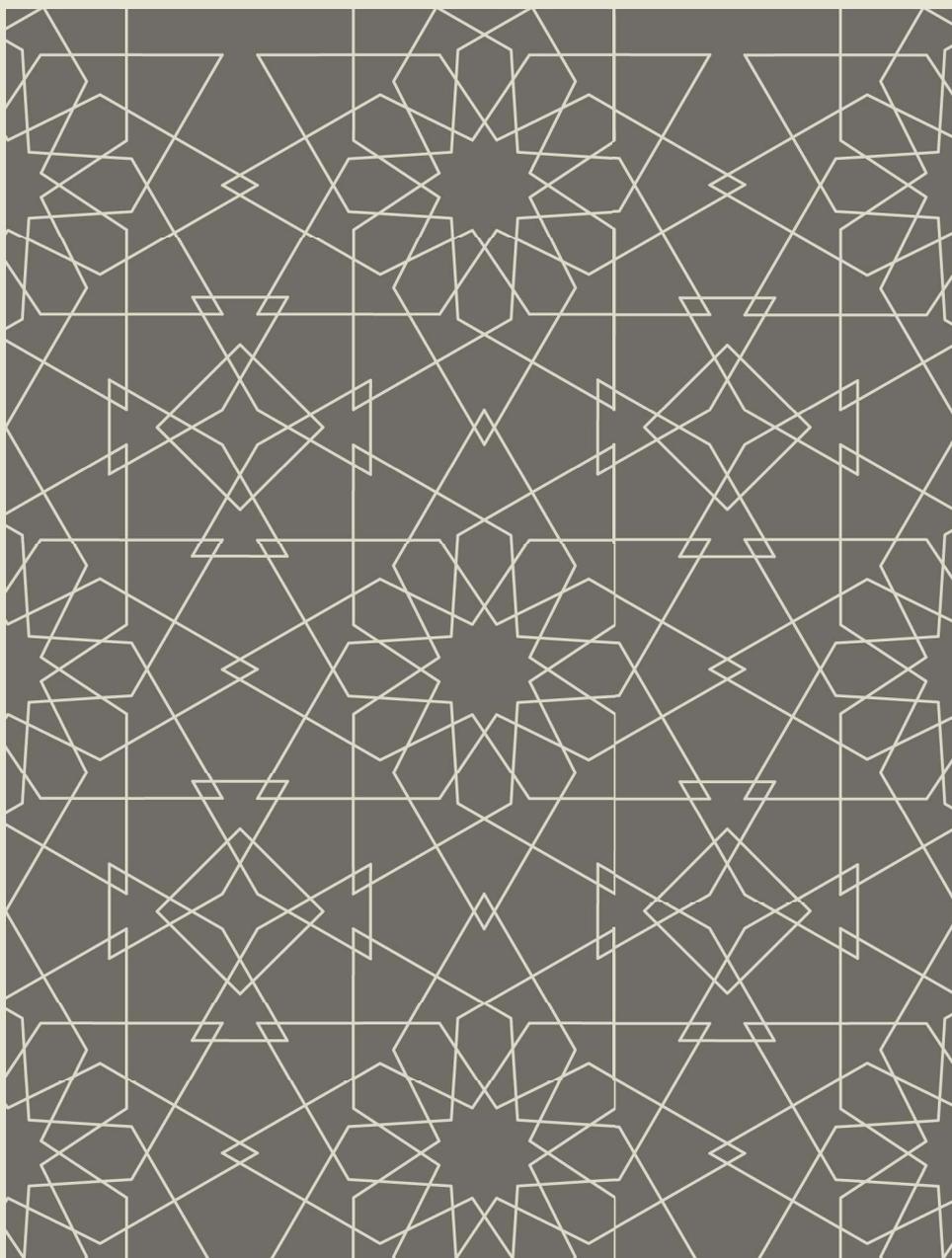


**EL DISCURSO MÍSTICO EN ZAMBRANO Y VALENTE:
ENCUENTROS EN LOS CLAROS DEL BOSQUE**

Verónica García Moreno



El discurso místico escapa a toda clasificación, no es teológico ni tampoco literario. Si es autobiográfico, también es autoficción en la medida en que desplaza la experiencia en el orden del lenguaje, *la palabra desconcertada*, como la llamaría Teresa de Ávila. Los escritores piden a la literatura que los transporte *metaphorein* en un vértigo del pensamiento. Según Certeau, la mística traiciona al santo, al filósofo y al poeta, convirtiendo el discurso en una especie de “oralidad obscenamente poseída”. (citado en Cirlot y Vega, 146). El hablar místico es también traductor, y está desligado de la lengua como un sistema coherente de signos. Según estos teóricos la visión coincide con el desvanecimiento de las cosas vistas. Como dirá Santa Rosa de Lima “sin duda, camina en secreto en el tiempo mismo.”

La transgresión de lo sagrado forma parte de la tradición mística, como diría Eckhart en su *Opus Tripartitum*, “quien blasfema contra Dios, alaba a Dios” (2014) una aseveración que nos recuerda a al-Ḥallāḡ, quien fue ajusticiado por herético al expresar a su vez su ana l-ḥaqq, “yo soy la verdad”, que podía interpretarse como “yo soy Dios.” Paradójicamente, el lenguaje nihilista de la destrucción y la negatividad ha sido el único capaz de preservar en el interior de sus formas profanas, el elemento religioso de la conciencia humana. Los traductores y lectores de los místicos operan por medio de la escritura un movimiento de redención del espíritu o del cuerpo, buscando el silencio del ser.

Para María Zambrano la conjunción humano-divina se verifica como un mutuo comparecimiento. El hombre y la divinidad son copresentes los dos en y por la palabra. Los dos sostienen la palabra, son los únicos en toda la creación que la usan y la tienen. En la historia siempre ha llegado el momento en que el valor de los textos sagrados y sus instituciones caducan y pierden su conexión con la divinidad, pasando del verdadero mensaje a la interpretación de ese mensaje. Pero la historia del hombre, ya sea por revelación o creación poética, ha sido forjar lo divino. A través del pensamiento se da forma y se define a una concepción -en palabras de Zambrano,- “apasionada y frenéticamente”. Para los escritores místicos no hay distancia, separación, intervalo demasiado grande, entre el emisor y el mensaje. El acontecimiento pasado es contemporáneo, renovando los ciclos temporales con su percepción poética de lo inefable y la obra mística es así puesta en estado de “virtualidad figural” (Cirlot y Vega, 141).

Zambrano ya argumenta esa “teoría de la diafanidad,” o sea el análisis de la realidad intangible a través del silencio, el corazón y los sueños, y esta línea se convertirá más tarde también en uno de los pilares básicos en la poética de José Ángel Valente. Una lírica más allá del activismo político o el realismo evocador para alcanzar una ascendencia esotérica y antirretórica encuadrada en la búsqueda de un signo lingüístico puro que describa una experiencia inefable. Sin embargo este carácter místico no será una excusa a la evasión; al contrario, este tipo de experiencia poética está sustentada por un arduo y lúcido ejercicio intelectual previo y una toma de posición consciente frente a la realidad, posición muy lejana

al escapismo. La relación entre la creatividad poética y la investigación filosófica está urdida por la razón poética y por la unidad de los tipos de investigación poéticos y metafísicos. Valente razonará su propia experiencia poético-mística en tres libros fundamentales: el expositivo *Las palabras de la tribu*, el poético *La piedra y el centro* y el aforístico *Variaciones sobre el pájaro y la red*.

Es esencial para comprender la obra del poeta J. A. Valente la presencia en su vida de María Zambrano, su tutora desde los años sesenta y que inició a Valente en el mundo de la mística. María Zambrano y José Ángel Valente compartirán amistades como Lezama, Calvert Casey, J. M. Ullán y Agustín Andreu y leyeron a autores similares: clásicos de la historiografía y crítica místicas como Gershom Scholem, Louis Massignon, Henry Corbin o René Guénon entre otros, los místicos Ibn ‘Arabī of Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, (una lista más reducida, debido a la escasez de traducciones al español de los cabalísticas y sufíes) y, por supuesto, Juan de la Cruz y Teresa o Miguel de Molinos.

El encuentro de Valente y María Zambrano marca para Valente un momento de tremenda importancia, ya que desde puntos muy distantes, ambos autores habían llegado en su trayectoria intelectual al papel esencialmente creador de la palabra, y más aún, al conocimiento de ese silencio previo a la palabra creadora. Valente, desde una producción poética cognitiva, y María Zambrano desde un acervo filosófico y moral. Ese encuentro se concreta en un libro que Zambrano escribe y Valente se encargará de editar: *Claros del bosque*. En numerosos artículos e intervenciones en las que ambos apelan a la presencia del otro para glosar su propia producción. Valgan como ejemplos los artículos de Valente “María Zambrano y el sueño creador” en *Litoral* (1983) «Los sueños de María Zambrano» en *Ínsula* (1967), “Del conocimiento pasivo o saber de quietud” en la revista *Pueblo* (1981) o el de María Zambrano «La mirada originaria de José Ángel Valente» en *Químera* (1981).

EL EXILIO COMO EXPERIENCIA MÍSTICA

La vida de María Zambrano, al igual que la de J. A. Valente estuvo marcada por el exilio y por la barbarie ideológica y vital que supuso la dictadura para estos dos escritores. María Zambrano recibe su formación en Segovia, ciudad que ella llamará “ciudad de la palabra” o de la “transparencia invulnerable” y después vivirá en Chile, Cuba, Italia y Francia. Es en su retiro de La Piéce, un lugar de apartamento y quietud donde logra lo que ella llamó “el exilio logrado” o “la asunción plena de la condición de exiliado que adviene después de haber atravesado varias etapas que se le ofrecen, como exigentes pruebas, a todo aquel que debe abandonar su tierra natal” (Zambrano, 27). Zambrano concebía el exilio en clave mística, como un rito de iniciación hasta el verdadero exilio, y cuyas fases eran: primero, la del refugiado, que aún no experimenta la desolación, ya que se siente acogido por el

nuevo lugar, segundo, la del desterrado, que todavía alimenta la esperanza de volver a su tierra, y al fin la del verdadero exiliado ha perdido toda esperanza de regreso y vive la ausencia no sólo de su tierra, sino de cualquier tierra. Vive en un no-lugar y no tiene un lugar en el mundo, ni social, ni político, ni ontológico, y se mantiene sin apoyo ninguno. Esta imposibilidad de una patria emocional se convierte en el único y posible hogar. María Zambrano lo diría varias veces ante la pregunta de por qué no regresaba a España, el exilio era su verdadera patria (Zambrano, 28).

El exiliado es un superviviente, un ser rechazado por la muerte, mucho más susceptible de escuchar las voces y de interpretar los mensajes divinos. El exiliado pierde su identidad personal y colectiva, es el gran desconocido reducido a un ser esencial que está obligado a nacer en un nuevo espacio que se define como “un ilimitado desierto”. Volviendo a Eckhart, que también utilizó esa imagen en el poema “Granus sinapis”:

El camino te conduce / a un maravilloso desierto. / A lo ancho y
largo, / sin límite se extiende. / El desierto no tiene / ni lugar ni
tiempo, / sólo él sabe de su propia esencia/.

Esta revelación del exiliado es fruto de un estado de lucidez que aparece por la experiencia límite de sufrimiento en la vida, o “saber de experiencia”. El exiliado, al igual que el místico, revela sin saber. Así el no-lugar del exilio se convierte en el espacio de la revelación del ser. A través de la razón poética el hombre debe superar su exilio metafísico y retornar a la unidad primera, o a la fuente sagrada del ser. Así pues hay una dimensión metafísica del exilio, y un discurso de la ausencia (Zambrano, 32).

ENCUENTROS EN LOS CLAROS DEL BOSQUE

Al amparo de estos temas escribe María Zambrano *Claros del bosque*. En este libro aparecen dos ejes temáticos de su obra: la necesidad de un espacio para que la esencia del hombre se conecte de nuevo con la divinidad y, por otro, la exigencia de un método para este fin. Hay también una revelación que se da en un estado especial de conciencia cercana al éxtasis místico. *Claros del bosque* aparece en 1977. Valente será el encargado de ordenar y dar unidad a este libro que la autora fue escribiendo de forma esporádica cuando se encontraba en los últimos años de su exilio cerca de Ginebra y donde mantiene con Valente un intenso y enriquecedor diálogo intelectual y personal. Como señala Mercedes Blesa en su prólogo a este libro, ambos autores comparten una intensa reflexión sobre el carácter teológico de la palabra poética como palabra mediadora entre el hombre y lo sagrado, y un común interés por el *modus loquendi* de los místicos cristianos, el neoplatonismo, la cábala y por el sufismo (*Claros del bosque*, 13).

Zambrano hace uso de algunos de los recursos como el oxímoron, paradoja, o la antítesis, transmutando así la coherencia diametral del discurso. Es una característica del lenguaje místico utilizar vocablos conocidos de modo inusual. En *Claros del bosque* María Zambrano muestra el problema ontológico de que el hombre está oculto de su propio ser y desarraigado de su fuente originaria. Sólo el amor hará que el ser retorne de ese exilio a “las fuentes de la vida” o ese lugar originario, lo que Zambrano llamará “el ser iluminante”. Así también la iluminación no se consigue como fruto de un esfuerzo racional, sino un acto espontáneo de gracia para aquél que ha sabido crear un espacio vacío de receptividad. Así también lo señala J. Á. Valente en su ensayo sobre Miguel de Molinos:

“El éxtasis, elemento desencadenante de toda experiencia mística, es un proceso de descondicionamiento del alma en la que ésta va reduciéndose a su solo centro, que ha de vaciarse de toda forma o imagen creada para que en el alma se llene ese vacío con la plenitud de lo que no tiene forma ni imagen” (1974).

El hombre debe exiliarse de sí mismo para dejar sitio a esa alteridad anhelada. El encuentro con la verdad –o con la divinidad- nunca es resultado de un arduo proceso voluntarista y lógico, sino que la verdad aparece como un don que nunca puede ser forzado. Debe crearse el espacio para ese advenimiento de la luz. En ese sentido Zambrano abandona la razón filosófica de su maestro Ortega y Gasset para abrazar una razón poética. Mientras que la razón filosófica implica un desvelamiento, la razón poética supone una revelación a través del logos, que nos remite a una teología de la palabra. En el artículo “Del conocimiento pasivo o saber de quietud” Valente desvelará las claves de su relación con Zambrano y sobre la génesis de *Claros del bosque*:

“En *Claros del bosque*, como diría Henry Corbin a propósito del maestro iraní Suhrawardī, la propuesta última de toda filosofía es la que se resuelve en mera especulación, una metafísica del éxtasis. Su transparente saber hunde sus raíces en el saber tradicional, entendido éste como órbita de no disociación entre pensamiento filosófico y experiencia espiritual. Hay pues zonas de incidencia en obras con contenidos y desarrollos de muy distinta índole y extensión. Pero se interpreta desde varios autores a la obra de arte como prefiguración”.

Valente, 1981

También Valente se refiere a la sacralización exegética del texto profano y a la anulación de las fronteras entre literatura y filosofía como el pensamiento de María Zambrano. Además de la fundamentación abiertamente teológica de la teoría del lenguaje de Benjamin, quien

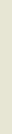
no sólo habla de la cautividad y el exilio de la palabra, sino que adscribe a la crítica de la cultura la misión de restaurar la palabra perdida, la dimensión perdida de la palabra divina:

“El saber que en el claro del bosque se revela es un saber del ser y de la palabra. Saber de la palabra perdida, de la palabra que es la transparencia del ser. Antepalabra o palabra absoluta, todavía sin significación o donde la significación es pura inminencia, matriz de todas las significaciones posibles: palabra naciente. Tal es la palabra del claro del bosque” (Valente, 1981).

La palabra de Dios -escribe Scholem en *La Cábala y su simbolismo*- debe ser infinita o en otros términos, la palabra absoluta no tiene aún significación en ella misma, pero está “encinta de significación” En *Claros del bosque*, señala Valente, la palabra no es signo, es una palabra sin lenguaje sin peso de comunicación o notificación, único espacio natural de lo poético. En el discurso de Heidegger hay una teología y una cosmología del verbo desde las que se sustituye la formación de un discurso sobre el ser por una interrogación al lenguaje mismo, o en el caso de María Zambrano, una contemplación de la palabra en el pensamiento para alcanzar una revelación del ser. La filosofía se realiza así por ausencia o por negación de su propio discurso. María Zambrano se posiciona ahí, en contra de Zubiri, su maestro, y de Ortega y Gasset, que se realizan en la hipertrofia de un discurso filosófico vacío de revelación.

Así llegamos a una teología de la palabra: “palabra primera, con la que el hombre trataba en don de gracia y de verdad”. Estos términos proceden en su literalidad de la teología del logos, de una desencarnación del logos. En sus inicios, la palabra logos fue la traducción del hebreo *dabar* que designaba significado y significante. Esa desencarnación del logos correspondería la corrupción del lenguaje, la inadecuación de los hombres y el exilio de la palabra. El saber de los claros del bosque como lugar de reconciliación, latencia del ser, y lugar de lo poético. En última instancia, reitera Valente, citando a Fray Luis de León, “la poesía misma sólo nos habría sido dada para que las palabras y las cosas fuesen conformes” (Valente, 1981).

La nueva filosofía que se genera en Zambrano por medio de la conciencia de la nada es resistencia al orden del logos histórico y racional. Este pensamiento nuevo está fundamentado en un logos poético perfectamente enraizado en la tradición del pensamiento místico. Se proyecta hacia el reencuentro de un núcleo o centro, hacia un “lugar” o “claro del bosque” donde hay una unidad ingenua con las cosas o un vínculo de la poesía con la filosofía y donde la experiencia estética anticipa una nueva forma de conocimiento por participación con las cosas o un vínculo de la poesía con la filosofía y la experiencia estética.



Afirma Subirats: “Lo estético bajo este significado comprende el valor más antiguo de la visión filosófica junto con un pensamiento vinculado y comprometido con el mundo y sus conflictos y esperanzas” (Subirats, 99).

María Zambrano indaga la naturaleza del misterio del ser a través de la noción del otro, a través de la enajenación o heterogeneidad, y así no considera al misterio como algo inexplicable sino alcanzable a través del conocimiento poético, que enlaza imaginación y sentimiento íntimo. En su trayectoria filosófica se va apartando de cualquier otro tema para centrarse en la relación del hombre y lo divino. Ana Burgaand llamaría a esto “hermenéutica de esencias” o sea, un saber de experiencia con connotaciones místicas o sed de trascender (Burgaand, 33).

Zambrano postula que sólo el sentimiento de la piedad y el amor puede elevar al ser humano hasta lo infinito por contraposición a la razón que nos encierra en una visión circunstancial de la historia. Según Ana Burgaand el pensamiento de Zambrano entronca con el de su coetánea Simone Weil, cuando ambas defienden que el sentimiento de trascendencia es un camino de luz y racionalidad, y que hay un proceso de iluminación de la realidad concreta del ser a través de la filosofía.

VALENTE O LA CORTEDAD DEL DECIR: LA HERMENEÚTICA DE LA PALABRA

Aboga Valente por un vaciado radical del lenguaje hasta alcanzar un punto cero, una indeterminación primigenia y una libertad absoluta de evocación. En su artículo “Ideología y lenguaje” de su libro *Palabras de la tribu*, declara: “Sólo la palabra poética restituye al lenguaje de su verdad”. La poesía será revelación de lo oculto. El poema es el primer medio por el cual se produce el conocimiento de un determinado material de experiencia. No puede haber anterioridad del conocimiento con respecto a la expresión ya que todo poema es un conocimiento haciéndose. En sus propias palabras: “el proceso de la creación poética es un movimiento de indagación y tanteo en el que la identificación de cada nuevo elemento modifica a los demás o los elimina, porque todo poema es un conocimiento haciéndose” (22). La palabra poética es palabra inicial. Reflexiona Valente sobre este tema en su ensayo “Conocimiento y comunicación”:

“Hay un posible material simbólico no sujeto al pensamiento proposicional y a la sintaxis lógica del lenguaje. Ese material genera sus propias formas peculiares de concepción, que derivan exactamente del mismo mundo que las formas conocidas por la física. De ahí que cupiera hablar de formas divergentes, pero no excluyentes, de

simbolización. (...) los elementos que componen el símbolo dependen del hecho de participar en una simultánea presentación integral. Ese es el tipo de semántica conocida como “simbolismo presentacional”. Así el poema es una forma aparicional del conocer. Lugar o espacio donde la palabra, antes de entrar en los condicionamientos del sentido o destruyendo estos condicionamientos, consiste sobre todo en su absoluta aparición o manifestación” (Valente, 20).

Además Valente añade que toda experimentación brota de una intuición previa de lo que la realidad acaso pueda ser. En el momento de la creación poética lo único dado es la experiencia en su particular unicidad. El poema se erige al darle forma poética, el acto de su expresión es el acto de su conocimiento, y el único medio que el poeta tiene para sondear ese material informe es el lenguaje. Decía Antonio Machado que lo esencial en el arte es incorregible. El acto creador aparece como el conocimiento a través del poema de un material de experiencia que en su compleja síntesis o en su particular unicidad no puede ser conocida de otra manera. La única posibilidad de conocer la experiencia mística en lo que tiene e único, consumado e irrepetible es a través del conocimiento poético. Para Valente, el poeta místico es el poeta por antonomasia.

La poesía aparece “como revelación de un aspecto de la realidad para el cual no hay más vía de acceso que el conocimiento poético” (Valente, 25). Porque el poema conlleva el hecho de la comunicación, ya que el poeta no escribe para nadie, pero a la vez se dirige a una mayoría atemporal. Pero la comunicación no es la clave del poema, que acompaña al proceso creador pero que no lo condiciona en su origen. Si fuera así, como señala Valente en su ensayo “Literatura e ideología”, sería necesario que el poeta supiera el contenido del poema, cosa que no ocurre. La génesis de un poema siempre es algo mucho más telúrico y precario. Lo inefable precede a la comunicación en palabras de Valente “en un tanteo vacilante en lo oscuro”. En el poema lo que habita de forma anónima, anterior a la palabra, llega al orden de las significaciones universales, y se hace logos. Otro aspecto de la palabra poética que Valente explora en sus ensayos, es la corrupción de la palabra: la palabra pública o discurso institucional que falsifica el lenguaje. Sólo la palabra poética “que por el hecho de ser creadora lleva en su raíz la denuncia, restituye al lenguaje su verdad” (Valente, 57).

Es necesaria la restauración y la posibilidad histórica que de un sentido más puro a las palabras de la tribu. Esta tarea es esencial para el poeta, ya que trasciende los límites puramente lingüísticos para adentrarse en un terreno moral. La palabra no es reflejo de una posición ideológica, sino el campo de batalla donde se encuentran el lenguaje y el mundo. La mentira y la perversidad para Valente son de naturaleza sintáctica. Gran amante de Cavafis, al que le dedica un ensayo “Versión de Constantino Cavafis” cita estos hermosísimos versos del poeta griego haciéndolos propios:

“Si imposible hacer tu vida como quieres / por lo menos esfuérzate /
cuanto puedas en esto: no la envilezcas nunca / por contacto excesivo
/ con el mundo que agita movedizas palabras”.

En su ensayo “La hermenéutica y la cortedad del decir” que aparece en *Las palabras de la tribu* de 1971, Valente reafirma sus puntos de vista sobre la palabra poética, y sobre ese estado poético anterior a la palabra. El poema conlleva la restauración plena y múltiple de la experiencia en un acto de memoria, todo poema puede converger hacia el origen, hacia el logos. El silencio en la palabra de un mundo anterior al mundo, donde la palabra queda a la vez dicha y negada, y el lenguaje en un estado de disponibilidad infinita. Según sus propias palabras toda operación poética consiste básicamente en un esfuerzo por recordar “para arrastrar la palabra desde o hacia el origen, para situarlas de algún modo en el lugar de la palabra, en el principio, en *arkhé*” (Valente, 62). La palabra poética está sobrecargada de sentido y conduce el pensamiento hacia el lenguaje mismo o hacia su ser único y difícil. En ese camino, la palabra arrastra tal cantidad de significados que el significante se hace nulo como vehículo de toda la carga semántica. Desde ahí la expresión, “los desiertos de la proximidad” de al-Ḥallāḡ explica el silencio del que la palabra nace y en el que toma su total carga de significado.

No es Valente el único que señala la dificultad del significante por abarcar la gran carga de significado. La infabilidad, como señala Curtius, es la imposibilidad de alojar en el lenguaje la sobreabundancia de los contenidos (*nullus sermo sufficit*). A este fenómeno lo llama Valente “la cortedad del decir” que es, a la vez, la única vía de la memoria e insuficiencia del lenguaje. Es en su ensayo “Sobre la lengua de los pájaros” donde Valente explora la experiencia extrema del lenguaje como la disolución de éste o los márgenes del silencio en la palabra. Así defiende que toda forma tiende a su disolución y al alcanzar su plenitud, en ese acto de significación, apunta hacia su desaparición.

Siguiendo la cosmovisión mística de Ibn ‘Arabī, se sitúa el *fanā*’ y el *baqā*’ y la desaparición de una forma en su fana se produce en el instante de la manifestación de Dios en otra forma. La disolución perpetua de las formas en lo divino -concepto que también concibe a su vez la teología griega no antropoformista- es ajena o indiferente a la forma. Así pues en la experiencia de los límites últimos del lenguaje concurren el poeta y el místico. No hay, por lo que a la naturaleza y operación de la palabra poética se refiere, diferencias discernibles entre uno y otro. La palabra poética no es un decir, sino un aparecer. Por eso el poema no pertenece nunca al continuum del discurso sino que según Valente es su abolición radical. El poema es el lugar donde el lenguaje queda en suspenso y entran en su *fanā*’ las nociones de espacio y tiempo o la noción del yo. Por último, la asociación del ritmo natural de lo poético en los textos sagrados es para Valente una segunda vía de religión. Esa búsqueda incesante de la lengua original por y para la palabra poética da lugar lleva

⋮

a Valente de nuevo a citar el Corán: “Y Salomón fue el heredero de David y dijo: ‘Oh hombres, se nos ha enseñado la lengua de los pájaros y todas la gracias se han derramado sobre nosotros’ (27:15).

Esta discontinuación del discurso y del tiempo, en una radical suspensión del lenguaje, también, según Valente aparece en el Corán, como una composición discontinua y casi abrupta. La esencia del *tawhīd* (o la contemplación de la divina unidad) está más allá de las palabras. Citando a Titus Burckhardt, “ésta se revela en el Corán por súbitos y discontinuos destellos”. (citado por Valente, 424). El místico usa el lenguaje para acceder a su propia experiencia, en un proceso más allá del conocimiento y ahí el significante reclama un segundo lenguaje o hermenéutica. Terminemos nuestro acercamiento al logos con otro poeta, Juan Ramón Jiménez, que diría:

“El poeta, en puridad, no debiera escribir, puesto que su mundo, lo inefable, le condena al silencio”.

Valente podría haber transmutado la idea de este modo:

“El poeta, en puridad, sólo puede escribir, puesto que su mundo, lo inefable, le condena a la palabra”.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Amparo, *La palabra del silencio (la función del silencio en la poesía española a partir de 1969)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología Española II, Colección Tesis doctorales N° 43/91, 1991.
- Arkininstall, Christine Reta, *El sujeto en el exilio: un estudio de la obra poética de Francisco Brines, José Ángel Valente y José Manuel Caballero Bonald*. Auckland: Tesis Doctoral, University of Auckland. Nueva Zelanda, 1990.
- Benlabbah, Fatiha, *En el espacio de la mediación, José Ángel Valente y el discurso místico*. Compostela: Publicaciones de la Cátedra José Ángel Valente de Poesía y Estética, Serie Punto Cero, Universidade de Santiago de Compostela, 2008.
- Bundgard, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Editorial Trotta. Barcelona, 2000.
- Cirlot, Victoria y Amador Vega, *Mística y creación en el siglo XX, (Tradición e innovación en la cultural europea)*. Barcelona: Herder, 2006.
- Eckhart, *El fruto de la nada*. Edición y traducción de Amador Vega. Editorial Siruela. Madrid, 2014.
- Goytisolo, Juan, *Ensayos escogidos*. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- *Ensayos sobre Ángel Valente*. Compostela: Publicaciones de la Cátedra Jose Ángel Valente de Poesía y Estética, Serie Punto Cero, Universidade de Santiago de Compostela, 2009.
- Machín Lucas, Jorge, *José Ángel Valente y la intertextualidad mística postmoderna*. Compostela: Publicaciones de la Cátedra José Ángel Valente de Poesía y Estética, Serie Punto Cero, Universidade de Santiago de Compostela, 2010.
- Molinos, Miguel, *Guía espiritual, defensa de la contemplación*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- "Intermedio entre poesía y filosofía", *María Zambrano. Pensadora de la aurora*, Anthropos 70.71, 1987, pp. 94-99.
- Valente, José Ángel, "Del conocimiento pasivo o saber de quietud", *Los cuadernos del norte*. Revista cultural de la caja de ahorros de Asturias, volumen 8, julio, Oviedo, 1981.
- *Obras completas*, (Tomo I y Tomo II), Galaxia Gutenberg, Santiago de Compostela, 2001.
- Zambrano, María, *Claros del bosque*, Mercedes Gómez Blesa (ed.) Madrid. Editorial Cátedra. 2011.
- *El hombre y lo divino*. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 2007. Primera edición 1955.