

Antoni Gonzalo Carbó

Universitat de Barcelona
antonigonzaloz@telefonica.net

El cuerpo desposeído, la palabra poseída: los ojos cosidos, la visión escandalosa del Amado

Resumen

Heraldos del amor excesivo: Maýnûn/Aragon, Shibli/Simone Weil, Hallây/Zambrano. El sufismo ha constituido en la literatura de Aragon, Cioran, Rilke, S. Weil y M. Zambrano una referencia para hablar de la aniquilación de sí, de la muerte simbólica. El «desnacer» zambraniano no dista de la «décréation» weiliana (*entwerden*), el hacer el vacío dentro de sí o el «salir de sí», como expresión del abandono total de sí (la muerte al mundo, el *fanâ'* sufi), la extinción completa del ego (ár. *fanâ' bi kullî*) y la absoluta subsistencia con el Amado (ár. *baqâ-yi mutlaq*). El poeta Aragon, influido, como Zambrano, por el sufismo (Hallây, en ambos, a través de Massignon), habla de «dévouement absolu» y de «anéantissement de toi dans le vouloir (de) Dieu» (= en el *Dîwân* de 'Attâr: la autodisolución, per. *az jwud fanâ' shudan*, el «dar muerte a sí mismo [el yo]», *fanâ'-i mahz*, «la nada total o absoluta»). El cuerpo-despojo y los ojos vacíos: Hâfiz se ha «cosido los ojos» para mejor contemplar en el interior de sí mismo el rostro del Amado que se ha convertido en su santuario; asimismo, la Zulayjâ de Ýâmî (*Ýûsuf u Zulayjâ*) persigue el estado de vaciamiento de sí (el abandono total de sí en el amor: la pérdida de sí, per. *bî-jwudî*), que solo puede ser llenado por el Amado; ella se arranca los ojos para consumir la pura visión interior.

Palabras clave

Louis Aragon, Rainer Maria Rilke, Simone Weil, María Zambrano, extinción mística (*Entwerden*).

Abstract

Heralds of excessive love: Maýnûn/Aragon, Shibli/Simone Weil, Hallây/Zambrano. In the literature of Aragon, Cioran, Rilke, S. Weil and M. Zambrano, Sufism was a reference point for speaking of self-annihilation, of symbolic death. The Zambranian «desnacer» is not far removed from the Weilian «décréation» (*entwerden*), the emptying out of oneself or the «coming out of oneself», as the expression of radical detachment (death to the world, the Sufi *fanâ'*), the complete annihilation of the ego (ár. *fanâ' bi kullî*) and absolute subsistence with the Beloved (ár. *baqâ-yi mutlaq*). The poet Aragon, influenced, like Zambrano, by Sufism (Hallây, in both, via Massignon), speaks of «dévouement absolu» and of «anéantissement de toi dans le vouloir (de) Dieu» (= in the *Dîwân* of 'Attâr: self-dissolution, per. *az jwud fanâ' shudan*, «die to oneself [the ego]», *fanâ'-i mahz*, «total or absolute nothingness»). Dispossession of the body and empty eyes: Hâfiz «sews together his eyes» to contemplate inside himself the face of the Beloved which has become his sanctuary; and at the same time, the Zulayjâ of Ýâmî (*Ýûsuf u Zulayjâ*) pursues the state of emptiness (total self abandonment in love: loss of the self, per. *bî-jwudî*), which can only be filled by the Beloved; she tears out her eyes in order to consummate the pure inner vision.

Keywords

Louis Aragon, Rainer Maria Rilke, Simone Weil, María Zambrano, Mystical Annihilation (*Entwerden*).

Recepción: 3 de septiembre de 2012
Aceptación: 21 de septiembre de 2012

Aurora n.º 13, 2012
ISSN: 1575-5045, págs. 98-112

Abreviaturas: ár. = árabe; Cor. = Corán; FE.
= Aragon, *Le Fou d'Elsa*, Gallimard, París,
1963; per. = persa.

Como se le hace al halcón, he cosido mis ojos al mundo entero, aunque mis ojos están abiertos a Tu bello rostro.

HÂFIZ, *Dívân*, ed. de P. Nâtil Jânlarî, Teherán, 1362/1983, 41:7-8.

Mi cómica ansia, mi voto helado: agarrar tu cabeza como un ave rapaz en la pared del abismo. Más de una vez te había sostenido bajo la lluvia de los acantilados, semejante a un halcón encapuchado.

René CHAR, *La palabra en archipiélago*.

El cuerpo-despojo o la ética del desierto. María Zambrano nos recuerda que el asceta o el poeta místico —que como Maýnûn, en su radical interioridad, se convierte en solitario desnudo en el desierto (Nizâmî), o como san Juan de la Cruz, que en la noche oscura, se arropa con el manto de la «viva muerte»—, en su experiencia del «desasimiento del cuerpo», «perdido en la luz, errante en la belleza, pobre por exceso, loco por demasiada razón, pecador bajo la gracia», «nada en la abundancia, en el exceso... Perdido en la riqueza, ciego en la luz».¹ Este exceso se abre con la experiencia anticipada de la muerte y se cierra con el prodigio de la resurrección, pues, tal como escribe su amigo Lezama: «el poeta es el ser causal para la resurrección». Occidente detesta perder la cabeza y privilegia el control de sí por la razón. Los verdaderos locos son los que duermen el sueño de la razón. El Loco de amor que se pierde a sí mismo en provecho de otro no tiene ya sitio en ninguna instancia de la sociedad. La idea de *perdersen Dios*, que tan familiar es a todos los místicos, es reprobada por los guardianes de la razón y del buen orden. El «yo» del individuo es el más grande obstáculo en el conocimiento que un ser humano puede tener de él mismo y de Dios. Fuera de sí, el loco está siempre en movimiento: es un errante. Este errar explica la relación privilegiada del caballero espiritual con la locura. Los poetas místicos persas *qalandar* acuden a la casa en ruinas (*jarâbât*), al burdel (*jarâb*) situado a las afueras de la ciudad, espacio desolado (*jarâb*), refugio, al mismo tiempo, para el exceso y la desolación. Tal como escribe M. de Certeau: «Los místicos no rechazan las ruinas que los rodean. Allí permanecen. Hacia allí se dirigen. [...] Esos lugares deshechos, casi desheredados —lugares de abyección, de sufrimiento y prueba (como antaño los “desiertos” hacia donde partían los monjes para combatir los malos espíritus), y no lugares que garantizan una identidad o una salvación [...]».² «De toda ruina —afirma a su vez M. Zambrano— emana algo divino que brota de la misma entraña de la vida humana», «la vida que nace de la muerte», «el ciclo vida-muerte».³ Es preciso ir hasta el fondo de la abyección, destruir el propio cuerpo y en él todo lo que lo une a la vida, para provocar el advenimiento del Infinito, para hacer de él el lugar del goce del Otro. El goce del cuerpo puro es entonces goce del Otro, del que el cuerpo, por un infinito vaciamiento de sí, se hace receptáculo. Y el proyecto del místico es dar al Infinito *lugar*

1. Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, 2.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1987, págs. 63-64.

2. Certeau, M. de, *La fábula mística* (siglos XVI-XVII), Madrid, Siruela, 2006, pág. 34.

3. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, págs. 237, 239.

4. «No es un cine religioso, sin embargo, aunque sea un cine de revelación». Deleuze, G., *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós, 1986, pág. 263.

para existir. En *La fable mystique*, M. de Certeau cuenta la historia, que se remonta al siglo IV, referida en la *Historia lausiaca* de Paladio, de la «idiota» (*salé*) recluida en un monasterio que «simulaba la demencia y el demonio» y pasó a ser una especie de «chivo expiatorio» para las otras mujeres, que la veían con repugnancia. Sin hablar ya, sin participar en el orden del intercambio de las palabras y de las comidas, «ella se sostiene, escribe M. de Certeau, a fuerza de ser solamente ese punto de abyección, la “nada” residual». Ella no quiere ser más que un cuerpo sin valor de uso ni valor de cambio. M. de Certeau escribe acerca del cuerpo místico: «Es utilizado, agujero sin fondo, exceso sin fin [...]. No es sino el ejercicio interminable de su aparición y de su desvanecimiento». Esta evocación del despojamiento, del desecho, es en Certeau un medio para mostrar la relación implícita con el retiro del sujeto a un punto interior donde el conocimiento del mundo crece en proporción a la decadencia del ser. Por esa voluntad de estar en deuda, intocable y absoluto, el místico es esencialmente un ser en fuga; ninguna institución, religiosa o laica, ningún poder y tampoco ningún saber puede contenerlo. De ahí la desconfianza de las iglesias hacia sus místicos. Hay en ellos una fuerza revolucionaria integral, un cuestionamiento radical de la ley, a los cuales ellos, a decir verdad, escapan. Los místicos figuran el Otro de la ley, son a la vez lo más puro y lo más abyecto, lo más humilde y lo más violento, y a fuerza de no ser *nada*, ocupan el lugar del infinito.

Cuerpos en tránsito o abandono, liturgia de los cuerpos,⁴ desplome y elevación de los cuerpos, de las tinieblas del mal a la redención a través de la ascesis: los cuerpos de luz de las jóvenes heroínas de los filmes de F.W. Murnau y Josef von Sternberg, los cuerpos-espectro de las películas de C.Th. Dreyer, los cuerpos del exceso de los filmes de Jean Renoir, las figuras de la ausencia de Jacques Tourneur, los cuerpos-autoinmolados de Kenji Mizoguchi, Robert Bresson, Andrei Tarkovski, Alain Resnais y Philippe Garrel, los cuerpos melancólicos de Hou Hsiao-hsien y Tsai Ming-liang, los cuerpos a la deriva de Wong Kar-wai, los cuerpos de perdición de Lee Kang-sheng, los cuerpos-ruinas de Béla Tarr... El cuerpo despojado en extremo permite alcanzar una ética del desierto, que hemos desarrollado a partir de cuatro imágenes cinematográficas: 1) Cuerpos-ruinas arrancados a la luz. J. von Sternberg, *The Docks of New York* (*Los muelles de Nueva York*, 1928). Ella –Mae: una frágil prostituta suicida cuya luminosidad etérea se eleva en medio de la oscuridad de los muelles– se muestra bajo la idea de una santidad oculta, sensible a la belleza, pero que no ostenta su virtud. 2) El cuerpo como hoyo sin fondo, exceso sin fin. J. Renoir, *La nuit du carrefour* (*La noche de la encrucijada*, 1932). Ella se desvanece en un abismo que, de hecho, ella misma contiene; desaparece en sí misma, sin rastros. Ella se sustrae, una vez más. En el filme, Elsa, una jovencita cocainómana y ninfómana, vive acompañada de una tortuga gigante y su habitación destila un aura de melancolía enfermiza. La *hybris* (el exceso) lleva a una radical «salida de sí». Ella se esconde y se calla, perdida en sí

misma y para los otros; está en el interior en un exceso del que nada la distrae. «He introducido la oscuridad» (Jean Renoir). 3) La santidad en la abyección: el cuerpo-despojo de la religiosa-cortesana. J. Rivette, *La religieuse* (*La religiosa*, 1966). El místico es esencialmente un ser en fuga; ninguna institución, religiosa o laica, ningún poder y tampoco ningún saber puede contenerlo. Ella permanece en lo otro, en lo infinito de una abyección sin lenguaje. 4) Cuerpos horadados por la luz oscura. L. Kang-sheng, *Bangbang wo aishen* (*Ayúdame, dios del amor*, 2007). La posibilidad de que su abyección, efecto de escándalo, se articule como efecto de verdad y como efecto de amor: el punto en el que avanzar en sabiduría y perder sentido coinciden.

El gran poeta místico persa Ilyâs b. Yûsuf Nizâmî (m. 602/1209) escribe en *Laylî u Maýnûn* (*Laylî y Maýnûn*): «El amor ha venido, en la casa se ha instalado, y yo, en este lugar, me he retirado. La medida de mi existencia, ¿quién podría encontrarla cuando ya no soy, cuando no queda más que el Amado?». ⁵ El poeta, como el místico, como Maýnûn, el poeta-asceta, hace de la muerte en vida la expresión límite del abandono o el desapego, el desasimiento o el desprendimiento. Tal como escribe el poeta Louis Aragon: «Pero el despojado que mentará su casa vacía y el viento que la atraviesa / Que mentará esa noche del desposeimiento sin fin, sin fondo, sin hendidura / [...] / Pues toda plegaria es preludio de la muerte, que se vuelva hacia ti, que se vuelva hacia / La divinidad que no puede alcanzarse sin morir» (*FE*. 337). «Dichoso el que muere de amar», clama el final del *Loco de Elsa* (*FE*. 422). Esta empresa amorosa y espiritual, el momento en el que el amante accede a la superación de toda identidad, superación que solo puede conducir a la fusión completa, en el Aragon de *Le Fou d'Elsa* tiene un referente en el mencionado relato en verso de Nizâmî. Aquí la figura de Maýnûn tipifica tanto el arquetipo del loco inspirado de amor y trágico, el amor imposible en este mundo, como el modelo de asceta por excelencia: habiendo renunciado al mundo, desnudo en el desierto, no come ni duerme, absorto en la contemplación interior de su amor, en oración perpetua. Tanto la figura del «santo loco» bizantino (*salós*) —que protege su santidad por medio de la mala reputación, aparentado llevar una vida disoluta—, como la del «libertino inspirado» (*qalandar, rind*) —espíritu libre (de toda restricción), que permanece «ebrio muerto» (per. *mast-i jarâb*) en una esquina de la taberna-ruina (*jarâbât*), y que se opone al asceta hipócrita y vanidoso—, cobran su expresión en la sociedad secular contemporánea en la figura de la prostituta de los filmes de Josef von Sternberg (Mae: *Los muelles de Nueva York*, 1928), Jean Renoir (Nana: *Nana*, 1926; Lulú: *La golfá*, 1931), Kenji Mizoguchi (Ayako: *Elegía de Naniwa*, 1936), Luis Buñuel (Andara: *Nazarín*, 1959), Jean-Luc Godard (Nana: *Vivir su vida*, 1962), Jacques Rivette (Suzanne: *La religiosa*, 1966), Hou Hsiao-hsien (Rubis: *Flores de Shanghai*, 1998), Abbas Kiarostami (*Ten*, 2002). Dicho de otro modo, cuanto más se aleja uno de Dios en cierto sentido, más cerca puede estarse de él en otro, pues, tal

5. Nizâmî Gany'awî, *Laylî u Maýnûn*, ed. de Tharwatyân, B., Teherán, Tûs, 1364/1985, cap. 51, vv. 90-91.



J. Renoir, *La nuit du carrefour* (*La noche de la encrucijada*, 1932).

6. Cf. Anvar-Chenderoff, L., «“Without Us, from Us We're Safe”: Self and Selflessness in the *Dīwān* of 'Attār», en Lewisohn, L., y Shackle, C. (eds.), *Attār and the Persian Sufi Tradition. The Art of Spiritual Flight*, Londres-Nueva York, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2006, págs. 244, 246.

como afirma Aragon a partir de Husayn b. Mansûr Hallây (m. 309/922), célebre sufi, mártir del amor místico: «Celui qui parle contre Dieu [le soufi] c'est qu'il tient dans ses bras son Dieu / Et c'est l'excès de son amour qui noircit sa bouche et son âme» (FE. 163). El sacrificio aceptado de estas prostitutas-santas, más allá de todo contexto sociocultural, bien puede verse como la traducción contemporánea de los «santos libertinos» que habitaban el desierto o de las prostitutas que se convirtieron, y algunas de ellas incluso llegaron a ser santas, como es el caso de María Egipciaca: morir en el mundo por medio del combate ascético, de la sobriedad y las mortificaciones para convertirse en un ser renovado, en el hombre nuevo. Ya sea virgen y mártir o, al revés, una disipada, la futura santa es una criatura particularmente cargada de fuerzas y de valores sagrados.

Para ilustrar este desposeimiento absoluto, esta embriaguez en la desolación, hemos recurrido a los cuerpos en estado de abandono de sí de los filmes de Von Sternberg, Renoir, Mizoguchi, Rivette y Lee Kang-sheng. En realidad, el presente ensayo se gestó alrededor de estos cuerpos desposeídos, vaciados por una luz oscura. Cuerpos melancólicos que habitan en las cabinas del *excessus*. La prostituta simboliza en algunos de estos casos la mujer que vende su cuerpo pero preserva su alma (Mizoguchi, Renoir, Godard), cumpliendo, quizá sin saberlo, por medio de la experiencia del exceso, la práctica ascética del radical abandono o desasimiento. Las figuras femeninas extremas de los filmes de Buñuel, Garrel, Godard, Kiarostami, Renoir y Rivette tipifican la transposición en la sociedad secular contemporánea de los actos y el lenguaje irreducible de los místicos, que persiguen el desbordamiento extático, el abandono de la condición creatural o la salida de sí, la embriaguez de la muerte previa a la visión escandalosa de Dios. El lenguaje de la transgresión, el lenguaje paradójico, del exceso, es llevado a los actos, a los cuerpos. «Y para no ser devorado por la nada o por el vacío», tal como afirma M. Zambrano, «haya que hacerlos en uno mismo.» El «desnacer» zambraniano no dista de la «descreación» weiliana (*entwerden*), el hacer el vacío dentro de sí o el «salir de sí» de *Filosofía y poesía*, o «el abandono», «la total desposesión» de *El hombre y lo divino (in fine)*, como expresión de la ascesis extrema (la muerte al mundo, *mrtyu* en la *samnyâsa upanishad*, *absolutes Entwerden*, el *fanâ' al-fanâ'* sufi, etc.), «la renuncia total» (= la completa extinción del ego [*totalen Entwerdens*, ár. *fanâ' bi kullî*] para poder permanecer con el Amado [*absoluten Überexistenz*, ár. *baqâ-yi mutlaq*]), el radical abandono o disipación en lo Absoluto. Aragon habla de «dévouement absolu» y de «anéantissement de toi dans le vouloir (de) Dieu». En el *Dīwān* del insigne maestro sufi Farid al-Dîn 'Attâr (m. 618/1221), para hablar de la autodisolución mística, encontramos la expresión persa *az jwud fanâ' shudan*, el «dar muerte a sí mismo [el yo]», *fanâ' shud*, lit. «convertirse en no-ser» = muerto, *fanâ'-i mahz*, [hacer en sí] «la nada total o absoluta». ⁶ Des-devenir (*entwerden*) en la tradición cristiana; la «perdición del espíritu», es decir, la aniquilación absolu-

ta (ár. *fanâ*, per. *nîstî*, lit. «no-ser»), la desintegración en la Verdad (*istihlâk dar Haqq*), en la tradición musulmana. Se trata, en definitiva, de una práctica ascética por medio de la cual la persona santa puede vaciarse de su condición creatural, de su yo aparential, del alma carnal que le aprisiona. En la muerte simbólica halla el derviche la comprensión del misterio de la vida. Morir es para él vivir más. Al final, el derviche encuentra su plenitud en el vacío. M. Zambrano, en un artículo sobre la obra poética de José Ángel Valente, en concreto sobre «El desvelado», que habla de «el cadáver de un hombre», emplea la concisa imagen del «cadáver de sí mismo».⁷ Zambrano, atenta lectora del *Dîwân* de Hallâÿ –para quien la ebriedad de la muerte (*Fa jâ'at sakratu l-mawti bi-l-haqq, dhâlika mâ kunta tahîdu*, «La embriaguez de la muerte llega con la verdad: “Esto es aquello de lo que te alejabas”», Cor. 50:18) es llevada a la célebre paradoja extática: «Yo soy la Verdad» (*anâ l-Haqq*)–, entiende esa locura de amor que llega hasta la transgresión cuando el poeta mártir ya no soporta más la diferencia con el amado: «comulgar en la muerte de un modo absoluto».⁸ Es lo que M. Zambrano, en una imagen similar al «viento que atraviesa la casa vacía» de Aragon, llama «el lugar sin huésped, como si la vida estuviese en la muerte».⁹ La muerte voluntaria está presente en el poeta occidental. Rilke habla así de estar «apasionadamente muerto» (*leidenschaftlich Toter*). O también, tal como muestran los siguientes versos de Aragon: «Il fera si beau de mourir quand ce sera / le soir d'enfin mourir d'enfin / D'enfin mon amour d'à mourir le soir d'enfin / Mourir».¹⁰ En el llamamiento a la muerte de Aragon resuenan los ecos de la muerte voluntaria (ár. *al-mawt al-ijtiyârî*) o extinción (*fanâ*) del sufismo. Precisamente, Naÿm al-Dîn Kubrà (m. 618/1221), un autor sufí que funda toda su doctrina sobre la idea de la muerte voluntaria, en su tratado titulado *Fawâtiḥ al-ġamâl wa-fawâ'ih al-ġalâl* (*Las eclosiones de la Belleza y los perfumes de la Majestad*) hace referencia a «la gran muerte final» (ár. *al-mawt al-kabîr al-'ajîr*)¹¹ (cf. «la gran muerte», *Der grosse Tod*, del verso de Rilke).

En el lenguaje de corte religioso que recorre el pensamiento de M. Zambrano, impregnado de su conocimiento de las principales tradiciones espirituales a través de los grandes autores que las han estudiado y divulgado (Asín Palacios, Burckhardt, Corbin, Guénon, Massignon, Schuon...), son recurrentes los términos procedentes de las prácticas ascéticas que preceden o acompañan a toda mística: el «desasimiento», el «desprendimiento», el «hacer el vacío dentro de sí», el «salir de sí» en el que el sujeto se encuentra, ya que el hombre es un ser esencialmente abocado a trascenderse, ya que solo saliendo de sí mismo se redime su «desesperación por sentirse oscuro e incompleto», y de ahí esa necesidad y ese «afán de encontrar la unidad» fuera de sí, pues ya no la encuentra en sí mismo. En una entrevista con José Lezama Lima, el poeta sustituye el «ser-para-la-muerte» (*Sein-zum-Tode*) que anunciaba Heidegger en *El ser y el tiempo* por el hombre como «ser para la resurrección»: «Yo, en cambio, vivo como los suicidas, me sumerjo en la muerte y al

7. Zambrano, M., «José Ángel Valente por la luz del origen», en Rodríguez Fer, C. (ed.), *Valente: el fulgor y las tinieblas*, Lugo, Axac, 2008, pág. 46.

8. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, o.c., pág. 140.

9. Inéditos de María Zambrano, en Moreno Sanz, J. (ed.), *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes / Fundación María Zambrano, 2004, pág. 715.

10. Aragon, L., *Ceuvres poétiques complètes*, 2 vols., París, Gallimard, 2007, vol. II, *Les Chambres*, pág. 1123.

11. Meier, F. (ed.), *Die Fawâ'ih al-y'âmâl wa-fawâ'ih al-y'alâl des Nay'm ad-dîn al-Kubrâ. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1957, § 13.

12. Lezama Lima, J., *Órbita de Lezama Lima*, La Habana, Unión, 1966, págs. 33, 35.
13. Weil, S., *Ceuvres complètes*, VI: *Cahiers*, vol. 4, París, Gallimard, 2006, Cahier XIII, pág. 142.
14. Weil, S., *ibid.*, Carnet de Londres, pág. 371.
15. Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, o.c., págs. 69-70.
16. *Ibid.*, pág. 110.
17. Pizarro, A., «Encuentro con María Zambrano», *María Zambrano. La hora de la penumbra, República de las Letras*, n.º 84-85, segundo trimestre, 2004, pág. 172.
18. «Martí camino de su muerte», *ibid.*, págs. 226-227.
19. *Ibid.*, pág. 230.
20. Inéditos de María Zambrano, en Moreno Sanz, J. (ed.), o.c., págs. 714-715, 734.
21. Weil, S., *El conocimiento sobrenatural*, Madrid, Trotta, 2003, pág. 275.
22. Weil, S., *Ceuvres complètes*, VI: *Cahiers*, vol. 4, o.c., Cahier XIII, pág. 141.

despertar me entrego a los placeres de la resurrección. [...] Heidegger sostiene que el hombre es un ser para la muerte; todo poeta, sin embargo, crea la resurrección, entona ante la muerte un hurra victorioso». ¹² Por su parte, S. Weil afirma de esta muerte que constituye una liberación: «L'acceptation de la mort est l'unique libération». ¹³ «Devenir passivité totale, inertie de cadavre, [pour que] et que l'Esprit de Dieu, à partir de cette énergie, fasse de la vie». ¹⁴ En *Filosofía y poesía* M. Zambrano es rotunda en cuanto al sentido de la muerte como condición para el amor verdadero, y que comporta una «conversión» radical del espíritu. La posesión amorosa del místico necesita traspasar la muerte para cumplirse: «El amor, al igual que el conocimiento, necesita de la muerte para su cumplimiento. El amor por quien se propaga la vida... Este es, creemos, el fundamento de toda mística [...]». ¹⁵ Nuestra pensadora parte de la concepción platónica del cuerpo como tumba (tan presente, asimismo, en los cuadernos de S. Weil), de la filosofía como preparación para la muerte, la sabiduría de la muerte, pero es obviamente en la poesía mística donde encuentra el sentido extático del salir de sí, «la absoluta entrega, sin reserva alguna, sin que quede nada para sí», «la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total». ¹⁶ «Ese amor», aclara Águeda Pizarro en diálogo con la pensadora, «amor hecho de luz, es la razón, el pensamiento para los sufíes [...]». ¹⁷ Para M. Zambrano, además de la muerte física existe otra muerte, más profunda, la muerte interior, la muerte simbólica, la muerte reveladora: «[...] ese modo de ir hacia la muerte, haciéndose amigo de ella [...]. Es la cercanía de la muerte gran reveladora [...]». ¹⁸ Esta muerte constituye el vencerse a sí mismo —que tal cosa es sacrificarse, «un puro sacrificio», «el extremo de la pureza», «esa etapa final de la perfección moral que es el desasimiento»—. ¹⁹ Para nuestra autora, la muerte voluntaria o la muerte simbólica es una práctica ascética (ella emplea el vocabulario místico: «desasimiento», «desprendimiento», «salida de sí») que se adelanta a la muerte física para convertirse en un *exitus* de este mundo. ²⁰ Desdevenir (*entwerden*), conversión radical del sujeto totalmente vaciado de sí mismo. En la vía sufí, el buscador de Dios debe morir en sí mismo antes de que pueda brillar con la luz divina. Así, para el maestro sufí persa Abû Sa'îd Abû l-Jayr (m. 440/1061), un paladín del ascetismo, «la Vía no es más que un paso: “Da un paso fuera de ti mismo para llegar a Dios”. Salir de sí (*fanâ*) es darse cuenta de que este sí no existe, y que nada existe sino la unidad de Dios (*tawhîd*)». De forma similar, escribe S. Weil de lo que ella llama la muerte interior: «La humildad total es el consentimiento de la muerte, que hace de nosotros nada inerte. Los santos son los que, todavía vivos, realmente han consentido la muerte». Se trata de alcanzar la pasividad extrema, «el cristal perfectamente transparente» ²¹ (= el símbolo del espejo impoluto de las diversas tradiciones espirituales): «[...] c'est la mort intérieure. [...] Si on fait la mort, le Seigneur vient apporter la vie d'en haut. Attendre est l'extrême de la passivité». ²² A fin de lograr esta pasividad extrema es necesario tratar de aniquilar nuestra individualidad y nuestro yo personal. «Despojamiento» (Aragon), «descreación» (S.

Weil) y «desasimiento» (M. Zambrano): tres términos que resumen las antiguas prácticas ascéticas y de mortificación transformadas en la literatura contemporánea. S. Weil da definitivamente la razón a Rimbaud: *La vraie vie est ailleurs*. Ella nos habla de «la muerte interior», «el extremo de la pasividad». Sobre este concepto de muerte del yo gravita en buena medida la que se considera la gran aportación de S. Weil a la esfera de las nociones teológicas modernas. El sentido de la «descreación», el término acuñado por ella para referirse al acto creador de todo lo existente, es a lo divino lo que la muerte del yo es a lo humano: «Por efecto de la gracia, poco a poco el yo desaparece, y Dios se ama a través de la criatura que se ha vaciado, que se ha convertido en nada» (C 532).²³ En la metafísica weiliana no se nos puede escapar el carácter de *oxímoron* de la semántica, y del mismo término, de «descreación»: una creación autoaniquiladora, un autoaniquilamiento creador, pues «el objetivo de todos los esfuerzos es convertirse en nada». ²⁴ En Colosenses 3:9-11, san Pablo habla de «despojarse del yo viejo» y «revestirse del yo nuevo». La mortificación del propio yo, el desasimiento de los objetos y los seres, la labor de purga de los sentidos y del espíritu, son todas ellas operaciones indispensables y previas a la fusión mística. Para S. Weil la destrucción del yo es la instancia que hace posible el desvelamiento del misterio. El yo, pues, vela el misterio, es un espejismo que impide que las verdaderas realidades por fin se comuniquen; solo la renuncia al yo coloca a un ser humano en estado de perfección. Nuestra autora recorre a autores sufíes para ilustrarlo. En los anexos del cuaderno de Londres, en el que menciona a los poetas místicos musulmanes (como M. Zambrano, a través de Massignon), se vislumbra un acercamiento a la ascética sufí, próxima a la cristiana profesada por la pensadora.²⁵ En sus *Cahiers* S. Weil cita unos significativos versos del poeta místico sufí Abû Bakr al-Shiblî (m. 334/945), una de las figuras más importantes del sufismo de Bagdad: «Alejado de ti, el que está habituado a la proximidad no puede tener paciencia. / Y el que ha sido aniquilado por tu amor no puede soportar tampoco la proximidad. / Si el ojo no te ve, el corazón ya te ha visto».²⁶

En el bello relato de amor místico titulado *Yûsuf u Zulayjâ* (*Yûsuf y Zulayjâ*), obra de ‘Abd al-Rahmân ‘Îâmî (m. 898/1492), el último gran poeta persa clásico, encontramos el secreto de esta muerte simbólica o voluntaria.²⁷ ‘Îâmî es el referente de otro gran poeta contemporáneo, Louis Aragon, que, como Zambrano, descubre a Ibn al-‘Arabî a través del conocido estudio que Henry Corbin consagró al gran místico y poeta andalusí. Aragon, que siempre se declaró ateo, ve en Elsa la transposición del Bienamado. En el relato persa, Zulayjâ, privada del Yûsuf obra de su propia creación, se hunde aún más en el ardor de la ausencia. Yûsuf es la manifestación absoluta de la Belleza divina. Por su parte, Zulayjâ ha sido aniquilada por el amor infinito. Más allá de la normas, transgrede el límite que la sitúa del lado del exceso. Ella se une desesperadamente a la túnica de Yûsuf y a todo lo que ha tocado su cuerpo. Se siente

23. Weil, S., *Œuvres complètes*, VI: *Cahiers*, vol. 2, París, Gallimard, 1997, Cahier VII, pág. 456.

24. Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994, pág. 82.

25. Cf. Weil, S., *Œuvres complètes*, VI: *Cahiers*, vol. 4, o.c., págs. 399-400, 513, nn. 2-7.

26. Cit. *ibid.*, anexo 1, pág. 399.

27. Cf. Anvar, L., «Zoleykhâ, héroïne du pur amour», en Anvar, L., et al., *Les femmes, l'amour et le sacré*, París, Albin Michel, 2010, págs. 85-102; Kappler, C., «La Zoleikhâ de Jâmi: comment une folle d'amour devient maître spirituel», en Kappler, C., y Thiolier-Méjean, S. (eds.), *Les fous d'amour au Moyen Âge. Orient-Occident*, París, L'Harmattan, 2007, págs. 253-277.

28. Certeau, M. de, *La fábula mística*, o.c., págs. 44-46, 53.

29. Y`âmî, 'Abd al-Rahmân, *Yûsuf u Zulayjâ*, en *Mathnawî-yi haft aurang*, ed. de Afsahzâd, A., Teherán, Markaz-i mutâlî'ât-i irânî, 1999, vv. 3045-3046.

30. Y`âmî, 'Abd al-Rahmân, *Yousouf et Zouleikha*, trad. de Bricteux, A., París, P. Geuthner, 1927, pág. 209.

perdida e intenta suicidarse de diversas maneras. «Excedida de ella misma, Zulayjâ quiso abandonar su yo»: ella golpea su cabeza contra los muros, se hunde un puñal en el pecho, intenta tirarse de lo alto del tejado, busca estrangularse con una cuerda hecha con sus propios cabellos, trata de envenenarse. Su nodriza procura volverla en sí de su frenesí, de su demencia, exhortándola a tener paciencia. Pero resulta en vano. «Ella se “sustraer”. [...] Se esconde y se calla, perdida en sí misma y para los otros. [...] Está en el interior en un exceso del que nada la distrae. [...] Ella permanece en lo otro, en lo infinito de una abyección sin lenguaje. [...] Es el exceso (*hubris*) por excelencia. [...] Un más allá del lenguaje que corresponde al no-lugar de la loca. [...] *Ella* se desvanece en un abismo que, de hecho, ella misma contiene; desaparece en sí misma, sin rastros [...]»²⁸ A Zulayjâ le corroe la pena, pasa noches «bebiendo la sangre de su corazón». Zulayjâ está tan absorta en la contemplación del bienamado que se pierde a sí misma (per. *gum kard u-râ*) y borra de su memoria el bien y el mal. Es la pérdida de sí (*bî-jwudî*, *bî-jîshî*), el estado en el que el yo desaparece cuando el gnóstico, mediante el éxtasis, se hunde en el mar de la Nada. En ese estado, el ego se ha fundido como la cera en la llama. Esta etapa de la pérdida de sí no comporta la locura o la demencia, al contrario, constituye un estado espiritual avanzado: aquel en el que ya no existe «ni el tú ni el yo», «ni el bien ni el mal»; es, en definitiva, salir de la dualidad para regresar a la Unidad. Quiebra, deriva, locura de discursos exiliados de sí mismos por una carencia, por Otro. Finalmente, Zulayjâ cae enferma, se la atiende porque sangra... En cada gota de su sangre aparece la imagen del bienamado: se ha convertido por completo en espejo del amado; ella ya no es ella, sino él. Desde entonces, sumida en la soledad, va de tropiezo en tropiezo, cae en la pobreza absoluta, elige como domicilio las ruinas en los alrededores de la ciudad. Ella envejece y se vuelve ciega. Según la tradición sufí, la extinción (*fanâ*), la abolición del alma carnal, está tipificada por la casa en ruinas o por un lugar devastado, desolado. Asimismo, entre las ruinas alejadas de la periferia se hallan los más preciados tesoros, porque bajo ellas se oculta la presencia silenciosa del Amigo. En el texto árabe de los *Nafahât al-uns*, del propio Y`âmî –el poeta con el que Aragon encabeza en forma de epígrafe *El Loco de Elsa*–, se expresa esa embriaguez de la muerte. Zulayjâ, desesperada por el amor imposible que profesa a Yûsuf, muere sobre la tumba de este tras haberse arrancado los ojos. Ella alcanza finalmente el estado de vaciamiento de sí que solo puede ser llenado por el Amado, ella se aniquila en la pura visión (con los ojos vacíos):²⁹ «Dichoso el que, inmolándose a sí mismo por el dolor de la separación, quiso reunirse con su bienamado en su morada solitaria. Se puede decir que ningún hombre entró voluntariamente en la muerte con el mismo coraje que esta mujer heroica. Ella comenzó por reventarse los ojos, queriendo volverse ciega a todo cuanto no era el Bienamado, pues ella le dio el don de su vida».³⁰

René Char lo expresa en pocas palabras: «No te postres sino para amar. Si mueres, sigues amando». L. Aragon comparte con

M. Zambrano el conocimiento y la admiración que despierta la obra de Massignon, en concreto la edición y estudio de la poesía mística de Hallâÿ, el mártir al que el islamólogo francés dedicó veinte años de intensa investigación. Aragon, como siguiendo los pasos de la exaltación de Hallâÿ, habla así de sacrificarse a sí mismo, de ser inmolado «à la plus haute gloire de Dieu» (FE. 161) como «ce forcené» (FE. 163) que «blasphème pour être mis à mort» (FE. 162), «le mourir de naître» (FE. 192). Para Aragon, *islâm* es el «anéantissement de toi dans le vouloir Dieu» (FE. 177); es «un dévouement absolu sans possibilité de reprise dans l'avenir ou de retour au passé» (FE. 193). En vano el hombre protesta contra «ce viol divin» (FE. 45) que le destituye de su personalidad, le trata «comme une âme prostituée» (FE. 45). Aragon hace referencia al gran místico musulmán para hablar de los que se condenan por amor (FE. 355). Hallâÿ tipifica para Aragon el aniquilamiento de sí (FE. 332-333). El *Diwân* de Hallâÿ permanece único en su género por la riqueza introspectiva de los abismos del corazón del cual sondea los «secretos», situados bajo la mirada del Dios, en un impulso renovado por las olas de la pasión que le llevan consigo como a una barca expuesta a los asaltos del mar. En palabras del poeta mártir: «Me he embarcado a la mar, y el navío se ha roto». Es el barco ebrio: «Y René Char: “En poesía, solo se habita el lugar que se abandona, solo se crea la obra de la que uno se aleja, solo se obtiene la duración destruyendo el tiempo”. Desancclado del “origen” del que hablaba Hadewijch, el viajero ya no tiene fundamento ni fin. Librado al deseo sin nombre, es el barco ebrio».³¹ Asimismo, en la obra de Aragon el amor parece ser considerado la única forma de absoluto que puede ser vivida aquí y ahora: «Qui m'a donné ce Créateur qui voue à la mort ce qu'il crée / Et me séparant de mon sang m'anéantit dans ce que j'aime» (FE. 162). Dios está en aquel que le niega, mostrando, como el poeta mártir Hallâÿ, el exceso de su amor (FE. 163). En *El Loco de Elsa*, la delegación de palabra a Maÿnûn nos lleva a pensar en el amor como el desposeimiento que ora al Otro. Nos preguntamos si estaría Hallâÿ presente en la mente del escritor francés cuando escribe: «Je meurs à chaque moment / De ce que j'aime / Et pourtant je vis quand même / Dieu sait comment» (FE. 63). *El Loco de Elsa* es una reivindicación de este escándalo: «J'entends le temps j'attends le temps / Dont vivre meurt la vie étant» (FE. 333). En palabras de René Char: «¿Es vivir obstinarse en consumir un recuerdo? ¿Morir es llegar, pero en ninguna parte, a la vida?».

«Si el amor no existiera», escribe Zambrano, «la experiencia de la muerte faltaría», «pues solo muere en verdad lo que se ama, solo ello entra en la muerte: lo demás solo desaparece».³² Dice Zambrano que solo por el amor conocemos la muerte, lo que quiere decir que solo por la muerte nos es dado conocer el amor. El poeta, como el místico, hace de la muerte en vida la expresión límite del abandono o el desapego, el desasimiento o el desprendimiento. Tal como escribe Louis Aragon: «Pero el despojado que mentará su casa vacía y el viento que la atraviesa / Que mentará esa noche del desposeimien-

31. Certeau, M. de, *La fábula mística*, o.c., pág. 294.

32. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, o.c., pág. 136.

33. Cf. Anvar-Chenderoff, L., «L'amour de Majnûn pour Leyli: folie ou sagesse?», en Kappler, C., y Thioliér-Méjean, S. (eds.), *Les fous d'amour au Moyen Âge*, o.c., pág. 136.

to sin fin, sin fondo, sin hendidura / [...] / Pues toda plegaria es prelude de la muerte, que se vuelva hacia ti, que se vuelva hacia / La divinidad que no puede alcanzarse sin morir» (F.E. 337). Esta empresa amorosa y espiritual, el momento en el que el amante accede a la superación de toda identidad, superación que solo puede conducir a la fusión completa, en el Aragon de *Le Fou d'Elsa* tiene un referente en el mencionado relato en verso de Nizâmî titulado *Laylî u Maÿnûn*. En la poesía lírica, la mera alusión a los nombres de Laylî (o Laylà, en la pronunciación árabe) y Maÿnûn, inmediatamente evoca el deseo como pasión, radical y exasperante, nunca satisfecho en el mundo visible. Aquí la figura de Maÿnûn es el arquetipo a la vez del amante absoluto y del poeta del amor, tipifica tanto al loco inspirado de amor y trágico, el amor imposible en este mundo, como al asceta por excelencia: habiendo renunciado al mundo, desnudo en el desierto, no come ni duerme, absorto en la contemplación interior de su amor, en oración perpetua. El hecho de que Maÿnûn sea poeta, refuerza su situación *paradójica* entre locura y sabiduría («la folie qu'on enferme», Rimbaud), puesto que el lenguaje poético es una palabra «poseída», fuera de la norma, resueltamente del lado del *exceso*, al mismo tiempo que ella es el lugar de una transmisión sagrada, la expresión rara (perla «preciosa» y «rara») de un conocimiento que no podría decirse de otro modo.³³ El «loco» Maÿnûn, amante de Laylî, es el que, en medio del desierto, ejercita la muerte voluntaria.

Hemos comprobado que la embriaguez de la muerte, el aniquilamiento absoluto, la perdición del espíritu, pueden hallarse en los contextos más diversos: en los ascetas cristianos (Juan Clímaco) y en los místicos musulmanes (*fanâ' al-fanâ'*, «extinción de la extinción», entre los místicos de la cofradía *kubrawî*); en el hinduismo, personificado en el monje-errante (*parivrât, parivrâjaka*) que acepta la muerte (*mṛtyu*) antes de su llegada (la muerte al mundo, según la *samnyâsa upanishad*), etc. Se trata de formas de ascesis extremas que llegan, transformadas, hasta la literatura contemporánea: *Entwerden* (E.M. Cioran), «la muerte interior» (S. Weil), «la muerte reveladora» (M. Zambrano). Pero la fórmula *cotidie moriturus* (Casiano), o bien la fórmula *Stirb, ehe du noch stirbst* («muere antes de morir») propia de la tradición mística alemana (= la expresión profética y máxima sufí «morid antes de morir», ár. *mûtû qabla an tamûtû*), i.e., «la muerte antes de la muerte del cuerpo» (*Stirb bevor du stirbst*), la muerte simbólica del alma (*Abgestorbenheit*), del sujeto psicológico, tiene por fin renacer como espíritu. M. Zambrano, seguramente partiendo del conocido pasaje de los Evangelios (Jn 3:3), habla de un «segundo nacimiento» a partir del cual reconquistar el verdadero ser. Es por tanto el propio encuentro con la muerte lo que induce a una reflexión profunda sobre la vida. En este sentido, para los Padres del desierto, no es excesivo el precio de morir de muerte mística, por dolorosa que sea, comparado con la gloria de renacer a la nueva vida del Espíritu. En cualquier caso, toda iniciación supone una muerte a la condición previa, al estadio anterior. Así pues, con la muerte

natural no basta, hay que permanecer en la experiencia del pensamiento de la muerte, del morir en el mundo. Un versículo coránico afirma: *La embriaguez de la muerte llega con la verdad* (Cor. 50:18). Tal como lo recuerda el mencionado hadiz («morid antes de morir», *mûtû qabla an tamûtû*), la muerte es el antecedente de la vida, y esta no interviene más que como ardid supremo mediante el cual se recobra la muerte. El «morir en sí mismo» del que habla Ýalâl al-Dîn Rûmî (m. 672/1273), el gran poeta místico persa, como celebración del éxtasis supremo (*Mathnawî*, VI: 723 ss.), tiene su equivalente en la mística occidental en un dístico de Angelus Silesius: *wenn ich selber mir absterbe*, «cuando muero a mí mismo». ‘Ayn al-Qudât al-Hamadhânî, místico persa ejecutado a la edad de treinta y tres años (525/1131), asegura: «Quien no haya vivido esta muerte (i.e., la extinción, *fanâ*) no conocerá la vida».³⁴ No obstante, se trata de una muerte sutil, puesto que esta muerte permite que la conciencia secreta se despliegue como testimonio de la muerte de la conciencia. Los amantes de Dios no reducen la muerte, sino que aspiran a ella, pues «la muerte es un puente que conduce al enamorado al Bienamado». Las mortificaciones y la *annihilatio* –el *tamquam cotidie moriturum* de la tradición ascética cristiana, la *meditatio mortis* de la *Filocalia*, la muerte espiritual (*mawt-i ma’ nawî*, *marg-i rûhânî*)³⁵ en el sufismo, la muerte antes de la muerte, la muerte voluntaria (*mawt-i irâdî*, *mawt-i ijtiyârî*, *mawt qabl al-mawt*), experiencia previa a la extinción (*fanâ*) o la desintegración (*istihlâk*), la «gran muerte» (*daishi ichiban*) en el budismo zen– adquieren en el cine de Bresson, Dreyer, Kiarostami, Mizoguchi o Tarkovski evocadoras imágenes. En la gnosis islámica, la verdadera muerte, la muerte voluntaria, la que permite nacer en el mundo del *malakût*, es la ascesis, la muerte que se ejercita. La ascesis abre la vía a la vida teórica. El filósofo persa Mullâ Sadrâ Shîrâzî (m. 1045/1635-1936?), que contribuyó a la formación de la gnosis shî’í duodecimana, cita el grito de Hallây: «Dadme muerte, compañeros. En morir está la vida, mi morir es sobrevivir (ár. *Uqtulûnî yâ thiqâtî – inna fi qatli hayâtî*). Mi vida es morir. La abolición de mi ser es el mejor de los dones. Sobrevivir, el peor de los daños. Mi vida ha disgustado a mi alma entre esas ruinas que se desmoronan. Matadme, dad a las llamas mis huesos perecederos».³⁶ Esta muerte del yo que el gran místico Hallây, procesado por los hombres y condenado de forma voluntaria por amor, ha aceptado hasta el suplicio, alumbró su luz oscura. Asimismo, la muerte voluntaria se halla en los no menos conocidos versos de Rûmî, en los que se nos exhorta al *amor est mors*: «¡Moríos!, ¡moríos!, moríos de este amor. ¡Si de este amor morís, todo espíritu seréis! [...] ¡Callad!, ¡callad!, el silencio es susurro de muerte».³⁷ En este estado de *fanâ*, de aniquilación total del ego en lo Absoluto divino, es normal considerar el mundo como una prisión y el cuerpo como una cárcel; la muerte, desde ese momento, es considerada como una liberación, una abertura hacia la felicidad y la beatitud. Por contra, si no se ha alcanzado un tal nivel, hay que aprovechar esta vida provisional para cumplir su misión y sublimar el espíritu manchado por el lodo del mundo terrestre. La muerte

34. ‘Ayn al-Qudât Hamadhânî, *Tambidât*, ed. de ‘Usayrân, ‘A., 2.ª ed., Teherán, Manúchehrî, 1341/1962, n.º 374.

35. Cf. Papan-Matin, F., *Beyond Death. The Mystical Teachings of ‘Ayn al-Qudât al-Hamadhânî*, Leiden, E.J. Brill, 2010, índice s. v. «annihilation (*fanâ*)», «*mawt-i ma’ nawî* (mystical death)».

36. Massignon, L. (ed. y trad.), *Le Diwân d’al-Hallâj*, 2.ª ed., París, P. Geuthner, 1955, *qasida* X, págs. 26 y ss.

37. Rûmî, y’alâl al-Dîn, *Kulliyât-i Shams yâ Diwân-i kabîr*, ed. de Furûzânfar, B.Z., 2.ª ed., 10 vols., Teherán, Amîr Kabîr, 1344/1965-1346/1967, oda 636.

38. Hallây', Husayn Mansûr, *Kitâb al-Tawâsîn*, ed. de Massignon, L., París, P. Geuthner, 1913, II:867, XIX.

libera de la muerte. Para el místico la muerte se revela como fundamento de la vida. En todos estos casos la casa devastada o la tumba es la imagen de un cuerpo arruinado, de un alma despojada, desposeída. Es la dialéctica del penetrarse y vaciarse, del inmolearse y desaparecer, la consunción o «deshacimiento» del místico, el «desasimiento» zambraniano (*Gelassenheit*), i.e., el derramamiento o desprendimiento. Hallây', el poeta mártir que no separa la vida de la muerte, conoce este desvanecimiento en Dios, pero para expresarlo no emplea la palabra «muerte» (*mawt*), sino un verbo especial: *talifa*, «perecer», «disiparse», «echarse a perder», «perderse». Rilke, de forma semejante, escribe: «Yo me era extraño como no sé quién, / [...] / Yo me cuento, mi Dios, / y tú tienes derecho a disiparme». El *homo viator*, ebrio de amor, es así reducido al puro soplo, imagen de la abnegación de sí, o inhabitación interior del ser que realiza la unicidad de Dios en él. Tal como se lee en el *Tawâsîn*: como la falena, el devoto «se ha aniquilado, volatilizado (en la llama), no queda el menor rastro, ni cuerpo, ni nombre, ni vestigio».³⁸

Las jóvenes a la deriva de los filmes mencionados, que se echan a perder, que arruinan su cuerpo pero preservan su alma, tendrían en común que consuman el sacrificio de sí que exige toda verdadera conversión (*metánoia*). En *Vivir su vida* de Godard, hay una conocida escena en la que Nana, su protagonista, aparece sentada en un cine viendo *La pasión de Juana de Arco* de Dreyer. En dicha secuencia las caras beatíficas de Falconetti y Artaud en la pantalla aparecen entrecortadas con el rostro de Nana, que, con lágrimas en sus mejillas, da muestras así de compasión (*sympátheia*) por ella. A la humilde prostituta, que «da su cuerpo, pero preserva su alma» renunciando a la vida, le espera el mismo destino que al santo: ambos serán sacrificados, la muerte como liberación. Cuando el viento invisible atraviesa la casa vacía, el santo es un alma devastada, evanescencia de toda singularidad. En la secuencia en la que sor Suzanne (*La religiosa*, J. Rivette) es acosada, maltratada y abandonada en una celda por sus hermanas del convento para que se encomiende a Dios, lo único que escuchamos de fondo es el sonido del viento, como si este atravesara la celda vacía sobre el «cadáver» simbólico de ella, arrasando su cuerpo derrotado en el suelo: «Yo me pierdo aquí», le dice Suzanne a una hermana superiora, «y espero salvarme en el mundo». Cuando ella, en la secuencia final y ahora como cortesana, ya se ha «salvado en el mundo», es entonces cuando, en la noche oscura de los sentidos, con su antifaz negro, salta por la ventana consumando el suicidio: en ese momento, irrumpe de nuevo el sonido del viento. El viento, tan presente en los filmes de Tarkovski, Sokúrov y Béla Tarr, es el silbido del silente. Abû l-Hasan Jaraqâni (m. 426/1034), uno de los primeros grandes sufíes de origen persa, habla de este «viento que atraviesa la casa vacía»: «Le preguntaron (al Shayj) quién merece hablar del *fanâ'*, la “aniquilación”, y del *baqâ'*, la “subsistencia”. El que se halla suspendido de un hilo sobre el vacío y no se descuelga, ni aunque un viento sople, un viento que arranca los árboles de raíz y arrasa las casas, que derrum-

ba las montañas y vacía los ríos. Solo él podrá hablar del *fanâ*' y del *baqâ*'.³⁹

Estos cuerpos vaciados son la representación en hueco de lo invisible,⁴⁰ cadáver-sudario que reposa del lado de la ausencia. Imágenes de la presencia que falta. El grado supremo del amor es una ausencia de sí total e irremediable (Hallây, Maÿnûn, Zulayjâ). «El amor es negación de sí y divagación». ⁴¹ Para Certeau, todo el lenguaje experiencial místico busca manifestar a un ausente, y toda la mística es la narración de una pérdida, y sus desbordamientos no son enunciados sino destellos (*éclats*) de una anunciación. El cuerpo-esponja de la «idiota» (*salê*) recluida en un monasterio (Paladio, *Historia lausiaca*); Simeón de Émesa, el santo cubierto de oprobio que se deja acariciar en público por prostitutas, se eleva a un grado tal de pureza y de impasibilidad (*apátheia*) en medio de la vida disoluta para mostrar que está muerto en el mundo;⁴² el cuerpo-barco de Hallây roto en alta mar⁴³ (cf. el «destruye tu casa para construir un barco...», *Poema de Gilgamesh*, tablilla XI), el siempre estar fuera el místico de su propio territorio (el «salir de sí» zambrano); el ejercicio de la muerte inspira el desapego y la renuncia a la voluntad propia del cenobita y el hesicasta, ejercicio que le lleva a vivir como sepultado vistiéndose con hábitos fúnebres; el viajero sufi que abandona su alma «como el cadáver sobre la mesa entre las manos del limpiador de muertos»: aniquilado en sí mismo, ha cumplido el vacío interior (Naÿm al-Dîn Kubrà) (cf. el «cadáver de sí mismo» de Zambrano);⁴⁴ el sufi *naqshbandî*, que visualiza su propio cuerpo en estado de descomposición avanzado;⁴⁵ Maÿnûn, el cuerpo-desierto —«el desierto de la aniquilación» (*bîyâbân-i fanâ*),⁴⁶ lugar del despojamiento absoluto—, que en este mundo no conoce el reposo, que en su amor por Laylí, se ha aniquilado (o se ha vaciado de sí mismo),⁴⁷ que después de haberla visto permanece «extendido sobre las cenizas, bañado en su sangre» ('Attâr);⁴⁸ el cuerpo «ebrio muerto» (per. *mast-i jarâb*) del poeta *qalandar* ('Attâr, 'Irâqî, Hâfiz) abandonado en el «rincón de la taberna-ruina» (per. *gûsha-yi jarâbât*); Zulayjâ, un Maÿnûn femenino, que en la «loca» *quête* que la lleva del mundo de las apariencias a la belleza divina, búsqueda tan entusiasta como desesperada, transgrede el límite que la sitúa del lado del exceso: más allá de la normas, aniquilada por el amor infinito, intenta estrangularse con sus propios cabellos (ÿâmî); el «barco ebrio» (Rimbaud); «el exceso de amor que ennegrece la boca» (Aragon); ser «calavera sin ojos», «ser vaso vacío» (Zambrano); los cuerpos de las jóvenes a la deriva de los filmes de Jean Renoir, que aceptan su propia perdición, que desaparecen en sí mismas, del lado de lo invisible; los cuerpos-ruinas, maderos flotantes, prolongación de su cuerpo fragmentado, como el de la bella Karin (I. Bergman, *Como en un espejo*, 1961), que se refugia en la bodega de un pecio, rodeada por los restos de un naufragio, que —como los desechos flotando sobre las aguas del río que la joven Ayako contempla desde un puente (K. Mizoguchi, *Elegía de Naniwa*)— son metáfora de su propia lenta desintegración: todas ellas experiencias extre-

39. *Nûr al-'ulûm (La Luz de las Ciencias)*, en *Abwâl-u aqwâl-i Shayj-i Abû l-Hasan-i Jaraqâni*, ed. de Minuwî, M., 4.ª ed., Teherán, 1367, § 546.

40. Cf. Vernet, M., *Figures de l'absence. De l'invisible au cinéma*, París, Éditions de l'Étoile, 1988, págs. 25, 30, 49, 52.

41. 'Ayn al-Qudât Hamadhâni, *Tamhidât*, o.c., n.º 140.

42. Rydén, L. (ed. crítica), *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Estocolmo-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1963, págs. 145-149, 154-157.

43. *Le Diwân d'âl-Hallây*, o.c., *muqatta'a* 56.

44. Meier, F. (ed.), *Fawâtiḥ*, o.c., § 124.

45. Mustafa Fevzi bin Nu'mân, *Menâkib-i haseniye fi abwâl il-seniyye*, Estambul, 1323/1905-06, pág. 47.

46. Seyed-Gohrab, A.A., *Layli and Majnun: Love, Madness and Mystic Longing in Nizâmî's Epic Romance*, Leiden, E.J. Brill, 2003, pág. 332.

47. Ibn (al-) 'Arabî, Muhyî al-Dîn, *Al-Futûḥât al-Makkiyya*, El Cairo, 1329/1911, II, pág. 189.

48. 'Attâr, Farid al-Dîn, *Ilâhî-Nâme: Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen. Eine mystische Dichtung von Faridaddîn 'Attâr*, ed. de Ritter, H., Estambul-Leipzig, Staatsdruckerei-F.A. Brockhaus, 1940, XIV, 9.

49. Berg, G.R. van den, *Minstrel Poetry from the Pamir Mountains: A Study on the Songs and Poems of the Ismâ'îls of Tajik Badakhs-han*, Wiesbaden, Dr. L. Reichert Verlag, 2004, *ghazal* 13:4-5, págs. 67, 441.

mas de abandono total de sí, de arruinamiento-alumbramiento. Hoyo sin fondo, exceso sin fin. Karin espera un ser sobrenatural, un «dios» que ejerza sobre ella un poder misterioso, y del que se comprende al fin que no es otro que su locura misma: «la luz es muy intensa», dice Karin cerrando los ojos ante una luz solar cegadora. En este sentido, tomando como modelos a Maÿnûn –símbolo del amor excesivo– y a Hallây –paradigma de la aniquilación de sí (*fânâ'*)–, un *ghazal* en tayiko de los trovadores (*diwânagân*, locos de amor) de las montañas del Pamir reza: «*har rûz chûn diwâna am... gham(m) matal ast dar kûy-i man* (cada día estoy como un loco... la tristeza es el lema de mi calle)». ⁴⁹ En definitiva, cuerpos desposeídos, inasibles: cuando uno está muerto, y uno vive.

