
Antoni Gonzalo Carbó

El cuadro como espejo luminoso

«Los colores de tan hermosísima obra constituían ante sus ojos un panorama realmente impresionante. Luego, dirigió su mirada hacia la superficie pulimentada por el sabio, y no vio absolutamente nada.»

Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyya* (*Las iluminaciones de La Meca*), II, pp. 278-279

«[...] Hermoso en espejos y visiones, en colores y en matices: puesto que todos ellos aparecen en el espejo que no brilla.»

R. David ben Yehudah he-Hasid, *Sefer mar'ot ha-tsobé'ot* (*Libro de los espejos*), 19:21

En *Algunos lugares de la pintura* María Zambrano, comentando el conocido cuadro de *La tempestad* de Giorgione, escribe: «Como si el cuadro estuviese visto a través de un cristal y no se le pudiera tocar [...]»¹. Nuestra autora parece hacer referencia aquí a una imagen de origen platónico que sin duda es recurrente en su obra: la *transparencia* del alma o del corazón, pues la «transcendencia es transparencia». María Zambrano concibe el plano del cuadro como una superficie vítrea, pulimentada, transparente. El cuadro se convierte así en el *locus* de la imaginación, en el *speculum* teofánico de lo invisible: «esa revelación que se da en la pintura», puesto

que la pintura «nace de la luz», «esa luz reveladora [...] que la acerca a lo intangible, a la morada de lo misterioso»². La pintura constituye el marco epifánico, el plano donde acontece la *develación*, el centro de irradiación, de lo que María llama la «luz ensimismada», «la ofrenda al Dios que nos alumbr»³.

El ejemplo emblemático de este espejo pulido del alma, que es también el cuadro como su dimensión sensible, se puede descubrir en la blancura de los hábitos de los santos pintados por Zurbarán: obras que -según María Zambrano- nos conducen hacia el «último misterio» y «una esencial revelación»⁴. El cuadro refleja lo que del Uno, del «Dios desconocido», puede ser develado. Su equivalente en el arte moderno lo encontramos en los espacios infinitos que evocan los fondos blancos de Kasimir Malevich, Lucio Fontana y Barnett Newman. El cuadro es la expresión en el arte del alma pulida por la ascesis. Paul Klee así lo testimonia en uno de sus versos: «Mi alma, clara como el cristal» (*Meine kristallklare Seele*)⁵. Esta expresión metafórica del pintor suizo ejemplifica dicha figura representativa de la vía de perfección mística, la del *espejo espiritual*. Se trata de una imagen recurrente en las diferentes tradiciones espirituales para designar la unidad del alma con el Uno.

(*) Abreviaturas principales: ár. = árabe; aram. = arameo; *Fut.* = Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyya*, Beirut: Dâr Sâdir, s.d.; heb. = hebreo; per. = persa; sir. = siríaco; Talm. Bab. = Talmud de Babilonia.

¹ M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, 2ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 127.

² *Ib.*, p. 11.

³ *Ib.*, p. 79.

⁴ *Ib.*, p. 138.

⁵ P. Klee, *Poemas*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Barcelona: Rosa Cúbica, 1995 [1960], p. 69.

El «espejo de aguas claras»: el alma depurada

El espejo claro, sin orín, es una figura simbólica que en las diferentes religiones designa el alma del gnóstico que es progresivamente pulimentada por medio de la ascesis. Esta imagen simbólica del espejo luminoso o pulido del alma del místico, también puede aplicarse a la pintura *monocroma*. Del taoísmo de Lao zi («la mirada impoluta») al sufismo de Ibn 'Arabî (el «espejo del corazón»), del buddhismo Ch'an (el «espejo claro» de Hui neng) a la mística judía (el «espejo luminoso» en el *Sefer ha-Zohar*), pasando por el conocimiento *especular* de Dios de Gregorio de Nisa, la imagen del *espejo* es recurrente, bien como metáfora de la capacidad teofánica de Dios, bien como símbolo del perfeccionamiento espiritual del alma en su *itinerarium in Deum*. El *espejo pulido* del corazón en el que se manifiestan las formas teofánicas (cristianismo, islam) o el *espejo impoluto* como figura de la liberación interior (hinduismo, buddhismo), ha constituido un tema central en dichas religiones. La función del espejo es fundamentalmente teofánica, reflejo de las manifestaciones divinas. Sabemos que la comparación del alma que vuelve a Dios como un espejo cuando es purificada ya se halla en la mística cristiana del que es considerado fundador de la denominada «teología espiritual», Gregorio de Nisa⁶. En esta senda de «purificación» del alma (*cátharsis*) según Plotino, «camino de purificación» lo llama Piet Mondrian,

tanto el místico como el artista aspiran a una labor de perfeccionamiento y de virtud. De Zhuang zi a Ibn 'Arabî⁷, de Hui neng a Abú Hâmid Md. al-Ghazâlî, el hombre espiritual, en su viaje iniciático, debe *pulir su alma con la ascesis* hasta conseguir purificarla y eliminar las ligaduras del mundo sensible que le permitan poder reflejar lo Absoluto, en todas las cosas (Ibn 'Arabî) o más allá de ellas (buddhismo).

Esta búsqueda del «corazón transparente», del alma pulida de la herrumbre o el polvo, es una de las principales metáforas simbólicas de la vía de perfeccionamiento en la virtud y en la gnosis. Por ello Lao zi se pregunta: «¿Puedes purificar tu espejo oscuro, dejándolo impoluto?». La virtud del varón santo es que: «Su corazón ama la profundidad y la claridad.»⁸ El santo es, pues, un hombre en quien ningún pensamiento en absoluto se interpone entre el conocedor y lo conocido; su percepción es inmediata, como el reflejo de un espejo. La condición de la integridad es una impasibilidad perfecta, ya que ninguna desviación personal entorpece entonces el juicio atentando contra la integridad constitutiva de la mente. El santo busca la paz y estabilidad en este mundo de contingencias y en este oleaje de sentimientos que perturban la calma de su espíritu y la encuentra en la unidad e identidad del *dao*. En el *dao* es el ideal de una vida libre de todas las preocupaciones que le puedan perturbar. Su corazón, sin deseos propios, ha llegado al estado neutro de la completa inercia⁹.

⁶ Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 2ª ed., París, 1954 [1944]; G. Horn, «Le "miroir" et la "nuée", deux manières de voir Dieu d'après Saint Grégoire de Nysse», Toulouse: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 8:30 (1927): 113-131.

⁷ Ambos místicos son citados por María Zambrano en *La Confesión: Género literario*, Madrid: Siruela, 1995 [1943], respectivamente en las pp. 48 y 73, con relación al alma pulida por la ascesis.

⁸ *Dao de jing*. Cf. *Tao Tê Ching*, trad., intr. y n. de C. Elorduy, Madrid: Editora Nacional, 1977, cap. 8. Véase también el cap. 10. En el «espejo oscuro», que es el estado de indiferencia y de quietud mental del santo, se refleja la realidad de las cosas.

⁹ La imagen del «espejo (*jing*) claro (*ming*)» que *ilumina* (*chao*) como metáfora del espíritu liberado es típicamente china. En el buddhismo chino de la Escuela del Sur, *chao* designa técnicamente la función de la gnosis, *prajña*. Véase la imagen del «espejo brillante» (*ming jing*) en el *Sûtra del Estrado* (*T'an jing*). Cf. P. Demiéville, «Le miroir spirituel», en P. Demiéville, *Choix d'études bouddhiques (1929-1970)*, Leiden: Brill, 1973, p. 140. El símbolo del espejo es a su vez frecuente en el pensamiento de la India. En toda una serie de *Upanishad*, el *âtman* se asimila al reflejo en el espejo o en el ojo, a una sombra, a un eco. La *Shvetâshvatara Upanishad* recurre a la figura del espejo lleno de polvo, en un espíritu análogo al del *Sûtra del Estrado*. Esta antigua *Upanishad* abunda en llamadas a la meditación personal y a la integración del yoga en esos consejos de meditación: «Al igual que un espejo (*vimbam*) cubierto de arcilla brilla de nuevo en todo su esplendor cuando ha sido bien limpiado (*shudhatam*), así también el ser encarnado, si contempla la verdadera naturaleza del *âtman*, se vuelve uno, alcanza su fin y se libera de la aflicción.» II.14.

Ser agua, que se desliza entre las cosas sin oponerse a ellas, espejo que se contenta con reflejarlas y eco que repite lo que recibe. El plano especular del agua es una imagen simbólica recurrente en el taoísmo. Pues en una última fase de «iluminación» o de «revelación», las cosas eliminadas de la consciencia en el proceso de «purificación» vuelven de nuevo completamente transformadas al alma, a la Mente, que es entonces un espejo impoluto y bruñido, el Espejo Misterioso (*xuan lan*), tal como lo llama Lao zi.

«No te ocupes más que de hacer en ti el vacío. El corazón del hombre cumbre es como un espejo; a nadie despide, a nadie acoge; refleja sin quedarse con nada.

»Pues si el agua quieta es diáfana, cuanto más lo será el espíritu. El corazón del santo, en su calma, es el miradero del Cielo y de la Tierra y el espejo de los diez mil seres.»¹⁰

Como se sabe, en la filosofía de Platón la realidad sensible no es a sus ojos sino la sombra, el eco, el reflejo¹¹ de los modelos ideales. Plotino establece esta idea de la parte inferior del alma, que está en contacto e informa a la materia, que es el reflejo, como en un espejo, del mundo ideal o inteligible: «[...] El alma [...] tampoco tiene figura ni color ni es tangible¹². [...] *Mírala, pues, tras haberla depurado*¹³, o mejor, que se mire a sí mismo quien se haya depurado y creará que es inmortal cuando se contemple a sí mismo situado en la región inte-

ligible y en la región pura»¹⁴. En relación con estas tradiciones platónica y gnóstica, María Zambrano concibe el «corazón transparente» como un «órgano de luz». En este sentido, un monje de la Filocalia como Hesiquio de Batos (s. VII-VIII), afirma: «Habiendo orientado hacia Dios el espejo de su alma, éste será iluminado por él como un cristal puro que refleja la luz del sol cuando haya alcanzado el más alto deseo y la liberación de toda otra contemplación.»¹⁵ Por su parte, el sufí Abû Hâmid Md. al-Ghazâlî (450/1058-505/1111) asegura que: «Así el alma humana está capacitada para convertirse en un espejo que, en todas las ocasiones, podría estar dispuesta de cara al Verdadero. [...] Esta aptitud se halla eternamente en acto entre los ángeles, como se da en el agua pura [...]»¹⁶. El místico persa Najm al-Dîn Kubrà (540/1145/46-618/1221), 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*), describe el corazón (*qalb*) sutil (*latîf*) del gnóstico (*'ârîf*) como un «espejo de aguas claras» (*mir'ât wa-miyâh sâfiyya*)¹⁷. Según el gran poeta persa Jalâl al-Dîn Rûmî (604/1207-672/1273) el corazón «semejante al agua pura y límpida»¹⁸ designa la perfecta transparencia que el místico alcanza al final del *itinerarium in Deum*, pero que exige antes su propia «autoaniquilación» (*fanâ*).

Cuando María Zambrano, a partir del taoísmo y de san Agustín, nos habla de «la visión del corazón», la sabiduría del corazón se

¹⁰ Zhuang zi. Cf. *Chuang-Tzu*, texto, análisis, trad. y n. de C. Elorduy, Caracas: Monte Ávila, 1972 [1967], cap. 7 y 13. Véase a su vez el cap. 33. En el *Huai nan zi* (s. II a.C.) el santo que no se deja obliterar por las pasiones humanas es comparado con un «espejo perfectamente puro donde todo se ve claramente». II, k. 2, p. 3b; trad. ingl. de E. Morgan, *The Great Luminant*, Londres, 1934, pp. 5-6.

¹¹ Véase Platón, *República*, VI.510a, 510e, el texto de la alegoría de la caverna y el que le precede.

¹² Cf. Platón, *Fedro*, 247d 6: «[alma] incolora, informe, intangible».

¹³ Es decir, al alma. La idea del «alma pura» está tomada de la *República* 611c.

¹⁴ Plotino, *Enéadas*, IV.7.10. (La cursiva es mía). Véase también III.6.7 y VI.2.22.

¹⁵ Hesiquio de Batos, *Primera centuria*, 86.

¹⁶ Al-Ghazâlî, *Mizân al-'amal* (*La balanza de las acciones*), trad. del ár. al franc. y coment. de H. Hachem, *Critère de l'action*, París, 1945, pp. 27-28. Análisis y trad. parcial al cast. de M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid/Granada, 1934-1941, vol. IV, pp. 251-263.

¹⁷ *Die Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtiḥ al-jalâl des Najm ad-Dîn al-Kubrâ*, ed. en ár. y coment. de F. Meier, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957, § 16 del texto árabe.

¹⁸ Jalâl al-Dîn Rûmî, *Rubâ'iyât*, trad. del per. al franc. de E. de Vitray-Meyerovitch y J. Mortazavî, París: Albin Michel, 1987, p. 41.

muestra como un conocimiento especular que refleja las realidades inefables: «[...] una metáfora, la de la visión y la luz inteligible»¹⁹. En su pensamiento aparecen con frecuencia las referencias al sentido simbólico y espiritual del corazón. El órgano del corazón permite un conocimiento de la realidad que la simple visión ocular no puede alcanzar. Tampoco el primado de la razón sirve para desvelar los misterios de lo inefable. La metáfora del corazón es una: «[...] presencia de *lo que no puede expresarse directamente, ni alcanzar con lo inefable*, única forma en que ciertas realidades pueden hacerse visibles a los torpes ojos humanos»²⁰. En su análisis del pensamiento platónico sobre el alma, María Zambrano recoge la idea de que: «El alma [...] [es] algo insondable»²¹. «El conocimiento es, pues, purificación, separación del alma de sus cadenas para reintegrarse a su verdadera naturaleza. [...] Un convertir el alma [...] ya que *“el que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación”*^{22,23}.

El espejo luminoso

En un bello pasaje del *Sefer ha-Zohar* (*El Libro del Esplendor*), la suma cabalística judía castellana del siglo XIII, se dice que los sabios, los iluminados (*maskilim*), son aquí los que brillan como «el esplendor (*zohar*) del firma-

mento», el cielo de Moisés²⁴. Es evidente que los iluminados son los místicos, y de forma más concreta, los cabalistas teósofos²⁵, los que están capacitados para develar los secretos superiores del reino divino, «los misterios secretos de la Torah», los gnósticos que «contemplan (*mistakkelan*) el secreto de la Sabiduría superior»²⁶. El *maskil* es el místico que recibe la iluminación divina, el auténtico intérprete de la verdad religiosa. El «sabio» es el que con el poder de su propia contemplación (*histakkelut*) llega a la percepción de los más profundos misterios inefables. El místico, como el profeta, en realidad el más grande de los profetas, Moisés, puede tener una experiencia visual de Dios. En el *Zohar* leemos: «Él dice: “El que quiera verMe, debe contemplar Mis colores, los atributos de la Misericordia y la Justicia”. Y a estos dos colores los indican las palabras “como un novio cubierto con sus ornamentos, y una novia que se adorna con sus joyas”. Cuando estos colores está unidos, su gloria es tal que todo está llameante para mirar su belleza.»²⁷ Que el cabalista, de acuerdo con el *Zohar*, esté a la par de Moisés queda asentado abiertamente en este pasaje donde la profecía²⁸ mosaica se opone a aquella de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Mientras que este último tuvo visiones de los «colores inferiores» tal como se reflejaron a través del prisma de la *Shekhnah* (la presencia de Dios),

¹⁹ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, 1987 [1950], p. 49.

²⁰ *Ib.* (El subrayado es mío).

²¹ M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, México: FCE, 1987 [1939], «Mística y poesía», p. 49.

²² Platón, *Timeo*, 90d.

²³ M. Zambrano, *Filosofía y poesía, o.c.*, p. 53. (La cursiva es mía).

²⁴ Véanse *Zohar. The Book of Enlightenment*, trad. al ingl. e intr. de D. C. Matt, Nueva York: Paulist Press, 1983, «Colors and Enlightenment», pp. 107-110, 242-244; D. R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader. The Merkabah Tradition and The Zoharic Tradition*, Nueva York: Ktav Publishing House, 1978, «The Luminous Glass», pp. 133-139; I. Tishby; F. Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, trad. del heb. al ingl. de D. Goldstein, 3 vols., Londres/Washington: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989, vol. I, pp. 290-292, 322-324; E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press, 1994, cap. 7, pp. 326-392, esp. pp. 379, 383.

²⁵ Véase P. Giller, *The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar*, Albany: SUNY Press, 1993, esp. cap. 3, pp. 21-32.

²⁶ *Zohar hadash*, 105a-106b. Esta idea fue expresada a su vez por el autor anónimo del *Tiqquney ha-Zohar. Zohar hadash, Tiqqunim*, 94b. Véase *Zohar*, II.96b.

²⁷ *Zohar*, II.90b.

²⁸ Sobre los grados de la profecía véase R. Goetschel, «El concepto de profecía en las obras de R. Moshé de León y R. Yosef Chiquitilla» (en heb.), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989): 217-237; *id.*, *Meir Ibn Gabbay. Le Discours de la Kabbale Espagnole*, Lovaina: Peeters, 1981, pp. 391 ss.

Moisés, el maestro de todos los profetas, contempló solitario los «colores superiores» que están «ocultos e invisibles»:

«R. El'azar preguntó una vez a su padre R. Shim'on, en presencia de R. Abba: ¿Por qué se dice aquí "Yo aparecí"²⁹, en vez de "Yo hablé a Abraham,..."? R. Shim'on contestó: Hijo mío, esto contiene un misterio profundo. Observa ahora. Hay colores develados y colores no develados, siendo esto una parte del misterio de la Fe. Pero los hombres no conocen estos asuntos ni reflexionan sobre ellos. Los colores visibles no los percibió ningún ser humano antes de los Patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob. Por eso se dice "Y aparecí". ¿Y qué son estos colores visibles? Los de *El Shadday*³⁰, el reflejo de colores más elevados. Pero estos últimos están ocultos y Moisés solamente los percibió. Pero los Patriarcas no los ignoraban totalmente, pues ellos captaron los no develados a través de los visibles que ya conocían. Está escrito: "Y los sabios serán resplandecientes como el esplendor del firmamento y aquellos que atraen a muchos a la justicia serán por siempre jamás como las estrellas" (Dan 12:3). El "sabio" es el que con el poder de su propia contemplación llega a la percepción de misterios profundos que no se pueden expresar en palabras. El "firmamento" es el "firmamento de Moisés" [es decir, *Tiferet*], su grado de conocimiento divino que se halla colocado en el centro [del edificio divino] y cuyo esplendor [de este cielo] está vedado [oculto, y su color no es revelado]. Este firmamento está encima de aquel otro que es no resplandeciente y cuyos colores son visibles y no tan brillantes como el invisible. Hay cuatro luces, es decir emanaciones de las cuales tres son recónditas y una es develada. Hay una que arroja luz hacia afuera (*Hesed*); una que brilla para sí misma solamente (*Geburah*) y es como los cielos en cuanto a pureza, una de color

púrpura³¹ que reúne luz en sí misma (*Tiferet*), y una, por sí misma sin luz (*Malkhut*), pero que mira a las otras y las refleja como una lámpara refleja al sol. Las primeras tres son recónditas y cobijan a la que es develada. De todo esto es símbolo el ojo. En el ojo son visibles tres colores, pero ninguno de éstos brilla porque no son luminosos. Ellos son paralelos a esas luces que son reveladas. Y fue por medio de estos colores visibles que los Patriarcas fueron capacitados para distinguir los colores que son luminosos pero invisibles, esto es, los colores que sólo Moisés conocía y que fueron ocultados de los demás y revelados a Él en ese firmamento que él había alcanzado, y que están por encima de los colores visibles. Para entender este misterio, cierra tu ojo y comprime tu globo ocular, y distinguirás colores radiantes y luminosos que sólo se pueden ver con los ojos cerrados. Por esta razón decimos que Moisés poseía el "espejo luminoso", que está por encima del "no luminoso", el único que los demás conocen. Pero los Patriarcas fueron capaces, mediante los colores revelados, de conseguir aquellos otros que eran ocultos. Este es el sentido de las palabras "Yo aparecí a Abraham, etc.", es decir, en los colores visibles, "pero no fui conocido a ellos por Mi Nombre YHWH³²", es decir, en los superiores colores luminosos ocultos, que sólo Moisés tuvo el privilegio de ver. El ojo cerrado ve el espejo de luz; el ojo abierto ve el espejo que no es luminoso. Por eso se emplea, con respecto al espejo sin luz, el término "ver", porque es distinguible, pero con respecto al espejo luminoso se emplea el término "conocer", porque está oculto.»³³

El *Zohar* insiste en que el cabalista es llamado por la Escritura «el iluminado» y no simplemente «uno que sabe», pues la palabra *mas-kil* deriva de la raíz *skhl* que, como el griego *theôria* y el latín *contemplatio* de la tradición

²⁹ «Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob como *El Shadday*, pero no les manifesté mi nombre de YHWH» (Éx 6:3).

³⁰ *Shadday*, derivado de *day* («suficiente»), «El que es suficiente». Véase Maimónides, *Guta de perplejos*, I.63. En el *Zohar*, *El Shadday* es un nombre de la *Shekhinah*, la *sefirah* inferior.

³¹ El color «púrpura» (*argaman*) de la Biblia es aquí el color de *Tiferet*, el Rey, el Uno Santo Bendito; así el púrpura real es también Su color; *Zohar* II.135a; III.141b (*Idra' rabba*).

³² El más sagrado de los nombres divinos, YHWH, que significa únicamente la unidad de Dios.

³³ *Zohar*, II.23a-b. (El subrayado es mío).

neoplatónica, connota la comprensión a través de la vista. Más allá de los colores del ojo están los colores más elevados, los colores espirituales. Los Patriarcas, a través del «espejo no luminoso», sólo pudieron «ver» (*yir'ah*) los colores de *El Shadday* (Dios Todopoderoso) en el firmamento no radiante de la *Shekhinah*, i.e., la décima y última *sefirah* (emanación divina), llamada *Malkhut* (la realeza divina)³⁴. En cambio, Moisés, por medio del «espejo luminoso» de la sexta *sefirah* central, *Tiferet* (la belleza)³⁵, y gracias a este nivel de profecía/revelación superior, pudo tener un contacto directo revelador con Dios, pudo «conocer» (*yedi'ah*) el Nombre inefable, YHWH, y contemplar en este firmamento radiante los colores superiores ocultos a la simple visión, esto es, los colores de las *sefirot* o emanaciones divinas más elevadas³⁶ (véase la tabla anexa). Esta imagen de los colores que son luminosos pero invisibles y que sólo Moisés conocía, se apoya en los cuatro fuegos de

colores que el propio Moisés había visto en la cima de la montaña³⁷.

La opinión atribuida en el *Zohar* a rabí El'azar afirma que la visión de las luces superiores en el Sinaí fue mediada a través de la *Shekhinah*: «Se ha pensado que, cuando Dios se reveló a sí mismo en el monte Sinaí, todos los de Israel vieron como quien ve desde una luz en un cristal. Y desde esa luz cada uno vio lo que Ezequiel el profeta no vio.»³⁸ La *Shekhinah* es el medio a través del cual el profeta observa su visión. Se la describe como *heizu* (aram. «visión»), pero en el *Zohar* extiende su significado e incluye «espejo» (heb. *mar'ah*). La *Shekhinah* es el espejo que no brilla con Su propia luz, aunque Ella refleja los colores más elevados. De acuerdo tanto con el *Zohar* como con otros cabalistas del siglo XIII, la visión de Dios, común a todos los profetas con excepción de Moisés, estaba mediada -según se decía- por el último de los grados divinos, la

³⁴ La *sefirah Malkhut* tiene una función mediadora: en calidad de receptáculo universal de todas las otras entidades sefiróticas nacidas de la Causa de las causas, constituye el nexo entre el mundo superior y el mundo inferior y como tal permite que se establezca una relación recíproca entre estos dos mundos. *Malkhut*, que es el lugar donde todas las *sefirot* se unen y aquel por el cual ellas realizan esta unificación, es una entidad que no tiene color propio ni rasgo específico. Esta es la razón por la que también se la llama *Libnat sappir* (blancura de zafiro) pues el zafiro es una piedra transparente que no tiene color por sí misma, lo que la capacita para recibir todos (*khol*) los colores y todas las formas y reflejarlos en su interior. Si *Malkhut* poseyera un color o una forma particular no podría recibir todos los otros. Así *Malkhut*, la «luz sensible», se define como el receptáculo universal susceptible de recibir todos los otros colores -principalmente tres (rojo, blanco y verde)- y todas las visiones superiores, como un cristal que recibe el esplendor del sol. Véase *Zohar*, I.88b, 183a. *Eben sappir* (piedra de zafiro), como sobrenombre de *Malkhut*, se menciona ya en la obra de R. Yosef Chiquitilla (1248-1325), *Sha'arey orah* (*Puertas de la luz*), Varsovia, 1883, reimpr., Jerusalén, 1960, fols. 7a-7b. Cf. R. Me'ir ibn Gabbay, *Derekh emunah*, Berlín, 1850, reimpr., Jerusalén, 1967, fol. 21b. Sobre *Malkhut* recibiendo todos los colores, véase Yehudah Hayyat, *Minhat Yehudah*, comentario a *Ma'arekhet ha-elohut* (*La jerarquía divina*), Mantua, 1558, reimpr., Jerusalén: Maqor, 1963, III.15a.

³⁵ Con la sexta *sefirah*, *Tiferet*, la «clemencia» o el corazón de Dios, nos encontramos en el reino estético de la «belleza» de Dios, que es, para la Cábala, toda la belleza que existe. *Tiferet* es el principio de la mediación, que reconcilia lo «superior» y lo «inferior» en el árbol y que une también el lado derecho y el izquierdo, masculino y femenino. Todas las referencias cabalísticas al centro son siempre referencias a *Tiferet*, y *Tiferet* a veces representa ella misma la «cara pequeña» o la inmanencia de Dios; se dice frecuentemente que ella es el asiento de la *Shekhinah* o «Presencia divina». Desde el punto de vista del simbolismo de los colores, la *sefirah Tiferet*, la «luz inteligible», representa la belleza de los colores reunidos en alusión al secreto del Uno. Véase Mosheh de León, *El ciclo del santuario* (*Sheqel ha-qodesh*); *Le Sicle du sanctuaire*, trad. del heb. al franc., intr. y n. de C. Mopsik, Lagrasse: Verdier, 1996, pp. 161-162.

³⁶ *Zohar*, I.97a-b.

³⁷ Los cuatro tipos de fuego que el Santo Bendito enumeró y mostró a Moisés en el Sinaí, en la Cábala de Mosheh de León son los cuatro espejos disimulados y encerrados [las *sefirot Hesed*, *Geburah*, *Tiferet* y *Malkhut*] que hacen irradiar diversas luces resplandecientes: el fuego rojo es la *sefirah Geburah* (poder), el fuego amarillo (o verde) la *sefirah Tiferet* (armonía), el fuego blanco la *sefirah Hesed* (amor) y el fuego negro la *sefirah Malkhut* (reino). *Pesiqta' de-Rab Kahana'*, ed. de B. Mandelbaum, 2 vols., Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1962, 1, p. 7; *Le Sicle du sanctuaire* (*Sheqel ha-qodesh*), o.c., pp. 274-277. Se trata de los cuatro colores primordiales tejidos tanto en la piel del cuerpo del hombre del paraíso como en el firmamento que forma una bóveda sobre el paraíso. *Tiquney ha-Zohar* (prefacio), fol. 14b; *Zohar*, II.209b. Cf. G. Scholem, «Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik», *Eranos-Jahrbuch* 41 (1972), Leiden: Brill, 1974, p. 35.

³⁸ *Zohar*, II.82b. Véase a su vez *ib.*, II.69b, 130b, 213a; III.174b.

femenina *Shekhinah*. Efectivamente, la *Shekhinah* es llamada la «gradación en la cual todas las formas (*deyoqnin*) son vistas (*ithazyán*)»³⁹ o el «prisma (*heizu*) de los colores superiores»⁴⁰. En un pasaje que hace alusión al sueño de José⁴¹, se dice que a través de Su espejo, o prisma, se reflejan o refractan las luces de las *sefirot* más elevadas. Los patriarcas vieron las *sefirot*, llamadas «luces» o «espejos», reflejadas en la *Shekhinah*, pero no se les aparecieron directamente⁴².

El punto de partida de esta forma de visión profética es un texto talmúdico según el cual: «Todos los profetas miraron fijamente [a Dios] en un “espejo opaco” (heb. *ispaqlariya’ she-einah me’irah*), pero Moisés, nuestro Rabino, [lo] contempló en un “espejo claro” (*ispaqlariya’ ha-me’irah*)»⁴³. En 1 Cor 13:12: «Ahora vemos por un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara.» En el *Zohar*, el «espejo sin luminosidad» o «vidrio opaco» (aram. *ispaqlariya’ de-la nahara*), o también «visión opaca», es una designación de la *sefirah Malkhut*, llamada también «luz sensible», *sefirah* que no tiene luz propia pero donde se transparentan los flujos luminosos que descienden de los grados sefiróticos superiores, al contrario de la *sefirah Tiferet*, el «pilar central», denominada «espejo luminoso» o «piedra especular transparente» (*ispaqlariya’ de-nahara*)⁴⁴. *Ispaqlariya’* viene del latín *speculare*. «Espejo empañado»: pues la esencia divina debe ser filtrada incluso para un profeta; de

otro modo, puede resultar irresistible. *Tiferet* es la *sefirah* de Jacob y de Moisés. En el seno de la *sefirah Malkhut* todos los «colores», que son el influjo del conjunto de las *sefirot*, se manifiestan y se hacen accesibles para la visión del profeta. La «visión opaca» es una expresión tomada de la literatura rabínica en la que designa metafóricamente la visión profética ordinaria⁴⁵, mientras que Moisés, en cambio, se benefició de una «visión clara». En el Talmud, esta imagen del «espejo luminoso» indica el medio más elevado de profecía. En el *Zohar* designa la *sefirah Tiferet*, el Uno Santo Bendito, la *sefirah* central y el consorte divino de la *Shekhinah*. El primer tipo de visión hace referencia a la simple percepción visual e intelectual con los ojos abiertos, mientras que el segundo representa el conocimiento interior o esotérico con los ojos cerrados.

El «espejo luminoso» es un símbolo muy utilizado por los cabalistas del siglo XIII⁴⁶. «Una “visión” (*mar’ah*) se llama así porque es como un espejo (*mar’ah*) en el cual se reflejan todas las imágenes. Así leemos: “Y yo aparecí... como *El Shadday*” (Éx 6:3), siendo este grado como un espejo que mostraba otra forma, pues en él se reflejan todas las formas superiores.»⁴⁷ Este espejo espiritual o prisma cósmico es la *sefirah Malkhut*, donde todas las *sefirot* se reflejan o refractan: este último grado de la vida divina se llama *El Shadday*, derivado de *day* («suficiente»), pues ahí está el final del proceso de emanación

³⁹ *Zohar*, I.88b, 91a. Cf. E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines, o.c.*, pp. 306-317.

⁴⁰ *Zohar*, I.183a; cf. II.186b.

⁴¹ *Zohar*, I.183a.

⁴² Para los cabalistas, la *Shekhinah* no es solamente el lugar de la experiencia profética, sino el «correlato objetivo» o el «polo sensorial» de la visión profética. En contraste con la explicación filosófica medieval convencional de la profecía, expuesta especialmente por Maimónides en la tradición judía (cf. *Guía de perplejos*, II.41-46), para los místicos el objeto de la visión profética no es simplemente una imagen sensorial o una idea en la mente del profeta; es más bien una realidad existente, de hecho, es la realidad divina tal como se refleja en la última de las gradaciones.

⁴³ Talm. Bab. *Yebamot*, IV.49b. Véase también *Levítico Rabbah*, I.14a.

⁴⁴ Maimónides comenta dicha expresión en su *Tratado de los ocho capítulos*. Véase Maïmonide, *Traité d’éthique. «Huit chapitres»*, texto árabe, trad. del ár. al franc., intr. y n. de R. Brague, París: Desclée de Brouwer, 2001, cap. VII, p. 92.

⁴⁵ Véase Talm. Bab. *Sanhedrin*, 97b, *Sukkah*, 45b, *Génesis Rabbah* 91 *et passim*.

⁴⁶ La misma concepción se halla en la obra de Yosef Chiquitilla, *Sha’arey orah, o.c.*, fol. 61a. Este simbolismo se encuentra ya en los escritos de R. ‘Ezra’ de Girona [véase su *Perush le-Shir ha-Shirim (Comentario sobre el Cantar de los Cantares)*, en *Kitbey Ramban*, ed. de H. Chavel, vol. 2, Jerusalén: Mosad ha-Rav Kook, 1973 (1967), p. 506], y es muy frecuente entre los cabalistas gerundenses.

⁴⁷ *Zohar*, I.149b.

(*atsilut*)⁴⁸. En su *Tabernáculo del testimonio* (*Mishkan ha-'edut*, 1293) Mosheh ben Shem Tob de León (1240-1305) establece la diferencia entre la visión de los profetas y la de Moisés, entre el «espejo opaco» y la «luz sen-

sible» reflejada en él que percibieron los primeros, representada por la *sefirah Malkhut*, y el «espejo luminoso» y la «luz inteligible» de la profecía que sólo contempló el segundo, tipificada por la *sefirah Tif'eret*⁴⁹.

LA VISIÓN PROFÉTICA SEGÚN LA MÍSTICA JUDÍA DEL *SEFER HA-ZOHAR*

Grados de la visión profética: visión / espejo (heb. <i>mar'ab</i>)	<i>Sefirah</i> (emanación divina luminosa)	Profeta	Colores	Nombre divino (Éx 6:3)	Firmamento que contiene, o refleja, los colores	Contemplación (<i>histakkelut</i>) ¹
2. «visión clara»: espejo pulido y luminoso (= alma pulida)	<i>Tif'eret</i> (la belleza): luz inteligible púrpura	Moisés (el profeta completo) y el místico y el místico	colores luminosos invisibles	YHWH: el Nombre inefable; la unidad de Dios	el esplendor (<i>zohar</i>) del firmamento de Moisés	«conocer» (<i>yedi'ah</i>) (lo oculto) con los ojos cerrados
1. visión profética: espejo opaco	<i>Malkhut</i> (el reino): luz sensible que no ilumina	Patriarcas, profetas	colores opacos visibles	<i>El Shadday</i> : Dios Todo-poderoso	firmamento no radiante	«ver» (<i>yir'ah</i>) (lo visible) con los ojos abiertos

La lisa claridad

Según una antropología mística centrada en san Agustín, María Zambrano habla del paso de la «confusión, dispersión y oscuridad» del cuerpo grosero, al «corazón limpio» del cuerpo sutil como un espejo que refleja la verdad, pues: «[El corazón] está recogido en una especie de revelación de su interioridad, casi transparente.»⁵⁰ El corazón es el *locus, non locus* de la trascendencia, y la «trascendencia es transparencia, es decir, una claridad nacien-

te...»⁵¹. Para poder reflejar «la lisa claridad» de lo sagrado⁵² el místico ha de «convertir el alma en cristal de roca»⁵³, o bien, transformar el «cuerpo (tosco) negro» en «cuerpo (sutil) de luz». María Zambrano, lectora de estudios clásicos sobre sufismo (L. Massignon, M. Asín Palacios, H. Corbin) y cristianismo oriental (J. Meyendorff), recoge de estas tradiciones, así como de la espiritualidad taoísta, la concepción del alma pulida o del corazón transparente por medio de los ejercicios ascéticos y la oración del corazón. Esta idea aparece con

⁴⁸ Véase el comentario *Or yaqar* (*Luz preciosa*), p. 172. Una concepción y una terminología similares las emplea R. Mosheh de León en *El ciclo del santuario* (*Sheqel ha-godesh*), trad. franc., o.c., pp. 102-103.

⁴⁹ Mosheh de León, *El tabernáculo del testimonio*, ms. Jerusalén, B.N., 8º 2922, fols. 16b y 29a. Para explicar esta imagen del espejo pulido del alma, el célebre talmudista y filósofo del siglo XVI R. Moisés Isserles de Cracovia buscó su fuente de inspiración entre los místicos, en particular en la obra de R. Yehudah Hayyat (h. 1450 - h. 1510), al cual se refiere expresamente y que compara la forma humana percibida por el profeta en el curso de su visión (por ejemplo Ez 1:26), con la imagen de un espejo en el que el hombre se ve a sí mismo. Para él, partiendo de *Yebamot* IV.49b, el espejo se transforma en uno de los de uso en la vida cotidiana, en el que una materia tosca se halla detrás de la luna del espejo que no deja pasar la luz sino que la refleja, produciendo así imágenes. Según Isserles la naturaleza material y tosca del hombre se halla detrás del espejo luminoso y pulido que es el alma humana. Es así como el alma humana se transforma en espejo, lo que explica que el hombre, en el curso de una visión interna, vea de súbito su propia forma reflejada por la luz divina. R. Moisés Isserles, *Torat ha-'olah*, I, § 14, Praga, 1569, fols. 19b-19d. Véase G. Scholem, *La mística juive: les thèmes fondamentaux*, París: Cerf, 1985 [1962], pp. 262-263.

⁵⁰ M. Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, 1993 [1977], p. 73.

⁵¹ M. Zambrano, *Notas de un método*, o.c., p. 77.

⁵² M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, o.c., p. 83.

⁵³ M. Zambrano, «San Juan de la Cruz (De la «noche oscura» a la más clara mística)» (1939), en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid: Trotta, 1998, p. 273.

frecuencia en María Zambrano: «Toda confesión brota de un corazón desgarrado y obscuro y va en busca de un “corazón transparente”». «Hizo su “corazón transparente” para que el nuevo Dios se reflejara en él.». «[...] Esta transparencia del corazón que es su revelación [...]»⁵⁴.

Tal como Rûmî desarrolla en la vasta teodicea de su *Mathnawî*, el místico debe procurar alcanzar la pureza y tersa limpidez de su corazón hasta el punto de que, una vez pulido y conseguida la perfecta transparencia del santo⁵⁵, éste sea Dios mismo. El santo logra alcanzar aquí el océano de la Esencia, la Belleza infinita. En el *Mathnawî* Rûmî escribe con un marcado sentido neoplatónico: «[...] Yo soy un *espejo pulido* por la mano divina [...]»⁵⁶. El corazón del místico, que es el «rostro del Amigo», es el receptáculo (*qâbil*) de las manifestaciones divinas (*tajalliyât ilâhiyya*), el alma como espejo del «Espejo Universal» de lo Absoluto, de la Belleza divina, puesto que:

«Aquel cuyo corazón puro se ha vuelto vacío de imágenes se ha convertido en el espejo de las huellas de lo Invisible.

»Cuando tu ojo se ha hecho ojo para mi corazón, mi corazón ciego se ha anegado en la visión.

[...] Tú eras el Espejo universal
[...] he visto en tus ojos mi propia imagen.

»Pues aquel que se ha despojado de sí mismo ha desaparecido [en Dios] [...].

Su forma se ha desvanecido y se ha convertido en un espejo [...].

[...] Si rompes el espejo, te rompes a ti mismo.

»[...] Él ha colocado tu imagen ante ti.»⁵⁷

Las diferentes tradiciones de tipo gnóstico o especulativo conciben el espejo como el lugar epifánico gracias al cual Dios se descubre o se ve a Sí mismo. Este espejo se identifica con el espejo del corazón o del alma, con el espejo como mediador de la manifestación del *Deus absconditus*, el «Dios desconocido» de María Zambrano. El espejo interior de la criatura, el espejo espiritual, el corazón pulido que refleja el mundo de las imágenes sutiles, permite pasar del Abismo del Mundo del misterio al Mundo de la revelación teofánica, de las visiones teofánicas o imágenes espirituales.

En el islam el *speculum* (espejo, *mir'ât*) es siempre la comparación fundamental a que recurre la teosofía *especulativa* para dar a entender la idea de las teofanías. Según una sentencia del profeta Muhammad: «Hay para cada cosa un medio de pulirla y de quitarle la herrumbre. Y lo que sirve para pulir el corazón es el recuerdo (*dhikr*) de Dios». El corazón, el verdadero centro sutil del ser humano, es, pues, como un espejo que debe ser puro para poder recibir la luz del espíritu divino⁵⁸. Cuando el corazón se ha convertido en un espejo puro, entonces el mundo se refleja en él tal

⁵⁴ M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Madrid: Trotta, 2000 [1945], pp. 44, 50 y 78. Cf. *La Confesión: Género literario, o.c.*, pp. 49-50.

⁵⁵ Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rûmî*, Albany: SUNY Press, 1983, pp. 248-267; A. Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*, 2ª ed., Albany: SUNY Press, 1993 [1978], pp. 352-366.

⁵⁶ *The Mathnawî of Jalâluddîn Rûmî*, ed., trad. al ingl., coment. y n. críticas de R. A. Nicholson, 8 vols., Londres: Luzac, 1925-1940, I.2370. (La cursiva es mía).

⁵⁷ Rûmî, *Mathnawî*, I.3146; II.99-100; IV.2139-41, 43.

⁵⁸ La comparación del alma con un espejo es un motivo popular de la literatura árabe neoplatónica que aparece muchas veces en los Hermanos de la Pureza (*Ikhwân al-safâ*) y en el Pseudo-Hermés, *Mu'âdhilat al-nafs*, ed. de Bardenhever, VII, p. 61. Empleada también por sufíes como al-Hakîm al-Tirmidhî (m. entre 318/930 y 320/932), *Kitâb al-riyâda wa adab al-nafs*, ed. de A. J. Arberry y 'Abd al-Qâdir, El Cairo: Maktabat al-Adab al-sûfiyya, 1366/1947, 1966, pp. 70-71, es uno de los numerosos símbolos que 'Obadyah Maïmônides (1228-1265), nieto de Maïmônides, comparte con Abû Hâmid Md. al-Ghazâlî, en la obra del cual esta comparación es particularmente corriente. Cf. H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzâlî*, Jerusalén: Magnes Press, 1975, pp. 312-320; Obadia et David Maïmonide, *Deux traités de mystique juive* ['Obadyah b. Abraham b. Moïse, *Le Traité du Puits (al-Maqâla al-Hawdiyya)* et David b. Josué, dernier des Maïmonide, *Le Guide du Détachement (al-Murshid ilâ t-Tafarrud)*], trad. del judeo-árabe, intr. y n. de P. B. Fenton; pref. de G. Vajda, Lagrasse: Verdier, 1987, pp. 154-155. Sobre el espejo pulido del alma véanse tam-

como es realmente, es decir, sin las deformaciones debidas al pensamiento pasional. Por otro lado, el corazón refleja la verdad divina de un modo más o menos directo, es decir, primero en la forma de las «alusiones» o símbolos (*ishârât*), después en la forma de las cualidades espirituales (*sifât*) o de las entidades (*a'yân*), que son la base de los símbolos, y finalmente como verdad divina (*haqîqa*). Según el pensamiento neoplatónico del siglo X de los Hermanos de la Pureza (*Ikhwân al-safâ*), la esencia de la vía hacia Dios consiste en que sólo se puede llegar a Él por dos medios: a) la pureza de ánimo (*safâ*, transparencia); b) la rectitud de la vía (*tarîq*). Pues: «El alma es como un espejo, si no es pura no refleja la realidad.»⁵⁹

El símbolo frecuente en el sufismo del espejo pulido del corazón (*mir'ât al-qalb*) está muy presente a su vez en el ascetismo cristiano oriental⁶⁰ de Efrén el Sirio (m. 373), Paladio y el monje nestoriano Isaac de Nínive (h. 670)⁶¹. También aquí es frecuente la expresión simbólica del espejo (sir. *mahzîthâ*) del

corazón (*lébbâ*)⁶². La pureza o claridad (ár. *safâ*) especular del corazón que al-Kubrâ menciona en su *diarium* (§ 135) encuentra su expresión análoga en la «pureza del corazón» (*catharôtês tes cardias, puritas cordis*, sir. *dakhyûthâ dlébbâ*) del monacato primitivo⁶³. A su vez, el «reposo o la quietud» (ár. *râha*) del místico persa tiene su concepto correspondiente en la «quietud» (*hesychia*) de los Padres népticos. Evagrio Póntico (h. 345-399), para hablar de la *apátheia*, el alma pura y libre de pasiones⁶⁴, y la *cátharsis*, el medio para llegar a ella, afirma: «Lo mismo que un espejo permanece sin ser manchado por las imágenes que en él se ven, así también el alma impasible (permanece sin ser manchada) por las cosas que hay sobre la tierra.»⁶⁵ Este espejo sin imágenes es el que permite contemplar la luz de la santa Trinidad, la «luz sin forma» (sir. *nuhrâ dlâ dmû*) -noción de origen platónico formulada por Evagrio- que es el lugar de Dios, que es sin forma ni figura (gr. *aneideos*), como Dios mismo, luz que fluye en la visión interior del «intelecto» y que posee la cualidad del cristal⁶⁶.

bién T. Burckhardt, «Die Symbolik des Spiegels in der islamischen Mystik», *Symbolon* I (1960): 12-16; M. A. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994, cap. 3: «Ibn 'Arabi's Polished Mirror: Identity Shift and Meaning Event», pp. 63-89.

⁵⁹ *Rasâ'il Ikhwân al-safâ*, tratado IV.2 (= 43º). Véase A. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità (Rasâ'il Ikhwân al-safâ wa khillân al-wafâ)*, resumen, intr. y coment. de los 52 «Tratados» o «Epístolas» de los Ikhwân al-safâ, Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1978, p. 256.

⁶⁰ Cf. R. Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne: Éditions de Chevetogne, 1987; *id.*, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, pref. de A. Guillaumont, París: Beauchesne, 1990. Sobre esta imagen simbólica del espejo en el ascetismo cristiano y su posible influencia en los orígenes del sufismo véase M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford: Oneworld, 1995 [1931], p. 250.

⁶¹ Tal como luego harán los sufíes, Isaac de Nínive comenta de las fases de purificación: «La pureza del corazón consiste en estar limpio de toda mancha; la pureza del alma, en estar libre de toda pasión escondida en el espíritu; la pureza del intelecto en ser purificado por la liberación de toda emoción frente a los objetos que caen bajo el dominio de los sentidos.» *La Filocalia de la oración de Jesús*, Salamanca: Sígueme, 1985, pp. 83-84.

⁶² Los autores nestorianos muestran una influencia neoplatónica en su concepción del espejo del corazón o del alma, y en concreto de autores como Dionisio Areopagita y Gregorio de Nisa. Dionisio escribe en este sentido: «[La jerarquía celeste] hace que sus miembros sean imágenes de Él bajo todos los aspectos, espejos transparentes y sin mancilla [Sab 7:26], que reflejan el brillo de la luz primera y de Dios mismo.» «De esta manera aumentarán su iluminación con visiones más divinas, porque aquellos rayos trascendentes prefieren difundir la plenitud de su esplendor más pura y luminosamente sobre espejos formados a su imagen.» *La Jerarquía celeste*, III.165A; *La Jerarquía eclesialística*, III.440B.

⁶³ Véase H. A. Luckman; L. Kulzer, O.S.B. (eds. y pref.), *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature: Essays in Honor of Juana Raasch*, O.S.B., Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999.

⁶⁴ Véase J. Driscoll, O.S.B., «*Apatheia* and Purity of Heart in Evagrius Ponticus», en *ib.*, pp. 141-159.

⁶⁵ Evagrio Póntico, *Kephalaia Gnostika*, V.64.

⁶⁶ Evagrio Póntico, *Skemmatia*, 20. Véase I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, París: Beauchesne, 1960, pp. 93-94. La doctrina de la visión de Dios en el espejo del alma -o, más exactamente, del intelecto contemplativo (*notûs*, sir. *ré'yânâ, mad'â, hawnâ*)- es tradicional en Oriente, en tanto que asegura una contemplación fiel del Modelo que en él se refleja, salvaguardando así su trascendencia. No obstante, algunos textos de Juan de Dalyatha (s. VIII) parecen sugerir que

La imagen del espejo del santo es recurrente en el sufismo. Según el gran maestro sufi Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî (560/1165-638/1240), el hombre ontológicamente «capaz» de Dios, que por su naturaleza primordial (*fitra*) está en disposición de convertirse en espejo, es un microcosmo que puede reflejar lo divino, así como el macrocosmo refleja a Dios. El espejo es el símbolo de la manifestación teofánica: esto es, el paso de los Atributos de la Esencia, el En-sí divino (*dhât-i Haqq*), de su estado oculto (*ghayb*) a su estado manifiesto (*shahâda*), de lo invisible a lo visible. Si la forma humana es el espejo, la epifanía, en la que se refleja la forma divina (*sûrat ilâhiyya*), Dios es su espíritu, su realidad esencial y secreta (*rûh, haqîqa, bâtin*). El espejo es el lugar epifánico (*mazhar*) en el que se refleja la Luz divina (*nûr-i wujûd-i mutlaq*). La esencia constitutiva de la realidad humana (*haqîqat-i insânî*) es la de ser el espejo, la forma epifánica del conjunto de los Nombres (*asmâ*) y los Atributos (*sifât*) con los cuales Dios se da a conocer al hombre en función de su capacidad teofánica (*mazhariyya*). Dios es un espejo en el que se manifiestan sus formas epifánicas: «Puesto que lo Real es su espejo, sus formas se manifiestan dentro de Él exactamente como formas que se manifiestan en un espejo.»⁶⁷

Para el místico, el amor hacia Dios, la inclinación amorosa (*hubb*) se traduce en la liberación de todo, salvo del Amado (ár. *mahbûb*, per. *yâr dilxâh*). *Hubb* es el espejo que refleja el rostro de la Belleza. Hace falta vaciar

el corazón de las «opacidades de las intenciones», de la «herrumbre de la contingencia», para obtener la purificación y la aptitud para recibir la manifestación del Amado⁶⁸. Es la vía de la renuncia (*zuhd*), del corazón totalmente purificado de cuanto no es Dios, que permite la claridad de la visión (*ru'ya*) y que hará de Él un objeto de contemplación (*mushâhada*). En esto consiste la capacidad del gnóstico para convertirse en *espejo* de la divinidad por medio de la invocación (*dhikr*) del Nombre divino y la recitación del Corán⁶⁹ hasta conseguir pulimentar el espejo de su corazón, lugar de aparición en el que se epifaniza la presencia divina. El místico capaz de reflejar con perfecta *transparencia* las manifestaciones divinas es el Hombre de Dios, la plenitud microcósmica del Hombre Universal (*al-insân al-kâmil*).

El que verdaderamente se conoce, conoce a Dios, porque el corazón es un espejo en el que se refleja la cualidad divina. Pero así como el acero bruñido pierde su poder de reflexión cuando se oxida, así el íntimo sentido espiritual, el ojo del corazón, está oscurecido para la luz de la gloria celestial hasta que no se esclarece totalmente la oscura nube del yo aparential, con todas las contaminaciones de los sentidos. Para que este esclarecimiento pueda realizarse de manera efectiva hay que contar con la operación de Dios, aunque sea menester una cierta interiorización por parte del hombre, participando de la obra divina. Espejo pulido del corazón por medio de la invocación, la «oración del corazón».

podría haber una visión de Dios de manera directa después de la desaparición del alma fuera del campo de la visión de ésta. Juan de Dalyatha afirma que el esplendor propio del alma es el de un espejo que debe reflejar la belleza de Dios y no distinguirse más de ella: «En la claridad (*mriqûthâ*) del espejo del ser (*mahzâth qnômbôn*) de los que contemplan la belleza de Dios «se mezcla (*têthballat*) la limpidez de la visión de su rostro», explica Juan. *Carta* 51, 13. *Apud* R. Beulay, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha...*, o.c., p. 327. Sobre el espejo del alma, véanse las pp. 443-447.

⁶⁷ Ibn 'Arabî, *Fut.* II.528.17; 529.19.

⁶⁸ El gran místico Abû Hâmid Md. al-Ghazâlî desarrolla la metáfora del corazón o del alma como espejo espiritual de lo divino que hace falta pulir para reflejar al Verdadero (*al-Haqq*). Cf. *Mizân al-'amal*, o.c.; *al-Madnûn al-sagîr*; trad. del ár. al franc. de A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazâlî*, París: A. Maisonneuve, 1940. (Trad. parcial al cast. de M. Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética*, Zaragoza, 1901, pp. 907 ss.; *La espiritualidad...*, o.c., IV, pp. 164-183). Al-Ghazâlî insiste en la necesidad que tiene el alma humana de orientarse hacia el Verdadero (*al-Haqq*), y en otra parte nuestro autor habla del reflejo de la *belleza* de Dios (*jamâl*) en el espejo del corazón (*qalb*). Véase al-Ghazâlî, *Le Tabernacle des Lumières (Mishkât al-anwâr)*, trad. del ár. al franc. e intr. de R. Deladrière, París: Seuil, 1981, p. 21 de la intr. La metáfora del «orín» del corazón es coránica, «La herrumbre se ha apoderado de sus corazones por lo que han adquirido» (83:14), y una tradición del Profeta dice que «Si el hombre se arrepiente, renuncia e implora el perdón, su corazón se vuelve liso» (Ibn Mâja, *zuhd*, 29). Véase al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, El Cairo, 1312/1894, 1, p. 111.

⁶⁹ Ibn 'Arabî, *Fut.* II.241.1.

«Pierde tu color de herrumbre»

El espejo (*speculum*) perfectamente *pulimentado* en el que la imagen reflejada es a la vez lo que ve y lo que es visto, representa el grado máximo de *transparencia* del santo según su capacidad teofánica: «Pero cuando miras dentro del espejo, te ves a ti mismo.»⁷⁰ Ibn 'Arabî refiere en *al-Futûhât al-Makkiyya* una significativa historia de tema pictórico que otros autores como Ghazâlî y Rûmî también emplearon para hablar de la pasividad del espíritu y de la purificación del corazón. Se trata de la concurrencia entre un sabio y un pintor en presencia de un rey con el fin de mostrarle sus facultades respectivas. El pintor se pone manos a la obra y realiza «una magnífica pintura con imágenes de la más maravillosa armonía y la más hermosa perfección». Sin embargo, el sabio se apresta a trabajar tras una cortina en el testero que da frente a la pared del pintor, dejando la pared completamente lisa y convertida en un espejo. El rey, al contemplar la obra del pintor, queda fascinado por su hermosura y por sus formas, pero cuando se dirige hacia la obra del sabio no puede contemplar absolutamente nada. Entonces, el sabio le hace observar al rey la superioridad de su obra y su mayor sabiduría pidiéndole que retirase la cortina, con lo que el monarca vio *la otra pintura reflejada en la superficie pulida* de manera «más sutil que en el original», y naturalmente su asombro fue mayor. ¿Cómo es posible esto, le preguntó el rey? Hice lo que debes hacer tú mismo respecto a las formas del mundo: *pulir tu alma con la ascesis* hasta que se purifique y elimine las ligaduras de la naturaleza y pueda reflejar a Dios omnipresente en todas las cosas⁷¹. El sufismo nos conduce así de nuevo a la estética del espejo y del reflejo. Nos

presenta la pintura naturalista como una primera reproducción embellecida de las formas del mundo sensible, como una primera idealización de la realidad y, frente a ella, el espejo, espacio vacío revitalizado únicamente por medio de la luz, es la dimensión ulterior en que toman vida las formas del mundo imaginario intermedio, *barzakhî*⁷², en toda su pureza y en su dimensión intemporal y trascendente. El espejo es capaz de recibir el universo entero de las formas permaneciendo siempre idéntico a sí mismo. La utopía del sufismo se nos ofrece, por tanto, como la superficie pulida en la que se refleja la pureza absoluta de todas las formas posibles en la frontera entre la divinidad y la naturaleza. Equivale, aunque limitado por su pasividad, a la función del alma y de la Imaginación (*khayâl*) y la luz que las ilumina, donde se comprende y se percibe la infinita unidad y variedad simultáneas existentes entre las formas del mundo y el Verdadero (*al-Haqq*).

María Zambrano cita esta misma historia pero tal como la cuenta Rûmî⁷³. Un día un sultán llamó a su palacio a unos pintores, unos venidos de China, los otros de Bizancio⁷⁴. Los chinos pretendían ser los mejores artistas; los bizantinos (los sufíes), por su parte, reivindicaban el poder y la perfección. El sultán les encargó decorar al fresco dos muros situados frente a frente. Una cortina separaba los dos grupos de competidores cada uno de los cuales limpiaba una pared sin saber lo que hacían sus rivales. Pero mientras los chinos empleaban todo tipo de pinturas y desplegaban grandes esfuerzos, los bizantinos se limitaban a pulir y alisar sin descanso su muro. Cuando se retiró la cortina, se pudo admirar los magníficos frescos de los pintores chinos reflejándose en el muro opues-

⁷⁰ Rûmî, *Fihî mâ fihî*, ed. de B. Furûzânfar, Teherán: Amîr Kabîr, 1348/1969, pp. 165-166 (texto per.).

⁷¹ *Fut.* II, pp. 278-279. Véase la traducción y comentario de J. M. Puerta Vilchez, *Historia del Pensamiento estético árabe: Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid: Akal, 1997, pp. 794-796.

⁷² Sobre la presencia del mundo intermedio, *barzakhî*, en el pensamiento de María Zambrano, véase mi artículo «María Zambrano y la gnosis: "don celeste", cielo interior», en *Aurora: Papeles del "Seminario María Zambrano"* 4 (2002): 46-47.

⁷³ M. Zambrano, «Una parábola árabe» (1990), en M. Zambrano, *Las palabras del regreso (Artículos periodísticos, 1985-1990)*, ed. y pres. de M. Gómez Blesa, Salamanca: Amarú, 1995, pp. 59-61.

⁷⁴ Rûmî, *Mathnawî*, I.3467 ss.

to que brillaba como un espejo. Cuanto el sultán había visto en el muro de los chinos parecía mucho más bello reflejado sobre el de los bizantinos. Estos últimos declararon: «*Ningún tinte ni color conviene a nuestro trabajo: no es necesario sino retirar la herrumbre.*»⁷⁵ Rûmî, reflexionando sobre esta parábola, explica:

«Al igual que el hierro pulido, *pierde tu color de herrumbre*; por medio del ascetismo conviértete en un espejo sin orín.

Purifícate de los atributos del “yo”, a fin de poder contemplar tu propia esencia pura,

y contemplar en tu corazón las ciencias de los profetas, sin libro, sin preceptor ni maestro.

»Pero ellos [los sufíes] han pulido sus pechos [...].

Esta pureza del espejo es sin duda alguna el corazón que recibe innumerables imágenes.

El santo perfecto (Moisés) guarda en su seno la *forma sin forma y sin límite de lo Invisible* reflejada en el espejo de su corazón.

»Aquí el entendimiento se vuelve silencioso [...] pues el corazón está con Dios, o, mejor dicho, el corazón es Él.»⁷⁶

Estas parábolas de Ibn ‘Arabî y de Rûmî representan la vía que sigue el santo en su camino ascético hacia la disipación (*mahw*) y la pobreza espiritual (*faqr*)⁷⁷. Frente al abigarramiento de las formas y colores de la pintura china, la pureza y transparencia del muro pulido como un espejo de los artistas bizantinos, la «gente del pulimento» (*ahl-i sayqal*) que practican el «pulido del orín» (per. *daf’i zang*) y se libe-

ran de todo color y todo límite para poder ver a cada instante el Ser sin la mediación de las imágenes; ellos son los que, habiendo abandonado la forma y la corteza de los conocimientos parciales, han alcanzado la visión directa de las cosas (*‘ayn al-yaqîn*). Pues Dios, lo Absoluto, lo Invisible, está por encima del mundo de los fenómenos, de la existencia finita y visible. «*La forma sin forma y sin límite de lo Invisible*» (*sûrat-i bi sûrat-i bihad-i ghayb*) quiere decir que a Él no le corresponde imagen alguna, o mejor dicho, todas se le pueden aplicar y al mismo tiempo Él no se reduce a ninguna de ellas. El corazón vacío del santo, que ha alcanzado la pureza de un espejo impoluto, es el que está capacitado para reflejar innumerables imágenes, pues la Belleza divina excede a todas ellas. Más adelante, Rûmî afirma: «La ausencia de colores [la Unidad] es el origen de los colores [la manifestación] [...]»⁷⁸; es decir, la Realidad suprema es el origen, en tanto que Unidad de lo Absoluto, del mundo de la multiplicidad de los colores, que representan los errores de los sentidos humanos. Dios es así un espejo que ningún color de la realidad empírica puede reflejar, y el alma esmerilada del gnóstico es el espejo de lo Invisible.

María Zambrano, que conoce «la religión de la luz -mazdea, maniquea, platónica-[que] inspira, engendra el monacato anterior al cristianismo, la religión del desierto»⁷⁹, ve en esta parábola la expresión de la concepción del «alma pura» de Plotino y de la purificación del corazón de las diferentes tradiciones, simbolizada por el color *blanco*:

«Pero en aquella pared no se había pintado nada por los griegos, solamente la habían limpiado, pulido y repulido hasta convertirla en *espejo de un blancor misterioso* que reflejaba como en un medio *más puro* las formas de la

⁷⁵ *Ib.*, I.3474.

⁷⁶ *Ib.*, I.3459-61, I.3484-86, 89. (El subrayado es mío).

⁷⁷ Véase D. Shayegan, *Qu’est-ce qu’une révolution religieuse?*, 2ª ed., París: Albin Michel, 1991 [1982], «Le polissage du miroir», pp. 247-249.

⁷⁸ *Mathnawî*, VI.59.

⁷⁹ M. Zambrano, «La fábula del poder y del amor» (1988), en *Las palabras del regreso, o.c.*, p. 21.

pared china; y las formas, los colores alcanzan una belleza inimaginable que no parecía ser ya de este mundo [...] al reflejarse en el espejo de blancura incandescente [...]. [...] Pulirse y repulirse la mirada, el alma, la mente, hasta que se asemeje cuanto humanamente sea posible a la blancura [...].»⁸⁰

En el sufismo, la facultad de percibir las luces suprasensibles está en función de la labor de pulimento que impulsa al corazón del místico al estado de *perfecto espejo*: «¡Por ti, oh Yusûf de Egipto, he traído como regalo un espejo luminoso!»⁸¹. «Espejo pulido» que debido a su *transparencia* (la «especularidad»), a su capacidad teofánica (*mazhariyya*) por medio de la Imaginación activa, la figuración sensible (*mithâl*), permite proyectar lo que se refleja en él, la Forma de Dios (*sûrat al-Haqq*); espejo espiritual cuya fuente es la entidad espiritual (*rûhâniyya*) del místico, su Naturaleza Perfecta. Gracias a la pureza de este espejo y por medio de los ejercicios ascéticos y del crecimiento espiritual tiene lugar la revelación teofánica del «Tesoro oculto» (el *Abconditum*). A su vez, el espejo de Dios se convierte en la superficie transparente en la que -de forma recíproca (*unus-ambo*)- el Amado se da a conocer y el amante se contempla en Él. Pues -tal como sostiene Ibn 'Arabî- «Él (Dios) es, pues, tu espejo donde te contemplas; y tú eres Su espejo donde Él contempla Sus Nombres [...]»⁸². El hombre, pues, es el espejo de Dios.

Pero, desde otro punto de vista más secreto, Dios es el espejo del hombre. El corazón del gnóstico es el ojo, el órgano a través del cual Dios (*al-Haqq*) se conoce a sí mismo. Por ello, en el sufismo, aquel que se conoce a sí mismo con este conocimiento, es decir, que sabe que su «alma» (*nafs*) es la realidad del Ser real manifestándose en esa forma, *ése* conoce a su Señor, según el conocido *hadîth* o tradición profética: «*Quien se conoce a sí mismo* [es decir, quien conoce su alma] *conoce a su Señor*»⁸³.

La «denudación de imágenes»: el cuadro monocromo

Es cierto, como afirma María Zambrano, que «la revelación del arte es siempre un misterio [...] misterio de la religión»⁸⁴. El color mismo constituye una manifestación de lo oculto: «Y los colores mismos nacen para hacernos la luz asequible.»⁸⁵ En este sentido, el espejo luminoso del alma encuentra en los hábitos blancos de los santos de Zurbarán su expresión simbólica. Estos hábitos, espacios de luz, anuncian la claridad naciente de lo Absoluto, de lo que no tiene forma ni color: es «la blancura en su ser abismal», «el blanco, el inimitable blanco de Zurbarán a donde todos los colores van a dar», «la infinitud de un blanco», «esa blancura invisible», «ese absoluto de la blancura»⁸⁶.

El blanco omnipresente, casi monocromo, del *San Serapio* o de las *Verónicas* de Zurbarán, tiene su réplica suprematista en el *Cua-*

⁸⁰ M. Zambrano, «Una parábola árabe», *ib.*, pp. 60-61. (La cursiva es mía).

⁸¹ Rûmî, *Kulliyât-i Shams yâ Dîwân-i Kabîr*, ed. de B. Furûzânfar, 10 t. en 9 vols., Teherán: University of Tehran Press, 1336-46/1957-67, t. III, n° 1505. Yusûf (José) es el símbolo de la belleza; el espejo luminoso es el corazón purificado del sufi. Véase A. Schimmel, «Mawlânâ Rûmî: yesterday, today, and tomorrow», en A. Banani; R. Houannisian; G. Sabagh (eds.), *Heritage of Rumi, Poetry and Mysticism in Islam*, Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 17-18. En su *Libro del jazmín de los fieles de amor* Rûzbihân Baqlî (522/1128-606/1209) afirma: «El que experimenta el estado de amor (*âshiqî*) ya no mira el mundo exterior; no ve otro acontecimiento en el mundo más que sobre el bello rostro de José [el espejo del corazón]. Amor y belleza tienen su origen en la misma mina: los atributos divinos... El amor por la belleza es ver la existencia eterna con el ojo mismo de Dios». *Le Jasmin des Fidèles d'amour (Kitâb-e 'Abbar al-'âshiqîn)*, ed., intr. y trad. del cap. primero de H. Corbin y M. Mu'în, Teherán/París: IFRI/A. Maisonneuve (Bibl. iranienne, 8), 1958, §§ 78-80.

⁸² Ibn 'Arabî, *Fusûs al-hikam*, ed. crítica de A. A. 'Afîfî, Beirut, 1946, I, 61 ss.; *Fut.* I.163; IV.2.

⁸³ Véase H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, Barcelona: Destino, 1993 [1958], pp. 190 ss. María Zambrano reconoce que: «[...] En el Islam, se dijo y se dice aún: "El que se conoce a sí mismo conoce a su Señor". El hilo de la gran tradición pasa por el Islam también.» *El hombre y lo divino*, Madrid: Siruela, 1991 [1955], p. 316.

⁸⁴ M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, o.c., p. 139.

⁸⁵ M. Zambrano, *Claros del bosque*, o.c., p. 13.

⁸⁶ M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, o.c., pp. 117, 143.

drado blanco sobre fondo blanco y el *Blanco sobre blanco* de Kasimir Malevich. El arte de nuestro siglo -de Malevich a Sol LeWitt- no ha cesado de dar muestras de esta misma aspiración de un *misticismo de pureza*. Los cuadros monocromos blancos de Fontana, Manzoni y Rauschenberg expresan la misma «purificación del espíritu» que tanto anhelaba Piet Mondrian. Desde el *Cuadrado blanco* de Malevich hasta las obras minimalistas, la superficie blanca del cuadro o del espacio se ha convertido en la expresión ascética y de despojamiento del hombre en su visión de lo infinito, de lo Absoluto inconmensurable.

La parábola del muro pulido relatada por Ibn 'Arabî y Rûmî y citada por María Zambrano, tiene su origen en las ideas neoplatónicas de la *apóphasis* (negación) y la *apháresis* (abstracción)⁸⁷, la sustracción o despojamiento de las «imágenes», la purificación intelectual o «negación abstractiva» universal de toda multiplicidad y alteridad, de todo lo pensable, de todo cuanto es ajeno al Uno mismo. Esta tradición neoplatónica está presente -según el gran islamólogo Louis Massignon- tanto en la mística unitiva de Hallâj como en la teología negativa de Eckhart. El arte abstracto moderno, la pintura monocroma, es la plasmación de esta concepción apofática de la *ymagine denudari*⁸⁸ o «experiencia interiorizante de desnudación de imágenes»⁸⁹. Las grandes telas *azules* de Klein y Newman, los *negros* impenetrables y mudos de Rothko y

Reinhardt, o bien los lienzos de fondo *blanco* de Fontana y Sam Francis, son la manifestación de la ecuación: «denudación de imágenes» = color monocromo = espacio infinito = lo absoluto indecible. Pues en el arte suprematista de Malevich el blanco, y no el azul, es el color de lo Absoluto: «El infinito suprematista blanco permite a los rayos de la visión avanzar sin encontrar límite.»⁹⁰

El espacio vacío de lo Absoluto es el horizonte inefable que conduce al cuadro monocromo, al *espacio en blanco*, a la «poética del blanco» (Mallarmé), a la tela vacía como expresión del Vacío. Esto es lo que lleva a Malevich a «expresar el poder de lo estético a través de una economía esencial de la superficie». Malevich propone como sujeto de la pintura la luz blanca misma: símbolo de pura unidad suprema, «desierto pleno de espíritu y de sensibilidad». Su rechazo del color le conduce a la fuente misma del color, a la *energía incolora*: «la pintura se hunde cada vez más en el espacio, alcanza un estado dinámico y se vuelve incolora». Así se explica también la frase de Barnett Newman: «No veo porque todo está en blanco [vacío].»⁹¹ Sam Francis, influido por el buddhismo zen, concebía el blanco como la sustancia del Vacío y la base misma de la luz: la blancura, dice el artista, es «del silencio que resuena [...] un punto sin fin, último, al final de la vida»⁹². Esto nos hace pensar en la observación del Buddha: «El maestro pintor dispone sus colores en función

⁸⁷ Sobre los «métodos aphaireticos», o «métodos de abstracción y de purificación intelectual», véase P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2ª ed., París: Études Augustiniennes, 1987 [1981], pp. 185-188; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt del M.: Klostermann, 1985, pp. 129 ss., s.v. «Abstraktion»; J. P. Kenney, *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*, Providence: Brown University Press, 1991, pp. 84-85; R. Mortley, *From Word to Silence*, 2 vols. (vol. 1, *The Rise and Fall of Logos*; vol. 2, *The Way of Negation, Christian and Greek*), Bonn: Hanser, 1986; *id.*, «Negative Theology and Abstraction in Plotinus», *American Journal of Philology* 96 (1975): 363-377.

⁸⁸ Véase W. Wackernagel, *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, París: Vrin, 1991.

⁸⁹ Véase L. Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, *Étude d'histoire religieuse*, 4 t., París: Gallimard, 1990 [1975], t. I, p. 21.

⁹⁰ K. Malevich, «El Suprematismo» (1920), en K. Malévitch, *Écrits sur l'art*, trad. de J.-C. y V. Marcadé, con la colaboración de V. Schiltz; pref. y pres. de J.-C. Marcadé, 4 t., Lausana: L'Âge d'Homme, 1993 [1974], *Écrits I*, p. 121.

⁹¹ *Apud* N. Calas, «Subject Matter in the Work of Barnett Newman» (1967), incluido en G. Battcock (ed.), *Minimal Art. A Critical Anthology*, intr. de A. M. Wagner, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1995 [1968], p. 113.

⁹² *Apud* T. McEvelley, «La peinture monochrome...», en AA.VV., *La Couleur Seule, l'Expérience du Monochrome*, cat. exp., Lión: Musée Saint Pierre d'Art Contemporain, 1988, p. 30.

de una pintura que no puede ser vista en los colores mismos.»⁹³ De ahí la frase japonesa aplicada al arte de *wabi*: «matar los colores», es decir, la eliminación ascética de los colores que no sean el negro y el blanco, para expresar la Vacuidad absoluta (sán. *shūnyatā*)⁹⁴. Por ello Ad Reinhardt considera que: «El ojo es una amenaza para ver con claridad.»⁹⁵ Mark Rothko así lo entendía: «El curso de la obra del pintor, al correr del tiempo, desde un punto a otro, ha de dirigirse hacia la claridad [...]»⁹⁶.

Los *blancos* de las pinturas de Zurbarán, la «perfección blanca» de la pintura suprematista de Malevich, la abstracción metafísica de la «escritura blanca» (*white writing*) de Mark Tobey, o los blancos uniformes de Lucio Fontana (*Concetto spaziale*), Barnett Newman (*The Stations of the Cross. Lema Sabachthani*), Sam Francis (*White Paintings*), Robert Rauschenberg (*White Paintings*) y Piero Manzoni (*Achromes*), se adentran en la esencia misma de la Realidad última insondable. La pintura monocroma, la tela en blanco o el cuadro negro opaco son el ejercicio terminal del espacio límpido del Uno indecible, de la Realidad última, del Absoluto inefable e irrepresentable. Malevich habla del «desierto más allá de la forma», Yves Klein del «cielo vacío», Barnett Newman de la «pregunta sin respuesta», Mark

Rothko de la pintura «sin color», Ad Reinhardt de «pinturas últimas»...

En la concepción del alma de María Zambrano se aprecian ecos del «alma pura» de Plotino, de «la mirada impoluta» de Lao zi, del «corazón transparente» de san Agustín y de la mística cristiana oriental, y también del espejo pulido del corazón del sufismo de al-Ghazâlî y de Ibn 'Arabî. El hombre purificado es el que -según Rûmî- adquiere «un corazón blanco como la nieve»⁹⁷, o -en palabras de nuestra autora- el «espejo de un blancor misterioso». Los espacios blancos resplandecientes de los cuadros de Zurbarán (*San Serapio*), de Malevich (*Blanco sobre blanco*) y de Newman (*Las estaciones de la Cruz*), son la expresión en el arte de esta misma concepción ascética de origen neoplatónico presente en las tres religiones del Libro: el «espejo luminoso» y la «transparencia» de la visión mosaica, la visión del intelecto en el cristianismo sirio-oriental, y por último, el corazón como espejo sutil de luz en el sufismo. «Como si el cuadro estuviese visto a través de un cristal...» nos dice María Zambrano, que no es otro que el cristal del alma pulida por la ascesis: el «alma incolora» de Platón y de Plotino, el «alma clara como el cristal» del poema de Paul Klee o el cuadro *incolore* al que aspiraba Malevich. Este cristal o espejo luminoso es sin duda la pupila del ojo a través del cual Dios se ve a Sí mismo.

⁹³ *Lankâvatâra Sûtra*, II.112-114. Cf. *Lankâvatâra. A Mahâyâna Text*, trad. al ingl. de D. T. Suzuki, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1932.

⁹⁴ Sobre esta forma de ascetismo presente en la filosofía y el arte de Extremo Oriente consistente en la supresión del color, a excepción del negro y del blanco, para expresar la Vía (taoísmo) o la Nada (buddhismo), véase T. Izutsu, «The Elimination of Color in Far Eastern Art and Philosophy», *Eranos-Jahrbuch* 41 (1972), Leiden: Brill, 1974, pp. 429-464, 440.

⁹⁵ A. Reinhardt, «Twelve Rules for a New Academy» (1957), incluido en B. Rose (ed.), *Art-as-Art. The Selected Writings of Ad Reinhardt*, Berkeley/Los Ángeles: University of California Press, 1991, p. 205.

⁹⁶ En *Tiger's Eye* 9 (octubre 1949): 114.

⁹⁷ Rûmî, *Mathnawî*, II.159.