

INTRODUCCIÓN

EL ENVÉS DE LO INEFABLE

Precisar el balance entre lo decible y lo indecible, entre lo personal y lo colectivo, entre la estética de lo inefable y la voluntad pedagógica en la escritura mística es una inquietud recurrente en los trabajos aquí agavillados: siete ensayos escritos casi todos en los últimos veinte años y revisados por extenso para esta publicación. Un marco histórico común los aúna. Seis de los siete derivan sus argumentos de la literatura ascético-mística hispano-cristiana (en particular, de los *mystici maiori* carmelitas del Siglo de Oro, santa Teresa y san Juan), y aun en el primero, que es de enfoque medieval y con un texto en galaicopor-tugués, los místicos carmelitas sirven de *comparanda*.¹ Pero más que un marco histórico, comparten sobre todo un planteamiento de fondo: la revalorización de lo analítico y pedagógico en ciertos registros discursivos de la escritura mística a contrapelo de lo inenarrable como retórica privilegiada en esta literatura.

Los estudios literarios de la mística española han tendido a enfatizar la retórica de lo indecible, lo inefable, lo inexpresable como estrategia lingüística por excelencia para soslayar la dificultad, si no

¹ Aunque en otros estudios también hemos abordado las tradiciones místicas asociadas con el judaísmo y el islam (el sufismo y la cábala, entre otras, forman parte sustancial de la historia cultural multirreligiosa de la península ibérica a la cual nos dedicamos), las mismas solo figuran aquí como *comparanda* para contextualizar estos escauceos del archivo aurisecular cristiano. Esperamos ampliar esta línea de investigación con futuras exploraciones interreligiosas de las tradiciones místicas judía, cristiana e islámica afines a la de nuestro reciente estudio en honor de Francis X. Clooney S. J. sobre san Juan de la Cruz y Salomón ibn Gabirol (Girón-Negrón, 2024), un estudio a caballo entre la literatura comparada y la teología comparada, dos disciplinas aunadas por una orientación analítica en común.

la imposibilidad, de abordar, a través del lenguaje, todo un elenco de fenómenos religiosos: los trances, arrobos, raptos extáticos y demás estados vertiginosos de conciencia que postulan la presencia de Dios como objeto inusitado de experiencia directa.² Se hacen eco, claro está, de los mismos escritores místicos y sus protestas de incapacidad para explicarse con palabras, como expresa Dante casi al borde de esa visión de la divinidad que abruma y sella el itinerario de su *Paradiso* (33.55-57) en la *Commedia*,

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio
che 'l parlar mostra, ch'a tal vista cede
e cede la memoria a tanto oltraggio
(Dante Alighieri, 1967, pp. 548-549);³

o como profesa el mismo Pseudo-Dionisio al contrastar su *Teología mística* con sus trabajos anteriores,

Κάκει μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἔσχατα κατιῶν ὁ λόγος κατὰ τὸ ποσὸν
τῆς καθόδου πρὸς ἀνάλογον πλῆθος ἠϋρύνετο· νῦν δὲ ἀπὸ τῶν κάτω
πρὸς τὸ ὑπερκεῖμενον ἀνίων κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται
καὶ μετὰ πᾶσαν ἀνοδὸν ὄλως ἄφωνος ἔσται καὶ ὄλως ἐνωθήσεται τῷ
ἀφθέγκτῳ.

² La bibliografía consagrada a la mística española no se reduce, claro está, a estudios literarios centrados exclusivamente sobre la retórica de lo inefable y sus dimensiones estéticas. La *scholarship* dedicada a esta tradición literaria se ha enriquecido también con nuevas aportaciones que aspiran a subsanar otras áreas desatendidas por filólogos y comparatistas: por ejemplo, la eclosión de estudios recientes sobre la producción literaria de las místicas españolas y sus precursoras medievales y la atención concomitante a la religiosidad conventual femenina desde una perspectiva transatlántica, con aportaciones fecundas como las de Weber (1990), Surtz (1995), Sanmartín Bastida (2012; 2015; 2023), las *status quaestionis* agavilladas en Baranda Leturio y Cruz (2018), y la crítica inspirada por la obra seminal de Caroline Walker Bynum (1987; 1991), especialmente los ensayos «Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality» (1991, pp. 27-52) y «The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages» (1991, pp. 181-238). Véanse también los trabajos recopilados en Kallendorf (2010). Nuestro enfoque en la inefabilidad solo aspira a subsanar una laguna específica que dicho enfoque ha generado en los estudios literarios de la mística.

³ Véase la breve discusión de Steiner (1998, pp. 39-41) sobre la poetización de lo inefable en los versos pertinentes de este canto.

En aquellos escritos, el discurso procedía desde lo más alto o lo más bajo. Por aquel sendero descendente aumentaba el caudal de las ideas, que se multiplicaban a cada paso. Mas ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al Inefable (Dionisio, *Teología mística*, cap. 3, 1033C).⁴

y sobre todo, entre los místicos españoles que aquí estudiamos, tal y como lo articula san Juan de la Cruz, no solo en verso (con su *un no sé qué que quedan balbuciendo*),⁵ mas especialmente en prosa con un *locus classicus* sobre el tema, la introducción a su comentario sobre el *Cántico espiritual*:

Por cuanto estas canciones, religiosa Madre, parecen ser escritas con algún fervor de amor de Dios, cuya sabiduría y amor es tan inmenso, que, como se dice en el libro de la Sabiduría, *toca desde un fin hasta otro fin* (8,1), y el alma que de él es informada y movida en alguna manera esa misma abundancia e ímpetu lleva en su decir, no pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo de el amor en ellas lleva; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son las presentes Canciones, con alguna manera de palabras se puedan bien explicar; porque el Espíritu del Señor que *ayuda nuestra flaqueza*, como dice san Pablo (Rom 8,26), morando en nosotros, *pide por nosotros con gemidos inefables* lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar. Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde Él mora hace entender?, ¿y quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿y quién finalmente lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede, cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden; porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia de el espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas no léidas con la sencillez de el espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos

⁴ Citamos el texto griego original en la edición crítica de Günter Heil y Adolf Ritter (Dionisio, 2012, p. 147) y la traducción española de Teodoro Martín-Lunas (Dionisio, 1995, p. 376).

⁵ El famoso endecasílabo que cierra la séptima lira en ambas versiones del *Cántico espiritual*, con esa triple sucesión en *staccato* de la sílaba palilógica *que*, evoca el tartamudeo como expresión verbal de lo inefable. Para una reflexión más amplia sobre las dimensiones fisiológicas, históricas y existenciales de este trastorno en sí, y su impronta cultural en Occidente, véase Marc Shell (2006).

en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así tampoco por palabras se pudo ello decir; y así lo que dello se declara ordinariamente es lo menos que contiene en sí (*Cántico espiritual B*, Prólogo 1, Juan de la Cruz, 1989, pp. 565-566).

Este énfasis analítico en las retóricas de la inefabilidad, en los «dislates» de amor juancruzianos y sus congéneres, en relación sobre todo con la poesía mística, privilegia como objeto de estudio la invención de estilos, discursos figurativos, variedades de la paradoja y la aporía, y demás modalidades de un lenguaje poético para decir lo indecible a mitad de camino entre el hermetismo y el silencio.⁶ Es un énfasis que ha echado luz en numerosas parcelas de los archivos literarios de las tradiciones místicas, con estudios epitomizados por el ya clásico *Mystical Languages of Unsaying* (1994) de Michael Sells sobre la apófasis como estrategia retórica en escritores y pensadores místicos helenísticos, cristianos e islámicos;⁷ un énfasis también ejemplificado en la articulación de toda una filosofía de lo indecible en *A Philosophy of the*

⁶ La paradoja como estrategia retórica ha vertebrado toda una tradición literaria de frutos abundantes en la literatura renacentista europea: e. g. el estudio de Colie (1966), que le consagra páginas luminosas, dentro de una enjundiosa taxonomía de lo paradójico, a la tradición apofática de la teología negativa ejemplificada por Thomas Traherne y John Milton. En el marco específico de la escritura mística, la paradoja resalta entre la diversidad de estrategias retóricas inspiradas por la *via negativa* (véanse nuestros apuntes sobre Michael Sells más abajo).

⁷ El importante estudio de Sells se cierne sobre la retórica apofática (propiciada por la teología apofática o *via negativa*, que se asocia en la mística cristiana con la *Teología mística* del Pseudo-Dionisio y sus interpretaciones) ejemplificada por una diversidad de textos de orientación contemplativa de varias tradiciones: las *Enéadas* de Plotino de la tradición helenística-neoplatónica; el *Periphyseon* de Juan Escoto Erígena, las obras del maestro Eckhart, y *Le miroir des simples ames* de Marguerite Porete en la tradición cristiana; y dos obras de Ibn 'Arabī —el *Fuṣūṣ al-ḥikām* y su poema más famoso del *Tarjumān al-aṣwāq*— en la tradición islámica. El trasfondo dionisiaco de esta retórica apofática abocada a la poética del silencio y la inefabilidad ha inspirado calas significativas en los estudios sanjuanistas: véanse, como puro botón de muestra, los estudios pertinentes agavillados en *El águila y la tela* de Aurora Egido (2010).

Unsayable (2014) de William Franke, con su inscripción de la apófasis en la filosofía de la religión;⁸ o en las meditaciones repercusivas de Michel de Certeau (1982; 2013) en *La fable mystique* sobre las figuraciones históricas del habla mística en los archivos cristianos de los siglos xvi y xvii, meditaciones que incluyen calas sustanciales sobre los *mystici maiori* de la Descalcez en España.⁹ Este enfoque conceptual es aplicable en otras esferas de vida donde priman experiencias límites refractarias a la expresión lingüística —la inexpressabilidad del dolor físico inaccesible al que no lo sufre y las frustraciones que entraña (¿cómo hacer inteligible en una cita médica los matices de un dolor que paraliza y enmudece?); la reducción del lenguaje al grito desgarrador de un cuerpo sujeto a la tortura; la impotencia del lenguaje

⁸ Franke (2007) también ha preparado una antología comentada de primera utilidad sobre textos clásicos occidentales que ejemplifican el discurso apofático en la filosofía, la religión, la literatura y las artes. Véase, además, desde la filosofía de la religión con un enfoque comparatista, la monografía de Scharfstein (1993).

⁹ Aunque el enfoque de nuestros ensayos es en la mística hispano-cristiana del siglo xvi, también han rendido frutos significativos los acercamientos literarios y filosóficos a otras tradiciones individuales centrados en el problema de la inefabilidad. Destaca, por ejemplo, en el ámbito judío el magnífico estudio de Wolfson, *Language, Eros, Being* (2005), que, como bien puntualiza Fishbane (2018, pp. 15-16), toma como base la filosofía heideggeriana de la poesía para un análisis retórico del simbolismo del Zohar centrado en la evocación paradójica del misterio de la inefabilidad a través de la visualización verbal de *word-images*, es decir, el discurso cabalista como forma de lenguaje poético, afín al de los poetas metafísicos, que permite «decir lo indecible». La aportación luminosa de Fishbane sobre las dimensiones narrativas del arte zohárico complementa, a su vez, la línea analítica de Wolfson, con calas incisivas de corte comparatista. También podría aducirse en el contexto judío las reflexiones de Abraham Joshua Heschel sobre la inefabilidad de ser y el sentimiento de asombro que este inspira de cara al mundo como misterio en el apartado «The Sense of the Ineffable» de *Who is Man?* (Heschel, 1965, pp. 87-89). Pero resalta, sobre todo, dentro del ámbito de la filosofía judía, el esoterismo esencial que postula la absoluta inefabilidad de lo divino, rayana en el silencio de Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*, y que se asocia con la doctrina de los atributos negativos de Maimónides en lo que Halbertal identifica como las lecturas escéptica y mística de la *Guía*. Véanse, al respecto, las discusiones pertinentes en su estudio monumental sobre el gran filósofo (2014, pp. 277-311) y su abordaje conceptual en *Concealment and Revelation* (2007, pp. 157 ss.).

figurado ante una tragedia insondable;¹⁰ la imposibilidad de evocar verbalmente sabores, olores, y otros fenómenos perceptuales que no se han experimentado (¿cómo describir el aroma o el sabor del café al que nunca lo ha probado?); el ámbito complejo de la música y del sentido de lo estético en la expresión musical más allá de la representación con los problemas metafísicos y éticos que implica;¹¹ los estragos de la vejez y el cambio de perspectivas que desgastan nuestra facundia

¹⁰ Recuerdo aquí las primeras conversaciones que tuve con mi querido amigo Don Seeman, antropólogo y profesor en Emory. De jovencitos, en la universidad, a mediados de los ochenta, Don me dio a conocer los estremecedores versos de Pablo Neruda «...y por las calles la sangre de los niños / corría simplemente, como sangre de niños» (Neruda, 2010, p. 156), versos del poema *Explico algunas cosas* (Neruda, 2010, pp. 155-157), donde el espectro de la impotencia verbal ante las víctimas infantiles de la Guerra Civil española —epítome de lo indecible— deviene en un asco moral implícito a todo amago de símil. Sobre el dolor corporal y la ruptura del lenguaje, véase el clásico estudio de Elaine Scarry, *The Body in Pain* (1985). Véase también, por otra parte, la crítica acerada a una perspectiva abstracta sobre cómo se confronta una tragedia histórica a través del lenguaje en las reflexiones que le dedica Ruth Weiss a la literatura testimonial judía sobre el Holocausto/la Shoá: e. g. «Had Theodor Adorno been writing in Yiddish or Hebrew, we would never have had his formulation “To write poetry after Auschwitz is barbaric”. [...] By and large, literary scholarship has echoed Adorno in homogenizing the Holocaust, posing such questions as whether the horror of the Lager and the extermination process can be rendered in language, within prevailing linguistic and literary forms. An ever more generalized inquiry into the capacity of language, in the abstract, to represent the Nazi genocide ignores the influence of actual languages in determining how the question continues to be answered» (2000, p. 196).

¹¹ Sobre la música y lo inefable, véase el extraordinario ensayo filosófico de Jankélévitch (1983). Sobre la naturaleza de la música y su relación con el lenguaje en el marco de las artes comparadas como disciplina, véase también a Albright (2014, pp. 149-206), quien, de hecho, sitúa las artes en general —la música, la pintura, la literatura, etc.— a caballo entre el ámbito del lenguaje, vinculado con las propuestas de significado que pudieran suscitar, y la esfera no-lingüística rayana en lo inefable: «Art is both a language and a not-language. If we ask an artwork to have meaning, it will obey us by manifesting itself as speech or writing [...] This is what makes the discipline of Comparative Arts possible: since the meaning (insofar as it can be conveyed to others) of the artwork is always linguistic, every artwork can be located in the domain of language [...] But every artwork, even a poem, also exists in a different space, where it has no meaning [...] Insofar as it inhabits this space, this valley of unmaking, the artwork is ineffable but not extraordinary» (Albright, 2014, p.8).

bajo el peso de nuevas experiencias a lo largo de los años;¹² incluso campos como el de la obscenidad cuya puesta en escena con la expresión verbal transgrede códigos socioculturales de lo indecible, o el de la hipérbole en los panegíricos, el verso amatorio y demás ámbitos afines a las retóricas del exceso.¹³ Y es un enfoque que sigue rindiendo

¹² Este es el fenómeno que aplica T. S. Eliot a la voz del poeta envejeciente en el quinto movimiento de *East Coker* (5.1-11), el segundo de sus *Four Quartets*: «So here I am, in the middle way, having had twenty years— / twenty years largely wasted, the years of *l'entre deux guerres*— / trying to learn to use words, and every attempt / is a wholly new start, and a different kind of failure / because one has only learnt to get the better of words / for the thing one no longer has to say, or the way in which / one is no longer disposed to say it. And so each venture / is a new beginning, a raid on the inarticulate / with shabby equipment always deteriorating / in the general mess of imprecision of feeling, undisciplined squads of emotion...» (2015, p. 191).

¹³ Sobre el concepto de lo inefable en la historia de la estética y el arte occidental, véanse el artículo de Daniel Albright (1998) para la *Encyclopedia of Aesthetics* y el penetrante ensayo «Silence and the Poet» de George Steiner (1998, pp. 36-54). En cuanto a la obscenidad y el lenguaje, véase el estudio comparatista de Claudio Guillén (1998, pp. 234-296), cuya introducción capta con elegancia los paralelos entre la verbalización de lo obsceno y la ruptura del silencio apofático como actos de transgresión de cara a lo inexpresable: «Lo obsceno se centra y se concentra, desde la perspectiva de estas páginas, en la palabra. No basta con pensarlo, con conservarlo en el vasto trastero del silencio. Tanto es así que muchas veces el desafío y la osadía consisten sencillamente en decir y nombrar algo, en no dejarlo en la penumbra de lo inexpresado o lo casi inconsciente. La transgresión primera es la expresión. También es en muchas ocasiones, según veremos luego, la última y la más profunda —hasta llegar, o mejor dicho, hasta “tender” a llegar, a la comunicación de lo indecible» (1998, p. 234). Otra categoría estética colindante con el ámbito de lo inefable es el concepto de lo sublime asociado con el asombro trascendente que suscitan ciertas obras de arte: e.g. «In an artwork there is matter like dark matter in the galaxies, unavailable to scrutiny because impossible to articulate or paraphrase or in any way transpose, in the strictest sense ineffable ... The usual term for such art is *sublime*» (Albright, 2014, p. 220). En efecto, como bien nos recuerda Doris Sommer (2004, p. 143), lo sublime en Longino «took off during the Sturm und Drang of the eighteenth century, practically shedding its technical origins and acquiring the almost mystical meaning of greatness beyond comprehension». Para una perspectiva alterna sobre lo sublime que desgaja la dificultad u opacidad asociada con este concepto del ámbito de lo inefable, véase su brillante propuesta sobre una nueva educación sentimental centrada en *lo sublime subalterno*, concepto con el que Sommer sustenta la reivindicación ética y política de una estética bilingüe y multicultural coadyuvada por sus relecturas de Kant, Schiller, Arendt, Du Bois y Wittgenstein, entre otros (Sommer, 2004, especialmente pp. 115-156). (Cabría preguntarse hasta

frutos valiosos en el estudio específico de la mística española *sensu lato*, como lo ejemplifica la reciente monografía de Dale Shuger (2022). En este penetrante libro, cimentado en la arqueología de Foucault como postura metodológica y en las categorías analíticas de De Certeau, con su lábil distinción entre el discurso místico (*lo místico* como adjetivo) y el misticismo (*la mística* como sustantivo), se encuadran las retóricas de la inefabilidad abocadas a la representación lingüística de las experiencias espirituales —la vida interior— de un san Juan de la Cruz y una santa Teresa de Ávila en un elenco mucho más amplio de figuras religiosas (Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna, Ignacio de Loyola, los *alumbrados* y *alumbradas*), modalidades y géneros literarios (poesía, teatro, autobiografías, manuales de oración), y una variedad de textos de la temprana modernidad de ambos lados del Atlántico.¹⁴ La atención de Shuger a lo inefable echa nueva luz sobre rincones desatendidos de la literatura aurisecular.

Pero el haz de lo inefable también tiene su envés. Como ya intuía san Agustín en *De doctrina christiana* (1.6.13), la misma designación de lo inefable con respecto a todo lo que atañe a Dios es un aserto teológico de contenido proposicional que niega paradójicamente su propia caracterización:

Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Immo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio; si autem dixi, non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est, quod autem a

qué punto una gran parte de las discusiones filosóficas sobre lo inefable se dirimen desde una perspectiva analítica monolingüe ajena al crisol experiencial de la poliglotía.) Finalmente, véanse las páginas que le consagra Curtius a los *topoi* de lo inexpresable en los panegíricos de la literatura europea (1990, pp. 159-162) y el estudio magistral de Christopher Johnson (2010) sobre la *longue durée* de la hipérbolo como figura literaria y epistémica desde la tradición grecolatina hasta Wittgenstein, con énfasis en el Barroco.

¹⁴ Como bien resume su tesis al comienzo del libro: «The central argument of this book is that the struggle to represent an ineffable interior experience is fundamental to many of the social and artistic developments we associate with the Golden Age of Spain, developments that do not on their surface seem to have much to do with mysticism or with each other» (Shuger, 2022, p. 6). El énfasis analítico en la inefabilidad de las realidades divinas sigue rindiendo fruto en otros estudios recientes de la mística española: e. g., los escarceos penetrantes de Carlos Eire en su monografía del 2019 sobre la historia, contenido y recepción del *Libro de la vida* de santa Teresa. Véase también Valente (1994, pp. 61-69) sobre «la cortedad del decir».

me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio qua pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est.

[¿Hemos hablado y pronunciado algo digno de Dios? Ciertamente conozco que no he dicho nada de lo que hubiera querido decir. Si lo dije, esto no es lo que quise decir. ¿Por qué medio conozco esto? Porque Dios es inefable; y si fuese inefable lo que fue dicho por mí, no hubiera sido dicho por mí. Tampoco debe denominarse a Dios inefable, pues, cuando esto se dice, algo se dice. No sé qué lucha de palabras existe, porque si es inefable lo que no puede ser expresado, no será inefable lo que puede llamarse inefable. Esta contienda de voces más bien debe ser acallada con el silencio, que apaciguada con las palabras.^{15]}

La vasta literatura consagrada a las tradiciones místicas, la cristiana inclusive, tiene, en efecto, un elenco de registros discursivos que no se limita a los ribetes de lo inenarrable, otros acercamientos a las prácticas contemplativas, los ideales de espiritualidad y demás pautas de vida religiosa como objetos de reflexión teológica que también engrosan sus archivos textuales bajo el emblema anselmiano de la *fides quaerens intellectum*. Estos otros registros de corte pedagógico e interpretativo están abocados a lo que sí puede afirmarse, a lo decible, a lo comunicable, a lo representable a través de la escritura, sobre todo en el vernáculo.¹⁶ Y, más allá de la escritura, en el ámbito de lo visible.

¹⁵ Citamos el texto latino en san Agustín, 2004, pp. 16-17, y la traducción española de Balbino Martín Pérez OSA para el volumen 15(a) de las *Obras completas de san Agustín* de la BAC (recuperada de la versión electrónica en https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm). Véase también la glosa de McGinn en su estudio sobre la mística trinitaria de Nicolás de Cusa (2003, pp. 90 y 110). Hallamos una propuesta afín en la obra del filósofo canadiense Charles Taylor cuando comienza a bosquejar, en diálogo con Herder y Wittgenstein, su argumento sobre el lenguaje como elemento constitutivo de la vida al afirmar lo siguiente: «Of course, something can defy description; it can have a je ne sais quoi quality. But this is only because it is placed somewhere by language. It is an indescribable *feeling*, or *experience*, or *virtue*, or whatever. The sense of being unable to say wouldn't be there without the surrounding sayable. Language is what constitutes the linguistic dimension» (2016, p. 32).

¹⁶ El enfoque de este estudio en la mística española del Siglo de Oro nos lleva a un ámbito cultural donde los vernáculos ibero-románicos —el castella-

Lo inefable, como bien lo formula Jeffrey Hamburger, se resiste a todo tipo de representación, tanto verbal como visual, y sin embargo, paradójicamente, si los místicos callaran, no habría literatura mística, ni esfuerzos concomitantes por describir lo que «ven», por visibilizar lo invisible con cierta variedad de la retórica ecfrástica.¹⁷ La fuerza pedagógica del lenguaje visionario cristaliza en la concreción de imágenes vívidas, memorables, casi palpables y cargadas de sentido que alientan con visos de inteligibilidad el tránsito de lo visible a lo invisible: el acceso a la visión del *Deus absconditus* (Is 45:15) que solo le muestra a Moisés sus espaldas (Ex 33: 20–23) y que en san Pablo apenas se divisa en un espejo oscuramente (1 Cor 13:12) a través del Verbo encarnado.

no, el catalán, el portugués— ya estaban consagrados como vehículos literarios de reflexión teológica y demás empresas intelectuales de alta envergadura. Sin embargo, en la Europa occidental premoderna, el balance entre lo inefable y lo decible hunde sus raíces en un momento transformador de efervescencia creativa a caballo entre los archivos literarios de la teología mística en latín —la lengua oficial de la cristiandad en Occidente— y el arranque incipiente de los vernáculos como instrumentos renovadores de escritura religiosa. Véase al respecto la conceptualización fecunda de una ‘teología en el vernáculo’ (*vernacular theology*) en el estudio magisterial de Nicholas Watson (2022, especialmente pp. 103–191), centrado en las tradiciones literarias de Gran Bretaña antes de la reforma inglesa.

¹⁷ «By definition, the ineffable lies beyond representation of any sort, be it visual or verbal. In its root sense, the word mysticism derives from the Greek “*μυο*”, ‘to remain silent’ or ‘to close the lips or the eyes’. What place can there be for any discourse on the visible in the context of a system of thought that, by definition, is predicated on obscurity and blindness? The paradox extends from sight to speech: were mystics to fall silent, there would not be any mystical literature. Yet when they speak, they very often are called to describe what they see. The description of mystical vision might be considered a special subgenre of ekphrasis, a rhetorical mode predicated on the assumption that, in defiance of the aphorism to the contrary, a thousand words are worth a single picture. Given, however, that the visible, let alone the invisible, is often said to defy verbal description, it must be asked what —and how— mystics “see”, and why vision, however defined, is so indispensable to their way of framing the world and their experience of it». Véase Hamburger, 2012, p. 277. Es esta misma conjunción de lo visual y lo inefable la que invoca Báez Rivera (2012) en el título de su estudio sobre los hológrafos místicos de santa Rosa de Lima al caracterizarlos como «la poesía visual del Inefable» en diálogo con la monografía de Sarabia (2007) sobre Huidobro (véanse también las reflexiones de Báez Rivera sobre esta paradoja en una conferencia del 2023 en curso de publicación en la revista *Punto y Coma* que nos facilitó amablemente el autor y que titula «“καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἔξον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (‘y oyó inexpresables declaraciones, las cuales no siendo permisible a hombre hablar’): la mística de santa Rosa de Lima en su orbe poético-plástico»).