

San Juan de la Cruz, un maskil o 'sabio lleno de ojos'.

Esquenazi, Fabio Samuel.

Cita:

Esquenazi, Fabio Samuel (2010). *San Juan de la Cruz, un maskil o 'sabio lleno de ojos'*. IX Congreso Argentino de Hispanistas. Asociación Argentina de Hispanistas, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-043/115>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



San Juan de la Cruz, un *maskil* o "sabio lleno de ojos"

Fabio Samuel Esquenazi

Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires
ISER-Instituto Superior de Estudios Religiosos

Resumen

Existen claras afinidades y rasgos isotópicos en el empleo del lenguaje simbólico que, para la expresión del conocimiento experimental de la realidad divina, utilizaron los cabalistas del círculo del *Zohar* de la segunda mitad del siglo XIII español y, en pleno siglo XVI, San Juan de la Cruz, el primer carmelita descalzo. Tanto éste como aquellos compartieron un modelo común de conocimiento, centrado en una *gnosis visual* de Dios, y un profundo interés no sólo por la comprensión del sentido último de su voluntad, sino por una propedéutica que condujera a los iniciados en los secretos de la fe a adherirse a aquella a partir de la experiencia. Ahora bien, el privilegiado status simbólico que comparten estos espirituales se resume en la figura del *maskil*, el "iluminado" o "sabio lleno de ojos" de la tradición cabalística, que proponemos, en este primer acercamiento intertextual, desde una lectura pertinente de *Zohar*, vol. II, 98b, en el contexto del "discurso del Anciano" de la sección *Mishpatim* de este texto central de la Cábala.

Palabras clave: mirada - San Juan de la Cruz - *Cántico* - *Zohar* - *maskil* - mística

I

En el estado actual de los estudios sanjuanistas, resulta ya insoslayable la necesidad de analizar el misticismo español del Siglo de Oro como fenómeno multicultural, en especial luego del sinnúmero de análisis intertextuales, lingüísticos, retórico-estilísticos, estructuralistas, comparatistas, ecdóticos o genológicos a que fue sometida la obra de Juan de la Cruz gracias al impulso que la investigación filológico-literaria vinculada con aquella recibió a partir del IV centenario de su muerte en 1991. Como resultado, podemos confirmar hoy lo que oportunamente dijera Melquíades Andrés (1994: 204), en cuanto a que: "la literatura mística [española] no brota por generación espontánea [...] recoge una herencia secular cristiana, hebrea y musulmana y bebe en fuentes mediterráneas y nórdicas". Por tal motivo, aún resultan fundamentales los trabajos de Luce López-Baralt o Catherine Swietlicki, quienes propugnan como claves de lectura para los espirituales áureos el misticismo musulmán o hebreo respectivamente; como así también los de Pierre Groult, Jean Orcibal o, más cercanamente, Lieve Behiels, para el estudio de la influencia de la mística renano-flamenca en los místicos peninsulares del XVI. Sin embargo, y a pesar de que con las investigaciones de Wilhelmsen (1986, 1993) comprendemos mejor en Juan de la Cruz el profundo entramado entre percepción espiritual e imagen poética de su escritura, hasta la fecha la crítica no ha prestado debida atención a los contactos con la tradición cabalística, en especial la de raíz zohárica, que forma parte inescindible del proceso de configuración de la *mirada* en sus textos, a pesar de la importancia que ésta tiene en su doctrina de los sentidos espirituales y en el corpus central de la mística judía, el *Sefer ha-Zohar* (o "*Libro del*



resplandor"¹), única obra de la literatura rabínica postalmúdica –redactada entre 1275 y 1286²– que alcanzó status canónico en el judaísmo.

En este sentido, una adecuada lectura del *Zohar*, en particular de algunas de sus parábolas, y su cotejo con determinadas lirras del *Cántico espiritual*³ sanjuanista, revelan cierto isomorfismo en el lenguaje místico utilizado por ambos conjuntos textuales, resultado de la preeminencia del medio visual para la revelación y el conocimiento de lo divino que compartieron Juan de la Cruz y los místicos judíos que adhirieron al modelo teosófico-teúrgico del círculo de Moshé de León. Tanto nuestro carmelita como estos teósofos privilegiaron similares recursos simbólicos, en abierta oposición a la tendencia a la alegorización propia de otros místicos cristianos o de los seguidores de la Cábala extática o profética de Abraham Abulafia.

Ahora bien, el análisis de semejanzas como la señalada se inscribe en el fecundo territorio de los fenómenos culturales de *convergencia por la raíz*, magistralmente señalado por Valente (1991: 170). Su modo de aproximación, que reconoce la complejidad, la especificidad y las diferencias de las tradiciones místicas judía, cristiana e islámica, renuncia a las simplificaciones de la filiación directa para trabajar con el material más fértil de las *analogías* literarias. Tal precaución metodológica –que aquí respetaremos– se sustenta en el peculiar vínculo entre experiencia y expresión en Juan de la Cruz y en los *mekubalim* o místicos judíos del círculo zohárico. Si bien todos ellos compartieron una búsqueda similar, un modelo común de conocimiento y un profundo interés por una propedéutica que lograra que los iniciados o *perfectos* experimentasen las verdades de la fe; todos, al mismo tiempo, reconocieron motivaciones diferentes: Juan de la Cruz procuró comprender mejor para sí mismo y para sus privilegiados dirigidos espirituales la *escondida senda* del desapego sensorial y espiritual que entendía como el modo más inequívoco de ascender al Creador. Los teósofos del *Zohar*, por su parte, perseguían el sentido oculto y más profundo del cumplimiento de los preceptos que daban razón de ser a su existencia como judíos y restauraban la armonía divina, mediante el develamiento de las manifestaciones del Dios de Israel escondido en el infinito entramado textual de la *Torá*.

Con tal precaución, y en la apretada extensión de esta ponencia, sólo señalaremos algunos de los intertextos rastreables en la escritura de Juan de la Cruz y en el lenguaje del *Sefer ha-Zohar*. Nos enfocaremos para ello en la posición de privilegio simbólico que comparten, por una parte, el verdadero visionario místico judío, el *maskil* –llamado el *iluminado* o *sabio lleno de ojos*–, y por otra, el Reformador del Carmelo, en el contexto de la gnosis visual que postulan los *corpora* respectivos, definida por cierta especificidad de modo y de lugar en la visualización de la realidad divina. Reservaremos para un desarrollo posterior el análisis –más detallado– de un ejemplo puntual de coincidencia: la

¹ Citaremos, en adelante, por la edición académica inglesa más confiable: *The Zohar. Pritzker Edition* (2004-2009, in progress). Translation and Commentary by Daniel. C. Matt. California, Stanford University Press. La traducción de los textos nos corresponde.

² Según la clásica datación de Gershom Scholem (1961 [1941]: 156-253), quien fechó la escritura del *Midrash ha-ne'elam*, precursor del *Zohar* propiamente dicho, entre 1275 y 1280, y la finalización del grueso de la obra entre 1280 y 1286.

³ Todos cuyos textos citaremos en esta ponencia, por: *San Juan de la Cruz, Obras completas* (1982) (en adelante, *Obras*).



preeminencia del lenguaje visual en la dinámica textual de la "parábola de la princesa" de *Sava de-Mishpatim* [Zohar II, 99a-b], y en las dos primeras liras de la transformación amorosa -XI y XII- de la primera redacción de *Cántico espiritual* (CA).

II

Como sabemos, el *Zohar* es una doctrina teosófico-teúrgica que concibe a la *Torá* – la palabra revelada por *ha-Shem*, el Dios de Israel – como un infinito mapa de la vida oculta en su interior, descrita por la teoría de las *Sefirot* o atributos de la divinidad, a la que el hombre es invitado a participar – armonizando con su conducta el plano divino – y cuyo estudio revela el sentido profundo de las normas de conducta que comandan la vida judía. Este compendio místico hebreo medieval postula, por un lado, un modelo de *gnosis visual* a partir de la estrecha relación entre el estudio intenso de la *Torá* y la *devequt* o proceso de *apego* o *adhesión* del individuo a la voluntad de Dios; por otro, un modelo de *hermenéutica simbólica*, contrario al método alegórico utilizado por la cábala extática o profética practicada por los seguidores de Abraham Abulafia (Idel 2006: 271-329). He aquí el primer contraste significativo. Los motivos principales por los que esta última tendencia cabalística, tan influenciada por la filosofía de Maimónides, privilegió la alegoría por sobre el simbolismo, fueron dos: su rechazo de toda forma de teosofía como modelo aceptable de experiencia de Dios, y su carácter esencialmente antropocéntrico – frente al teocentrismo del *Zohar* –, manifestado en su interés exclusivo por lograr estados epifánicos o unitivos de conciencia mística, para la expresión de los cuales rechazaba el uso de símbolos por su ambigüedad e imprecisión, que asociaba menos con la infabilidad de la experiencia que con la incapacidad de discernimiento de los teósofos.

Por el contrario, en el *Sefer ha-Zohar* – como en las liras centrales de la experiencia frutiva de Juan de la Cruz – asistimos al rescate de un tipo especial de experiencia visual, entendida como medio principal de revelación y conocimiento del plano divino, y al despliegue de lo que podría denominarse un "status común de privilegio simbólico" compartido por este grupo de cabalistas castellanos de la segunda mitad del siglo XIII y el "humilde del sin sentido" del Renacimiento español, como lo llamara Lezama Lima (1953: 188).

Veamos esto en una primera aproximación.

III

Las liras del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, como toda su poética, pueden ser leídas desde la estrofa que las vertebraba, la XI, que pone en escena el *locus* privilegiado de una experiencia visual de la divinidad, bajo la forma de desposorio o promesa de matrimonio espiritual, entendidos como forma inicial de *unyio mística* o *cognitio Dei experimentalis* en términos de la tradición cristiana. La temática de la visión, la mirada o los ojos – tan recurrente en la obra sanjuanista – adquiere características precisas y definitivas en la estructura de *Cántico*. Como sabemos, según el esquema de la primera redacción, la sección inicial, la de la ausencia insoportable del *Amado* – constituida por las tres primeras estrofas que metaforizan la purgación de los sentidos –, es la antesala de la "meditación de las cosas

La Plata, 27-30 de abril de 2010

<http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar>

ISBN 978-950-34-0841-4



espirituales" de las liras IV y V – como aclara la segunda redacción, *CB, 22,3, Obras: 659* –. Seguidamente, tiene lugar el ingreso a la vida contemplativa marcada por la estrofa sexta, que prepara el escenario privilegiado de la experiencia transformante que acontecerá en la lira XI, la cual, de este modo, se constituye en eje argumental de todo el poema:

¡Oh cristalina fuente
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados! (*Obras: 437-438*).

Asistimos aquí, en el centro del *Cántico* sanjuanista, a la verbalización de una experiencia de unión con la divinidad que se consuma a través de la visión. Esta experiencia revela un modo preeminente de conocimiento directo de lo *Absoluto*. Como señalaba Valente (1991: 80) al detenerse en esta estrofa que aparece luego de la compulsión y la ansiedad iniciales que experimenta el Alma al salir en búsqueda del Amado, en Juan de la Cruz la dinámica de la experiencia del éxtasis no es sino una dinámica de la visión. El Amado, quien ha huido hacia el fondo del Alma, se constituye en su interior como *mirada*, ya no como imagen – extinguidas luego del proceso de purgación de los sentidos –, lo que dará lugar a la plenitud de la visión unitiva. Los «ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados», cuyo mirar el alma pide a la fuente que alumbre, son los dadores únicos del sentido de su existencia, de allí que la huida del Amado hacia su interior no sea una fuga, sino el antecedente necesario para un encuentro cuasi definitivo (camino del *matrimonio* en esta vida y de la *visión beatífica* en la próxima). Coincidimos aquí con Valente en que "la plenitud del ser es ser plenamente en la mirada del Amado" (1991: 81), pero recuperamos la circunstancia – profundamente simbólica – de que la fuente (la *fe* para Juan de la Cruz) donde el Alma no pide ver, sino ser vista por los ojos de aquel a quien ama sin condiciones, no es cualquier *speculum*, pues tiene luz propia y no luminosidad refleja – como consecuencia de la presencia de los ojos de la divinidad –, expansión de sentido que comparte, como apreciaremos, con el *Zohar*.

IV

En ciertos pasajes de este texto central de la tradición cabalística, notamos una singular ampliación del significado original de la palabra aramea *heizu* ("visión" o "aparición"), al que el *Zohar* agrega el de "espejo". Los cabalistas vinculaban esta sinonimia ya fuere con la *Shekhinah* – la manifestación femenina de *ha-Shem*, bajo la forma de un cristal o *espejo opaco* que no brilla con luz propia sino que refleja las luces de todas las demás emanaciones –; o con *Tiferet*, la sexta Sefirá, denominada asimismo *pilar central* o *espejo luminoso* – esto es, de *ínsita luz* –, que Moisés alcanzó, como el pueblo judío en el Sinaí, al tener el privilegio



de ver no un reflejo, sino "cara a cara" la manifestación de la gloria de Dios. El *Sefer ha-Zohar* retoma así una antigua tradición rabínica según la cual la exégesis de la *Torá* está profundamente ligada con la teofanía sinaítica. De tal modo, los exégetas místicos judíos entendían que la relación hermenéutica que establecían con el texto revelado les permitía ver nuevamente a Dios tal como fue visto en el acontecimiento histórico de la revelación en el Monte Sinaí, actualizando así el conocimiento oculto de sus atributos, que Moisés y el pueblo de Israel tuvieron entonces el privilegio de recibir. Por ejemplo, en *Zohar* II, 93b, 94a, leemos:

Las diez palabras de la *Torá* [el Decálogo] [...] fueron grabadas sobre las tablas de piedra, y todo lo que estaba oculto en ellas fue visible a sus ojos [...] *todo fue entendido en las mentes de Israel y todo fue revelado a sus ojos [...] porque ellos veían con sus ojos el resplandor [zohar] de la Gloria de su Maestro.*⁴

La misma idea es denotada en un tratado anterior (*Zohar* I, 91a): "Cuando la *Torá* fue dada a Israel, ellos [tuvieron] *una visión diferente y vieron las gradaciones superiores*, fijaron la vista *directamente* [en ellas] anhelando contemplar la Gloria de su Maestro. Así, ellos vieron la gloria celestial y al Bendito, nada más".

El privilegiado estatus simbólico que compartieron Moisés —en cuanto modelo de místico judío—, su pueblo y, transitivamente, los teósofos del *Zohar*, se aprecia mejor en el contraste que esta obra establece, por ejemplo, entre la teofanía sinaítica y la "Visión del Carro" del *Libro de Ezequiel* (1: 1-28; 3: 12-14):

Dios se reveló a sí mismo en el Monte Sinaí, [y entonces] todos los de Israel vieron *como quien ve desde una luz en un cristal*. Y desde esa luz cada uno vio lo que Ezequiel [...] no vio. ¿Por qué? [...] [porque] Ezequiel vio *como alguien que ve desde atrás de muchas paredes*. (*Zohar* II, 82b).

V

La vinculación de estas ideas con las liras XI y XII de la primera redacción de *Cántico espiritual* deja entrever un modo similar y un lugar común para un tipo de revelación privilegiada. Si en el texto zohárico se nos dice que Moisés e Israel vieron a Dios *claramente* ("como quien ve desde una luz en un cristal"), lo que les otorgó en términos cabalísticos un estatus simbólico mayor que el de Ezequiel, tal privilegio visual se aprecia también en el comentario de *CA* 11:3: "Llámala «cristalina» a la fe [...] porque tiene las propiedades [del] cristal en ser pura en las verdades [...] [,] clara [y] limpia [lo que la hace digna de reflejar los ojos de Dios]" (*Obras completas*: 469). Por otra parte, si la experiencia del Sinaí requirió de un *espejo* que moderara e hiciera capaz de mostrar, en un plano simbólico, la esencia de *ha-Shem* —esto es, su *mirada*, que ilumina desde el interior el cristal o la fuente—, idéntica

⁴ El énfasis, en esta cita como en todas las del texto zohárico, es nuestro.



mediación reclaman las liras centrales del texto sanjuanista. El cristal (heizu) cumple así en el modelo teosófico judío una función similar a la de la *fuenta* de la estrofa XI de *Cántico*, convirtiéndose en ambos conjuntos textuales en espejos luminosos por los ojos de una divinidad que los transforma en *locus* exclusivo de encuentro e identificación visual y amorosa. Así, dirá Juan de la Cruz (CA, 11:4): "la fe [es decir, la fuente, el espejo] *nos da y comunica al mismo Dios, pero cubierto con plata de fe, y no por eso nos le deja de dar en la verdad*" (*Obras*: 470⁵). El intertexto aquí se refuerza cuando, al comentar el primer heptasílabo de la lira XI, exclusiva de la segunda redacción de *Cántico* o *CB* ("Descubre tu presencia", *Obras*: 607-609), nuestro carmelita explica las "tres maneras de presencia [...] de Dios en el alma" – *natural, espiritual, y afectiva*, reservada a unos pocos, con la que Dios le hace sentir el sumo bien de su amor –, asociando su propia experiencia visual, cognoscitiva y emocional con la de Moisés. De allí que afirme: "lo mismo le acaeció [al modelo de místico judío] en el Monte Sinaí, que, estando allí en la presencia de Dios [echó de ver] tan altos y profundos visos de la alteza y hermosura de la divinidad de Dios encubierta" (*Obras*: 608).

VI

Ahora bien, el privilegiado estatus simbólico que comparten los teósofos del *Zohar* y San Juan de la Cruz se resume en la figura del *maskil* o "sabio lleno de ojos" de la tradición cabalística, que proponemos desde una adecuada lectura de *Sava de-Mishpatim*, el "discurso del Anciano" de la sección *Mishpatim* del *Zohar* (vol. II, 94b-114a). Este texto, muy elaborado, contiene la exégesis de los capítulos XXI a XXIV del libro de *Éxodo* y nos muestra la figura de un misterioso anciano que, bajo la apariencia de un pobre borriquero, se presenta como gran cabalista ante los discípulos de R. Simeón bar Yoḥai, el sabio palestino del siglo II de la era común a quien el texto zohárico atribuye su redacción. Por debajo de los temas que recorren su entramado textual – los misterios del alma, las transmigraciones o *gilgul neshamot* y el destino del levirato – en este texto de la cábala se pone en juego la importancia que tiene para el *Zohar* el modo visual de conocimiento de Dios. Así, en un pasaje clave, se nos dice:

El Sagrado, alabado sea Él, penetra en todas las cosas [o palabras] ocultas que Él ha hecho dentro de la Sagrada Torá y todo se encuentra en la Torá. Y la Torá revela esa cosa [o palabra] oculta y después se cubre inmediatamente con otro ropaje donde se esconde y no es revelada. Y aunque esa cosa [o palabra] está oculta en su ropaje, *los sabios, que están llenos de ojos*, la ven desde dentro de su ropaje. Cuando esa cosa [o palabra] es revelada, antes de que entre en su ropaje, *el que tiene los ojos abiertos lanza sus ojos sobre ella*. Y aunque [la cosa o palabra] se cubre inmediatamente, *no se aparta de sus ojos*. (*Zohar*, vol. II, 98b)

⁵ Que enfatizamos, en el ejemplo, como en todos los textos elegidos de *CA* y *CB*, para resaltar el juego intertextual.



Aquí queda claro cómo *ha-Shem*, el Dios de Israel, propone un juego perpetuo de revelación y ocultamiento de sus secretos más profundos, y cómo, al mismo tiempo, el *mekubal*, el hermeneuta místico, tiene el privilegio de ver —en el sentido de una *cognitio experimentalis*— los secretos ocultos *antes* de que vuelvan a ser encubiertos. De allí que el cabalista sea llamado el "sabio lleno de ojos" por su capacidad de *lanzar y sostener su mirada*, participando así del misterio revelado de la divinidad. No es otra la idea connotada, precisamente, en el díptico formado por las canciones XI y XII de *Cántico* (CA), donde la fuente devuelve a la Amada, por un instante, los "ojos deseados" del Amado a quien desde el inicio del poema busca "con gemido" (*Obras*: 436), circunstancia —la del encuentro— novedosa, que el "Apártalos, Amado / que voy de vuelo" (*Obras*: 472) confirma y completa, enriqueciendo la significación a partir de lo que *dice sin decir*. Pareciese que el alma de Juan de la Cruz, que tan intensamente sentía en su interior a Cristo —la mediación del Padre— que "le [parecía] la [estaba] ya siempre mirando" (CA, 11,5; *Obras*: 470⁶), pudo también sostener su mirada como un auténtico "maskil" o "sabio lleno de ojos", para reconstruir luego, a través de un preciso y refinado trabajo con el lenguaje simbólico, su propia experiencia mística.

VII

Finalmente, la identificación *espejo luminoso/fuente* que aquí proponemos como principio intertextual, se refuerza si recordamos que la raíz trilítera de la palabra hebrea *maskil* — como el griego *theoria* o el latín *contemplatio*— encierra, en el contexto de la Cábala, el concepto de comprensión a través de la mirada (Wolfson 1988: 337-345). El tipo de gnosis visual que Moisés y el pueblo de Israel experimentaron en la revelación del Sinaí tuvo como escenario exclusivo, según vemos, la sexta gradación de Yavéh, *Tiféret*, llamada asimismo en la tradición mística judía "Sefirá de Moisés" o "Pilar de toda fe" [*qiyyuma' de-khol meheimanuta*]. Fue éste el espejo pulido y luminoso en el que, por obra y gracia de la misericordia divina, estos *ha-maskilim* comprendieron todos los secretos ocultos en la *Torá*, adorando a Yavéh cara a cara, es decir, *visualmente*. La centralidad del medio elegido por Dios, común entonces al *Zohar* y a las *Canciones*, nos permite considerar también a Juan de la Cruz como un "iluminado", en el sentido zohárico que así califica al "sabio que comprende por *sí mismo* aquellas cosas que ningún hombre puede decir con su boca [y que por lo tanto brillará] como el resplandor [del] *cielo de Moisés*". (*Zohar* II, 23a)

En definitiva, si los *mekubalim* y este carmelita descalzo pudieron sostener simbólicamente por un instante la mirada del Dios al que amaron, bien podemos nosotros sostener que su privilegio no fue otro que el de reformular para sí mismos la conocida sentencia de la *1ª Epístola a los Corintios* (13,12): "Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara"⁷.

⁶ Qué aquí adaptamos.

⁷ "Videmus nunc per speculum in aenigmate: tuc autem facie ad faciem" (*Biblia de Jerusalén* 1975: 1647).



Bibliografía

- Andrés Martín, Melquíades (1994). *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Biblia de Jerusalén* (1975). Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Idel, Moshé (2006) [1988]. *Cábala: nuevas perspectivas*, trad. M. Tabuyo y A. López, México, Fondo de Cultura Económica, Ediciones Siruela.
- Lezama Lima, José (1953). *Analecta del Reloj: ensayos*, La Habana, Orígenes.
- Scholem, Gershom (1961) [1941]. *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books.
- The Zohar. Pritzker Edition* (2004-2009, in progress). Translation and Commentary by Daniel. C. Matt. California, Stanford University Press.
- San Juan de la Cruz, (1982). *Obras completas*. Edición crítica, notas y apéndices por L. Ruano de la Iglesia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 11ª ed.
- Valente, José Ángel (1991). *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de la piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets.
- Wilhelmsen, Elizabeth (1986). "San Juan de la Cruz: percepción espiritual e imagen poética". *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, vol. LXXXVIII, n° 3-4: 293-319.
- (1993). *Knowledge and Symbolization in Saint John of the Cross*, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, Peter Lang.