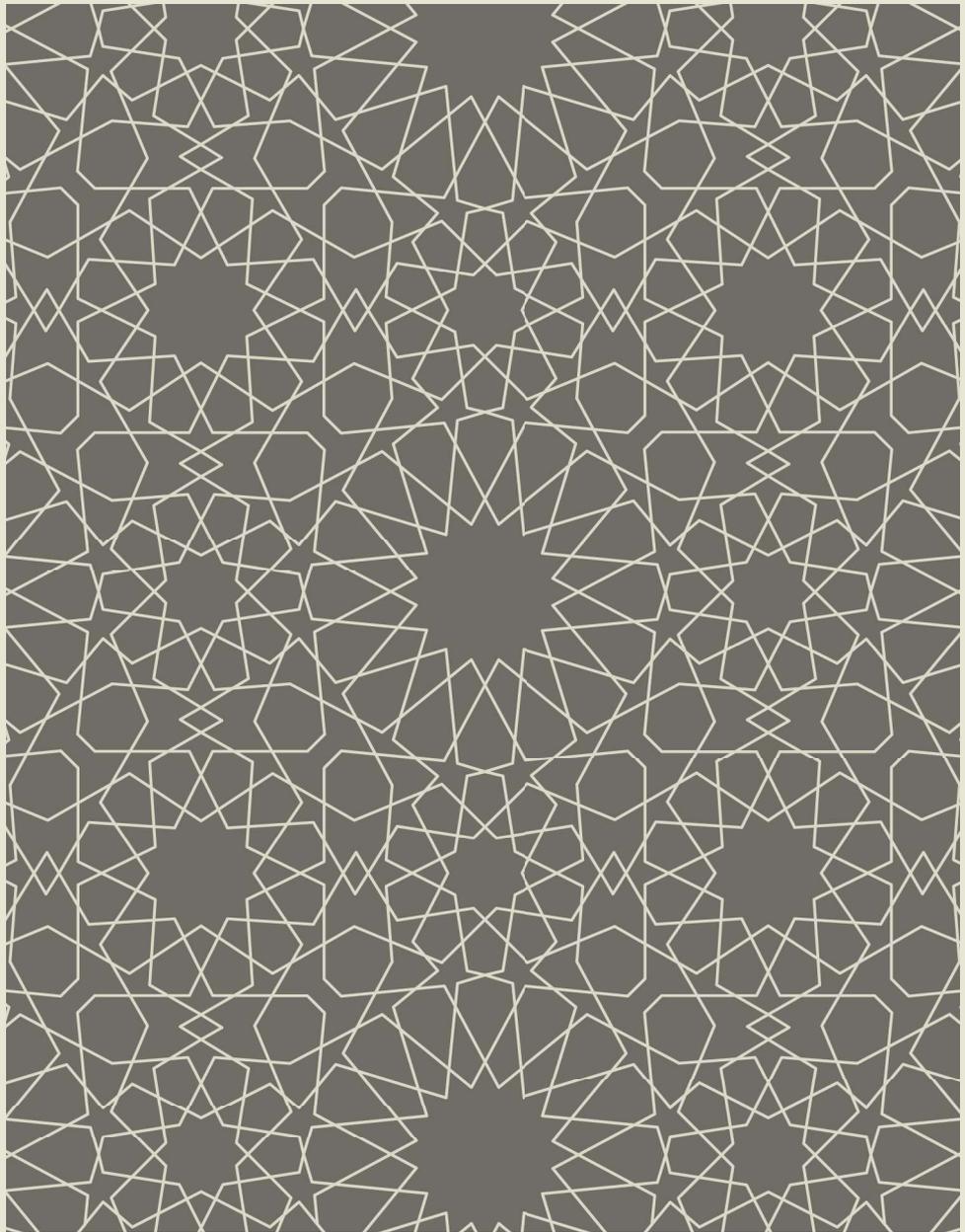
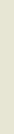


.....

**MARÍA ZAMBRANO E IBN 'ARABĪ:
LA CONFLUENCIA ENTRE DOS MARES
Y EL DIOS COMPADECIENTE***

Jesús Moreno Sanz





* **Nota preliminar:** He de advertir que esta conferencia no fue leída sino pronunciada oralmente en su integridad, a excepción de las citas que se hicieron. Por lo tanto, el texto que aquí se ofrece es un intento, llevado a cabo con posterioridad, de recomponer por escrito lo que en el III Simposio Internacional Ibn Arabi de Murcia de 2014, homenaje a María Zambrano, traté de exponer con la mayor viveza expresiva que me fue asequible, y en todo momento tratando de comunicarme lo más directamente posible con el público, y por lo tanto estando muy atento a sus variadas y singulares formas de expresividad corporal, a sus silencios, risas, miradas aprobatorias, perplejas o críticas. Apelé allí a textos del *Fedro* y de la *Carta VII* de Platón a favor de la oralidad y la expresividad corporal, y a su rayo o fulgor del pensamiento que puede surgir entre el que habla y sus interlocutores, y también a la cierta danza del pensamiento que atraviesan las “revelaciones” tanto de Ibn ‘Arabī como de María Zambrano, y que necesariamente llevan a las raíces más respiratorias y de los centros más sutiles del cuerpo; en suma, a la escucha de una recóndita palabra que se sostiene en la música, la *sama* de los sufíes, la pura vibración de cuanto existe, o la “música callada” y la “soledad sonora” de san Juan de la Cruz, o dicho con la propia Zambrano: “La música sostiene sobre el abismo a la palabra”. Si algo pudo tener de “concierto” espiritual aquella sesión, gracias sobre todo a la generosa, y sentí que en algunos momentos gozosa, atención del público a mis pobres esfuerzos por revitalizar la palabra, eso no lo puedo transcribir en este texto, necesariamente lineal e incapaz de reflejar los sobresaltos, respiraciones, algunos rayitos de luz, silencios, o posiblemente también dudas, perplejidades, o incluso algunas reprobaciones que creí percibir; aunque, en general, sentí que entre todos habíamos logrado acercarnos un tanto al verdor y a la gran esperanza del pensamiento que germina en la relación de Zambrano con Ibn ‘Arabī, acogiéndome a los versos que cité de san Juan de la Cruz (Romance “Otro del mismo que va por *super flumina Babilonis*”): “Y colgué en los verdes sauces/la música que llevaba,/poniéndolo en la esperanza,/de aquello que en tí esperaba”.

Por el contrario, el texto que aquí ofrezco, aunque más plano, desarrolla más ampliamente, y con la precisión que otorga la escritura, los aspectos esenciales que allí expresé oralmente, y por tanto también explaya puntos que allí sólo quedaron expuestos a medias, o, por así decir, sólo balbucidos; aunque, como se verá el “balbuceo” ocupa un lugar esencial en esta relación entre Ibn ‘Arabī y María Zambrano, y las mediaciones que en ella se producen de san Juan de la Cruz y su “un no sé qué que se quedan balbuciendo”. Para una mayor comodidad del lector, y conforme a la dinámica que ha adquirido este texto escrito y sus diversos temas, lo he dividido en cuatro partes que no fueron así de linealmente expuestas en aquella mi intervención oral en aquel simposio titulado “La razón inspirada y el camino del corazón”.

“Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”.

Hadiz comentado por Ibn ‘Arabī y por María Zambrano

“Es la fe en el nacimiento de lo divino que no está todavía acabado de dar a luz en cada uno de nosotros en forma diferente”.

María Zambrano, 1984

I

No son muchas las veces que Zambrano se refiere explícitamente a Ibn ‘Arabī, y sin embargo todas ellas son decisivas para comprender el modelo, al par filosófico, trágico y místico en que se inserta esta pensadora, el *logos-eros*, el *eros* del conocimiento, el *amor intellectualis*, que atraviesa toda su obra, y su intento de compendiar religión, filosofía y poesía, en su camino hacia una razón simbólica y poética¹ que puede incardinarse en cierto paradigma ontológico gnóstico -no dualista- de pensamiento “oriental” y “auroral” cuyo centro -totalmente conexionado con la temática de Ibn ‘Arabī- es la creación continua y el nacimiento en el hombre de lo divino “compadeciente”, como dijera Rūmī, o el “Dios patético”, como lo califica H. Corbin para Ibn ‘Arabī. Un Dios en devenir respecto del hombre, muy cercano a las connotaciones místicas que le confieren, por eminentes ejemplos, el citado Corbin, C. Jambet (en especial en *La lógica de los orientales*) o T. Izutsu (en *Sufismo y taoísmo*), y tal como es observable en el taoísmo de Laotsé y Zhuangsí, y desde luego en el sufismo, en especial el de Ibn ‘Arabī, Rūmī, Suhrawardī y los *išrāqīyyūn*, pero también en aspectos nucleares de corrientes hinduistas y del propio budismo Zen, en la Cábala judía, aunque no menos en modos místicos de pensamiento occidental transidos de neoplatonismo, de los que son paradigmáticos los dos ejes que suponen el Maestro Eckhart y Jacob Böhme, que hallarán sus, quizá, más decisivos desarrollos filosóficos en Schelling y en el propio Max Scheler, quien ya tendrá una incidencia directa en María Zambrano, que, por lo demás, vendrá a concretar filosóficamente el propio horizonte mental krausista y el ideario de la Institución libre de Enseñanza en que ella se forma, merced a su propio padre Blas Zambrano y al gran amigo de éste, Antonio Machado; horizonte y suelo desde el que recibirá su primera formación filosófica desde la “razón vital” de Ortega.

¹ Así, inmediatamente antes de su primera más clara formulación de la razón poética en carta a Rafael Dieste de 7 de noviembre de 1944, escribe en septiembre de ese año en “Poema y sistema” (recogido en *Hacia un saber sobre el alma*, 1950): “Y más allá de la Poesía y la Filosofía está la unidad última de la Religión. En el Sistema aparece tanto como la poesía la expresión religiosa, aunque de modo diferente: Religión, Poesía y Filosofía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores, crecidos con la prolijidad de la ortiga, estén ausentes; sólo ante una mirada así la Filosofía podrá justificarse”.

Es evidente la conexión que este “modelo” tiene con la denominada *philosophia perennis*, tal como la entenderán los más agudos pensamientos espirituales o muy seriamente “esotéricos” del siglo XX, y todos ellos relacionados en aspectos claves con el sufismo de Ibn ‘Arabī, como son los casos de Louis Massignon, René Guènon y Fritjof Shuon; los tres de gran incidencia en la obra de Zambrano, y con los que no hará sino acrecentar su diálogo a medida que avanza en ella, como lo muestra su gran libro inédito de los años setenta *Historia y revelación*.

Así, pues, siendo muy significativas, esas menciones expresadas de Zambrano a Ibn ‘Arabī, diríamos que no son sino las visibles puntas de un profundo iceberg sumergido -lo que la misma Zambrano denominará en *Notas de un método* (1989) el *logos sumergido*- que es el propio viaje interior que Zambrano realiza con toda su obra, y de forma muy especial a partir de 1939 y su escrito “San Juan de la Cruz. De *la noche oscura* a la más clara mística”, que es cuando propiamente inicia la reflexión de una vía mística que va a concernir por completo a Ibn ‘Arabī, y tanto más cuanto más se sumerja Zambrano en su propia razón poética a partir de 1954 e inicie su investigación sobre el mundo de los sueños y su estricta relación con la multiplicidad de los tiempos tal como van apareciendo en los diversos niveles de conciencia, y a la vez ponga en correlación con los varios géneros literarios esos diversos estratos de sueños, tiempos y conciencia en *El sueño creador* (1965).

En la primera exposición que hace del punto de partida de ese libro con su ponencia “Les Rêves et la creation litteraire” en los coloquios de Royaumont, en junio de 1962, sobre “Los sueños en las sociedades humanas”, conoce, además de a otros eminentes antropólogos, filósofos, filólogos y arabistas, al mencionado Henry Corbin, cuyas conversaciones y posterior lectura -y en especial *La imaginación creadora en el sufismo d’Ibn ‘Arabī*- serán decisivas tanto para una mejor comprensión de éste como para la potenciación de la propia vía espiritual y filosófica, desde su inicio en 1928, con el artículo “Ciudad ausente”, impregnada de parámetros sufíes a través del propio san Juan de la Cruz.

Pero ya desde esos inicios va Zambrano conociendo directamente a Ibn ‘Arabī gracias a los libros a él dedicados por Asín Palacios (en especial *Vida de santones andaluces* y *El Islam cristianizado*), aunque existe plena constancia de que, aún antes de esas lecturas, estudia detenidamente el libro de Mehemmed Aini, *La quintaessence de la philosophie de Ibn ‘Arabī* (París, 1926), con un prólogo del también mencionado gran islamólogo Louis Massignon, a quien acabará reconociendo como su más decisivo maestro espiritual, y del que insertará una cita clave en el dintel de *Filosofía y poesía* (1939) sobre el gran mártir sufí del siglo X, al-Hallāğ (del que hará una singular interpretación y defensa el propio Ibn ‘Arabī), que es la que guía la visión que Zambrano ofrece en ese libro del poeta enamorado del mundo.²

2 La cita pertenece al artículo de Massignon, “Los Métodos de Realización Artística en el Islam”,

Mas será en los años cuarenta en los que la luminosa sombra de Ibn ‘Arabī vaya insinuándose en escritos como “La Guía, forma de pensamiento” en la propia figura del hombre singular que no necesita guía terreno, pues lo guía su propio ángel. Y conviene ya señalar que ahí comienza Zambrano propiamente su reflexión sobre el *hombre verdadero*, que no es otro que el *insān al-kāmil* (el hombre perfecto) de Ibn ‘Arabī, con el que ya irá dialogando Zambrano, una veces al trasluz, otras bien explícitamente, en los años sesenta y sobre todo, como vamos a comprobar, en los setenta. Al compás de los dos últimos capítulos de la edición de 1973 de *El hombre y lo divino* (“Los templos y la muerte en la antigua Grecia” y “En la tradición judeocristiana. El libro de Job y el pájaro”), Zambrano erigirá en auténtico eje que los mueve, en especial a este segundo, al hadiz tan comentado por Ibn ‘Arabī en el *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Los engarces de la sabiduría): “Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”. Y precisamente ya a partir de entonces se harán muy claras sus consonancias y confluencias con Ibn ‘Arabī, en torno a este *hombre verdadero*, en las múltiples temáticas confluyentes del *eje invulnerable* del corazón, del *camino recibido*, como el tercer camino más allá de los mecanismos psicofísicos y del intelecto, y que en realidad es un camino abierto a múltiples vías y radios que dimanan de él y a él conducen. Todo ello es especialmente visible en “El camino recibido” (1974) y el ya tan explícito “Hombre verdadero: José Lezama Lima” (1977), a la muerte de este su más grande amigo y al que le regaló en 1970 precisamente una traducción del *Fuṣūṣ al-ḥikam*, que Lezama Lima leyó de inmediato y le comentó así a su amiga por carta de 13 de julio de 1970:

“Algunos de sus capítulos son muy hermosos. “De la sabiduría luminosa en el verbo de Joseph y su reaparición en la imagen”, es uno de ellos. Lo he leído con la vibración como sumergida que nos dejan los místicos, aunque yo conozco muy poco a los grandes místicos orientales, que eran leídos por Ruysbroeck y por Tauler y por el beato Enrique de Suso, algo de ello pasó a nuestro grandes místicos, san Juan de la Cruz, el beato Simón de Rojas o Fray Juan de los Ángeles”³.

Es precisamente esta unidad de la mística la que Zambrano viene resaltando desde aquel citado artículo sobre san Juan de la Cruz de 1939, y su asunción de todas las vías que

publicado en 1934 por *Revista de Occidente*, y dice así:

“Un teólogo musulmán, Hallach, pasaba un día con sus discípulos por una de las calles de Bagdad cuando le sorprendió el sonido de una flauta exquisita. ‘¿Qué es eso?’, le preguntó uno de sus discípulos y él responde: ‘Es la voz de Satán que llora sobre el mundo’”.

Satán llora sobre el mundo porque quiere hacerlo sobrevivir a la destrucción, llora por las cosas que pasan; quiere reanimarlas, mientras caen y sólo Dios permanece. Satán ha sido condenado a enamorarse de las cosas que pasan y por eso llora”.

3 V. en la edición de Javier Fornieles Ten de la *Correspondencia. José Lezama Lima - María Zambrano*, - *María Luisa Bautista*, Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2006.

conducen al *único camino*, tal como se lo expresa por carta de 1974 a otro de sus amigos, Rafael Martínez Nadal, el gran especialista en Lorca; único camino que, como seguiremos viendo, no es otro que el *camino recibido* que conduce a la religión del amor, en la que tanto Ibn ‘Arabī como Zambrano cifran su itinerario interior. Esa religión del amor que Zambrano confiesa en el Prólogo de 1987 a *Hacia un saber sobre el alma* es la que el sabio murciano había proclamado ocho siglos antes en el más bello de sus poemas, que cito en la traducción castellana de la versión de Corbin en *La imaginación creadora*:

“¡Oh maravilla! Un jardín entre las llamas (...) Mi corazón se ha hecho capaz de todas las formas / Es pradera para las gacelas y monasterio para los monjes / Templo para los ídolos y Kaaba del peregrino, / Tablas de la Torá y libro del Corán. / Profeso la religión del amor y cualquier dirección / que tome su montura, el Amor es mi religión y mi fe”.

Sobre ese total ecumenismo de la vía sufi de Ibn ‘Arabī -que como veremos es el mismo del radical cristianismo de Zambrano, que, no obstante, como le confiesa a su amigo Agustín Andreu por carta de 1975, “ya sé que voy camino del Islam -traeré a colación un admirable texto del benedictino Dom Silvester Honédard a propósito del símbolo de aquél de la *rueda* -que así mismo, como comprobaremos más adelante, se halla también en “El libro de Job y el pájaro” de Zambrano- que aquél pone en conexión, al igual que Lezama Lima en sus finales cartas a Zambrano, con la filosofía alejandrina, san Benito, Ruysbroeck, el misticismo tibetano y los propios Evangelios, y aun con aspectos olvidados del más recóndito santo Tomás de Aquino:

“En su *apex* o centro (donde la mente está “*consigo*” misma, es decir, donde es “*espíritu*”) la mente o *qalb*⁴ permanece en reposo (igual que la parte central de una rueda, que permanece en reposo independientemente de que la rueda gire o no), y el *nunc* del *nunc fluens* en el tiempo coincide perpetua e inmediatamente con el *nunc* del *nunc stans* en la eternidad. Aunque el *qalb* o *apex mentis* pueda parecer inactivo, el acto de recibir la autodonación de Dios (la recepción de la sabiduría infusa según la terminología tomista, la incesante recepción, como dice Ruusbroeck, tanto de la generación eterna del conocimiento que Dios tiene de sí mismo de que él es, como de la eterna procesión de la auto-revelación de Dios a sí mismo) es la actividad más alta de que la mente es capaz y es lo que específicamente

4 Para Ibn ‘Arabī, *qalb* significa lo mismo que “corazón” en María Zambrano.

constituye la actividad de contemplación mantenida en los mercados⁵ por supersufies como Filón, San Benito y el Šayḥ *absque ullo labore et velat naturaliter*, como dice san Benito, “naturalmente y sin esfuerzo”, como recogen los textos tibetanos sobre *dzogchen* y *manamudra*. Esta es la oración constante de los evangelios: una incesante oración o *baraka*, un perpetuo *dīkr*, *zikker* o *anamnesis*, mediante el cual la manera como cumplimos el *hoc facite in memoriam tuam* de la Última Cena y en cada Santa Misa es nuestra participación en el perpetuo e incesante *dīkr* del Padre que mantiene Cristo”.⁶

Dīkr, recuerdo, memoria constante, *anamnesis*, desde la quietud del centro más recóndito del alma, desde el centro de la rueda, desde el “eje invulnerable”. Ese es el “punto” y “el punto y la cruz”, dice Zambrano en *Claros del bosque* (1977), en que se incardina, como en Ibn ‘Arabī, el hombre verdadero, desde su “sentir originario”. Centro y eje de quietud que hace girar y fluir -en esa correlación establecida por Honédard entre el *nunc fluens* y el *nunc stans*- por las transiciones, momentos y oportunidades. Y ello es lo que -resalta Zambrano desde *La confesión* (1943)-, *sin esfuerzo*, desde el *sentarse en el olvido* y el *ayuno del corazón*, explica la concepción taoísta de Laotsé y Zhuangsí que con-fluye en tiempos, pasividad y condescendencia al núcleo más íntimo del alma con Ibn ‘Arabī. Esos son los caminos que le decía Zambrano a Martínez Nadal que parten del único camino. Camino del amor y del desprendimiento en el que ella une en la vía del “corazón” a san Juan de la Cruz, a santa Teresa de Jesús, a Plotino, san Agustín, a los taoístas y a Ibn ‘Arabī. Esa es la razón poética que Zambrano, en carta de 7 de noviembre de 1944 a Rafael Dieste, le decía, en términos, por lo demás, muy nietzscheanos, ella estaba buscando:

“Algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad⁷.”

Esa será la *vía* que deshace las *aporías*, se cuele por entre ellas, se pliega, se metamorfosea y transfigura, tal como lo expondrá ya en 1974 en “El camino recibido”. *Tao*, el camino, la vía, equivalente del *haqq* (Verdad o Realidad) de Ibn ‘Arabī y otros sufíes, y en el sentido en que tanto el *hombre perfecto* según éste como el *hombre auténtico* (*sheng ren*) taoísta, o el *hombre*

5 Se refiere aquí a la misma cuestión que suscitan san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús y la propia Zambrano, de cómo mantener el más alto logro místico en medio de los avatares más cotidianos.

6 Dom Silvester Honédard, “Desde Él hacia Él. La doble paradoja de la *epéctasis* y de la creación continua en Ibn al-Arabī y en la tradición católica”; en *Los dos horizontes (Textos sobre Ibn Al'Arabī)*, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 221-222.

7 *Boletín galego de Literatura*, nº 6, noviembre, 1991, p. 103.

verdadero de Zambrano, pueden decir, como Jesús, “yo soy el camino, la verdad y la vida”, o como al-Ḥallāğ, *ana l-ḥaqq*, que tiene el mismo significado

Y así convoca Zambrano expresamente a Ibn ‘Arabī en *La confesión* como compañero del viaje interior hacia la pura soledad, aquella “soledad sonora” y “música callada” de san Juan de la Cruz, en la que Zambrano viene adentrándose desde su primerizo artículo “Ciudad ausente”, y que le lleva a recorrer la destrucción de las máscaras que recubren al alma -que la “oxidan”, diría Ibn ‘Arabī- realizada por Spinoza y por el propio Nietzsche, y sobremanera en las noches activa y pasiva del sentido y del espíritu por san Juan de la Cruz en el artículo mencionado de 1939 sobre éste. Y ese es el preciso contexto en que reconoce en Ibn ‘Arabī la misma senda de desprendimiento de lo que al alma le impide llegar a su centro, a su más originario ser, y escribe:

“Abenarabi, el místico, hacía de la “soledad” una morada, porque el alma había de cerrarse a todo, en perfecta desolación antes de restituirse a su puro origen”⁸.

Ése será ya el camino de la propia Zambrano hacia lo que ella denomina el *centro recóndito* al que conduce, como en Ibn ‘Arabī, la vía del corazón. Ya en los años cincuenta, a través de Massignon, y más aún en los sesenta, Zambrano se hará muy consciente, en especial leyendo a Corbin, del modo en que su vía confluye con la que conduce al *barzah*, el mundo intermediario, la tantas veces mentada por ella como “Tierra preciosa”, en la que se aúnan su “sentir orginario” y lo que Ibn ‘Arabī denomina *fitra*, naturaleza primordial del hombre. Al igual que el pensador murciano, el gran exiliado y viajero exterior e interior, el permanente vaivén viajero del exilio de Zambrano por México, sus islas de Cuba y Puerto Rico, Italia, Francia o Suiza, estará como dirigido por su propio viaje interior que, al igual que en el Andalús (como gustaba firmar Ibn ‘Arabī), es un viaje del corazón que compone una geografía del alma⁹ simbólica, y que claramente desde 1954 busca atravesar el umbral de la historia¹⁰:

“El umbral. La historia, hay que pasarla. Y que, al modo de las puertas que atravesaba el alma de la momia perfecta acompañada de Osiris, puedas decir: “Soy puro”.”

8 *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995, p. 73.

9 V. mi “Geografía del alma: Esoterismo y gnosia en el método de María Zambrano”, en *Encuentro sin fin con el camino del pensar de María Zambrano y otros encuentros*, Endymion, Madrid, 1996, pp. 221-258.

10 V. “La tragedia novelada. El umbral” de 22 de abril de 1954, Vol. VI de las OCCC de María Zambrano, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014, pp. 353-356. La cita que a continuación se hace está en p. 353.

II

Más allá de la historia, Zambrano se volverá decididamente a investigar los movimientos esenciales de toda mística, al compás de su inmersión en el mundo de los sueños y su correlación con la aparición en los diversos niveles de conciencia de los diversos tiempos. Y aunque ella explícitamente apenas menciona los términos árabes *fanā'* (extinción) y *baqā'* (lo que queda, y que por lo demás traduce literalmente san Juan de la Cruz con su verso “un no sé qué que se quedan balbuciendo”), o los de mística alemana tardomedieval, tan estrictamente vinculados a ellos, en especial desde Eckhart, de *abegeschiedenheit* y *gelassenheit*, que respectivamente significan exactamente lo mismo, sin embargo, todo su modelo místico desarrolla la dinámica de abandono y resurrección que ellos establecen. Paulatinamente Zambrano irá comprendiendo que el método iniciado en la senda de san Juan de la Cruz le va a llevar a una serie de confluencias tanto con el Tao como con Ibn ‘Arabī, así como con aspectos cruciales de Rūmī, Suhrawardī y los *iṣrāqīyyūn*. Lo que muy explícitamente se pone en juego en ella también es el “espejo interior”. Para llegar a él también Zambrano requiere de tres esenciales pasos típicos de todas estas formas místicas, y se diría con Michel Hulin que con la raíz misma de toda mística, lo que éste denomina *mystique sauvage*¹¹, es decir, en primer lugar, la devolución de la conciencia a su “animalidad”, tal como dice Ibn ‘Arabī, y Zambrano, inicialmente de modo más nietzscheano, a las fuentes de la tierra, a las raíces de su sentir originario, al cuerpo y sus elementos, liberando así a la conciencia de sus propias represiones y su reducción a una forma puramente superficial y lineal del tiempo. Es lo que Zambrano expresará en la primera versión de *El hombre y lo divino* (1955) como la entrada en el orden y la conexión del universo, y ya en el “Método” de *Claros del bosque* (1977) dirá:

“Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal, de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

Allá en “los profundos”, en los *ínferos*, el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo”.

Ya ese primer paso conduce al hombre a irse viendo como “hijo del Universo”, tal como Zambrano definirá al bienaventurado en su libro final *Los bienaventurados*.

El segundo paso es la liberación del “yo”. Muy expresivamente se lo dice Zambrano, por carta de 1948, a Rafael Dieste, mediante una oración del budismo Zen que ella dice recitar con frecuencia: “Señor, que yo vea mi rostro antes de que yo naciese”. El tercer paso es ya la

11 V. Michel Hulin, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, traduc. de María Tabuyo y Agustín López Tobajas, Siruela, Madrid, 2007.

aparición de un nuevo ego, el “sí mismo” más original, que coincide con el *fitra* (el hombre originario) de Ibn ‘Arabī.

Así, pues, estamos ante el mismo lenguaje de la “imaginación creadora” de Ibn ‘Arabī, al que Zambrano convoca intuitivamente antes de conocer bien al filósofo murciano, o las sendas del Tao o del budismo Zen; lenguaje al que va llegando desde la vía sanjuanista y no tan paradójicamente desde las propias inmersiones nietzscheanas en la pura razón creadora, la *dichtende vernunft*, que de muchos modos hace ya su aparición en el primer libro de Zambrano, *Horizonte del liberalismo* (1930), donde quiere sumergirse en la “subconsciencia” y descender a sus raíces tomándolas como ancla y estrella para sus pesquisas, a través de la “cadena y escala luminosa, por donde baja en nuestro sueño la luz del mundo”. Diríamos con Ibn ‘Arabī que Zambrano, desde el comienzo de su obra, busca unir al hombre al cordón umbilical de lo Absoluto en su actividad creadora, la “comunicación vital” (*shin den sin*) del Tao y del Zen, de corazón a corazón. Y ese es el proceso que ya evidencia en *La confesión* del “sentarse en el olvido” (*zuo wang*) de Zhuangsi, la pérdida total del Zazen, como el abandonarse a sí mismo en el santo olvido, que es la puerta del dharma de la paz y la felicidad, sólo alcanzable para Ibn ‘Arabī, como hemos visto lo citaba Zambrano en aquel libro, en la morada de la pura soledad, tras la desolación, para restituirse a su puro origen. Estas moradas son las que patentiza Ibn ‘Arabī en su, por todos los conceptos, inmenso libro, *Las iluminaciones de La Meca*, como *manāzil*, “moradas espirituales”, habiendo también recorrido la “desolación” en el opúsculo *El libro de la extinción en la contemplación*¹²

Todas estas formas místicas -en las que incluyo muchos de los pasos que da el propio Nietzsche, y tal como largamente lo he pormenorizado en mi citado *El logos oscuro*- parten de la pura receptividad y del trabajo con el propio cuerpo y la respiración que lleva a la pasividad, el abandono, la quietud, la ligereza del despertar y la liberación de los puros mecanismos psicofísicos. Y este es el sentido que ya hemos podido atisbar que Zambrano busca darle a su razón poética descendida a la pasividad, desde donde emerge como razón creatural: el puro don, el sueño, el apego a los tiempos primarios del cuerpo hasta la felicidad liberada y la acción creadora. Y así dirá en el primer capítulo de *Claros del bosque*, tras recorrer el vacío, la nada, la desolación, la soledad y las visiones que comparecen en el centro del claro del bosque ante el que se ha abandonado por completo:

“Y así sólo el método que se hiciese cargo de esta vida, al fin desamparada de la lógica, incapaz de instalarse como en su medio propio en el reino del logos asequible y disponible, daría resultado. Un método surgido de un *incipit vita nova* total, que despierte y se haga

12 V. el *Kitāb al-Fanāʾ fī l-muṣāhada*; *El libro de la extinción en la contemplación*, traducción e introducción de Andrés Guijarro, editorial Sirio, 2007.

cargo de todas las zonas de la vida. Y todavía más de las agazapadas por avasalladas desde siempre o por nacientes”.

Son esos mismos tres pasos los que recorre Ibn ‘Arabī en una de sus exposiciones del camino hacia el *insān al-kāmil*, el hombre perfecto, que, primero ha de volverse “animal”, prestando atención a los sueños del cuerpo que, como acabamos de ver en Zambrano, le ponen en conexión tanto con el mundo subterráneo como con el celeste. Ahí se produce un estado de “mudez”, el total silencio de las potencias de san Juan de la Cruz, el tránsito de las noches activa y pasiva de los sentidos hacia las noches del espíritu, el “cerrarse a todo en perfecta desolación” que vimos citaba Zambrano de Ibn ‘Arabī en *La confesión*. Y la restitución a su puro origen, de que ella hablaba allí, se va produciendo a través del segundo paso, la llegada al conocimiento intuitivo de los arquetipos permanentes que lleva al conocimiento del significado del mundo sensible y de la realidad trascendental que tiene ya este *ṣūfī*, el hombre completo. Y no es otro el sentido que adquiere la razón poética como razón simbólica, la que Zambrano tantas veces denomina “razón unitiva” y propia del hombre integral. Pero no es hasta en el tercer paso como aparece el “hombre perfecto” según Ibn ‘Arabī; el hombre perfecto que logra ya conocer que todo cuanto existe son formas fenoménicas de la esencia divina en los distintos niveles del Ser. Aquí el Ser aparece en su profundidad abisal, al igual que en los escritos más puramente raciopoéticos de Zambrano, comenzando por el “Diotima de Mantinea” (que Zambrano va corrigiendo entre 1956 y 1983¹³, muchos de sus escritos sobre la relación entre los sueños y el tiempo, los grandes inéditos desde los años sesenta, en especial los dedicados a “La palabra” e “Historia y Revelación”, y en realidad todos sus libros desde los dos citados capítulos finales de *El hombre y lo divino* y *Claros del bosque*; aunque de forma muy especial esa “abisalidad” del Ser se manifiesta en *De la Aurora* y en *Los bienaventurados*, ya muy a sabiendas de sus correlaciones al respecto con Ibn ‘Arabī, como comprobaremos en uno de sus escritos de los finales años setenta en que bien explícitamente se refiere a su hombre perfecto y a su método imaginativo de conocimiento.

Y ese método de Ibn ‘Arabī es muy similar -se diría que el mismo- al de Zambrano, con su total relevancia de la “revelación” mediante la que conoce el hombre perfecto.; lo que en Zambrano es muy evidente en el comienzo mismo de *Los bienaventurados*, que son los que realizan para ella la esencia del hombre verdadero y también conocen por revelación de la vida misma. Y éste es tanto para Ibn ‘Arabī como para María Zambrano el más alto tipo de hombre, el que diríamos con san Juan de la Cruz que habita el “un no sé qué que se quedan balbuciendo”, ese territorio que tanto ha recorrido Zambrano del “balbucir”, es decir, la palabra más allá de las fijaciones del lenguaje, “la palabra liberada del lenguaje”, como dice *Claros del bosque*. Y a su vez, no podemos nosotros aquí sino también balbucir

13 V. entre esas fechas en el vol. VI de las OOC de María Zambrano cit.

muy esquemáticamente ese territorio -ese *Barzah*, que en Zambrano es “Tierra preciosa de resurrección”- que es para Ibn ‘Arabī, siguiendo literalmente el *Corán*, “la confluencia entre dos mares”, y que Zambrano sintetizará en su escrito sobre el hombre verdadero de 1977 como “pico de ola”; y en una no tan sorprendente concordancia terminológica, la “cresta entre dos mares”, que dijo el propio Nietzsche, en una de esas que él denominó “isocronías”, producto de la misma potencia simbólica de la imaginación más creadora, de la misma razón poética cuando desciende, como es aquí el caso de este “hombre verdadero”, a la suprema esperanza humana, sólo asequible cuando se han dado esos tres pasos. Para los tres -Ibn ‘Arabī, Nietzsche y María Zambrano- lo que aquí se logra es el descenso del alma a sí misma, el descenso al inframundo donde, como reiteran Nietzsche y Zambrano, habita el propio “cielo” y supramundo de esta alma apaciguada. Y valdría aquí recitar el pasaje de la sura de la aurora coránico que Zambrano puso como cita inicial de su *El sueño creador*: “Oh alma apaciguada, regresa a tu Señor aceptante y aceptada”.

Con Nietzsche estaríamos en el centro del territorio, más allá del bien y del mal, donde todo se hace por amor (como lo recita una y otra vez Zambrano), habitado por Dionisos, “el genio del corazón”. Pero precisamente ha sido tarea de Zambrano a lo largo de toda su obra -y de modo muy singular en los pasajes de *El hombre y lo divino* sobre el superhombre de Nietzsche y su eterno retorno, así como en *De la Aurora* y *Los Bienaventurados*- abismar aún más ese territorio de lo divino -de Dionisos- hasta lo sagrado a través de todo el mismo pensamiento “auroral” de Nietzsche. Y en esa misma interpretación de Nietzsche por Zambrano, en la que reconduce el retorno de lo mismo al retorno de lo auroral, se coimplica la exégesis que hace en los dos últimos capítulos de *El hombre y lo divino* del hadiz islámico, tan penetrantemente comentado por Ibn ‘Arabī en *Los engarces de la sabiduría*, “Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”. En suma, para Ibn ‘Arabī, cada ser es regido por una forma particular de señorío (*rabb*), mientras que sólo el hombre perfecto se halla ya en relación directa con el Señor Absoluto (*al-rabb al-mutlaq*) que es el Señor de los mundos (*rabb al-‘alamīn*). Ahí se halla “el Jesús de tu ser”, el “negro radiante”, la tiniebla iluminada e iluminante, el foco de la visión de esmeralda, que tan recónditamente aparece por veces en el propio Nietzsche y desde luego en Zambrano desde el “Diotima de Mantinea”.

Toda esta temática -que iremos viendo muy sintéticamente a través de cinco conjuntos simbólicos en Ibn ‘Arabī: del “espejo”, del “agua de la vida”, del propio “hombre perfecto”, de la “con-descendencia” y de la “feminidad”- parece hallar estrictas consonancias y confluencias en Zambrano en toda su reflexión sobre la mística. Y así sucede con la creación continua, con las posibilidades de transformación del hombre, con aquel mismo perspectivismo de Ibn ‘Arabī, de modo sumo con la reflexión sobre la Misericordia, lo que ocasiona uno de los esenciales hitos del pensamiento de María Zambrano, “Misericordia”, sobre el personaje central de la novela homónima de Galdós, Nina. Se diría que este

artículo conduce ya los primeros pasos del método de María Zambrano y de su propia razón poética, y camino de la bienaventuranza que Ibn ‘Arabī ve en todas las criaturas, y en cómo llegar a ser misericordioso, ya en una estricta vía del amor y de relación con lo divino. Y ya en ese mismo artículo aparece en Zambrano la que con Ibn ‘Arabī podemos denominar “el agua de la vida”, donde la pensadora ve inmersa a Nina, y con ello aparece también como la primera figura en Zambrano de la “sierpe” benéfica, la que el pensador andalusí denominase “sierpe de la vida (*ḥayyat al-ḥayāt*), la que está en contacto con la realidad profunda, y que en su reptar apegado a la tierra significa la obediencia a la vida. Aquí la confluencia de Zambrano con Ibn ‘Arabī es total, y ello mucho antes de que la pensadora tuviese precisas noticias de estas exposiciones de Ibn ‘Arabī en los años sesenta, a partir de los que verá corroborado por el propio *Los engarces de la sabiduría* y por los mismos libros de Corbin su camino, su tercer camino en “El camino recibido”, que es precisamente el de esta sierpe de la vida como ya la denominará en tantos escritos de los años setenta, y muy en especial en el primer capítulo de *Los bienaventurados*: “El árbol de la vida, la sierpe”.

Y así podemos decir que tanto para Ibn ‘Arabī como para Zambrano todo lo existente se halla bajo la Misericordia y es una bienaventurada y feliz afirmación trágico-mística de la Vida (muy cerca también en ello de Nietzsche). Con un amén, un sí profundo, debió de recorrer Zambrano su lectura del *Fuṣūṣ al-ḥikam*, pues muchas de las cosas que leía allí con razón podía pensar que ya las había escrito ella de modos muy similares, y sin conocer los textos precisos del pensador murciano: el hombre como criatura del puro don, llamada desde y hacia la eternidad, ella también misericordia, y que en el hombre perfecto rige su única verdadera oración, la de implorar que los haga conscientes de la Misericordia universal, a fin de llegar a ser ellos también misericordiosos, y así ser “divinizados”. Y no es otra la trama más interior que, de principio a fin, recorre todo *El hombre y lo divino* de Zambrano, y muy en especial puesta de manifiesto en sus dos capítulos finales, guiados por el comentario a “quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”, en lo que ya es evidente su diálogo en la sombra con Ibn ‘Arabī.

La confluencia de los dos pensadores es también total en cuanto a la conexión entre esta misericordia y el amor. Para uno y otra el amor es el motivo fundamental de la creación. Y Zambrano también se hace eco del hadiz tan recurrido por Ibn ‘Arabī, y que ella aprendió en los varios comentarios que Massignon hace de él: “Dios era un tesoro oculto que deseaba ser conocido”. Y así, el amor mismo es “el aliento de la misericordia”, como lo es para todos los “fieles de amor” islámicos (Ġalāl al-Dīn Rūmī, Suhrawardī, Ruzbihān de Shiraz), a los que Zambrano va conociendo bien por sus lecturas de Corbin, y a los que cita en sus diarios de los años sesenta y setenta.



Esa órbita de amor es justamente la que recorre, según Ibn ‘Arabī, Job en el camino del agua. Y ese mismo es el significado más profundo de “El libro de Job y el pájaro” de Zambrano. Pero, en realidad, desde los años cuarenta, diríamos que el camino del agua y la función del Ángel, y su mismo significado de ser éste el portador del propio nombre divino de cada ser humano, van a fluir juntos, como se muestra en tantos poemas a su Ángel de la pensadora, convertida en poeta de un conocimiento experimental, que es el que `propiamente irá dando paso a la razón poética, que necesariamente vemos tan confluyente con las notas que Ibn ‘Arabī le atribuye al conjunto simbólico del “agua de la vida”: ligereza y sutilidad, hasta la aparición de sentidos nuevos, de afloración de los “órganos sutiles”, en un proceso de estilización por el que el alma acoge la revelación, hasta la transformación personal en la máxima pureza. Esa que adquiere Job en su yacija tanto para Ibn ‘Arabī como para Zambrano, en la que es símbolo de la suma pobreza que se ofrece en alimento a lo divino.

El hombre es el mendigo del propio ser, viene diciendo Zambrano desde los años cuarenta y recrudescidamente en la primera versión de *El hombre y lo divino* de 1955. Dios y hombre ofreciéndose como mutuo alimento. Y comparece también en este último recinto del hombre “divinizándose” el Mar de la vida, que también expone Zambrano en todos sus escritos más esotéricos de los años setenta, y en especial en el mencionado “Historia y Revelación”, así como el eterno retorno, según Ibn ‘Arabī, del *tağallī* (lo Absoluto hacia el mundo).

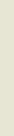
Estas dos series simbólicas del “espejo” y del “agua de la vida” en Ibn ‘Arabī parecen subsumirse en lo que Zambrano denomina en *Claros del bosque* “el espejo palpitante”, al que bien podemos denominar por todas sus características como el espejo del agua, el contemplar, viene a decir Zambrano, oyendo el murmullo de las aguas, en la pura inmersión en el abandono. Desde ese abandono sitúa Zambrano la aquietada visión de Job de la trágica creación inacabada, a medio nacer, y el símbolo mismo del hombre como esos polluelos que parece que deja abandonados el misterioso pájaro, y que levantarán el vuelo *cum fuerit tempus*, cuando sea llegado el tiempo, la oportunidad, el *kairós*, con que finaliza ese escrito de Zambrano sobre Job.

Ibn ‘Arabī, en el comienzo del capítulo sobre “La sabiduría de lo invisible” de *Los engarces de la sabiduría*, ve simbolizada en Job esa sabiduría: es el hombre que se esfuerza por conseguir certidumbre (*yaqīn*) acerca del mundo invisible, y ése es su mayor dolor. Le es menester lavarse con el agua que fluye a sus pies, en la Vida que fluye en todos los seres existentes, sumergirse en el agua de la existencia, y así llegar a conocer la realidad de toda la existencia. Y en niveles simbólicos muy similares, Zambrano propone sumergirse en esas aguas de la Vida hasta alcanzar el núcleo invulnerable del hombre, el corazón, su centro eterno. Y

en toda esta simbología del espejo y del agua confluyen Ibn ‘Arabī y Zambrano, además de con aspectos nucleares del propio Nietzsche, con el Tao, y de modo muy especial con Zhuangzí y sus fases del descubrimiento de la realidad constituida por las 10.000 cosas (es decir, todas), del estado de caotización, por las que aquellas surgen entre la niebla, que se corresponde con el “alba indecisa” de Zambrano, pero también con la potencia simbolizadora que en “El libro de Job y el pájaro” adquiere el “aliento abrasador” del “toro de fuego” y el “torbellino de viento”. Y es en este estado, en que todo queda en suspenso, en el que Job “oye” la “visión” de la voz del Señor, oyéndose y viéndose en el confín del abandono, en lo que Zhuangzí -y tal como Zambrano lo va a citar desde *La Confesión* hasta el final de su obra- denomina el “ayuno del corazón”. Y desde el taoísmo, el sufismo, algunos pasajes cruciales de Nietzsche y la razón poética de Zambrano, se va a lanzar la misma crítica a la razón concienialista, tratando de conducir hacia una más ancha razón a través de las penumbras, de las que, en realidad está llena toda la mística, oriental y occidental. La luz entenebrecida pero brillante de Zhuangzí, el negro perfecto (de lo que vimos es símbolo Jesús) de Ibn ‘Arabī, la “penumbra tocada de alegría” de Zambrano, confluyen en ser lo que he denominado con el título de mi libro citado el *logos oscuro*, oscura razón que despliega toda su potencia imaginante y creadora abierta a lo infinito. Es esa razón la que ciertamente llega a la visión del *poema cumplido* en “El libro de Job y el pájaro”, hasta el punto inviolable del trascendente padecer del hombre en el confín del mutuo comparecimiento del hombre con lo divino.

Es así cómo aparece el corazón como símbolo del centro vibrante de lo que varias veces Zambrano denomina la “infinitud inviolada”, el centro del clamor en que se subsume toda pregunta, o, invirtiendo la formulación que Zambrano hace en la primera versión de *El hombre y lo divino* -“toda pregunta supone la pérdida de la intimidad y la ruptura de una adoración”-, llevando a las preguntas a recuperar el clamor que surge desde la intimidad y la adoración de todas las cosas y del amor que las mueve, y que Zambrano resume en el final del primer capítulo de *Claros del bosque* con el clamor de san Juan de la Cruz: “¿Adónde te escondiste amado y me dejaste con gemido”; clamor que Zambrano había descubierto en 1953, leyendo la versión de Massignon del *Divan d’Al Halláj*, que era el mismo que éste había escrito seis siglos antes: “¿Adónde te estás escondiendo?”

En estas tesituras es necesario tener en cuenta las “dos ruedas” de “El libro de Job y el pájaro” que reiteran el sentido que tienen en Ibn ‘Arabī: de un lado, la rueda de los amigos teólogos de Job llenos de meras razones argumentativas desde el mero nivel concienial y de la voluntad (los dos primeros caminos), incapaces de ver la otra “rueda”, la del tercer camino según Zambrano, en la que gira el propio Job, de las razones entrañadas, que es donde éste se incendia en la Zarza ardiente, en lo que queda -dice Zambrano refiriéndose a Nietzsche- de Dionisos. Se trata de la la “llama de amor viva” de san Juan de la Cruz, donde



se consumen -en el *fanā'*, diría Ibn 'Arabī- todos los sueños, deseos y delirios en el “vacío palpitante”, totalmente equivalente al “espejo palpitante” del agua que vimos antes. A través de ello se ofrece el mismo esquema simbólico en Ibn 'Arabī y en Zambrano, el mismo proceso de reducción al abismo de lo Absoluto (Ibn 'Arabī) y de lo sagrado (Zambrano) de la propia razón hasta lo que la pensadora denomina el “logos sumergido”. Ahí es donde propiamente se produce la señalada confluencia entre los dos mares del entendimiento y la más profunda sensibilidad, por la que se abre la disponibilidad del hombre para con Dios y la propia necesidad que Dios tiene del hombre. Éste es el que Corbin denomina, siguiendo a Ibn 'Arabī, como “Dios patético”, ese, según vimos desde la cita inicial de Zambrano, nacimiento de lo divino en el hombre. El propio clamor de Dios por existenciarse en el hombre, que tan vívidamente poetizó Rūmī: “al despuntar el alba Él lloró y yo lloré. Y Él me preguntó: ¿de nosotros dos quién es el amante?”.

De este modo, la oración teopática de Ibn 'Arabī, que se diría que atraviesa todo *Claros del bosque*, ya no pide nada sino que tan sólo se abre a la pura manifestación, en la que resuena el propio clamor divino, su misma nostalgia y aspiración a conocerse en el hombre, reiterando el mismo movimiento que le llevó a hablar a Plotino del encuentro del “solo con el Solo”, más allá de todo universal lógico y de toda participación comunitaria. Lo que aquí se produce es el esencial movimiento místico en el que se da una total reciprocidad de conocimiento y amor, el pleno *amor intellectualis*, que es lo que logra el hombre perfecto de Ibn 'Arabī y el hombre verdadero de Zambrano. Aquí es donde se manifiesta el Dios que va haciéndose en el hombre con su clamor orante, en ese juego de inter-rogaciones típico de la razón poética que linda con la música, la mediadora con el abismo, o por decirlo con la propia Zambrano en *De la aurora*, “la música sostiene sobre el abismo a la palabra”.

A través de los múltiples meandros filosóficos, filológicos, teológicos y psicológicos que recorre la razón poética, en especial desde los escritos de 1954 -“Proyecto de metafísica partiendo de Aristóteles”, “Ética de la vida es sueño”, “La tragedia novelada”- y de “La música” (1955), y se diría que ya sumergida en esa reducción al abismo que es “Diotima de Mantinea” (1956), donde se dice que “elegí la oscuridad como parte”, va mostrando Zambrano una especie de teología implícita, que implica tanto una teofanía como una antropogonía, y que es la que, penumbrosamente, va desarrollando el propuesto saber del alma en 1934, un saber experiencial de neta raigambre sanjuanista y sufi, y con las confluencias que vamos viendo con el Tao, con el budismo Zen, con la Cábala y con la mística de Eckhart y de Böhme, y en muchos puntos haciendo una hermenéutica del último Max Scheler, donde a su modo también aparece este Dios, según él, “impotente” y compadeciente con el hombre.

Y como todas esas expresiones místicas, y de modo muy relevante en Ibn 'Arabī, las notas esenciales -esas que Zambrano denominará *Notas de un método*, apostillando nada más

comenzar ese libro que son “notas” en el sentido musical- son: la pasividad, la oscuridad radiante, el abandono, la desapropiación de un “yo” concienial y voluntarista, paralela de la crítica de un Dios lógico y de unos sentidos definidos por la conciencia y sin conexión con las fuentes de sus más íntimos anhelos, escindidos de su sentir más originario. La reiterada expresión de Zambrano sobre que “el hombre padece su propia trascendencia” muestra la raigambre en ese modelo místico de una creación trágico-mística desde el “corazón”, en un estado que es al par teopático y teofánico, y en el que se van manifestando las raíces y fluencias de la beatitud, el sereno júbilo, la bienaventuranza, el gozo y el sosiego inquebrantable, que es adonde conduce la meditación entrecruzada de Zambrano, que, a su vez, es una meditación consuntiva de todos los diversos niveles más superficiales de conciencia hasta esta agua de la vida y este espejo del hombre verdadero.

En esa cada vez más profundamente simbólica meditación, Zambrano realmente integra el mismo modelo ontológico de estas vías místicas que venimos señalando, desde el que ella resalta las correlaciones entre la creación continua, la heterogeneidad de los seres singulares, la pluralidad y armonía de las diferencias, así como la correlación entre el eterno presente, lo auroral y el eterno retorno. Y es así como se lamenta ante Nietzsche en *De la Aurora*, en el epígrafe “La pura encendida Aurora”, por no haber acabado de ver unidos eterno retorno y aurora:

“Nietzsche, filósofo de la Aurora y del eterno retorno, ¿por qué no los viste unidos? ¿Por qué el eterno retorno cumplido en ti como Aurora no lo fue en tu pensamiento? ¿Por qué no lo enunciaste así? ¿Por qué se sobrepuso tu pensamiento a la definitiva razón del ser que se cumple a sí mismo, aunque pase y esté pasando y vuelva a pasar? Acaso Heráclito lo supo y lo calló. Tú, Nietzsche, más generoso, más niño, lo dijiste a medias, como casi todo en tu vida, a medias sin juntar las partes, como niño que juega a los dados al borde del mar”.

Y son esas mismas referencias a Heráclito y al Dionisos desmembrado y sin unir las que nos hacen ver que en Zambrano la visión es la misma que la de Ibn ‘Arabī acerca de lo Absoluto dinámico, desde su propia propensión interna a manifestarse y articularse en un proceso perpetuo de integración y de armonización de las diferencias. Y se reiteran en Zambrano, hasta su “santa realidad sin nombre” de *Claros del bosque*, las fases de esa Exhalación divina, que en Ibn ‘Arabī se presentan con los nombres de Santísima emanación, Santa Emanación y Manifestación sensorial, en oleadas repetidas y sucesivas, en ese mismo eterno retorno de lo auroral, en un eterno proceso de aniquilación y de recreación, de forma que el mundo es permanentemente auroral, pues es recreado de nuevo a cada instante desde la única fuente en eterna fluencia: el ilimitado Océano de la Vida, tan reiterado por Zambrano.

Esta visión ontológica tiene un completo arraigo experiencial tanto en Ibn ‘Arabī como en Zambrano, y es teorizada por ambos como la visión del hombre perspicaz y del hombre verdadero que contempla ya la transformación caleidoscópica de las cosas. Corbin ha recorrido con pormenor, en especial en *El hombre de luz*, las visiones coloreadas por las que los meditadores sufíes llegan a esa visión. En Zambrano, muy cautelosamente, se van ofreciendo las pautas y los pasos de esa misma visualización coloreada, por la que “el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo”, como vimos que dice en “Método” de *Claros del bosque*. Es éste parpadeo de la luz - título de uno de sus escritos finales- en el corazón lo que explicita el tan recóndito texto de “El éxtasis en la propia Aurora” de *De la Aurora*, en el que se diría que expresa experiencias extáticas y visionarias muy similares a algunas que relata Ibn ‘Arabī en *La joya del viaje a la presencia de los santos*¹⁴, en especial en lo que se refiere a la visión del blanco. Allí habla Zambrano de “un millón de luces parpadeando sobre un fondo de oscuridad” y de “puntos a modo de centellas que puede ser simple espuma del océano de la luz”. Estamos con Ibn ‘Arabī y con Zambrano en la raíz experiencial, a través de estas visiones coloreadas, de lo que tan al modo sufí san Juan de la Cruz denominase “lámparas de fuego” que alumbraban “ínsulas extrañas”, es decir, la tierra preciosa del mundo intermediario, del *barzah*, de la tierra de la felicidad liberada.

III

Tras el esquemático recorrido por los dos primeros conjuntos simbólicos de Ibn ‘Arabī del agua de la vida y del espejo, tal como, a su vez, parecen confluír con precisión en Zambrano, entrelazaremos ahora otros tres conjuntos simbólicos del gran maestro sufí con similares figuras simbólicas de Zambrano, comenzando con la más completa visión de uno y otra sobre el “hombre verdadero”, y ahondando en sus correlaciones respecto de la “condescendencia y la “feminidad”.

El *insān al-kāmil*, como hombre perfecto es el hombre que ve el cosmos dentro de su propia infinitud. Él es el que da “lustre al espejo” y vive en el mundo intermedio, contemplando el arco iris que reúne todos los grados del color. Y éste es el lugar de la imaginación creadora a través del hombre, que incluye la totalidad de los nombres divinos en miniatura. Pero sólo estos grandes conocedores son capaces de comprenderlo, y mostrar que el orden del Universo es, al igual que plantea Max Scheler apoyándose en san Agustín, un orden de amor, un *Ordo Amoris*, del que, editado por *Revista de Occidente* junto con *Muerte y supervivencia*, hiciera en 1934 una reseña Zambrano, que no es otra que el ya proyecto de toda su futura filosofía: “Hacia un saber sobre el alma”.

14 Editora regional de Murcia, 1990.

Esa visión del orden de amor es la que aúna la Compasión y la Misericordia desde un órgano de percepción sutil que crea una razón mediadora para la que se produce la tan mentada confluencia entre dos mares. Eso es lo que, para Ibn ‘Arabī, significa *insān*: la “pupila de Dios”. Y *kamāl*, perfección, es el punto al que llega el hombre perfecto que está -al igual que en Nietzsche- más allá del bien y del mal; más allá de toda perspectiva convencional y secundaria. Este hombre contempla, diríamos ya con Zambrano, el diapason del mundo, todos sus estratos y poderes físicos y espirituales, que, para Ibn ‘Arabī, se manifiestan entrelazados en un “cesto-red”. El *ḥatīl Allāh*, el amigo de Dios, es el que él mismo está impregnado, entremezclado, interpenetrado en esa red que es la que le conduce a la unión simpatética con Dios, que, para Ibn ‘Arabī y el sufismo en general, no necesita de “Encarnación” para llegar a una unión hipostática, y mediante la cual se produce la comida mística y el esencial papel que en ella desempeña el fiel de amor, que alimenta a Dios a través de su Ángel, y alimenta a las criaturas con Dios.

Zambrano comprenderá a través de Massignon los severos problemas filosóficos y teológicos que esta hipostatización y el docetismo islámico que arrastra lanza a un creyente cristiano en cuanto a la encarnación de Cristo. En especial las *Cartas de la Pièce* a Agustín Andreu van exponiendo el diálogo que con el sufismo entabla Zambrano y hasta esa frase que he mencionado “ya sé que voy camino del Islam”. En realidad, la “catolicidad”, la propia universalidad de la perspectiva de Zambrano, y su misma religión del amor, y como también sucede con el propio Ibn ‘Arabī, no le hace indispensable perderse en debates teológicos, y seguir creyendo en la Encarnación sin dejar de estar en correspondencia dialógica con otras formas de religiosidad, y en especial con Ibn ‘Arabī, como tan claramente muestra este texto de 18-20 de julio de 1968, precisamente sobre la función del Ángel y las mismas correspondencias que halla en Ibn ‘Arabī, más allá de cualquier género de sincretismo:

“El Ángel:

El que veas mi rostro y conozcas mi nombre depende de tu fidelidad.

(Antes)

Desciende como *-sicut-* yo desciendo.

Haz *-sicut-* yo hago: insensiblemente.

La inteligencia angélica es necesaria al cristiano y el modo de la acción. Ya que el “cristianismo” siguió eso: la acción.

El cristiano que llega a un cierto punto tiene ante sí la barrera del “cristianismo” occidental para percibir la faz de Cristo, para percibirlo, para llegar a él. Traspasar esa barrera. Y no se puede, es peligroso disponerse a hacerlo dándose al estudio de las religiones, del espíritu de Oriente. Ayuda esto. Mas ese cristiano ha de hacerlo

por sí mismo, y al hacerlo comprenderá las palabras cristianas, se le harán transparentes. El cristianismo recubierto se le irá apareciendo, esclareciente. *Sicut in caelo et in terra*. Seguir, obedecer. No imitar, corresponder. No imitar; estar en correspondencia”.

Ibn ‘Arabī, según Corbin, esto sí lo hace saber¹⁵.

Y en este texto la clave es una muy condensada lectura de la hermenéutica que Corbin hace de Ibn ‘Arabī, en la que resalta precisamente cómo el hombre perfecto es el engarce, el polo, el sello, el vaso, el recipiente de Dios, mediante su total disponibilidad y “pasividad” (*infī‘āl*), exactamente igual que sucede en Zambrano. Es, pues, como resalta este texto, clave la obediencia, tal como también lo expresa Ibn ‘Arabī, y como lo va manifestando Zambrano mediante el símbolo del “vaso vacío” sobre el que, en un texto inmediatamente posterior al citado, de 30 de agosto de 1968, dirá, en tonos por completo ibnarabianos:

“Que en esta vida terrestre yo sólo sea tu vaso, todavía de arcilla, pues que arcilla es la tierra, mientras esté en ella. Horno de tu fuego. Y espejo, la palabra de un poco de la luz que se filtra por las heridas del universo, de la creación, cuerpo de Dios”.¹⁶

Y ya en un poema de 16 de agosto de 1974 reitera intensamente ese símbolo de la obediencia:

“Hay que hacer el vaso vacío y puro y resistente, para que en él se haga el espíritu/ (...) No hay que hacer el espíritu, sino el vaso./Ser vaso vacío y resistente hacia afuera, sin forma hacia dentro”.¹⁷

Esta obediencia y este estar en correspondencia, este profundo sentido del “Islam” como “servidumbre” (*ubūdiyya*) en Ibn ‘Arabī, es el que le lleva a Zambrano a decir que “ya sé que voy camino del Islam”, no sólo sin abandonar un ápice su origiario cristianismo, sino diríamos que precisamente desoxidándolo en el “espejo pulido”, transparentándolo, esclareciéndolo y liberándolo del “cristianismo recubierto”, como vimos decía en el texto de julio de 1968. El hombre universal, ya en la terminología de Zambrano en *De la Aurora*, al que también identifica con el Adam Cadmón de la Cábala judía, es el que realiza ese doble movimiento que señala Ibn ‘Arabī de servidumbre respecto del mundo divino que desciende a través de la inteligencia angélica, y de señorío y actividad (*rubūbiyya*) respecto del mundo. Descensos y ascensos se coimplican en Ibn ‘Arabī y Zambrano de múltiples modos para, en suma, mostrar que hay una escala descendente de la vida por la que se llega a la

15 V. en Vol. VI de las OOC de María Zambrano cit., p. 472.

16 *Ibidem*, p. 473.

17 *Ibid.*, p. 546.

máxima pasividad de minerales (hasta llegar a ser cristal y esmeralda), plantas y animales, para luego ascender por esa misma escala más allá del velo opaco que es la pura razón argumentativa y el ego voluntarista y afanado. Y en definitiva, Ibn ‘Arabī y Zambrano confluyen, entran en total correspondencia, respecto del sentido que otorgan a la condescendencia (*mūnāzala*), la cons-piración con lo divino, por la que se produce el descenso de lo divino y el ascenso a ello de lo sensible, que, como ya podemos ir coligiendo, es el doble movimiento que rige el “Método” de *Claros del bosque*, y lo que le lleva a Zambrano a suscitar la importancia de esa condescendencia en el prólogo de 1987 a la reedición de *Filosofía y poesía*.

Ahora ya podemos sintetizar mejor en el propio símbolo de las “dos ruedas” de Ibn ‘Arabī, y como vimos también de la propia Zambrano en “El libro de Job y el pájaro”, algunas esenciales correspondencias entre uno y otra, y que a su vez se encuentran también en lo que Zambrano denomina “El camino recibido”. Todo ello nos orientará en cuanto a la propia religión del amor tanto de Ibn ‘Arabī como de Zambrano. Para ello recorreré tres pasos de ese cuarto conjunto simbólico de la “condescendencia” en Ibn ‘Arabī, que son, a su vez, también pasos hacia el hombre verdadero. En primer lugar, el recuerdo (*dikr*), la autoaniquilación mística, el abandono, el olvido del yo, de la conciencia y de la voluntad, guían hasta el “*dikr* superior” que supone la perfección natural del hombre. En segundo lugar, se llega al propio Señor desde los muchos que uno es. Y en este segundo paso hay que situar el papel que Ibn ‘Arabī atribuye a las religiones establecidas, que, en cuanto manifestaciones de su Señor son todas verdaderas, pero en cuanto se las quiera absolutizar, son falsas. Pero en realidad, todas se reducen a una sola: la del Absoluto, el Amor y la Misericordia. En tercer lugar, los “conocedores”, ya desde esa perspectiva que -como decía el poema que vimos de Ibn ‘Arabī- es capaz de todas las formas, ven ya con los ojos de Dios. Y así, el camino de, este conocedor que, con el título de Zambrano, podemos denominar “el camino recibido”, es también un “saber del alma” y acerca de su esencia que busca pulir la mirada hasta convertirla en un límpido espejo del mundo divino. Y es eso mismo lo que Zambrano escribió en “Una parábola árabe” al final de su obra: “Pulirse y repulirse la mirada, el alma, la mente, hasta que se asemeje cuanto humanamente sea posible a la blancura”.

Son todas estas correspondencias con Ibn ‘Arabī las que asume Zambrano en su explícito texto sobre el hombre verdadero: “Hombre verdadero: José Lezama Lima” de 1977, que es uno de los testimonios más decisivos sobre el cristianismo gnóstico y universal de la pensadora. Su eje es precisamente el árbol cósmico, el árbol de luz coránico y de tantas tradiciones esotéricas, simbolizado por ella en la Zarza ardiente bíblica del Dios único. Y va haciendo comparecer, en correspondencia con la poesía de Lezama Lima, así como con ciertas temáticas nietzscheanas, a Orfeo, al Ángel, al poeta, a Ariadna, abriendo, dice ella,

los pasos del agua hacia un agua en llamas y una aniquilación preludio de la resurrección, sintetizando, así, los dos esenciales movimientos del *fanā'* y el *baqā'*. Y así va injertando expresiones sufíes, reconducidas al tejido simbólico tan gnóstico de este escrito en el que realmente se condensa la razón poética como espacio intermediario. Baste enunciar ahora sus símbolos y temáticas esenciales para comprender la cercanía en que aquí se halla de Ibn 'Arabī: la memoria radical; los sutiles pasos de transformación y resurrección que ha de recorrer el alma; el mar de llamas que ha de atravesar en la muerte, memorizando aquellos pasos, y lo que queda, que no es sino el Ángel unido al poeta, que ha atravesado los diversos planos de lo real y ha descendido a la más profunda feminidad: "Perséfone, hermana del poeta", dirá ahí Zambrano; la circulación del saber que recorre también los símbolos del pez, del árbol y de la hoguera, para ir pasando por la alquímica "agua ígnea" hasta la zarza ardiente del Dios único que, dice Zambrano, "abrasará a los dioses que le rendirán su esencia". Diríamos con Ibn 'Arabī que, al fin, todos los singulares Señores, y todas sus imágenes, quedan consumidos en la conspiración y el compadecimiento de hombre y Dios.

Finalmente, un quinto conjunto simbólico de Ibn 'Arabī, relativo a la "feminidad", acaba por perfilarnos el cúmulo de correspondencias y confluencias con María Zambrano. Como hemos visto, la serpiente de la vida y la pasividad son claves en uno y otra; y a ellas se suma, en el constante renacer de la vida, esta feminidad. Para ambos la creación es femenina, pasiva y maternal, y con toda su temática -profundamente desarrollada por Zambrano en su inédito "Historia y revelación"- se relaciona la visión de ambos de los diversos tiempos, la condescendencia, y en verdad en ambos con las similitudes ontológicas señaladas con el taoísmo y sus transiciones y juego de oportunidades. Todo ello conduce a la irónica -frente al inquisitivo preguntar de Heidegger y su concepción griega del saber como *aletheia*, desvelamiento- definición de su razón poética como "la *aletheia* sin esfuerzo" que hace en la parte IV de *El hombre y lo divino*, "Los templos y la muerte en la antigua Grecia", acorde, por lo demás, con muchos otros textos de esta etapa final del pensar de Zambrano, y en especial con el tan citado "Método" de *Claros del bosque*, que creo que ahora podemos recitar completo con la comprensión que nos han podido otorgar las páginas precedentes sobre las confluencias y correspondencias con aspectos esenciales de Ibn 'Arabī que en él se producen a través de los movimientos que en él se ponen de manifiesto de la luz, el arriba y el abajo, el ascenso y el descenso, la condescendencia, el alma, el cuerpo, el universo, el corazón, el despertar y la total entrega y obediencia a lo divino:

"Hay que dormirse arriba en la luz.

Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre,
intracorporal, de los diversos cuerpos que el hombre terrestre
habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

Allá en los "profundos", en los *inferos*, el corazón vela, se desvela, se
reenciende en sí mismo.

Arriba en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección”.

IV

Encontramos, pues, que tanto para Ibn ‘Arabī como para Zambrano el hombre verdadero es el hombre producido temporalmente en su cuerpo, y sin embargo eterno en su espíritu; algo que crece por siempre. Y éste es el sentido en que se refiere la propia Zambrano al “Hombre Universal”, que es este hombre perfecto de Ibn ‘Arabī, pero también, como hemos visto, el Adam Cadmón de la Cábala y el “hombre divino” del taoísmo. En su *Correspondencia* con su gran amigo el poeta panameño Edison Simons encontramos una carta de Zambrano, ya de 1977 (en el momento en que se está publicando *Claros del bosque*), en la que escribe:

“Titus Burckhardt tradujo al francés un pequeño tratado intitulado *Homme Véritable* de Ibn ‘Arabī, que no encontré en París para mí, para Lezama y algún otro amigo. Yo he leído sobre esta modalidad del Hombre Universal, del H. Trascendente, Adam Cadmón de la Cábala, en puras y seguras fuentes (...) Y tendría que explicar que no se trata en el caso de un *individuo* de la identidad de ese Hombre, Anthropos, sino de un ir hacia, de un tenerlo a la vista aun sin saber de su existencia”.¹⁸

Así, pues, podemos concluir que Zambrano, desde sus primeras lecturas islámicas en Massignon y Asín Palacios, hasta las de sus últimos años en H. Corbin, F. Schuon o Titus Burckhardt, es Ibn ‘Arabī centro de su atención, y que va recalando en especial en los dos polos que movilizan la *imaginación creadora* del andalusí: la *tierra intermediaria*, el *barzah*, y el *hombre perfecto*. En su etapa final, Zambrano lo compendia en el *Prólogo* -“La doncella y el hombre”- que preparó para la edición por el acabado de mencionar Edison Simons de los *Sueños y procesos de Lucrecia de León*, y donde ve a esa doncella -encarcelada por la Inquisición y profetisa del desastre de la Armada Invencible- soñando en Castilla la Palma de al-Andalus, la Palma del Islam; y conexiona a Asín Palacios, H. Corbin y el propio Ibn ‘Arabī, en el que encuentra una “teoría del conocimiento” en su “imaginación cognoscitiva”. Asimismo, contemplando las figuras de Jesús y María en el Corán (como le había enseñado

18 *Correspondencia. María Zambrano, Edison Simons*; Fugaz ediciones, Alcalá de Henares, 1995, carta desde la Pièce, 18 de junio de 1977, p. 25.

Massignon), hace llegar esa estela islámica hasta los villancicos de Lope de Vega, lo que reiterará en *De la Aurora*. Merece la pena, pues, que leamos completo este texto sobre “La doncella y el hombre”, todas cuyas referencias al mundo de Ibn ‘Arabī podemos ahora comprender perfectamente tras el recorrido que hemos realizado por sus correspondencias con Zambrano:

“La Palma de al-Andalus, la Palma del Islam. La que aparece en cuanto se comienza a leer en el *Islam cristianizado* de Asín Palacios, y hablando, hablando cosas escondidas, profetizando. Según otros autores islamistas -H. Corbin, por ejemplo- la palma es hermana de Adán precisamente porque fue hecha con la arcilla que sobró de su cuerpo al ser creado. Una arcilla de la que también se hizo la tierra intermediaria, la tierra de resurrección donde residen los hombres perfectos. Y a ella se llega por la imaginación cognoscitiva de la que Ibn ‘Arabī de Murcia tenía amplio conocimiento y de la que llega a ofrecer una especie de “teoría del conocimiento”, como diríamos en términos de filosofía europea. Y aun podemos tener en cuenta que, según el Corán, la Virgen María da a luz a su niño Jesús (el santo, el perfecto, y ella virgen, que lo concibió por obra del Espíritu Santo, y no de varón) a solas arrimada a una palmera, pues que sola había salido de la casa de sus padres para eso. El villancico de Lope de Vega, “Pues que estáis en las palmas, ángeles santos...” presenta la situación según el Corán”.

Quisiera ya finalizar recitando ese magnífico poema en prosa -en pura razón poética- de Zambrano, “Tal como un péndulo”, de 1983, que, a mi parecer, compendia muchas de las correspondencias que aquí hemos visto entre estos dos pensadores-poetas, de forma esencial la del ser humano que ha despertado a su propia eternidad y, como vimos antes decía Honédard, ha de seguir viviendo en el mercado y entre las pequeñas o grandes tragedias cotidianas:

“Así, el ser que ha despertado, como un péndulo viviente, ha de sostenerse en movimiento incesante, sostenido por un punto remoto, transformando el desfallecimiento en pausa, y la pausa, en lugar de más honda y obediente oscilación, revelando así su secreto de ser un diapasón del imperceptible fluir del interior del tiempo vivo”.¹⁹

19 V. en *Algunos lugares de la pintura*, edic. de Pedro Chacón, Eutelequia, Madrid, p. 179.