *El hombre*, desde la fe se abre una “brecha en lo finito, la promesa de un infinito que nos deja en adelante insatisfechos de lo finito para hacernos seres de deseo” (46), porque en definitiva hemos sido creados por Dios “por deseo de amor” (109), en un desborde amoroso que nos invita a volver a Él: “en el fondo, el hombre es un ser visitado” (118).

La experiencia del deseo se torna lenguaje, en un binomio que se ma-

nifiesta inseparable y que en la historia tiene fieles representantes en torno a los que conocemos como los místicos, quienes desbordados por el Amor se sienten impulsados a “decir” ese deseo de Ausencia que los habita.

2- El lenguaje excesivo del deseo

La respiración es necesidad,
la inspiración deseo, una es cuerpo,
la otra encarnación,
con la una nacemos,
con la otra damos a nacer,
creamos lo que no somos,
somos nuestro don.
Hugo Mujica

Los místicos de todos los tiempos se transforman en el máximo exponente del hombre como “ser de deseo”. Traspasados por la experiencia luminosa de la presencia desbordante se sienten impulsados a ser testigos a través de la palabra de aquello que paradójicamente no termina de expresarse en ellas. Los místicos hablan el lenguaje del deseo, de la Presencia-Ausencia, el lenguaje de la tensión finito-infinito que los embarga y que reclama desde la herida de amor por una patria que todavía no habitan, por una dulzura que aún no gustan, por la fuente que sacie tanta sed.

El binomio experiencia-palabra se torna aquí indivisible pues como afirma Haas

La mística cristiana ha insistido siempre... en el carácter experiencial de su objeto. Según una venerable fórmula, ella no es otra cosa que la *cognitio Dei experimentalis*, conocimiento experimental de Dios; aunque dicha experiencia supera fundamentalmente toda posibilidad humana de hablar de ella. El lenguaje que intenta alcanzar la experiencia de la unión gratuita de la criatura con Dios posee siempre el carácter de simple medio que, respecto de lo que quiere comunicar, sólo logra ser un mero indicio. Por ello sin el impulso sustentador de la experiencia, el hablar sobre cosas místicas sería algo sin sentido y, asimismo, inútil (La problemática del lenguaje y la experiencia en la Mística Alemana 79-80)

Las palabras sólo son un mero indicio... porque la experiencia siempre es “más”, es un plus, un exceso difícil de expresar porque guarda en sí las características del don, de lo gratuito que encierra en sí mismo un plus inenarrable pero, a la par, “no pueden eludir la fuerza que los impulsa a comunicar lo vivido” (Mandrioni 38). Vidas traspasadas por el deseo y las ansias que se mueven –afirma Haas- “en la dialéctica del buscar y encontrar, y el ambiente que la domina es un deseo que ensancha el alma al tiempo que un dilatarse del ser humano interior hacia lo oculto-ausente que no se da a conocer fácilmente” (*Viento de lo absoluto* 81).

El lenguaje del deseo adquiere características que lo distinguen y, entre otros⁴, “el lenguaje poético suele ser el medio que los místicos utilizan” (Mandrioni 39) para balbucear su encuentro y búsqueda interminables en esta vida. Pueden establecerse rasgos característicos entre los cuales se destaca en primer lugar que es un lenguaje próximo a la experiencia, como hemos ya afirmado, que implica un nuevo modo de conocimiento. Si bien se tiene en cuenta la insuficiencia del lenguaje, se utiliza un lenguaje común, cotidiano, pero como afirma Velasco

... esa lucha agotadora de los místicos con las palabras no comporta el naufragio de su lenguaje. Al contrario, libera fuerzas creadoras que generan un lenguaje nuevo, despiertan sus capacidades expresivas y llevan al límite el poder significativo de las palabras mediante lo que J. Baruzzi llamaba ‘transmutaciones operadas en el interior de vocablos tomados del lenguaje normal’. Tales transmutaciones se logran por medio de toda clase de

4. El lenguaje poético no es el único utilizado por los místicos y las características que enunciaremos son comunes a los distintos géneros. Nos dice Velasco en *El fenómeno místico* que “La mística... está constituida... por el cuerpo de escritos en los que los místicos han formulado sus experiencias... que constituyen una forma peculiar de lenguaje humano. [Hoy se refiere] preferentemente al lenguaje de la mística religiosa... Desde el punto de vista de los hechos, el lenguaje místico aparece en unos textos que pertenecen a los más variados géneros literarios. Se trata de relatos autobiográficos, de expresiones poéticas, de comentarios con finalidad exhortativa, pedagógica, apologética e incluso de descripción psicológica, de explicación o de interpretación teológica, aun cuando el sujeto no emplee estos términos... También sucede que a veces los géneros se entremezclan” (50). Respecto de la relación mística y poesía remitimos al estudio de Haas Alois. “Poesía en la mística cristiana y en el budismo zen”. *Visión en azul*. España: Siruela, 1999, 67-87.

recursos: adjetivos, prefijos, superlativos, signos de admiración (El fenómeno místico en la historia y en la actualidad 19).

Como podemos observar el lenguaje ordinario se torna extraordinario porque la experiencia que se trasmite así lo es y por parte del sujeto adquiere las características de lenguaje testimonial y autoimpli-cativo pues casi siempre el relato es en primera persona en tanto evoca una experiencia (Cfr. Velasco, *El fenómeno místico* 58). Es un lenguaje transgresivo en el que abundan las paradojas, los contrastes, el recurso al oxímoron, como “una nueva forma de expresar la incapacidad de referir, con los términos vigentes en la experiencia ordinaria, la experiencia singular que [el místico] vive, y, especialmente, el contenido de la misma” (55). Así la “tiniebla luminosa” de los Padres, “la música callada”, “la soledad sonora” de Juan de la Cruz, son ejemplos de “la traducción en palabras de la *coincidentia oppositorum* [de] Nicolás de Cusa” (56).

En el contexto de la transgresividad del lenguaje de la cual damos cuenta el lugar primordial lo adquieren el símbolo y la metáfora pues este lenguaje del deseo es preferentemente simbólico y esto –como indica Velasco– “no solo porque los escritos de los místicos estén esmaltados de símbolos, sino porque el lenguaje místico es todo él simbólico” (*Mística y Humanismo* 61). En el origen hay una profunda experiencia del amor de Dios, misericordioso, inconmensurable, pero –continúa Velasco–

...no existe experiencia humana, por inefable que sea, si no aflora a la conciencia y... ese aflorar acontece en el lenguaje. Pues bien, el símbolo es el lenguaje radical, originario de esa experiencia fundante-fundada en la que, precisamente gracias al símbolo, el místico toma conciencia de la Presencia no objetiva... no dada, es decir, añadida al hombre, sino dante, originante y que lo habita como la dimensión de su última profundidad. El símbolo sería, pues, la palabra fundamental de la experiencia mística en la que se revela y realiza la relación con el ser que constituye al ser del hombre y que se expresa, según las tradiciones, como abismo sin nombre, como absoluto, como persona, como amor. (El fenómeno místico 62).

El místico mira la realidad con nuevos ojos inmerso en un nuevo tiempo. Nos dice Ricoeur que “el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos pone en contacto con el sentido latente, y así nos asimila a lo simbolizado...” (*Finitud y culpabilidad* 252). No podemos dominarlo con nuestra razón pues nos sobrepasa, hay una tensión implicada en él que nos impide aferrarlo. Y esto radica en que “el símbolo tiene por función dar, comunicar, precisamente porque es una intencionalidad primaria que nos ‘da’ analógicamente el segundo sentido” (252). He aquí su riqueza y su misterio y el que se transforme en expresión originaria en el amplio marco del lenguaje religioso, y subyacen en él las dimensiones simbólicas más originarias que Ricoeur denomina “ingenuas”: dimensión cósmica, psíquica y poética (Cfr. 245-250). “Las tres son mediadoras de la experiencia religiosa. Ricoeur insiste en que el aspecto reflexivo de los símbolos que vehiculan lo sagrado... sólo se pueden comprender en profundidad, si no se los separa del resto, o sea si se mantienen ligadas estas tres funciones entre sí” (Begué 9).

Si nos referimos sobre todo al uso poético del lenguaje⁵ la dimensión simbólica adquiere su lugar más propio, que nos abre a una nueva dimensión de la realidad, a nuevos mundos posibles a través de la innovación semántica que propone pues “no aumenta nuestro conocimiento de los objetos” y paradójicamente esto permite “que sea liberada una función referencial más originaria” (Silva Arévalo 79).

La metáfora es otra aliada del lenguaje místico del deseo en la

5. “Al hablar de uso poético del lenguaje no se está designando un género literario específico, como lo es la poesía ‘en cuanto opuesta a la prosa y definida por cierta afinidad entre sentido, ritmo, imagen y sonido’. Ni siquiera a una ampliación, que incluyera bajo el nombre de poema, la ficción narrativa, el lirismo y el ensayo, sino ‘al funcionamiento global de todos esos géneros en tanto sede de innovación semántica, de la proposición de un mundo, de la suscitación de una nueva comprensión de sí’. Por ello Ricoeur habla de la función poética del discurso y no de un género poético o de un modo de discurso poético, sin perjuicio que estos manifiesten en forma privilegiada dicha función”. Silva Arévalo, Eduardo Andrés. *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur en Temps et Recit para una hermenéutica teológica*. Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología, Vol. LI (2000) Cuaderno 1.

cual, según Ricoeur, “la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. La metáfora permanece viva mientras percibimos, a través de la nueva pertinencia semántica –y en cierto modo en su densidad-, la resistencia de las palabras en su uso corriente y, por tanto, también su incompatibilidad en el plano de la interpretación literal de la frase” (*Tiempo y Narración*, 31).

Símbolo y metáfora encierran en sí mismos una tensión que podría equipararse a la misma tensión inherente al deseo: siempre hay algo más allá, que nos atrae, que nos llama y nos pone en movimiento. El relato del místico, cualquiera sea su género, hace presente el triple arco temporal de su antes, durante y después que Ricoeur plantea como la triple mimesis, en cuya prefiguración está implicada la experiencia originaria padecida por el místico en su contexto vital y único, que se configura texto, en tensión a través de la metáfora y el símbolo de establecer el reino del “como si”, mediación entre dos que nos conduce hacia la refiguración donde todos nosotros quedamos involucrados al reunir nuestro mundo como lectores con el mundo inaugurado por el texto.⁶

Poeta, texto, lector quedan en íntima relación en torno al lenguaje del deseo que nos conduce a una nueva mirada sobre lo cotidiano, lo asible, nuevos ojos para nuevos tiempos. Vamos ahora al poeta que canta la Ausencia.

6. Cfr. Ricoeur, Paul. *Tiempo y Narración I. Configuración del Relato Histórico*. México: Siglo XXI, 2009. A lo largo de toda la obra se hace referencia a esta relación entre el relato y el tiempo y se establecen las coordenadas de la triple mimesis que nosotros hemos aplicado en una síntesis personal en este contexto. Afirmo allí en uno de los textos: “Es necesario mantener en la propia significación del término *mimesis* una referencia al ‘antes’ de la composición poética. Llamo a esta referencia *mimesis I*, para distinguirla de *mimesis II* –la *mimesis* creación-, que sigue siendo la función base... Pero no es todo: la *mimesis*, que es –Aristóteles nos lo recuerda- una actividad, la actividad mimética, no encuentra el término buscado por su dinamismo sólo en el texto poético, sino también en el espectador o el lector. Hay pues un ‘después’ de la composición poética que llamo *mimesis III*...” 103-104.

3- Entre el deseo y la Ausencia: la voz del poeta

Hugo Mujica⁷, poeta argentino, nos acerca a través de su poética el lenguaje del deseo y de la Ausencia, envuelto en rasgos cercanos a la poesía mística, al lenguaje de los místicos alemanes, en diálogo con la filosofía de Heidegger y Nietzsche y de poetas como Juan de la Cruz y Hölderlin. Todo esto lo ubica en un espacio contemporáneo privilegiado, como testigo de la búsqueda incansable del hombre de hoy en el desierto tras las huellas de lo sido. En el último tiempo ha sido centro de nuestras búsquedas en torno al diálogo interdisciplinario⁸ por la riqueza de su vida y su obra que entre claroscuros nos permiten vislumbrar la luz del misterio que asoma.

Con esta poesía comienza Mujica su obra *Poéticas del vacío* (17), “obra donde el vacío, metáfora central del libro, aparece como el lugar, la fuente, donde un sentido nace... Orfeo, Juan de la Cruz, Paul Celan... algunos de los que osaron escuchar ese vacío, el vacío, la nada o la ausencia desde la que nacieron sus obras, su poética o su mística y, no menos, ellos mismos: dejándose vaciar” (Contratapa)

7. Nació en Buenos Aires en 1942. Estudió Bellas Artes, Filosofía, Antropología Filosófica y Teología. Esta gama de estudios se refleja en la variación de su obra que abarca tanto la filosofía como la antropología, la narrativa como la mística y especialmente la poesía. Entre sus principales libros de ensayos se cuentan *Kyrie Eleison* (1991); *Kénosis* (1992), *La palabra inicial* (1995); *Flecha en la niebla* (1997); *Poéticas del vacío*. Su obra poética, publicada en varios idiomas, ha sido recogida en *Poesía completa, 1983-2004* (2007); *Lo naciente. Pensando el acto creador* (2007). De última aparición *Y siempre después del viento* (2011).

8. En el marco del Seminario Interdisciplinario de Literatura, Estética y Teología (SIPLET) dependiente de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, dirigido por la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo, hemos desarrollado las investigaciones de los últimos años en torno a la posibilidad de un canon de poesía mística argentina. He dedicado a Mujica algunos trabajos en torno a este tema. Cfr. Campana, Silvia. “Un decir de frontera para tiempos de desierto” en Avenatti de Palumbo, Cecilia Inés (coord.). *Miradas desde el Bicentenario: Imaginarios, figuras, poéticas*. Buenos Aires: Educa, 2011, 277-286. “El acontecer poético como develamiento de la verdad. Hugo Mujica, Heidegger y Ricoeur”, en XII Seminario Internacional de “Literatura y fe”. *El aporte teórico y práctico del enfoque hermenéutico al análisis interdisciplinar del texto literario*, PUC Chile, noviembre 2011.

I

Al principio fue la ausencia,
después su reflejo: el olvido.

Detrás de cada paso
su sombra.

En la casa de la memoria no hay ventanas,
hay espejos.

II

Hay que desechar lo encontrado. Callar lo que tiene nombre.
O nombrar,
pero sin escucharse hablando.

Perderse en la búsqueda,
no en su eco: en lo buscado.

Ausencia, olvido, sombra, encuentro, nombrar, callar, perderse, encontrarse... Este es el origen, como *kairós* y la ausencia. ¿Cómo se calla lo que tiene nombre? ¿Cómo nombrar sin escuchar la palabra? Y a la par perderse en la misma búsqueda, como una meta, como un destino, como una fuerza que nos conduce a ella como vocación..."Nupcias de la noche y la palabra: poesía" (24). Y "abismo desde el cual se dice la poesía: el sentido de una ausencia, no la ausencia de sentido" (34).

Hay que acoger el fulgor de la ausencia
reflejar
el don de lo que no está
en cada cosa que creamos (83).

En los poemas transcritos se presentan las constantes de la búsqueda, del encuentro, del nombrar y del callar. ¿Encontramos ecos en la poesía de Mujica que nos permiten llamarla o ingresarla en un canon místico? No podemos discernir si aquí estamos en presencia de un místico pues no es el objetivo pero ¿podría identificarse su lenguaje con las corrientes místicas históricas? Transitamos el siglo XXI y nos hallamos

en un contexto histórico que oscila entre la nostalgia de Dios y su eclipse, que sólo deja vislumbrar un cono de sombra donde bien y mal se confunden. Este mismo contexto dificulta una respuesta sencilla y a la vez nos impulsa a una tarea que nos compromete desde nuestro habitar este tiempo, del cual somos parte, habitantes del desierto que va tras las huellas que nos conducen a tientas en el camino.

En continuidad con Juan Martín Velasco⁹ descubrimos, desde lo analizado en sus textos, elementos estables en la obra poética de Mujica. El *modus loquendi* de los místicos desborda en sus poemas; la condición simbólica es mostrada como un “diálogo con la mitad ausente” (*Poéticas del Vacío* 31), que el símbolo completa sin agotar en presencia; la paradoja como lugar donde el poeta habita, así como los oxímoron y los contrastes porque “el hombre es un ser finito habitado por la infinitud (...) es lo menos habitado por lo más: el estallido: la celebración” (44).

Como hemos dicho no se trata aquí de analizar el binomio experiencia-palabra pero desde la autonomía del texto ¿cómo evitar que las palabras del poeta susciten en nosotros “una nostalgia apasionada, un sentimiento de exilio y pérdida” como Velasco anuncia? Un secreto se esconde en este decir poético que usa el recurso del lenguaje místico del vacío, de la nada, de la ausencia, de la noche, de la otredad que llama, de la incapacidad del hombre de nombrar pues al nombrar posee y poseyendo no alcanza lo buscado.

Su poética se mueve entre el lenguaje de las místicas del ser o el Absoluto y las místicas del amor o del encuentro (Cfr. *Mística y Humanismo*, 91-93). Hay una presencia en sus versos de una herida en relación con la sed y la ausencia pero también se devela paradójicamente la presencia, la fuente, la vida. Así dice en el poema “Hay un alma”

9. Cfr. Velasco, Juan Martín, “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad”, en Velasco Juan Martín (ed.). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Madrid, Trotta, 2004, 15-49.

apenas la sed
descubre sin cubrir, apenas el agua
acaricia el borde sin extender la herida,

es lo ausente lo que más
se muestra,
lo olvidado lo que más se espera.

hay un alma

lo dice la sed y
el agua

lo calla el olvido, la herida
abierta entre el sueño y la vigilia

el naufragio de todo reflejo
en la transparencia olvidada (Poesía completa 334).

Y dice en el poema "Abrir las manos":

Conocernos es una entrega,
no un saberse,
es soltarnos
y descubrir que no nos hundimos,
que estuvimos siempre
sostenidos.
(Y siempre después del viento 58)

Sus poemas establecen un juego también gráfico que remite a la ausencia-presencia. El blanco en la página en donde al final se ubica el poema se transforma en "palabra" que nos dice. El mismo poeta afirma que el espacio, el diagrama de sus versos es parte de la composición, de la expresión, de la escritura y trata de expresar el silencio en un espacio de gratuidad. Afirma Rodríguez Francia en su obra *El "ya pero todavía no" en la poesía de Hugo Mujica* que:

... la poesía de Mujica remite constantemente a un plus presente de manera constante, pero al mismo tiempo inasible. Y también remite a una ausencia que en forma permanente siente y persigue, en una suerte de doloroso y a la vez anhelante peregrinaje. Hay un "cielo" mucho más allá de sus poemas, latente como misterio en los versos de todos sus libros de poesía... Ello produce esa consecuencia de cavar el verso mallarmeano, a través del gran blanco de la página; o del espacio-silencio entre palabras (50).

Porque para el poeta “Donde termina el lenguaje/no comienza lo indecible,/comienza la revelación;/es hasta esa orilla/hasta donde hay que llegar a callar,/allí, desde donde se comienza a hablar”/ (*Lo naciente* 75). En estos tiempos de ausencia su obra es signada “por un pensamiento-poesía que reali[za] el itinerario que propone Meister Eckhart: ‘ir a Dios sin Dios’” (Rodríguez Francia 25). Decir poético y místico confluyen en su obra en una apertura al misterio que desborda y nos introduce en el camino del hombre que clama en la ausencia por un encuentro ante el que permanece expectante, alimentando el deseo de su llegada. La ausencia de Dios es el nombre de Dios, toda palabra es palabra de lo ausente.

En lo alto no se baten
las alas
ni en el silencio
se nombra al silencio.

De dios no sabemos nada

esa nada hiende
todo saber,
esa hendidura es lo aprendido

la ausencia que queda,
la huella donde me digo.
("Donde me digo", Poesía completa 389)

...
Entre la noche y
el alba

la cita imposible de cada vida:
la ausencia que el alma abraza.
("Entre la noche y el alba", Poesía completa 424)

En la contratapa de su *Poesía Completa* dice la editorial que “Mujica desnuda la existencia desnudando la poesía misma, despojándola de todo ornamento, de toda distracción”. Lleva el lenguaje a lo esencial, despojado y así transparente el misterio. “Misterio de una trascendencia, de un misticismo donde lo totalmente otro es la realidad misma liberada de su utilidad, la vida cuando recupera su poesía, cuando ofrece su

dimensión naciente, su gratuita y temblorosa belleza. Belleza desnuda, poesía callada...” Así el poema que transcribimos a continuación nos conduce de la ausencia al misterio de la revelación de la alteridad, del deseo al don, a la gratuidad...

Hay que acoger el fulgor de la ausencia,

reflejar
el don de lo que no está
en cada cosa que creamos.

Misterio, también, de la gratuidad del misterio, lo otro:
revelación de la insobornable gratuidad de aquello que
nos busca

con tal de que lo esperemos,

que nos habla con tal de que escuchemos, que lo tene-
mos con tal

de que no lo poseamos.

Misterio de una caricia más que de un abrazo, de la
mano que no
retiene, que apenas roza:
del gesto que aprendió la despedida (Poéticas del vacío 84).

La poesía de Mujica transita un lenguaje de frontera porque es un decir de ausencias, un decir desde lo hueco y desde el deseo. De ahí el privilegio y la preeminencia que, en la consideración del poeta, ostenta respecto a otros decires, incapaces de hablar de lo que no está. El poeta no escribe para llenar un vacío, para que cesemos de desear, por el contrario: deja intacto el deseo porque mantiene lo abierto y así nos lo devela para que nosotros nos arriesguemos en esta empresa a la que somos invitados:

En el poema lo abierto se retiene y contiene como abierto:
como allende de sí:

como diciéndose,
iniciando otro modo de significación,
otras aperturas.

Al principio fue la palabra y en la palabra el principio,
rastros y tajo.

Aparecer y fuga: lo que viene y aparece desde nuestra propia ausencia.

Lo creado.
La poesía es visitación, irrupción; el poeta acogida: vacío de sí.
Nada y sed.
El poeta no escribe para llenar ese vacío: lo mantiene abierto escribiendo (vacándose).
Escribe errando lo abierto, lo que va abriendo el escribir:
diciéndolo.

4- Conclusión: Nombrar la Ausencia en el desierto.

De noche iremos, de noche,
sin luna iremos, sin luna,
que para encontrar la fuente
sólo la sed nos alumbra
Luis Rosales

Hemos partido desde la honda experiencia del deseo por la cual somos habitados y hemos mostrado sus profundas raíces metafísicas y antropológicas en torno al bien que se desea y nos conduce a una búsqueda contante y apasionada de un Bien mayor que es exceso y desborde. Toda experiencia se hace palabra y el lenguaje excesivo de los místicos “canta el juego y el gozo del deseo”, en una erótica vinculada “al Amor y al Absoluto” (Kelen 56). Finalmente el poeta actualiza el lenguaje poético místico para estos tiempos en los cuales habitamos buscando a tientas en la noche del mundo las huellas de la Presencia.

Lenguaje místico hoy, en esta cultura de la muerte de Dios ¿por qué? ¿Qué genera este presente para bucear en este balbuceo el nombrar la Ausencia de la Presencia, no olvido, sólo ausencia? Este es el tiempo que vive como un hecho el anuncio de la muerte de Dios que Nietzsche proclamó “y que parece haberse resignado a ella, sin hacerse siquiera las preguntas que él se hacía” (*El fenómeno místico* 487), viviendo culturalmente la ausencia de Dios y sin sufrir por ella, pues el problema radica en que ya no se siente “nostalgia del Último” (Forte 11). La búsqueda del Absoluto parece reñida con este hombre posmoderno que se siente autosuficiente, indiferente, saciado, sin más deseos que los inmediatos, relacionados al placer, a la tecnología y al confort.

Pero a la par las aguas profundas siguen en movimiento tras las huellas del deseo, que se manifiestan en distintos ámbitos demostrado por el creciente interés por la experiencia-palabra de las grandes voces de la mística que transformaron su vida y su tiempo desde el Amor desbordante por el que fueron seducidas: Juan de la Cruz, Santa Teresa, el maestro Eckhart, las mujeres místicas medievales que brillan después de siglos de ocultamiento y, más cercanos en el tiempo, se descubren rasgos místicos en Simone Weil, Edith Stein, Dag Hammarskjöld. La figura de Teresita de Lisieux por ejemplo se agiganta cada día como testigo de la búsqueda de Dios desde la confianza y la fe porque el resto es oscuridad y con esto se hace solidaria de la actual situación como profeta para este tiempo. Son figuras desbordantes que nos recuerdan de donde venimos y hacia donde vamos, seres finitos con deseos de infinito, heridos de amor.

A la par “el pensamiento contemporáneo parece caminar en medio del desierto...”, afirma Yébenes Escardó (12) y se transforma en figura que devela el tiempo del hombre pero también el tiempo de Dios. La imagen del desierto tiene en nosotros resonancias bíblicas como lugar de purificación, como preparación y respuesta al llamado, como lugar de espera en la ausencia del Amado, como tiempo de gracia deseante en el cual somos probados. Este tiempo que como humanidad transitamos tiene muchas de estas características porque como afirma De Certeau “lo que debería estar aquí no está: sin ruido, casi sin dolor, esta constatación está presente. (...) El ausente que ya no está ni en el cielo ni en la tierra habita en la región de una extrañeza tercera (ni una ni otra). (...) Esta es la región que hoy nos señalan los autores místicos” (11-12). Y es este lugar al cual queremos retornar. Pero

Sólo nos queda errar; extenuarnos en el gesto inagotable e inútil para que el pensamiento, la poesía, el arte y la escritura, sean... el pico de hielo que rompa el mar congelado que tenemos dentro; ese que nos devuelve, incesantemente a la orilla del desierto (Yébenes Escardó 228).

Es el poeta el que asume el desafío de “decir” la Ausencia en el desierto, el de romper el hielo que nos congela el alma y nos inmoviliza en nuestro camino de retorno. Porque “el poeta es el encargado de dar voz al misterio de la existencia” (Mandrioni 11), porque habita donde la realidad todavía está encantada y nos entrega su voz para decir el deseo en la noche. Somos invitados a esta aventura que implica un desafío para este tiempo, no tengamos miedo de entrar en el desierto y de aproximarnos a este lenguaje de frontera que nos remite al reencuentro con nuestros deseos más profundos, inundados por el Amor del cual venimos y hacia el que vamos. Hay una luz que nos guía, no dejemos que se apague. Y desde la noche de la fe caminemos confiados en la esperanza del encuentro con la fuente inagotable porque...

I

Cae una estrella como un surco
en el desierto,

como una huella en la ceguera:
una escritura.

II

La noche,
en cada sombra más antigua,
revela lo que ella enciende.) (Poéticas del vacío 93).

Bibliografía

- Balthasar, Hans Urs von. “Homo creatus est”, en *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einselden, Johannes Verlag, 1986, 11-25. Traducción de Cecilia Avenatti de Palumbo. Inédita.
- Begué, Marie-France. “Introducción a la Simbólica del Mal, de P. Ricoeur”. Chile: Alalite, 2011. Inédito.
- Campana, Silvia. “Un decir de frontera para tiempos de desierto. Una reflexión interdisciplinaria desde la poética de Hugo Mujica”. *Miradas desde el Bicentenario: Imaginarios, figuras, poéticas*. Buenos Aires: Educa, 2011, 277-286. Cecilia Inés Avenatti de Palumbo (Coord.).
- De Certeau, Michel. *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela, 2006.

- Forte, Bruno. *A la escucha del otro*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Gesché, Adolphe. *El hombre. Dios para pensar II*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Gilbert, Paul. *Metafísica. La paciencia del ser*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Guardans, Teresa. *La verdad del silencio. Por los caminos del asombro*. Barcelona: Herder, 2009.
- Haas, Alois. *Viento de lo absoluto, ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Barcelona: Siruela, 2009.
- . "El problema del lenguaje y la experiencia en la Mística Alemana". *Mística, cuestiones fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, 79-110. Prólogo Cecilia Inés Avenatti de Palumbo.
- Kelen, Jacqueline. *El deseo, o el ardor del corazón*. París: El Barquero, 2004.
- Leclercq, Jean. *El amor a las letras y el deseo de Dios*. 1959. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Mandrioni, Héctor Delfor. *Hombre y poesía*. Buenos Aires: Ágape, 2008.
- Melloni Ribas, Javier. *El deseo esencial*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- Mujica, Hugo. *Lo naciente. Pensando el acto creador*. Valencia: Pre-textos, 2007.
- . *Poesía completa 1983-2004*. Buenos Aires: Seix Barral, 2005.
- . *Poéticas del vacío*. Madrid: Trotta, 2009.
- . *Y siempre después el viento*. Madrid: Colección Visor de Poesía, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. 1960. España: Taurus, 1969.
- . *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. 1995. México: Siglo XXI, 2009.
- Rodríguez Francia, Ana María. *El "ya, pero todavía no" en la poesía de Hugo Mujica*, Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Silva Arévalo, Eduardo Andrés. *Poética del relato y poética teológica. Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur en Temps et Recit para una hermenéutica teológica*. Santiago: Anales de la Facultad de Teología, Vol. LI (2000) Cuaderno 1.
- Yébenes Escardó, Zenia. *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- Velasco, Juan Martín. *Mística y humanismo*. Madrid: PPC, 2007.
- . *El fenómeno místico*. 1999. Madrid: Trotta, 2003.
- . "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad". *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*. Madrid: Trotta, 2004. Velasco Juan Martín (ed.).