
Antoni Gonzalo Carbó

A la memoria de mis padres

«En el sendero del monte no ha llovido,
pero el turquesa (*cui*) del vacío impregna
nuestros hábitos.»

Wang Wei (atribución discutida), *En la
montaña*

«Dios está contigo: lava tus ojos [...] y
báñate en el eterno azul.»

Novalis, *A Tieck*

María Zambrano y la gnosis: “don celeste”, cielo interior

Una constante en la filosofía de María Zambrano es la importancia concedida a la «visión del corazón»¹, que tan relevante es, a su vez, en la gnosis islámica². En la obra de María Zambrano hay tres elementos que orientan nuestro análisis y que son comunes a la mística islámica: 1) «*la sombra de Dios*», imagen de la trascendencia incognoscible; 2) el «*espejo pulimentado*» del alma del gnóstico -en el sufismo, es la perfección en la purificación que se logra por medio de los ejercicios espirituales que permiten al corazón reflejar la Belleza divina (*jamâl*) y alcanzar la contemplación de los misterios divinos-; 3) la «*visión del corazón*» o mirada interior del órgano sutil de luz del

gnóstico, lo que nuestra autora llama el «corazón atravesado por la luz, viviendo en la luz».

Según María Zambrano, el «espejo del corazón», como «órgano sutil de la luz» que ejercita el místico en la soledad de su retiro y por medio de la confesión (san Agustín, Ibn al-‘Arabî), es el que permite desvelar el «límite impenetrable» (*hóros*, ár. *hadd*) que se extiende entre «la sombra de Dios» -el «Dios desconocido» (*Deus absconditus*), el Dios «que no responde», «luz invisible» y «palabra indecible»-, y el Dios de las creencias (*Deus revelatus*), la presencia epifánica de la luz en el «corazón transparente». Claridad del corazón, «luz que redime las tinieblas» en medio de la oscuridad, «claros» o luz que restituyen al hombre al centro, al Origen. Así queda expresado en *De la*

(*) Abreviaturas principales: ár. = árabe; Cent. = Centuria; Cor. = Corán; *Fawâ'ih* = Najm al-Dîn Kubrà, *Fawâ'ih*...; per. = persa; sán. = sánscrito; sir. = siríaco; tib. = tibetano.

¹ Véase M. Zambrano, *La Confesión: Género literario*, Madrid: Siruela, 1995 [1943], «El corazón», pp. 47-51; *La agonía de Europa*, Madrid: Trotta, 2000 [1945], «El corazón», pp. 77-80; *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, 1987 [1950], «La metáfora del corazón (Fragmento)», pp. 49-58; *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, 1993 [1977], «La metáfora del corazón», pp. 63-77.

aurora: «Sí, cuando Dios no responde [...] la luz sola es la presencia [...] Don celeste [...]»³.

A partir de estas palabras se puede establecer un paralelismo con la visión del color propia de la mística irania. «Cuando Dios no responde», el negro de la «sombra clara» de Dios, es la «luz negra» (per. *nûr-i siyâh*) de la pura Ipseidad divina incognoscible en el sufismo de Mahmûd Shabistarî y Shams al-Dîn Md. Lâhijî. «La luz sola es la presencia», el blanco de la aurora, es la luz de la *aurora consurgens* (*shuruq*), de los «seres de luz», la luz interior «develada» (*kashf*), el «sabio (*pîr*) cuya esencia es luz», en el pensamiento iluminativo de Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî. «Don celeste», el azul «que puede contenerlo todo», es el verde de la Tierra intermedia de los místicos iraníes, el «istmo» (*barzakh*) que media entre el «Dios desconocido» y el corazón como espejo epifánico de lo invisible.

1. La «tierra del azul»

Por un lado, María Zambrano nos habla del negro de lo abscondito: «[...] la oscuridad en su primer tránsito hacia la luz; el mundo hermético, sagrado [...] la negrura de una cavidad donde los ojos no pueden penetrar. Negro telón de fondo [...]»⁴. En el sufismo iranio de Najm al-Dîn Râzî, Nûr al-Dîn Isfarâ'inî, Mahmûd Shabistarî, Shams al-Dîn Md. Lâhijî y Mullâ 'Abd al-Rahîm Damâvandî, la «luz negra» (*nûr-i siyâh*), el «negro luminoso», es la forma simbólica de designar

tanto el color del arcano (Isfarâ'inî, Simnânî) como el color de la luz deslumbrante de la Esencia (*al-dhât*) incognoscible, el grado místico de aniquilación de todos los fenómenos, la Ipseidad divina como luz reveladora, luz que no puede ser vista precisamente porque ella es lo que *hace ver* (Shabistarî, Lâhijî)⁵. Pero por otro lado, María Zambrano considera que el último color que persiste es el blanco, el color de lo absoluto: «El blanco [...] a donde todos los colores van a dar [...] La inmensidad del blanco, la infinitud de un blanco [...] Esa blancura [...] que es invisible [...] ese absoluto de la blancura»⁶. En la metafísica neoplatónica de la luz del místico persa Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî (m. 587/1191) es el *albor*, la blancura perfecta, el alba como epifanía celestial que abre al sabio la fontanal aparición primigenia de la luz, en la que se muestra el cielo inteligible en el oriente como principio: «Has de saber que todos los colores (per. *naqshehâ*) derivan del [ave mítica] *Simurgh* [la Esencia divina, que es la meta del viaje espiritual del alma], pero ella misma no tiene color (per. *rang nadârâd*). Su nido está en Oriente (*ishrâq*, el polo espiritual), pero su lugar en Occidente no está vacante.»⁷

También para el gran poeta místico persa Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 672/1273) la «realidad absoluta» de Dios (*al-Haqq*) está más allá de este mundo de «colores y perfumes» (per. *rang-o-bû*), el mundo exterior fenoménico. Según el Mawlânâ, únicamente gracias a la actividad del Amado los diversos colores aparecen y desaparecen como reflejos de la única

² Sobre la «visión del corazón» (*al-ru'ya bi-l-qalb*) en la gnosis islámica, la «visión interior del corazón» (*basirat-i qalbiyyi*) por medio del «ojo del corazón» (ár. *ayn al-qalb*, per. *chishm-i dil*), véase M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse: Verdier, 1992, III-3, pp. 112-145; H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, Barcelona: Destino, 1993, II, cap. 2, pp. 251-284; W. C. Chittick (ed., trad. y n.), *A Shi'ite Anthology*, selecc. de textos y pref. de 'A. S. M. H. Tabâtabâ'i; dir. e intr. de S. H. Nasr, Londres-Albany: Muhammadi Trust/SUNY Press, 1980, pp. 38-40.

³ M. Zambrano, *De la aurora*, Madrid: Turner, 1986, p. 51.

⁴ M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, 2ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 184.

⁵ Cf. T. Izutsu, «The Paradox of Light and Darkness in the *Garden of Mystery* of Shabistarî», en J. P. Strelka (ed.), *Anagogic Qualities of Literature*, Pennsylvania: University Park, 1971, pp. 288-307.

⁶ M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, o.c., p. 143. (La cursiva es mía).

⁷ Suhrawardî, *Safir-i Simurgh (El sortilegio de la Simurgh)*, preludio. Cf. Suhrawardî, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, ed. per.-ingl., trad. e intr. de W. M. Thackston, Jr., Costa Mesa, CA: Mazda Publ., 1999, VIII, p. 92.

gran Luz divina, la Luz pura de lo Absoluto, la luz incolora que comprende todos los colores. Rûmî diferencia entre la existencia (per. *hastî*, ár. *wujûd*) y la no-existencia (per. *nîstî*, ár. *'adâm*), entre lo *incoloro* del Océano (la Unidad) y el *color* de la espuma (la multiplicidad). A su vez, según María Zambrano, es el Principio o la Fuente «a donde todos los colores van a dar». Para Rûmî, el Amado imprime los matices o colores (per. *ranghâ*), los aspectos de este mundo, pero el Uno inefable «no tiene color» (*bî rangî*), pues la Belleza divina incolora escapa a los colores «de este mundo de agua y arcilla». El «espejo del corazón» (*mir'ât al-qalb*) claro y puro es similar al cielo:

«Los bizantinos [los sufíes] declararon: “Ningún tinte ni color conviene a nuestro trabajo: no es necesario sino retirar la herrumbre”.

Cerraron la puerta y se pusieron a pulir: se volvieron claros y puros como el cielo.

»Los que han pulido su corazón han escapado a los perfumes y a los colores: contemplan sin cesar la Belleza a cada instante.»⁸

No obstante, en el islam, entre el «límite impenetrable» de lo abscondido y el «corazón transparente» del hombre espiritual, se sitúa un *intermundo* que unifica y comunica lo inteligible con lo sensible: es el mundo *bar-*

zakhî, el *mundo intermedio* dominado por la Imaginación activa (*khayâl*), la figuración sensible (*mithâl*), donde las ideas y las revelaciones se convierten en imágenes sensibles, y donde lo sensible se espiritualiza⁹. El mundo del *bar-zakh* (pantalla, límite, intervalo, intermundo)¹⁰, mundo que tiene su existencia en sí mismo, constituye así el *límite* que las separa y que al mismo tiempo las une¹¹. Gracias a su situación mediana y mediadora entre el mundo de la divinidad (*lâhût*) o mundo inteligible puro (*'âlam 'aqlî*) y el mundo sensible (*'âlam hissî*) o mundo inferior (*nâsût*), la conciencia imaginativa del gnóstico recibe a través del mundo del alma (*'âlam-i malakût*) las manifestaciones del mundo divino.

En «Cielos pintados» (1986), texto incluido en *Algunos lugares de la pintura*, María Zambrano hace referencia a la «Tierra intermedia» del esoterismo islámico, la «Tierra Preciosa en que lo humano es salvado sin aparecer y lo celeste desciende a lo humano abrazándolo»¹², zona intermediaria, *mundus imaginalis*, que es el mundo imaginal o intermundo entre lo inteligible y lo sensible:

«El color [...] imaginación [= *khayâl*] desvelada [= *kashf*, “develamiento”, descubrimiento de los misterios divinos]. Y el color nace del *fuego* que hay en la luz, del *agua* que hay en el *aire*, de la *tierra* que absorbe fuego y agua y que los guarda -vela- en su oscuridad dándolos

⁸ *The Mathnawî of Jalâlû'ddîn Rûmî*, ed., trad., coment. y n. de R. A. Nicholson, 8 vol., Londres: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1925-1940, I.3474-75, 92.

⁹ A. 'Affî, en su Com. a los *Fusûs al-hikam* (*Los engarces de la sabiduría*) de Ibn 'Arabî [ed. crítica de A. 'Affî, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1346/1946], define el «mundo de las Imágenes» (*'âlam al-mithâl*) como «un mundo realmente existente en que se hallan las formas de las cosas de un modo que oscila entre la “delicadeza” y la “tosquedad”, o sea entre la pura espiritualidad y la pura materialidad». Las formas sensibles se vuelven espirituales en el mundo de la “materia inmaterial”: «[...] Entre el universo aprehensible por la pura percepción intelectual (el universo de las Inteligencias querubínicas) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el de las Ideas-Imágenes, las Figuras-arquetipos, los cuerpos sutiles, la «materia inmaterial»; mundo tan real y objetivo, consistente y subsistente, como el mundo inteligible y el sensible, universo intermedio “en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual” [...]». H. Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., p. 14.

¹⁰ *Al-barzakh*, «el istmo», es el universo observado entre los mundos de entidades sin forma (*ma'ânî*) y el mundo de los cuerpos. Cf. Ibn 'Arabî, *Istilahât al-sûfiyya* (*Terminología sufi*). Trad. cast.: *Guía espiritual: Plegaria de la salvación · Lo Imprescindible · Terminología sufi*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1990, p. 117.

¹¹ Cf. H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeista al Irán chiíta*, Madrid: Siruela, 1996, pp. 103 ss.

¹² M. Zambrano, «Cielos pintados» (1986), en *Algunos lugares de la pintura*, o.c., p. 260; *De la aurora*, o.c., p. 53. (El subrayado es mío).

luego la luz en su forma visible, dándolos al aire en una circulación de elementos que al pasar por la tierra se han fijado, y que en el aire se unen pasajeramente, en esa ligereza de los colores atmosféricos *reveladores* de una *región intermedia* entre cielo y tierra [...] luz reflejada por el color, corporeidad aún sutil [= "materia inmaterial" del intermundo del *barzakh*]¹³.

«[...] *Tierra intermediaria*, esa Tierra preciosa [verde] del esoterismo islámico¹⁴ donde se está antes de nacer y a la que se vuelve para resucitar.

»Es la tierra del azul, de los azules [...] [en el sufismo iranio, el verde esmeralda]¹⁵.

2. «Hasta que el cielo entró en mi interior...»

La mística islámica del reflejo contempla la proyección epifánica del mundo divino invisible (*'alam al-ghayb*) sobre el mundo visible (*'alam al-shahâda*), pues el espejo pulimentado del corazón (*qalb*) del místico es capaz de recibir el universo entero de las formas permaneciendo siempre idéntico a sí mismo. De esta forma el espejo pulido del corazón del gnóstico (*qalb al-'arif*) constituye el *centro* -término que también emplea M. Zambrano- de la manifestación divina (*tajallî*) y se convierte, según su capacidad, en el espejo de los Atributos divinos infinitos, el *locus* de la Presencia divina (*hadra*), su receptáculo epifánico (*tajallî*). En el espejo del

alma y por medio de la Imaginación (*khayâl*) es donde se comprende y se percibe la infinita unidad y variedad simultáneas existentes entre las formas del mundo y el Verdadero (*al-Haqq*).

Esta idea de María Zambrano de que «lo celeste desciende a lo humano abrazándolo» se halla en la gnosis islámica: es el cielo espiritual (*âsmân-i rûhânî*), el cielo sutil que se contempla en el mundo oculto, el universo «esotérico» (*al-bâtin*) del corazón del místico (*'alam al-qalb*). Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî nos habla del paso del «Cielo exterior» al «Cielo interior», de la astronomía física a la astronomía espiritual o esotérica; del «Libro de los horizontes» al «Libro de las almas»¹⁶. En el plano del microcosmo humano, se descubre entonces el cielo interiorizado del alma, el universo espiritual del corazón (*'alam al-qalb*) del místico, tal como expresa el Shaykh 'Ammâr b. Yâsir al-Bidlîsî (m. 582/1186) a partir de una visión extática o sueño visionario que tuvo en su retiro espiritual (*khalwa*):

«Yo fui introducido en el universo del corazón (*'alam al-qalb*), y luché por Dios durante noches. *Observaba atentamente el cielo (samâ')* para que éste entrase en mi interior hasta degustar yo mismo ser el cielo, y observé el cielo durante otras noches hasta que lo vi por debajo de mí, del mismo modo que lo había visto por encima de mí, y observé la tierra durante noches pidiendo que me fuese revelada tal cual es, hasta que se abismó en un orbe de luz.»¹⁷

¹³ «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes» (1971), en *Algunos lugares de la pintura, o.c.*, p. 112.

¹⁴ María Zambrano hace alusión aquí al mundo de las Formas imaginables (*'alam al-mithâl*) y al mundo del Alma (*malakût*). Es la Tierra de luz, la Tierra de las visiones y la Tierra mediante la cual se lleva a cabo la resurrección (*qiyâma*) de los cuerpos, la aparición de los «cuerpos espirituales» más concretamente. Véase H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste, o.c.*, pp. 96-97.

¹⁵ «Cielos pintados», *o.c.*, pp. 260, 262. (La cursiva de estos párrafos es mía).

¹⁶ Tal como plantea en su *Risâlat al-abrâj (Epistola de las torres)*, es la travesía del microcosmo que realiza el peregrino espiritual hacia la Fortaleza del Alma para alcanzar el mundo *imaginal* absoluto del *malakût*: «son aquellos [los "verificadores" (*muhagqiqân*)] -nos dice Suhrawardî- que no contemplan el secreto del cielo (*âsmân*) y las estrellas ni con los ojos corporales ni con los ojos del cielo, sino con la mirada interior (*nazar*) de la inferencia (*istidlâl*, de lo visible a lo invisible)». *Rûzî bâ jamî'at-i sûfiyyân (Un día, entre un grupo de sufíes)*, 10. Cf. Suhrawardî, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises, o.c.*, p. 39.

¹⁷ *Die Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâ'tih al-jalâl des Najm ad-Dîn al-Kubrâ*, ed. en ár. y coment. de F. Meier, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957, § 58 del texto árabe. (El subrayado es mío).

En la cumbre de la vía espiritual, lo que al-Bidlîsî percibe como el cielo interiorizado, tiene su correlativo en la contemplación espiritual del «intelecto luminoso» «en el firmamento del corazón (sir. *lébbâ*)»¹⁸ desarrollada por el monacato primitivo oriental. Según el Padre del desierto Evagrio Póntico (ca. 345-399) la más alta forma de plegaria es la «plegaria pura», durante la cual el intelecto (mente, espíritu: *noûs*) ve su «propia luz (*phengos*)». Este intelecto contemplativo (*noûs*, sir. *ré'yânâ, mad'â, hawnâ*) está en el interior del «corazón puro» (*diánoia*). Cuando el gnóstico logra la «pureza del corazón» (sir. *dakhyûthâ dlébbâ*), un alma pura y libre de pasiones (*apáttheia*), la «luz sin forma» (sir. *dlâ dmû*)¹⁹ de Dios que fluye en la visión interior del «intelecto» posee a su vez la cualidad del azul zafiro (Éx 24:10; Ez 1:26-27), del cielo y del cristal. En esta línea, el monje nestoriano Isaac de Nínive (h. 670) declara que «en el corazón puro está impreso el cielo nuevo»²⁰, expresión similar a la empleada por Evagrio: «El estado del intelecto significa la “altura inteligible” (*hypsos noêtón*) comparable al color del cielo que durante la oración es la luz de la Trinidad»²¹. Se alcan-

za así el estado de “quietud” (*hesychía*), la paz del alma recogida en sí misma bajo la acción del Espíritu Santo. En la mística cristiana sirio-oriental del monje de origen persa Joseph Hazzaya (s. VIII)²² equivale a la luz «de un intelecto (*hawnâ*) que aparece en la bóveda [firmamento] de tu corazón como un zafiro»²³ y que hace posible la visión de la santa Trinidad misma. Orar es orientar el conocimiento hacia el cielo: «El cielo es un estremecimiento, un aliento, un toque imperceptible en el fondo de nuestro corazón.»²⁴ Evagrio dice de este estado de contemplación (*théôria*):

«Cuando el hombre interior se vuelve contemplativo, se despoja del hombre viejo de las pasiones, y entonces verá dentro de sí mismo la luz de la belleza de su alma, y en el momento de la plegaria tendrá visiones celestes»²⁵.

«Cuando el intelecto se ha “despojando del hombre viejo”²⁶, y se “ha vestido” con la gracia [del hombre nuevo, Col 3:9-10; Ef 4:22.24], entonces verá su propio estado en el momento de la plegaria igual al zafiro y al color

¹⁸ Cf. A. Guillaumont, «Les sens du nom du cœur dans l'antiquité», en: *Études carmélitaines: Le cœur*, 1950, pp. 41-81; *ib.*, «Le “cœur” chez les spirituels grecs à l'époque ancienne», en el art. *Cor et cordis affectus*, en: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XV, col. 2281-2288.

¹⁹ Cf. R. Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevotogne: Éditions de Chevotogne, 1987; *ib.*, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, pref. de A. Guillaumont, Paris: Beauchesne, 1990.

²⁰ Isaac de Nínive, citando a Evagrio. Cf. P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig, 1909, pp. 174-175, 522.

²¹ *Skemmata* 4.

²² Cf. R. Beulay, «Joseph Hazzâyâ», en: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. LVII-LVIII, col. 1341-1349; A. Guillaumont, «Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ», en: *L'Orient Syrien* 3 (1958): 3-24.

²³ *Cent.* 3/64. En la obra de algunos autores nestorianos del siglo VIII (Joseph Hazzaya, Nestorio de Nuhadra, Berikhisho'), la contemplación del ser racional por sí mismo aparece en diferentes tintes luminosos. Joseph Hazzaya, siguiendo a Juan el Solitario y al propio Evagrio Póntico, establece tres grados (sir. *mûshhâthâ*) de contemplaciones (sir. *têûriyas*): 1) la visión del alma por sí misma, del color del zafiro y del cielo (en relación con la pureza: *Cent.* 5/27; etc...); 2) la visión del alma como una luz cristalina (en relación con la limpidez: *Cent.* 5/28; etc...); 3) la visión del alma como el fuego o como el sol (en el grado superior de la limpidez: *Cent.* 5/29; etc...). R. Beulay, *La Lumière sans forme, o.c.*, pp. 108-109, 250, n. 75. Cf. Rabban Jausep Hazzaya, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, intr. y trad. de G. Bunge, Tréveris, 1982, pp. 334-335.

²⁴ V. Lovinescu, «Aperçus sur le symbolisme du Cœur», trad. del rumano al franc. de F. Mihaescu, en *Lumières sur la Voie du Cœur*, Vogue: *Connaissance des Religions* 57-58-59 (1999): 300.

²⁵ Evagrio Póntico, *Cent. Suppl.* 50. Cf. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris: Beauchesne, 1960, p. 34.

²⁶ Evagrio asimila el despojamiento del hombre viejo a la impasibilidad (*apáttheia*) del psiquismo hacia Dios. Evagrio hace referencia a cuando el gnóstico se ha desprendido de todas las imágenes.

del cielo, lo que la Escritura llama el "lugar de Dios"²⁷, que los ancianos vieron en el monte Sinaí (Éx 24:9 ss.)²⁸. A este lugar lo llama también "visión de paz", donde cada uno ve en sí mismo toda "paz", "más sublime que cualquier comprensión y que custodia nuestros corazones" (Flp 4:7 y Ef 2:14). *En un corazón puro se imprime otro cielo*, cuya visión es luz y cuyo lugar es espiritual, en donde serán contempladas, como maravillas, las inteligencias de las (cosas) que son.»²⁹

En la mística judía, en concreto en el *Séfer sha'arê tsédeq* (*Libro de las puertas de la justicia*), tratado anónimo atribuido a un discípulo de Abraham Abulafia (n. 1240), también aparece la visión de la luz azul zafiro. En este texto se dice a propósito de Moisés:

«Cuando acabó su gestación [es decir, la formación de su feto], después de cuarenta días, la piel de su rostro brilló (Éx 34:29) [...] Cuando fue destetado, [la piel] brillaba. [Todo esto] es para mostrarte el grado de pureza [alcanzado en el nivel] de la materia, la negación de su opacidad, hasta volverse, analógicamente hablando, semejante a la materia celeste similar al zafiro. Y nuestros Sabios, de memoria bendita, han explicado que en el versículo: "Cuando la

piel de su rostro brillaba (*qaran 'or panaw*)", no hay que leer 'or (la piel) sino 'or (la luz), cambiando el 'ayin por 'alef, sugiriendo de este modo el intelecto iluminado que reside en el corazón de la luz que se halla en la parte más íntima del intelecto verdadero y perfecto.»³⁰

También para María Zambrano este azul es: «Esa revelación [...] esa luz reveladora [...] que la acerca a lo intangible, a la morada de lo misterioso. Como el azul que puede contenerlo todo [...]»³¹. Otra expresión de este cielo suprasensible, cielo interior, es la que nos aporta un discípulo de al-Bidlîsî, el gran maestro sufí Najm al-Dîn Kubrà (m. 617/1220-1), epónimo de la orden Kubrawiyya, en su *diarium spirituale* titulado *Al-fawâtiḥ al-jamâl wa-fawâ'ih al-jalâl* (*Las eclosiones de la Belleza y los perfumes de la Majestad*)³². Según la geografía sutil de al-Kubrâ, en el grado más elevado del alma se produce la fusión entre el espíritu santo en sí (*al-rûḥ al-quḏsî*) y el cielo (*samâ'*) por medio de la concentración visionaria (*himma*), pues esta atracción está orientada, y lo está con relación al cielo del alma, cielo suprasensible, cielo interior³³. La orientación con respecto al cielo del alma, al *polo*, supone e implica esta interiorización que es la vuelta al inmenso mundo del alma, el paso a lo «esoté-

²⁷ La expresión «lugar de Dios» es la que la Septuaginta ha substituido por «Dios de Israel» del texto hebreo. El «lugar de Dios», según la exégesis evagriana, es el «estado propio del *noûs*», cf. schol. 5 *ad Ps.* 67:6-7 y schol. 1-2 *ad Ps.* 75:3: «Lugar de Dios es el alma pura, morada de Dios el intelecto contemplativo.»

²⁸ Evagrio Póntico, *De diversis malignis cogitationibus*, 18.

²⁹ Evagrio Póntico, *Praktikos*, 1.70; *Skemmata*, 2.25. (La cursiva es mía). Cf. G. Bunge, *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste*, Trier: Paulinus-Verlag, 1986; A. Guillaumont, «La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne», Beirut: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50:1 (1984): 258; Évagre le Pontique, *Sur les pensées*, ed. del texto gr., intr., trad. al franc. y n. de P. Géhin, C. Guillaumont y A. Guillaumont, París: Cerf, 1998, § 39, pp. 286-289.

³⁰ Ms. Jerusalén, 8º 148, fol. 33b-34a.

³¹ Introducción a *Algunos lugares de la pintura, o.c.*, p. 11.

³² Véase la reciente y hasta ahora inédita trad. del ár. al franc. e intr. de P. Ballanfat de este *diarium*: Najm al-Dîn Kubrà, *Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté*, Nîmes: Éditions de l'Éclat, 2001. Los párrafos del *Fawâ'ih* que incluimos aquí han sido traducidos de la edición en árabe de F. Meier.

³³ En la meditación taoísta el «corazón (*xin*) luminoso» o «corazón celeste», el «corazón del Tao», tiene también un carácter mediador. El «corazón celeste» es idéntico al «corazón del hombre», y el del Santo y el del hombre común son un solo corazón: «El santo vive escondido en el Cielo; allí nada le puede dañar.» (*Zhuang zi*, 19.2). «El hombre perfecto se eleva por el cielo azul [...] sin mostrar signos de alteración en su espíritu» (*ib.*, 21.10). En la fisiología mística de los *Brâhmana* y de las antiguas *Upanishad* el corazón (*hridayam*) es un órgano sutil concebido como una «cavidad» (*dâhara*) secreta o un «santuario», una fuente luminosa, en el cual cabe el mismo cielo: «En verdad, hasta donde se extiende este espacio (del mundo), hasta allí se extiende el espacio del interior del corazón. En su interior, en verdad, quedan comprendidos tanto el cielo como la tierra [...]». *Chândogya Up.* 8.1.3. «El *âtman* es como un grano de arroz, tan menudo como un fragmento de mijo de oro; forma que habita en la cavidad del corazón, resplandeciente como un fuego sin humo, el *âtman* más grande que el cielo.» *Shatapata Br.* 10.6.2, 4.

rico». El «sol del corazón» (*shams al-qalb*) es llamado el «testigo en el cielo» (*shâhid fi-l-samâ*), el «maestro de lo invisible» (*shaykh al-ghayb*) o «guía» (*muqaddam*) que eleva al místico de la estación del corazón al cielo (*Eclosiones*, § 69). En este estadio el místico percibe en el seno de su propia luz las maravillas de los universos, percibe en sí mismo los múltiples cielos internos del mundo oculto, cada vez más extraordinarios y más puros, nimbados de la luz suprema, la *luz verde*:

«Nunca he contemplado el cielo por *debajo* de mí mismo ni en el *interior* de mí mismo, sin que antes no me haya formulado una pregunta y un reproche: ¿por qué no estoy ahora en el cielo o soy más grande que el cielo, o por encima del cielo que se extiende sobre mí mismo? Pues entonces las nobles piedras preciosas expatriadas experimentan una devoradora nostalgia de sus minas originales y acaban por unirse a ellas.

»De hecho, en el mundo oculto se hallan otros cielos (*samâwât*) más sutiles (*altaf*), más verdes (*akhdar*), más puros y más resplandecientes, innumerables e incalculables. *A medida que crece tu pureza te aparece un cielo más puro (samâ' asfâ) y más brillante hasta que viajas en la pureza de Dios.* Esto acontece en los resultados del viaje. Pero la pureza de Dios no tiene fin, y no imaginas que haya nada más elevado más allá de lo que has obtenido.

»Dios establece una unión con los corazones de sus servidores que vuelven a Él por una luz que emana de Él. El viajero (*al-sayâr*) gusta de este vínculo íntimo (*râbita*) entre él y el cielo que le parecen entonces una sola y misma cosa.

»A veces el ardor del viajero aumenta así como su concentración visionaria, y

los signos entran en él o bien es él el que penetra en los signos, o también se derraman sobre él las estrellas del cielo o es el cielo el que desciende sobre él, o bien saborea la impresión de que el cielo se halla en su pecho, o también se ve por encima del cielo contemplando la tierra.»³⁴

Según la psicofisiología del cuerpo sutil (*latîf*) de al-Kubrâ, la naturaleza luminosa del hombre encerrado en su existencia corpórea no aspira sino a encontrar su fuente, su patria, y muda por el afecto que siente por la luz superior, asciende a la búsqueda de ésta, la cual se inclina hacia ella para acogerla y unirse a ella. Esta afección común, esta *simpatía* eterna que experimenta el hombre en su irreprimible nostalgia, proviene de dicha naturaleza divina que está en él en forma de luz, tal como nos recuerda al-Kubrâ desde el inicio de las *Eclosiones*. Existente de la existencia divina allende del ser criatural, el hombre es también esta luz divina extendida en forma de lluvia sobre el ser que debe liberarse de la tiniebla de la naturaleza para reunirse con su fuente, la luz verdadera que no es otra que Dios³⁵. Nuestro místico neoplatónico sostiene que se trata de un *viaje sin fin* de «retorno» a Dios (per. *bâz gasht*)³⁶, el «viaje del corazón» (*safar qalbî*) o viaje «interior» que cumple el hombre de luz (*shakhs nûrânî*) por medio de la concentración visionaria (*himma*) y la ascensión interna de los órganos sutiles (*latâ'if*). «Ahora bien, realizar este viaje místico es *interiorizar*, es decir, “salir hacia sí mismo”; es el *éxodo*, el viaje hacia el Oriente-origen que es el *polo* celeste, el ascenso del alma hasta salir fuera del “pozo”, cuando en la abertura se eleva la *visio smaragdina*.»³⁷ La *luz verde* (*khudra*) que aparece en su corazón señala la tercera y última morada de la experiencia mística (*dhawq* = «gusto» místico), luz de un *verde puro* que indica que la gracia de Dios está cerca. Es el

³⁴ *Fawâ'ih*, §§ 59, 60, 106, 185, del texto árabe. (El subrayado es mío).

³⁵ Véase la intr. de P. Ballanfât a su trad. del *Fawâ'ih*, *Les éclosions...*, o.c., p. 84.

³⁶ Cf. D. Martin, «The Return to “The One” in the Philosophy of Najm Al-Dîn Al-Kubrâ», en P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: SUNY Press, 1992, pp. 211-246.

color celeste, la luz del *polo* místico, el norte cósmico, umbral del más allá; es el color del estado del «alma pacificada» (*al-nafs al-mut-ma'inna*)³⁸, el signo de la vida del corazón (*hayât al-qalb*), el cielo «esotérico» del corazón de resplandeciente verde esmeralda.

La importancia que adquiere el color azul en el pensamiento de María Zambrano, «esa luz reveladora... que la acerca a lo intangible», es la que tiene la luz *verde* pura en el *diarium* de al-Kubrâ, cuando el místico, al final de su *itinerarium in Deum*, que es un *itinerarium ad visionem smaragdinam*, viaja en la pureza sin fin de Dios:

«El color verde (*khudra*) es en efecto el último color que persiste. De este color emanan rayos que brillan con destellos resplandecientes. Este color verde puede ser absolutamente puro, pero puede ocurrir que su brillo se apague. Su pureza anuncia la dominante de la luz divina; su carencia de brillo se debe a un retorno de las tinieblas de la naturaleza.

»[...] Entonces los *ma'ânî* [los "sentidos" profundos ocultos de lo suprasensible] vuelven [*tafniy*, desaparecen] a su fuente que es el corazón (*qalb*); todo se fija en un color único, el color verde, color propio de la vitalidad del corazón (*hayât al-qalb*)»³⁹.

María Zambrano celebra a su vez el color verde esmeralda del mundo imaginal

cuando escribe: «Y las piedras preciosas, esas grutas de esmeraldas que nacen en sueños [...] y el color que sin nombre sostiene la retina por años, por duraciones sin fin, ese color visto tan sólo en sueños [visionarios] [...]»⁴⁰. En el *diarium* de al-Kubrâ encontramos estas piedras preciosas (*jawâhir*)⁴¹, es decir, cada uno de los elementos del «hombre de luz» (*shakhs nûrânî*) -partículas de luz que buscan reintegrarse con su semejante, la Luz divina-, los órganos sutiles (*latâ'if*) y los fotismos coloreados respectivos. La vía de la invocación de Dios (*dhikr*) que libera la luz de este mundo de tierra, es un método alquímico que consiste en una muerte voluntaria -según la famosa palabra profética, «muere antes de morir»- (*Eclosiones*, §§ 12-13), para hacer brotar esta luz que es contemplación de los universos, de los océanos del conocimiento, presencia en sí de las luces coloreadas que jalonan la existencia verdadera del viajero. De esta forma, el final del itinerario místico consiste en la aniquilación de sí mismo (*al-fanâ'*) con el fin de dejar *ser* en uno mismo la pura existencia de Dios. La transformación alquímica del hombre es un proceso de sublimación (§ 64). Por medio de este método, el órgano sutil que envuelve el corazón y que al-Kubrâ designa como el Espíritu Santo (*al-rûh al-qudsî*) en el hombre, se ensancha y crece hasta rebasar la inmensidad del cielo y a identificarse con el orbe de la concentración visionaria (*himma*). El órgano sutil del «espíritu», el cielo interior del cora-

³⁷ H. Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid: Siruela, 2000, p. 76.

³⁸ Cor. 89:27-30 («La Aurora», *al-fajr*): «¡Alma tranquila, / vuelve a tu Señor, satisfecha, complacida! / ¡Entra junto a mis servidores! / ¡Entra en mi Paraiso!».

³⁹ *Fawâ'ih*, §§ 15, 43. Esta idea está ya presente en el sufismo temprano de Sahl b. 'Abdullâh al-Tustarî (m. 283/896), de quien al-Kubrâ afirma que es el maestro más grande (*Eclosiones*, § 138). Al-Tustarî dice: «Este es el supremo versículo [Cor. 2:255] del Libro de Dios, pues contiene el nombre supremo de Dios (*Allâh*). Está escrito en el cielo en una luz verde que forma una línea única de Oriente a Occidente. Así lo he visto escrito en la noche del destino.» Al-Tustarî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, El Cairo: Dâr al-Kutub al-Gharbiyya al-Kubrâ, 1329/1911, 17. Una visión análoga es la que se refiere en un dicho de Abû Yazîd al-Bistâmî (m. ca. 261/875): «Cada vez que Abû Yazîd veía los signos y los prodigios, pedía a Dios que los autentificara. Entonces apareció ante él una luz amarilla sobre la cual había inscrito con una luz verde: "No hay más dios que Dios; Muhammad es el enviado de Dios; Abraham el amigo de Dios; Moisés el confidente de Dios; y Jesús el espíritu de Dios.» Cf. *Les dits de Bistami (Sharahât al-sûfiyya)*, trad. del ár. al franc., pres. y n. de A. Meddeb, París: Fayard, 1989, § 266, p. 118. Véase a su vez Majd al-Dîn Baghdâdî (m. 616/1219), maestro de la orden Kubrawiyya, que en el cap. 2 de su tratado titulado *Tuhfat al-barâra (La prenda del devoto)*, menciona el propósito de un shaykh que caracteriza el color verde como el último velo del alma. *Apud* F. Meier, *Fawâ'ih*, p. 244.

⁴⁰ M. Zambrano, *De la aurora, o.c.*, p. 106.

⁴¹ *Fawâ'ih*, § 64.

zón, engulle esta inmensidad de manera que el cielo no es ya la bóveda que cubre la tierra sino una pura atmósfera en medio de la cual se halla el viajero (*al-sayâr*). La interiorización efectúa el paso de este mundo al mundo del más allá, del hombre exterior al hombre de luz:

«[...] El espíritu santo (*al-rûh al-qudsî*) [en el hombre] es un órgano sutil celestial (*latîfa samâwiyya*). Cuando le es prodigada la potencia concentrada de la energía espiritual (*himmâ*), alcanza el cielo y el cielo se sumerge en él. O más bien el cielo (*samâ'*) y el espíritu (*rûh*) son una sola y misma cosa. Este espíritu no deja de volar, crecer y aumentar hasta que adquiere una nobleza superior a la del cielo. O bien decimos que en el ser humano hay piedras preciosas de todo tipo de minas, y todo lo que aspira a encontrar su propia mina original es homogéneo con ella.»⁴²

Así, en la gnosis de al-Kubrâ, el color verde es el color del cielo interior, cielo suprasensible, cielo del alma, pues según una cadena de transmisión (*isnâd*) que se remonta al 5º imâm, Muhammad al-Bâqir (m. 114/732): «Dios ha creado una montaña de esmeralda [la montaña psicocósmica de Qâf] que circunda el mundo. El color verde del cielo proviene del color verde de esta montaña [...]». En la obra de Shihâb al-Dîn Suhrawardî, ver los seres y las cosas «a la luz del norte» es verlos «en la Tierra celestial de Hûrqalyâ» -Tierra de lo suprasensible, Tierra de las visiones y de la resurrección, semejante a la *Terra lucida* del maniqueísmo⁴³-, verlos a la luz del ángel; esto es, acceder a la Roca (*sakhra*)

de esmeralda, al polo celeste, encontrar el mundo del ángel. El paso de la «luz negra», de la «noche luminosa», al resplandor de la visión esmeraldina marcará, en 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî (m. 736/1336), la culminación del crecimiento del organismo sutil, el «cuerpo de resurrección», oculto en el cuerpo físico aparente. El séptimo y último grado de la fisiología mística, «el centro sutil de la Verdad» (*al-latîfa al-haqiqiyya*), está tipificado por el esplendor de la Roca de esmeralda, la «luz absoluta» (*nûr-i mutlaq*) de la Esencia divina que sólo se manifiesta en el paraíso, pues el «color verde»⁴⁴ (o incoloro, a causa de su extrema pureza, brillantez, sutilidad, grandeza y majestuosidad) es el más apropiado al secreto del Misterio de los misterios (*sirr ghayb al-ghuyûb*)».

Según al-Kubrâ, el alma (*nafs*) aspira a la pasión, el corazón (*qalb*) al paraíso, el espíritu (*rûh*) a la proximidad y la conciencia secreta (*sirr*) a Dios, pues hace falta pasar de la tierra del alma a los *cielos del corazón*, luego al trono del espíritu y finalmente al pedestal de la conciencia secreta⁴⁵. También para Nûr al-Dîn Isfarâ'inî (m. 717/1317), miembro a su vez de la orden Kubrawiyya y maestro de Simnânî, lo mismo que en el mundo visible la luna recibe las luces del sol para transmitir las, en la noche oscura, del cielo luminoso a la tierra tenebrosa, igualmente la luna-«corazón» (ár. *qalb*, per. *dil*) recibe la irradiación luminosa del sol-«espíritu» (*rûh*) para transmitirla, por grados, del Cielo-espiritualidad (*âsmân-i rûhâniyya*) a la tierra del cuerpo, la condición humana (*zamîn-i qâlab-i bashariyya*). Isfarâ'inî expresa en su *diarium spi-*

⁴² *Fawâ'id*, § 59. Véase a su vez el § 64.

⁴³ Es lo que el neoplatonismo neozoroastriano de Suhrawardî designa como *mundus imaginalis* ('*âlam al-mithâl*), el octavo clima (*keshvar*), el lugar de las maravillosas «ciudades de esmeralda», de la *visio smaragdina*, indicado por la luz de color verde esmeralda. Tal como aparece en el *Relato del exilio occidental* (*Qissat al-ghurbat al-gharbiyya*) de Suhrawardî, lo que esta *visio smaragdina* percibe aquí es la montaña cósmica de Qâf que limita y corona nuestro mundo terrenal, la misma por la que ascienden los peregrinos del espíritu para alcanzar la roca de esmeralda que alza ante ellos la pared translúcida de un Sinaí místico. Cf. Suhrawardî, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises, o.c.*, IX, pp. 106-124.

⁴⁴ 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî, *Shaqâ'iq al-hadâ'iq wa-hadâ'iq al-haqâ'iq* (*Las parcelas de los jardines y los jardines de las verdades*), ms. 821/7, Halet Efendi, 76b-78b, Estambul: Süleymaniye Kütüphanesi, fol. 77a; *Risâla-yi nûriyya*, o *Risâlat al-anwâr* (*Epístola de las luces*), ms. 1105, Carullah Efendi, 44a-48b, Estambul: Süleymaniye Kütüphanesi, fol. 45a, 48a-b. Cf. J. J. Elias, *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Alâ' ad-dawla as-Simnânî*, Albany: SUNY Press, 1995, pp. 135-141.

⁴⁵ Najm al-Dîn Kubrà, *'Ayn al-hayât*, ms. Hâlet Efendi 18, 10a.

rituale el «paso» por los cuatro estados del alma: «alma imperativa» (*nafs-i ammâra*, Cor. 12:53), «alma conciencia» (*nafs-i lawwâma*, Cor. 75:2), «alma inspirada» (*nafs-i mulhama*) y «alma pacificada» (*nafs-i mutma'inna*, Cor. 89:27), siendo esta última la de la auténtica fe y el verdadero conocimiento. Nuestro autor hace referencia a las virtudes del «alma pacificada» (*mutma'inna*) desarrollada por al-Kubrâ frente a los vicios del «alma imperativa» (*ammâra*). El alma purificada en su grado más alto y transformada por la labor mística, no es otra que el corazón (*qalb, dil*). El místico alcanza así un nivel de perfección interior que le acerca al Cielo espiritual (*âsmân-i rûhânî*), el Paraíso espiritual (*bihisht-i rûhânî*) interiorizado⁴⁶ de forma homóloga en los siete grados de profundidad del microcosmo humano que son las «siete esferas del corazón» (*atwâr-i dil*), los «siete niveles del espíritu» o las «siete virtudes del alma pacificada». Y éstos son todos los cielos espirituales de al-Kubrâ, los cielos interiores del alma, los siete planos del ser que tienen sus homólogos en el hombre de luz y que muestran sus irisaciones en el arco iris de la *visio smaragdina*. Según Isfarâ'inî, el homólogo del cuerpo material, tenebroso y denso (*tabî'a*), lo constituyen los siete niveles de la Tierra-condición humana (*zamîn-i bashariyya*); y el homólogo del espíritu sublime, luminoso y sutil (*jibilla*), lo integran los siete niveles del «Cielo-espiritualidad» (*âsmân-i rûhâniyya*)⁴⁷.

3. El azul inmaterial

De forma similar a como Isfarâ'inî habla de las «siete esferas del corazón» (*atwâr-i dil*),

María Zambrano plantea que: «Los cielos son múltiples. [...] Los cielos apetecidos son muchos, mas al ser cielos, son circulares y concéntricos. Sin centro no serían cielos. Y esa especie de centro no puede ser sino común. Forman una esfera total [...] Pues todo está en un cielo»⁴⁸. Este cielo espiritual de nuestros gnósticos, cielo esotérico... ¿no es acaso el «don celeste», la «copa del cielo», la «flor azul»⁴⁹, de los que habla María Zambrano? Nuestra autora recupera a su vez el azul celeste de la poesía de Novalis, Hölderlin y Mallarmé. Heidegger, analizando un poema tardío de Hölderlin, interpreta que «el hombre se ha medido siempre en relación con algo celeste»:

«La medida consiste en la manera como el dios que permanece desconocido es revelado en tanto que tal por medio del cielo.

»El azul del dulce azur del cielo es el color de la profundidad. El resplandor del cielo lo es el emerger y el hundirse del crepúsculo que alberga todo aquello de lo que se puede dar noticia. Este cielo es la medida.»⁵⁰

La imagen del «don celeste» de María Zambrano parece remitir a aquellas tradiciones en cuya antropología mística se contempla el firmamento o cielo espiritual que aparece en el centro del corazón. En el taoísmo, tradición a la que se remonta María Zambrano para hablar del «corazón transparente», se afirma que lo Celeste, el Cielo (*t'ien*), es la naturaleza original del hombre, que el sabio no deja que se oblitere por las pasiones humanas [cf. la *apáttheia*, el alma impassible de Evagrio⁵¹]. Es la quietud del puro espíritu (*ch'un ch'i*) del santo

⁴⁶ El Shaykh Md. Karîm-Khân Kirmânî (m. 1288/1870) afirma: «Cuando decimos que en el hombre existe un puñado de sustancia psico-espiritual de cada Cielo, esto no se refiere más que al Hombre perfecto. [...] Por eso el paraíso de cada uno de nosotros está en el Cielo de su ser [...]». *Kitâb Irshâd al-'awâmm*, Kirmân, 1354 h., vol. I, II parte, pp. 282-286.

⁴⁷ Nûr al-Dîn Isfarâ'inî, *Le Révélateur des Mystères (Kâshif al-Asrâr)*. *Traité de soufisme*, texto per., trad. al franc. y estudio preliminar de H. Landolt, 2ª ed., Lagrasse: Verdier, 1986 [1980], § 21, p. 139.

⁴⁸ M. Zambrano, *Claros del bosque*, o.c., «Los cielos», pp. 139-140.

⁴⁹ M. Zambrano, *De la aurora*, o.c., pp. 50, 106.

⁵⁰ M. Heidegger, «... Poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona: Serbal, 1994, pp. 172, 175-176.

⁵¹ Evagrio Póntico, *Kephalaia Gnostika*, 5.64.

como espejo impoluto del Cielo, el estado de calma perfecta; el «corazón (*xin*) luminoso» o «corazón celeste»: «Cuando se alcanza la extrema quietud [cf. la quietud (*hesychía*) del alma de Evagrius], se irradia una luz celeste. Quien ha desarrollado esa luz celeste, ve al hombre interior [el yo real]. El hombre que ha obtenido la perfección [...]»⁵².

En el campo del arte moderno, Wassily Kandinsky nos recuerda que: «El azul es el color típicamente celeste que desarrolla profundamente el elemento de quietud.»⁵³ Barnett Newman, en su cuadro titulado *Cathedra* (1951), en alusión a Is 6:1, evoca por medio del espacio uniforme de color azul celestial un reino espiritual ilimitado, *hamakom*, «el lugar de Dios» (Éx 24:10; Ez 1:26-27), que según la mística judía es el *locus* del Trono del Santo (*kise' ha-Qadosh*) o Trono de la Gloria de Dios (*kise' ha-Kabod*), que es de color azul (*tekhélet*) zafiro (*safir*)⁵⁴. Según el *Zóhar* (1.51a) es «la luz azul índigo o negra que sirve de trono de gloria». En relación al cuadro, Newman -lector del *Zóhar*- afirma: «Sentí que era una pintura muy completa [...] todo aquel azul»⁵⁵. Paul Celan lo expresa de forma concisa:

«En la almendra - ¿qué hay en la almendra?
La Nada.
La Nada está en la almendra. [...] Vacía almendra, azul real.»⁵⁶

María Zambrano, comentando la obra de Joan Miró, que le despierta su interés por el color azul, dice: «Había penetrado por la mirada ese círculo azul, de un azul puro, intenso, luz cuajada en el corazón [...] en estado de simple inteligibilidad»⁵⁷. «Pura cualidad, este azul [...] Solo se sostiene, sustancia visible e incorpórea»⁵⁸. En un cuadro de 1925 en el que aparece una mancha de color azul celeste, Miró escribe: «*Ceci est la couleur de mes rêves*» [sueños visionarios]. El Vacío está presente en la obra de María Zambrano: «El sujeto necesita de un vacío para que su pensamiento nazca, heroicamente, como en un sacrificio, al trascender verdadero.»⁵⁹ En Miró, este Vacío se hace evidente en los sutiles lienzos azules, casi monocromáticos, de 1925 y de 1961: «Me interesaba mucho el vacío, el vacío perfecto.»⁶⁰ También Yves Klein buscó toda su vida, frente al «azul tangible», «la inmaterialización del Azul»⁶¹. En un manuscrito de 1962 Klein escribe: «Quiero entrar en el vacío». Barnett

⁵² Zhuang zi, 23.8. Cf. I. Robinet, «Xin fa, l'art du Cœur et de la connaissance dans le Taoïsme», en *Lumières sur la Voie du Cœur*, o.c., pp. 246-265.

⁵³ W. Kandinsky, *De lo espiritual en el arte*, Barcelona: Barral/Labor, 1981, p. 82.

⁵⁴ Comentado en el Talmud, Menahot 43b, en relación a la *Merkabá*. El *tekhélet* (lit. «azul-horizonte»), el color azul del culto bíblico, se convierte así en señal de la presencia divina (*Shekhiná*). Véase *Séfer ha-Bahir*, §§ 92, 96: «La tierra fue tallada en medio de los cielos, en donde tiene su trono el Santo, bendito sea. En ella hay una piedra preciosa que lo refleja, y también "el mar de la *Hokhmá* (sabiduría)". Y es a ese rasgo que responde el color celeste [...]». Cf. G. Scholem, «Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und mystik», *Eranos-Jahrbuch* 41, Zurich: Rhein-Verlag (1972): 1-49.

⁵⁵ Apud T. B. Hess, *Barnett Newman*, Nueva York: The Museum of Modern Art, 1971, pp. 82-83.

⁵⁶ P. Celan, *Mandorla* (de *Die Niemandrose*, 1963), «In der Mandel - was steht in der Mandel? / Das Nichts. / Es steht das Nichts in der Mandel. [...] Leere Mandel, königsblau.» (La cursiva es mía).

⁵⁷ M. Zambrano, «El inacabable pintar de Joan Miró», en *Algunos lugares de la pintura*, o.c., p. 172.

⁵⁸ *Ib.*, p. 270.

⁵⁹ M. Zambrano, *Notas de un método*, Madrid: Mondadori, 1989, p. 79.

⁶⁰ D. Chevalier, *Miró*, París: *Aujourd'hui. Art et Architecture* 39 (noviembre 1962): 6-13; apud M. Rowell (ed.), *Joan Miró: Selected writings and interviews*, Boston: G. K. Hall & Co., 1986, pp. 263-264. El azul del cielo espiritual infinito tiene en obras de Miró como las tituladas *Pintura* (1925) y *Blau I, II, III* (1961), una de sus expresiones más bellas. De este tríptico Miró afirmaba: «Las últimas obras son las tres grandes telas azules. Tardé mucho tiempo en hacerlas. No en pintarlas, pero sí en pensarlas. Tuve que llevar a cabo un esfuerzo enorme, tuve que soportar una gran tensión interior, para llegar al nivel de depuración deseado. La etapa preliminar era de orden intelectual [...] Era como antes de la celebración de un rito religioso, sí, como una iniciación. ¿Sabe cómo se preparan los arqueros japoneses para las competiciones? Empiezan por concentrarse, aspiración, espiración, aspiración [...] pues bien, para mí era lo mismo». R. Bernier, *Propos de Joan Miró*, Lausana: *L'Oeil* 79-80 (julio-agosto 1961): 18.

⁶¹ Y. Klein, «Préparation et présentation de l'exposition du 28 avril 1958 chez Iris Clert», en *Le dépassement de la problématique de l'art*, La Louvière: Montbliart, 1959, pp. 8-9.

Newman hace referencia a su vez a un «universo vacío».

El término tibetano *mkha'* designa el espacio celeste, el *plenum*-Vacío metafísico. En el buddhismo, la Vacuidad (sán. *shūnyatā*, tib. *stong-pa-ñid*) luminosa de la Realidad absoluta, el Espacio del Dharma (sán. *dharmadhātu*, tib. *chos-dbyings*), la Totalidad inmutable e incausada, inmensidad vacía que no tiene ni sustancia ni forma, es comparada con un cielo sin nubes. El espíritu en reposo o iluminado es similar al espacio puro o, según ciertos textos, al cielo ilimitado. Klein asocia el vacío, o el espíritu puro, al color azul: «mi bello cielo azul sin nubes»⁶². Tal como afirma el gran poeta y ermitaño tibetano Milarepa (Mi-la Ras-pa, 1040-1123):

«Miro la bóveda azul, allá arriba
y descubro súbitamente el vacío
de la realidad. [...]

El Cuerpo del Dharma es semejante al espacio. [...]

El espíritu que todo lo abarca es similar a la extensión celeste. [...]

El espíritu es puro, quitad el polvo [que lo empañía].»⁶³

'Brug-pa Kun-legs, otro místico y poeta tibetano que vivió en el siglo XV y probablemente a principios del XVI, afirma del yogui dichoso: «El Pensamiento en reposo es puro como el círculo del cielo, y no obstante: misericordia sin límite se amontona en nubes.»⁶⁴ Alexandra David-Neel así lo constata:

«Un lama también me dijo: "Del mismo modo que necesitamos un espejo para vernos la cara, también podemos utilizar el cielo para ver el reflejo de nuestro espíritu.»

Otro anacoreta se expresó de manera más o menos similar:

«El cielo -me explicó- es usado como un espejo. En él aparece la imagen de Buda, que es el reflejo del Conocimiento y de la Sabiduría ocultos en nosotros. Como no somos conscientes de su existencia, el cielo-espejo sirve para revelárnoslos. El principiante cree, al comienzo, que disfruta de una visión y que recibe una revelación exterior, pero más adelante comprende que ha contemplado una proyección de su propio espíritu. Entonces puede cesar de mirar al cielo porque *ve el cielo y todo el universo en sí mismo*, como una creación, sin cesar renovada, de su espíritu.»⁶⁵

Curiosamente, Nietzsche se expresa en términos muy parecidos:

«El genio del corazón [...] que pule las almas rudas y les da a gustar un nuevo deseo, -el de estar quietas como un espejo, para que el cielo profundo se refleje en ellas- [...]»⁶⁶

En resumen, el hombre espiritual que según Evagrio comprueba cómo en su «corazón puro se imprime otro cielo», el gnóstico que se ve a sí mismo «igual al zafiro y al color del cielo», es el «hombre de luz» que le hace sentir al Shaykh al-Bidlīsī «degustar yo mis-

⁶² Y. Klein, «Attendu que» o «Manifeste de l'hôtel Chelsea» (Nueva York, 1961), incluido en el cat. exp. *Yves Klein*, París: Centre Georges Pompidou/Musée national d'art moderne, 1983, p. 196.

⁶³ Milarepa, *Les Cent Mille Chants*, trad. del tib. al franc., intr. y n. de M.-J. Lamothe, 3 vol., París: Fayard, 1986, 1989, 1993, vol. 1, pp. 66, 129, 130, 138. El artista californiano James Turrell realizó en el año 1991 un proyecto dedicado al místico Milarepa, titulado *Transformative Space: Milarepa's Helmet*. Las instalaciones tituladas *Skyspaces* (a partir de 1975) y *The other Horizon* (1998) son aberturas arquitectónicas que encuadran el cielo infinito y en las que la luz interior artificial y la luz del cielo se mezclan generando una dimensión aurática que se pretendía divina. Estas obras de espectro luminoso de un azul inmaterial son la expresión en el arte del «cielo puro sin nubes» del que nos habla Milarepa.

⁶⁴ *Vie et chants de 'Brug-pa Kun-legs, le yogin*, trad. del tib. al franc. y n. de R. A. Stein; pres. de M. Bruno, París: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1972, p. 132.

⁶⁵ A. David-Neel, *Iniciaciones e iniciados del Tibet*, Buenos Aires: La Pléyade, 1976, p. 108. (El subrayado es mío).

⁶⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, § 295, p. 252.

Aurora

mo ser el cielo», o al anacoreta tibetano experimentar «ver el cielo y todo el universo en sí mismo». De la misma manera, el «firmamento del corazón» de color azul zafiro del monacato primitivo es la bóveda celeste *imaginal* de color verde esmeralda de los visionarios iraníes, el cielo esotérico del alma o «cielo más puro» (*samâ' asfâ*), el vínculo íntimo

(*râbita*) entre el místico y el cielo interior, según al-Kubrâ, al-Isfarâ'inî y al-Simnânî. Así se descubre en el universo monocromo azul de la pintura contemplativa de Yves Klein, Joan Miró y Barnett Newman. Se trata, en definitiva, del *don celeste* al que alude María Zambrano: cuando *lo celeste desciende a lo humano abrazándolo*.



Albert Gonzalo, *Todas las Samarcandas* 1991