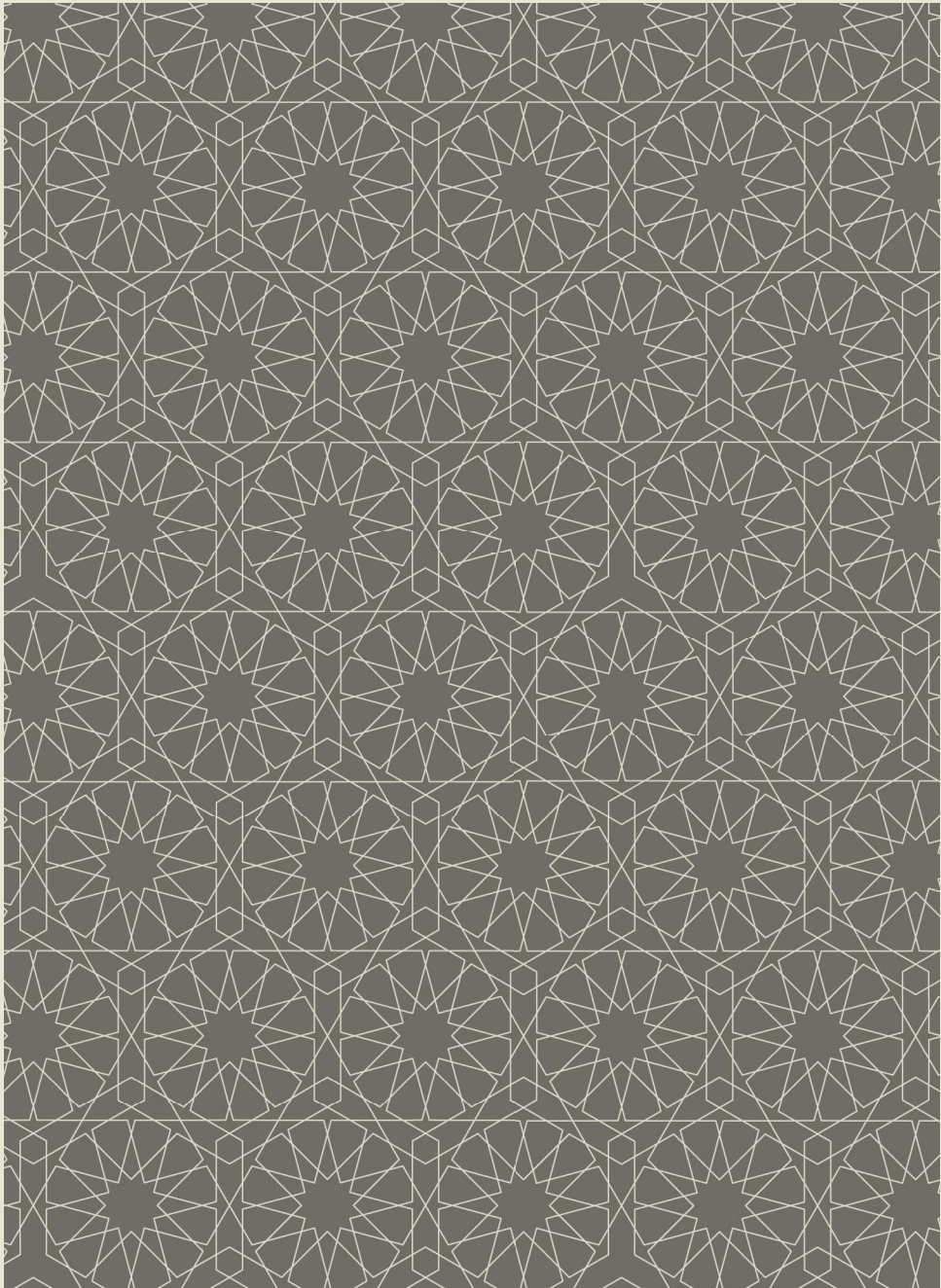




EL FRUTO DE LA RAZÓN INSPIRADA

Francisco Martínez Albarracín



“Todo lo que es verdadero, quienquiera que lo haya dicho, tiene su origen en el Espíritu” .
San Ambrosio de Milán.

“Todo pensamiento primigenio se verifica en imágenes”.
Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*, tomo II, cap. 31,
Del genio.

“Todo es revelación, todo lo sería de ser acogido en estado naciente”.
María Zambrano: *Claros del bosque*.

“Aquél para el que el tiempo es como la eternidad y la eternidad como el tiempo, está liberado de todo combate”.
Divisa de Jacob Boehme.

INTRODUCCIÓN. LA SABIDURÍA ES EL FRUTO

Si, como afirma repetidamente Platón, las cosas bellas son difíciles, lo más difícil de todo “es alcanzar la invisible medida de la sabiduría, la única que encierra en sí los límites de todas las cosas”, en palabras de Solón. Que determina, pero que abre también los límites, sugerimos nosotros.

La razón inspirada, a mi modo de ver, es la razón poética, compasiva, mediadora, que, cual gota de aceite, suaviza y dulcifica. Es la razón superior o, si lo preferimos, el intelecto iluminado; el modo de conocer de las personas *daimónicas*, a las que se refiere Platón en el *Fedro*. Delirio que procede de los dioses y que es preferible, bien seguramente, a la mera cordura humana. Pero que nunca está lejos de lo humano.

Razón inspirada, integradora, conocimiento cordial, intuitivo, saber de las entrañas, que no se agota en unos pocos registros; que discierne y valora, que conoce incluso sus propios límites.

Creemos que es la razón de pensadores como María Zambrano y visionarios como Ibn ‘Arabī. De místicos especulativos, como Plotino, el Maestro Eckhart, Raymundo Lulio, Nicolás de Cusa, Jacob Böhme y tantos otros. A algunos de ellos nos referiremos aquí, en relación con nuestro tema, que quiere ser el de la distinción entre dos facultades y dos modos de conocimiento que juzgamos necesario no identificar, tales son el intelecto (*intellectus*) y la razón (*ratio*). Pero también, en íntima conexión con ello, el intento de sugerir cuáles pueden ser algunos de los frutos de esa razón esclarecida, razón vital, entregada a la vida, a la que embellece y de la que también se alimenta.

Una razón que ve y una visión que entiende. Una inteligencia que siente (y por ello goza y padece) y un sentir iluminante. Un espíritu que se nutre del alma y de la psique -y por ello no se separa del cuerpo- y una corporeidad entera, sana, incluso transfigurada.

Mas, antes de aludir al fruto de este intelecto cordial, hemos de señalar la íntima conexión que ha de existir entre el pensamiento y la vida. Los antiguos lo sabían muy bien, y no sólo ellos. Nos lo muestra, por ejemplo, de manera clara y admirable Pierre Hadot en sus libros. El olvido relativo se ha producido en la modernidad. Sin embargo, también Wittgenstein afirma que la filosofía es ante todo una forma de vida, una actividad. Y una actividad espiritual, añadiríamos nosotros. El trasfondo místico del pensamiento wittgensteiniano es evidente, mal que le pese a algún positivista recalcitrante. Pues bien, esto significa que se conoce de verdad lo que se ama y cuando se ama. Ortega y Gasset bien definió la filosofía, en su primer libro, como la ciencia general del amor.

Si, en palabras de Varrón que recoge San Agustín, el ser humano sólo filosofa para ser feliz, la transformación personal, la realización, es el objetivo de la genuina filosofía. Y entiéndase bien, que no despreciamos ninguna filosofía meramente académica, ni subestimamos ninguna investigación de fines puramente utilitarios. Queremos tan sólo reivindicar el amor a la sabiduría como una aspiración legítima y permanente en los seres humanos, posible en todas las culturas y tiempos, expresada en formas múltiples y sugerentes. La sensibilidad que permite interpretarlas sin reduccionismos ni simplificaciones, sin juicios o prejuicios que acaso manifiesten posiciones de poder, es una sensibilidad acogedora que busca la concordia, el entendimiento, la colaboración...

Qué importante nos parece que se pueda comprender que la sabiduría o la afirmación de la verdad no tienen absolutamente nada que ver con intransigencias, dogmatismos, intolerancias, fanatismos y todo aquello que hace alejarse a las personas sensatas de formas trasnochadas de espiritualidad o religiosidad. Así por ejemplo, Ibn 'Arabī, que será llamado el renovador y revivificador de la religión, pero también Platón, como otros sabios, es muy consciente de que nosotros no podemos abarcar la Realidad (*al-Haqq*), una realidad que se manifiesta en formas infinitas, en el cosmos y en el ser humano. Que se quiebra en infinitas perspectivas, como diría Ortega, que son incluso, en cierto sentido, sus condiciones de posibilidad misma. Si hay un "Dios creado en las creencias", como enseña bellamente Ibn 'Arabī, ese Señor al que sirve su enamorado y que de alguna manera se conforma con su propio corazón, todas las genuinas creencias son verdaderas y no hay aquí un auténtico motivo para disputas estériles e innecesarias. *Sapientibus es enim non curare de nominibus*: es propio de los sabios no preocuparse demasiado por las palabras.

Y la sabiduría es perenne actualidad. Nos da la clave para entender lo que hoy pasa. El taoísta Huanchu Daoren, a finales del siglo XVI y en su obra *Retorno a los orígenes*, con pala-

bras tan sencillas como verdaderas, nos muestra la belleza de la honestidad y el desvarío de la avaricia: “Basta con un poco de codicia y egoísmo para convertir la fortaleza en debilidad, el conocimiento en ignorancia, la compasión en crueldad, y la pureza en corrupción, arruinando así el propio carácter. Por ello, los antiguos consideraban preciosa la ausencia de codicia, y es así como trascendieron el mundo”¹. De los bienes materiales escribió San Juan de la Cruz: “Cuanto más los procuraba con tantos menos me hallé”.

“Soy la fuerza suprema y ardiente
que enciende toda chispa de vida;
aquello sobre lo que respiro no morirá jamás.
Ordeno el ciclo de los seres en el Ser,
cerniéndome a su alrededor en sublime vuelo,
mientras la sabiduría les presta su rítmica belleza.
Soy la vida divina y ardiente
que vivifica los campos marchitos.
Brillo en el reflejo de las aguas,
enciendo el sol, la luna y las estrellas.
Soy la fuerza misteriosa de la brisa
que anima y da cohesión a todas las cosas.
Soy la vida en sublime plenitud,
pues no salí de la roca inmemorial ni broté de una rama,
ni fui engendrada por los hombres:
en mí está la raíz de la vida.
El Espíritu es la raíz que echa brotes en el mundo
y Dios es el Espíritu inteligible”².

Hildegard von Bingen

Estas palabras inspiradas de la Sabina del Rhin, que aluden a la Sabiduría, también pueden ser analógicamente referidas a toda alma santa, al hombre verdadero, a la naturaleza primordial. Al ser humano universal, el yogui perfecto, el maestro de justicia. La persona renacida o dos veces nacida, que ha experimentado el nacimiento eterno en el hondón del alma, en la chispita eckhartiana, en el más puro vacío, en el lugar del gozo indescriptible.

Los que saben de esto, aquellos que han saboreado las Fuentes de la vida, los que vieron al Jadir (Ḥaḍīr), el Verde, puede que no gusten de hablar, pero todo en ellos transmite y resplandece.

1 Huanchu Daoren: *Retorno a los orígenes. Reflexiones sobre el tao*. Versión de Thomas Cleary, Edaf, Madrid, 1993, p. 32.

2 Cf. Singer, C.: *Studies in the history and method of science*, Oxford, t. I, 1917. Las opiniones científicas y las visiones de Santa Hildegarda, p. 33.

Más que discursos o doctrinas, más allá de intrincadas reflexiones, por encima de definiciones dogmáticas o preceptos legales, los genuinos amantes se entregan al éxtasis del canto o de la danza, se sumergen en el éxtasis del silencio, contemplan a su amado en todas las cosas. Delirio de saberse “invadido por algo sin color ni sustancia” -como cantara el poeta leonés Antonio Colinas- “y verse derrotado” en el “mundo sensible por esencia invisible”. Lúcida ebriedad, sereno vértigo, confiado temblor. “Invoca la felicidad, invoca el sueño. Al hombre le está dado realizarse por el gozo y en el gozo, por el sueño y en el sueño”, nos dice el Vidente de Lublín.

Saben percibir la unidad e interrelación de todas las cosas. Una idea básica del Jasidismo es que entre el ser humano y el cielo existe una total interdependencia, que el uno actúa sobre el otro. En palabras de Moisés de León:

“Todo está unido con todo
 hasta el eslabón inferior de la cadena,
 y la verdadera esencia de Dios
 está tanto arriba como abajo,
 en los cielos tanto como en la tierra,
 pues nada existe fuera de Él.
 Esto es lo que los sabios quieren decir al afirmar:
 «Cuando Dios entregó la Torah a Israel,
 les abrió los siete cielos,
 y vieron que nada había allí sino su Gloria;
 les abrió los siete mundos,
 y vieron que nada había allí sino su Gloria;
 abrió ante sus ojos los siete abismos,
 y vieron que nada había allí sino su Gloria».

Medita estas cosas y comprenderás que la esencia de Dios
 se manifiesta en todos los mundos,
 y que todas las formas de la existencia
 están vinculadas y unidas entre sí
 y proceden de Su existencia y de Su esencia”.

Sefer ha-Rimmon.

No nos extrañe que el chamán y hombre santo de los indios sioux, Alce Negro, percibiera lo mismo y lo manifestara con estas palabras:

“Permanecía yo entonces allí, de pie, sobre la más alta de las montañas y abajo, a mi alrededor, estaba el círculo del mundo. Y mientras allí estuve contemplé más de lo que puedo describir y comprendí mucho más que lo hasta entonces visto; porque veía de un modo sagrado la

forma de todas las cosas en el espíritu y la forma de todas las formas, como si todo viviera unido cual si fuera un único ser. Y contemplé cómo el círculo sagrado de mi pueblo formaba parte de los muchos círculos que componen el gran círculo [del mundo], amplio como la luz del día y como la luz de las estrellas en la noche, y en su centro crecía un árbol poderoso y florecido, para cobijar a todos los hijos de una misma madre y de un mismo padre. Y vi que esto era sagrado”.

Igualmente el filósofo zapatero, el iluminado de Görlitz, a quien Hegel llamara *philosophus theutonicus*, el teósofo que vivía en el corazón de Dios, a tenor de los bellos versos de Angelus Silesius, pudo aprender, en un breve lapso de tiempo, sobre el origen y la esencia del universo, al ver reflejado un rayo de luz sobre el fondo de una tinaja de estaño, en una de sus primeras y maravillosas revelaciones, más que si hubiera estudiado muchos años en las universidades. A Dios había que verle en la naturaleza y no sólo en los libros de teología. Pero esto lo sabe la persona a la que se le abren los oídos, la que puede leer las signaturas de las cosas, la que conoce la lengua original o natural. Se dice de este hombre admirable y sencillo, profundo y piadoso, que sabía enlazar palabras con esencias, gracias también a su portentosa y divina imaginación. Así por ejemplo, cuando alguien le mencionó por primera vez la palabra griega *idea*, dijo haber vislumbrado inmediatamente una hermosa virgen, una doncella que es el arquetipo de la sabiduría. Nos cuenta Ehrendfried Hegenicius, un magistrado de Görlitz, en una carta fechada allí mismo el 21 de Febrero de 1669:

“Entre los amigos citados de Jacob Böhme, había uno en particular, de cuya compañía he disfrutado a menudo y grandemente, que solía contar cómo un doctor de medicina de aquí, de nombre Tobías Kober, a quien también conozco bien, solía probar frecuentemente a Jacob Böhme y su lenguaje de la naturaleza, cuando los dos, siendo amigos íntimos, salían a pasear juntos, cada uno señalando al otro las flores, las plantas y la vegetación. A partir de sus signaturas y formas externas Jacob Böhme le indicaba el poder interno, el funcionamiento y las propiedades, junto con las letras, sílabas y palabras de sus nombres expresados y no expresados. Sin embargo, deseaba escuchar sus nombres especialmente en hebreo, que era [para él] el más cercano al lenguaje de la naturaleza y si estos nombres no eran conocidos, preguntaba después por el griego. Y si intencionadamente el doctor le daba un nombre incorrecto, Böhme inmediatamente detectaba el engaño al comparar sus propiedades con las de la planta y su signatura, es decir, su forma, color, etc. y decía que no podía ser el nombre correcto y proporcionaba prueba suficiente de ello”.

Y luego añade este mismo Ehrendfried, comentando un testimonio de David de Schweinitz:

“Así él (Böhme) entendió todo lo que habíamos dicho, aunque habíamos hablado en latín o en francés. Dijo también que podíamos hablar en cualquier lenguaje que quisiéramos, aún así nos entendería y esto gracias al lenguaje de la naturaleza que conocía”³.

Ciertamente vivimos en la corteza de la realidad y rara vez accedemos a su centro. Como afirma el *Zohar*, el misterio que sostiene al mundo nos constituye. Tan solo es cuestión de abrir los ojos interiores.

SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE RAZÓN E INTELECTO

En el libro sexto de la República de Platón encontramos la capital diferencia entre razonamiento (*dianoia*) e intuición intelectual (*noesis*). Distinción que podemos encontrar en la práctica totalidad de pensadores tradicionales, místicos especulativos o sabios de las diferentes culturas. Distinción, como veremos, que, en buena medida, pierde el pensamiento moderno.

En San Agustín de Hipona, corresponde a la diferencia entre razón inferior y razón superior (esta última llamada *intellectus*)⁴. La vemos, por supuesto, en toda la edad media, en las filosofías islámica, judía y cristiana, pero también en el renacimiento de donde vamos a tomar dos ejemplos bien ilustres: Nicolás de Cusa y Jacob Böhme, si bien en este último nos fijaremos en su doctrina de la imaginación.

NICOLÁS DE CUSA

“¡Cuán excelso eres, Señor, sobre todas las cosas, y al mismo tiempo cuán humilde, ya que estás en todas ellas!”

De visione dei, XIII, 58.

En Cusa, la sabiduría es la máxima dulzura, *maxima dulcedo*, pero bien entendido que el camino que conduce a su visión es infinito, pues sólo se puede conocer lo incognoscible de modo incognoscible.

En sus *Diálogos del idiota*, y más concretamente en el libro titulado *La mente*, nos habla del intelecto -que está por encima de la razón- y de lo que está más allá del intelecto. Si la ver-

3 *De Vita et Scriptis Jacobi Böhmii, oder Historischer Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmens*, IV: Zeugnis von Herrn Ehrenfried Hegencii, cf. nn. 6-8. La carta citada se encuentra en las páginas 53 a 61 del tomo X de la edición de Will-Erich Peuckert que reproduce en once volúmenes en facsímil la de 1730.

4 Véase, por ejemplo, *De Trinitate*, XII, c. 3, 4, 7 y 8.

dad es medida por medio de imágenes, y esto es lo que llama la ciencia a través de enigmas, el ser humano es capaz de distinguir que todo enigma lo es de la verdad, pero que ésta no es configurable en enigma alguno⁵. La mente, que es imagen de Dios, configura su propio mundo y descubre en las cosas visibles el Intelecto divino. La mente, espejo vivo, número vivo, es medida (*mens* es *mensurare*), una medida que encuentra en sí misma expresado lo que busca. Si la mente de Dios crea concibiendo, puesto que es la forma real del mundo, la nuestra, concibiendo, crea visiones intelectuales. La mente es el ejemplar de todas las imágenes del Absoluto, que son posteriores al Absoluto⁶.

Y es aquí precisamente donde encontramos la mayor analogía con el pensamiento de Ibn ‘Arabī: para el Cusano, “el Absoluto está en todas las cosas como la verdad en la imagen”⁷ y nuestro espíritu puede ser considerado como el arquetipo (*exemplar*) de todas las aproximaciones a la verdad porque el Espíritu de Dios es la síntesis (*complicatio*) de todas las cosas⁸. Las cosas creadas son una *explicatio Dei*, pero la mente es una verdadera *imago Dei* y su verdad está en su ejemplar.

Consecuencias de todo lo anterior: que la verdad absoluta no es comprensible, como afirma el Cardenal, por ejemplo, en su *Apología de la docta ignorancia*. Si, por un lado, hemos de ver y representar la analogía, por otro, hay que tener en cuenta que no existe proporción alguna entre finito e infinito. Dios, en la fórmula de Nicolás de Cusa, sería: “Todo en todo y al mismo tiempo un Todo por encima de todo”. El mismo pensamiento lo encontramos antes en Ibn ‘Arabī.

Ya en los primeros *Sermones* de Nicolás de Cusa se aprecia que la imaginación tiene un importante papel en el tránsito de lo sensible a lo racional. En tres de los seis grados de conocimiento aparece la imaginación propiciando el paso hacia las realidades espirituales (*spiritualia*). El cuarto grado va de la imaginación a la razón; el quinto de ésta al intelecto, mientras que en el sexto es la fe (razón y principio del Intelecto) la que media entre el conocimiento puramente intelectual y la visión (*visio*). Es interesante observar, para el propósito de nuestro tema, que en el Sermón octavo (fechado el 15 agosto de 1431) se nos diga que “el mundo sensible es casi como un «libro» «escrito» por el dedo de Dios”⁹. Más aún, en el hombre interior (*homo interior*) brilla la divinidad.

5 Cf. para esto su obra *El Berilo*, 6 y 7.

6 Cf. *La mente*, III.

7 González, A. L.: *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología*, Studia Philologica Valentiniiana, Vol. 10, n.s. 7 (2007) p. 12.

8 Cf. Flasch, K.: Nicolás de Cusa, Herder, Barcelona, 2003. Libro muy recomendable, fruto de 50 años de trabajo en el filósofo renacentista, a la vez introductorio y de profundización, con la peculiaridad de tomar como referencia la obra de Cusa: *La lente (De beryllo)*.

9 “Est enim mundus sensibilis quasi «liber» Dei digito «scriptus»”. Cf. el muy interesante artículo

Pero volviendo a los grados de conocimiento en el Cusano, queda bien claro que el sexto grado de ascenso hacia la contemplación se produce en el “ojo del intelecto”, libre y puro de todo defecto. Es el mismo *oculus cordis* que encontramos en San Bernardo de Claraval y, por supuesto, en la mística sufi. Es evidente, para Cusa, que la fuerza del intelecto trasciende los límites de la razón, va más allá de ella.

Para Nicolás de Cusa la mente humana es “la forma conjetural del mundo” y toda conjetura expresa, a su modo, lo verdadero mas siempre a través del espejo y el enigma. Además, el número es el primer ejemplar simbólico de las cosas y la primera semejanza de nuestra mente¹⁰. Su concepción cualitativa y jerárquica de la realidad se hace manifiesta en sus análisis que intentan explicar cómo la mente lo abarca todo divinalmente (*divine*), intelectual (*intellectualiter*), anímica (*animaliter*) o racional (*rationaliter*) y, en fin, corporalmente (*corporaliter*) en el dinamismo incesante de ascenso y descenso (complicación y explicación) de su metafísica de la luz.

Lo interesante es constatar que es a nivel del intelecto donde se produce la unidad o coincidencia de los opuestos, pues éstos no se encuentran disyuntivamente (*disiuntive*) en lo absoluto, sino que están en él sin división ni distinción (*copulative*). Pero la mente no se detiene aquí, en el nivel del intelecto, sino que intenta aproximarse a una comprensión aún más sutil -pero siempre conjetural- de lo divino en su pura simplicidad. Así, no sólo habría que negar en Dios la oposición de los opuestos, sino también la *coincidentia oppositorum* misma que es capaz de vislumbrar el intelecto¹¹.

Para no extendernos mucho más, indicaremos tan sólo que el cardenal de Cusa, más allá de su obra *De coniecturis*, en su escrito *De visione Dei* y siguiendo la tradición neoplatónica, continúa subrayando el carácter especulativo de la mística: su *ignote ascendere* o *consurgere* se realiza tanto por vía afectiva o cordial cuanto por vía intelectual. Con la imagen de un icono cuyo rostro mira siempre a quien le observa, nos propone, en la *visio mística* o *visio absoluta*, una integración de todas las visiones, donde toda alteridad se transforma en unidad y toda diferencia en identidad.

“Pues soy tanto como tú eres conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, del mismo modo por esto mismo soy yo, porque tú te vuelves a mirarme. Y si de mí sustrajeras tu rostro, de ningún modo subsistiría”¹².

de José Gonzáles Ríos: *Los grados de conocimiento hacia la visión mística en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, en el número 14 de la revista electrónica *Mirabilia Journal* (2012/1).

10 Cf. *De coniecturis*, I, c. 2 (h III n. 7).

11 La visión conjetural de lo divino en sí, es una instancia anterior a la *coincidentia oppositorum*; es principio de ésta.

12 *De visione dei*, c. 4 (h VI n. 10).

Bien entendido que este ascenso y descenso del intelecto o de la mente humanos hasta alcanzar la visión absoluta se realiza en lo que Nicolás de Cusa llama la imposibilidad (*impossibilitas*), esto es, que se alcanza lo que no se alcanza, pues se contempla de modo ignorante.

Leemos en *De visione Dei*:

“Tú, Señor, que eres el fin que finaliza todas las cosas, eres el fin de lo que no tiene fin; y de ese modo, eres el fin sin fin, es decir, infinito. Esto escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario. Y como admitimos que existe un fin de lo finito, necesariamente admitimos el infinito, esto es, el fin último, o el fin sin fin. Pero no podemos no admitir que existan entes finitos; del mismo modo no podemos no admitir que existe el infinito. Admitimos, por tanto, la coincidencia de los contradictorios, por encima de la cual está el infinito” (XIII, 54).

“Medida inconmensurable de todas las cosas”. En esto coinciden Cusa y Platón, conforme a la cita sobre la sabiduría del inicio de nuestra conferencia.

RAZÓN E INTELECTO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Boecio ya escribió en su *De consolazione* que “el intelecto se refiere a la razón como la eternidad al tiempo”. Esta doctrina la recoge Santo Tomás, quien escribe en su *Suma teológica*: “El razonar se refiere al inteligir como el moverse al estar quieto, o el adquirir al poseer: uno tiene sentido de perfección y otro de imperfección”¹³.

Como afirma Juan Cruz, en un artículo muy clarificador sobre los términos *entendimiento*, *razón* e *intelecto*, para la tradición greco-latina, “la razón y el intelecto están en relación de actividad y receptividad, de suposición y principiación, de tensión activa y contemplar receptivo”.

Es interesante constatar que la palabra *entendimiento*, que es bastante moderna, traduce bien el sentido de la razón inferior latina. Pero sobre todo, no debe confundirse *entendimiento* con *intelecto*, pues la primera palabra tiene su raíz etimológica en “intendere”, que significa *dirigir* y *aplicar*. El término *intelecto*, en cambio, como señalan entre otros Tomás de Aquino y Ortega y Gasset, proviene de “intelligere”, de “intus legere”, y evoca la profundidad de saber leer en el interior de las cosas¹⁴.

13 S. Th., I, 19, 8.

14 Literalmente, escribe Santo Tomás en su *Comentario a la ética a Nicómaco*: “Dicitur intellectus ex eo

La filosofía moderna, a partir de Kant, ha perdido de vista el sentido específico del intelecto clásico. La palabra alemana *Vernunft*, pese a los intentos dialécticos de Hegel, no será capaz de reflejar el sentido íntegro del intelecto o la razón superior. Tengamos en cuenta que la lengua alemana, sobre todo desde el Maestro Eckhart a Lutero y el siglo XVII, tradujo la *ratio* latina por *Vernunft* y el *intellectus* latino por *Verstand*. Por otra parte, nadie ignora la transformación que se produce en la modernidad y que supone el cambio de una actitud intelectual contemplativa y receptiva a otra que será activa y constructiva; desinteresada la primera, buscando el poder y el dominio, la segunda. “Saber y poder -dice Francis Bacon- son lo mismo; el sentido de todo saber es proporcionar a la vida humana nuevos inventos y recursos”¹⁵. Y René Descartes, el padre de la filosofía moderna, en su *Discurso del método*, pretende algo muy parecido al afirmar “que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual... podríamos hacernos como dueños y señores de la naturaleza”¹⁶.

Pero es que el esfuerzo y la actividad, no van a ser tan sólo criterios de verdad en el ámbito teórico, sino que intentarán regir también la acción ética. Conocido es el rigorismo moral kantiano que enfrenta la razón con el impulso o la inclinación naturales. Tanto es así, que el poeta Schiller, afilando bien su ironía, se lamentaba de no ser virtuoso precisamente porque servía con agrado y placer a sus amigos.

Es verdad que Hegel intentará dar alas a la razón, que en Kant se limitaba a mera función regulativa del conocimiento (por haber querido ver el contenido de la razón tan sólo a la luz del entendimiento), mas cabe preguntarse si en él no queda reducida la intuición intelectual a movimiento dialéctico. Interesante, para nuestro propósito, apreciar lo que escribe Hegel al referirse al carácter especulativo de la razón (*Vernunft*) y también lo que María Zambrano tiene que decirnos al respecto. El primer texto es largo, pero no tiene desperdicio:

“A propósito del significado de lo especulativo, hay que recordar asimismo que se entiende por «especulativo» lo que en otros tiempos, sobre todo en relación con la conciencia religiosa y su contenido, se solía definir como «místico». Cuando hoy se habla de mística, se acostumbra a hacerlo en el sentido de considerar este término como equivalente a algo misterioso e incomprensible, y luego, según la diversidad de la propia formación y del propio talante, se acostumbra a considerar que esto que es misterioso e incomprensible es algo autén-

quod intus legit, intuendo essentiam rei”, in *Ethic.*, VI, 5, n.1179. Por su parte, Ortega comenta esta etimología, con el mismo sentido, en su primer libro: *Meditaciones del Quijote*.

15 Cf. *Novum Organum*, 1, 3.

16 *Discurso del método*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968, p. 68.

tico y verdadero, o bien se trata de una superstición y una ilusión. A este respecto hay que observar, antes que nada, que lo místico es sin duda misterioso, pero sólo para el intelecto, y sencillamente porque la identidad abstracta es el principio del intelecto, mientras que lo místico (como equivalente a lo especulativo) es la unidad concreta de aquellas determinaciones que sólo valen para el intelecto en la medida en que se hallan separadas y contrapuestas... Ahora bien, tal como hemos visto, el pensamiento intelectual abstracto es algo tan poco fijo y definitivo que se nos muestra más bien como un continuo superarse a sí mismo y convertirse en su opuesto; lo racional, como tal, consiste en cambio en abarcar los opuestos en sí mismo, como momentos ideales. Por lo tanto, todo lo racional hay que definirlo al mismo tiempo como místico, lo cual significa únicamente que va más allá del intelecto, pero en absoluto que haya que considerarlo como algo inaccesible e incomprensible para el pensamiento”.

Feuerbach supo ver bien que la filosofía de Hegel era “una mística racional”. Sí, añadimos, pero una *mística* en la que desaparece el misterio (valga la paradoja). Lo escribió muy bien María Zambrano:

“Lo divino ya no es una forma incógnita. Es [Hegel] la pretensión de acabar con el Dios desconocido, con lo desconocido de Dios, pues todo, la historia en el centro de todo, es revelación. Mas aceptar lo divino de verdad es aceptar el misterio último, lo inaccesible de Dios, el «*Deus absconditus*», subsistente en el seno del Dios *revelado*. El hombre no *padece* ya a Dios ni a lo divino que en sí lleva...” (el subrayado es nuestro). No olvidemos que, para María Zambrano, el ser humano es aquel que padece su propia trascendencia).

LA IMAGINACIÓN EN BÖHME

En el teósofo de Görlitz también lo que él llama *Verstand*, que es una inteligencia intuitiva, es capaz de captar el todo y las partes al mismo tiempo; puede abrazar las fases de un proceso y su totalidad con un solo golpe de vista. Por el contrario, el entendimiento (*Vernunft*) no puede comprender la unión de los contrarios ni tampoco el mutuo y simultáneo engendrase de todas las cualidades que constituyen y expresan la naturaleza eterna de Dios.

Pero vamos a referirnos aquí a su teoría de la imaginación, pues es muy interesante compararla con la de Ibn ‘Arabī. Y lo primero que constatamos es que la imaginación es en cierto sentido superior a la razón discursiva o *Vernunft* y está más próxima a la razón intuitiva (*Verstand*) pues la imaginación permite captar lo uno-múltiple simultáneamente.

A la idea del mundo como expresión de Dios, de lo sensible como expresión y encarnación del espíritu le corresponde la idea correlativa de la imaginación como una potencia mágica¹⁷, intermediaria entre lo sensible y lo inteligible, entre lo divino y la naturaleza. El Dios de Böhme imagina al mundo antes de crearlo: Parece como si el mundo tuviera su principio o ante-principio en la imaginación divina: en ella, en la Sophia, se forman desde la eternidad imágenes o figuras que serían como los sueños de la imaginación Dios, prototipos (*Vorbilder*) o incluso «ideas», como Böhme las llamará más adelante, ideas incorpóreas y todavía casi irreales. Las sombras del sueño de Dios que aún no han salido a la luz. Schelling consideraba la naturaleza como “el primer poema de la imaginación divina”¹⁸.

En palabras de Alexander Koyré:

“Dios *imagina* en la Sabiduría, y su imaginación, acto mágico y misterioso por excelencia, realiza el misterio de expresar y traducir en *imágenes* finitas el pensamiento infinito de Dios; la imaginación encarna, por así decir, en seres finitos y limitados el espíritu infinito de Dios. Traduce el Verbo divino en formas y en colores (cf. *De Testamentis Christi*, I, cap. I, 6); hace surgir en el espejo pasivo y liso de la Sabiduría un mundo nuevo, un mundo de sonidos y colores, de formas e imágenes (*Farben und Tugenden*), mundo de armonía y de belleza, que expresa a Dios en cada una de sus imágenes infinitamente numerosas, y lo refleja en la unidad de su armonía. Este mundo... que Böhme llama igualmente «Sabiduría divina», ... es ... un Cosmos, un Universo, una unidad armoniosa y orgánica. Y es en el espíritu divino la imagen de un mundo paradisiaco, que sería una expresión perfecta y completa de Dios. Se comprende pues por qué Böhme llama a veces a este mundo la «Gloria» y el «Esplendor» de Dios; y es que la gloria y el esplendor divino «reposan» sobre él. El es su reflejo”¹⁹.

Dios, por tanto, para Jacob Böhme, posee un cuerpo (*Leib*), sustancia o “materia” que llena el espacio, bien que se trate de un cuerpo invisible e intangible. Y de esa materia se ha hecho el mundo²⁰.

17 En Böhme, como en Paracelso, la imaginación es la potencia mágica por excelencia y por eso confiere a sus producciones no tanto un ser verdadero cuanto sólo un ser mágico, *imaginal* (diríamos con Ibn ‘Arabí).

18 Schelling, F. W. J.: *Filosofía del arte*, edición de Virginia López-Domínguez, Tecnos, Madrid, (2ª), 2012, p. 359.

19 Cf. Koyré, A.: *La filosofía de Jacob Boehme*, Vrin, París, 1979 (3ª), pp. 347-348. Cf. también J. Böhme: *Psicología Vera*, qu. I, 128).

20 Materia incorpórea, materia inmaterial, algo intermedio entre la materia grosera y el espíritu. Mate-

Pero además el teósofo de Görlitz cree en el poder mágico de la imaginación para producir efectos perfectamente reales, mediante un tipo de acto que asimila, en el ámbito que sea, al sujeto que imagina con el objeto imaginado. Así pues, el sujeto participaría de la cualidad del objeto, al tiempo que podría modificarlo conforme a su propia capacidad imaginadora²¹. Tan importante es esta función, que Böhme la asocia a la fe: la auténtica fe como un acto de la voluntad que nos transforma interiormente y nos une de modo real y efectivo a Dios (cf. *Mysterium Magnum*, XXXIX, 8); tiene el poder de refundar el alma, de transmutarla. Se manifiesta por la capacidad de amar, pues nada hay en el mundo más sublime. Se trata de una potencia, de una acción, mas también de «una fuerte imaginación», como escribe Jacob Böhme retomando una idea de Paracelso. Es don de sí, abandono, confianza. Pero la voluntad necesita para poder obrar que ella misma se dé o encuentre una potencia, un mecanismo de acción: aquí aparece entonces el papel de la imaginación.

Y de nuevo llegamos a conclusiones similares a las de Ibn ‘Arabī: lo mismo que sucedía con la imaginación y con la idea que el siervo se hace de su Señor, el amante de su Amado: los dones de Dios son individualizados; la religión de cada uno a él le es propia (cf. *De Test. Christi S. Baptism.*, I, I, 12). Tan sólo la letra, la opinión, lo externo puede ser común a todos; el espíritu en cambio difiere en cada individualidad regenerada. Siendo el mismo espíritu divino, el mismo *logos*, el mismo Jesús quien se encarna en cada alma, habla sin embargo a cada una un lenguaje que le es propio. Siendo el tema común, los matices, los tonos, las palabras van dirigidos a cada uno de un modo irrepetible. El alma no se repite, Dios tampoco. No viene mal recordar aquellos sencillos y hondos versos de León Felipe: Romero y peregrino que pasa siempre por caminos nuevos, no haciendo callo las cosas ni en el alma ni en el cuerpo, que nadie va a Dios por este mismo camino por el que yo voy, pues para cada hombre guarda un rayo nuevo de luz el sol y un camino virgen Dios. Los dones divinos son múltiples y cada uno de nosotros ve a Dios -si es que le ve- bajo un aspecto que le es propio, pues nadie puede verle y expresarle en su totalidad.

 ria, como dice Koyré, de la que están hechos los sueños, materia de las apariciones, los fantasmas. “Muy lejos de ser una invención de Böhme, como lo cree erróneamente F. Oetinger, esta concepción del *ens penetrabile*, como él la llama [y que le parece el concepto capital de Böhme], es una herencia de la más alta antigüedad [así, por ejemplo, en los estoicos, es principio fundamental de su física, como poco más adelante recuerda Koyré]. Esta concepción era extremadamente popular en la época de Jacob Boehme, así como en la que le precede. La encontramos en todos los naturalistas del Renacimiento, en todos los cabalistas cristianos, en la mayor parte de los místicos protestantes. Se la encuentra por todas partes y siempre que la imaginación gana por mano al pensamiento, ya que no se puede imaginar de otro modo que en el espacio; se encuentra por todas partes igualmente donde la idea de vida recomienza o continúa jugando el papel de una categoría metafísica” (cf. Koyré, o. c., p. 114).

21 “La concepción boehmiana de la imaginación está favorecida, según toda probabilidad, por el sentido de la palabra *bilden*, que quiere decir *formar*, de donde se puede sacar *einbilden* = *informar* y *sich einbilden* = *formarse en e incorporarse a*. Este retruécano, a decir verdad, no se encuentra en Böhme -lo hemos encontrado en Hegel-, pero es del todo boehmiano” (Koyré, o. c., pp. 218-219, nota 4).

ALGUNOS RASGOS DE LA FILOSOFÍA O TEOSOFÍA DE IBN 'ARABĪ

Ibn 'Arabī escribe por inspiración. Así lo reconoce él mismo en sus obras principales. Y eso que no hay página suya en la que no haya referencias coránicas. Su lenguaje es el de las alusiones y por eso apreciaba tanto la poesía. El conocimiento que recibió no fue buscado, pues entró ignorante en el retiro espiritual. El paralelismo con Jacob Böhme es en esto extraordinario. También Nietzsche, muy estimado por la pluma sutil y compasiva de María Zambrano, sintió la inspiración y escribió acerca de ella. De manera diferente, sin duda; pero puede afirmarse que su ateísmo es sobremanera religioso.

La razón inspirada akbarí, su percepción interior, su conocimiento secreto, se distinguen bien claramente de una racionalidad, legalidad o religiosidad puramente exteriores, formales o doctrinales. Él mismo procuró que no hubiera conflicto entre estos ámbitos al separarlos y jerarquizarlos, no dejando de valorar la función de la filosofía o la teología. Bien puede esto apreciarse, a modo de ejemplo, por el respeto que tuvo por la persona y obra de Averroes. Sin embargo, no pudo evitar rechazos o incomprensiones, por desgracia repetidas a lo largo de la historia.

La unión de los opuestos, el teofanismo y el apofatismo, su filosofía de las mediaciones y de la imaginación, su conocimiento de la ciencia de las letras o su sugerente idea de la creación continua, que también encontramos en Leibniz, nos lo muestran como un místico, a la vez, de la identidad y de la diferencia, según gusta decir nuestro amigo el profesor José Antonio Antón. Místico y metafísico, con su peculiar concepción de las relaciones entre lo Uno y lo múltiple y su teoría de la unidad de la existencia (*wuġūd*), pues las cosas no tienen realidad alguna fuera de Dios (una idea que Lessing expresará prácticamente con los mismos términos)²². Interesante, desde luego, la confrontación con el *Vedanta advaita*. Y con Eckhart y la mística especulativa, para quienes la vida perfecta consiste en unirse de tal manera a Dios que uno se vuelva un solo espíritu con Él. En nada se piensa, nada se siente o nada se percibe que no sea Él. El alma se hace deiforme en sus tres potencias, puesto que la forma del alma es Dios. En esto consiste la verdadera libertad para esta mística renana.

El fruto de la inteligencia inspirada es un corazón amante y la centralidad del amor nos parece el rasgo más decisivo y característico del siempre sugerente y maravilloso pensamiento akbarí. Podemos seguir aquí la pista de un Plotino o un San Agustín o mirar el surgimiento de los Fieles de Amor a los que acaso perteneciera el Dante. O disfrutar en la contemplación de esa espiritualidad del amigo y del Amado tan característica, por ejemplo, de Raymundo Lulio, de Rumí o de San Juan de la Cruz. El piadoso Jacob Boehme se atrevía a decir que el amor es más grande que Dios y el obispo de Hipona precisaba que Dios acaba

22 Cf. el escrito de 1763 *Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios*. Ver: G. Ephraim Lessing: *Escritos filosóficos y teológicos*. Edición de Agustín Andreu Rodrigo, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 325-326.

convirtiéndose en el compendio de todo lo que de veras amamos. Por su parte, Plotino, nos recuerda que la gracia es como ese “plus” inexplicable o “injustificado” que se añade a la belleza para movernos al amor; puesto que el Bien está “lleno de dulzura, benevolencia y delicadeza, siempre a disposición de quien lo desea”²³. “Lo que el alma debe ver es la luz por medio de la cual es iluminada”, escribe también Plotino, para quien el estado más elevado de dicha alma es la pasividad total²⁴.

EL SENTIR ILUMINANTE Y EL CORAZÓN EN MARÍA ZAMBRANO

Bien sabe María Zambrano lo que es la razón iluminada, el “conocimiento sin mediación alguna”, la razón creadora y fecundante, pues supo integrar la filosofía, la poesía y lo que las abarca y trasciende en un pensamiento tan original y entreverado con su propia vida. Un pensar cordial que sabe hacerse cargo de todas las zonas de la vida humana, también las avasalladas y olvidadas, los íferos, las sacras entrañas, conforme a su lema: que nada de lo real sea humillado. Su razón poética nos proporciona “un medio de visibilidad” donde la imagen se hace real y el pensar y el sentir juntan sus fuerzas sin tener que anularse el uno al otro.

Y sabe que no hay engaño posible para este sentir iluminante que enciende la visión como una llama y se abre a una realidad, palabra liberada del lenguaje, que ya no ofrece resistencia alguna. No sucede lo mismo con la razón, con esa mente discursiva que es “la gran ordenadora que todo lo encubre”²⁵, esa razón moderna que quería, ingenuamente, que toda la realidad le fuese transparente y homogénea. Por eso afirma, en esa obra tan especial que es *Claros del bosque*, que hay que intentar rescatar “a la verdad de la muchedumbre de las razones”. ¡Qué error tan grande suponer que la realidad se deje atrapar por los conceptos! Ahora bien, existe un tipo de palabra que no es meramente concepto, “porque es ella la que hace concebir” —es una expresión suya—, es ella la “engendradora de musicalidad”. Palabra escondida, palabra interior, palabra perdida que sólo podrá entender “aquel que haya padecido... el haber sido dejado por ella”.

Ibn ‘Arabī hablaba de la estación de la perplejidad y María Zambrano afirma que la inspiración, que sólo en raras ocasiones arrastra consigo a quienes visita, nos deja perplejos. Se trata de un asombro que no se extingue. El sabio murciano, lo hemos dicho, recibió el regalo de la inspiración sin haberlo buscado, y eso inexplicable que luego se advierte con toda naturalidad constituye, para la pensadora malagueña, el primer don del exilio.

23 Cf. *Enéadas*, V, 5, 12, 33. Véase también el precioso libro de Pierre Hadot: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Alpha Decay, Barcelona, 2004, pp. 75-109.

24 Cf. *Enéadas*, V, 3, 17, 28).

25 Las palabras y expresiones entrecomilladas en este apartado remiten a María Zambrano y, en concreto, a pasajes de su obra *Claros del bosque*.

Ella nos invita, en un precioso pasaje de su obra, a dormirnos arriba en la luz, aunque tengamos que estar despiertos abajo, en la oscuridad. En la luz acogedora donde el corazón, que antes se desvelaba, “se abandona, se entrega”. Allí “no se padece violencia alguna” y esto me hace recordar el lema de Jacob Böhme citado al principio. Si la realidad plena no se puede abarcar, tampoco el interior de la vida puede descifrarse. Mas ello no causa pena ni cuidado, “pues que todo cuitar viene de que ser y vida” se nos den por separado²⁶.

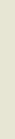
El pensar, que cuando es genuino culmina en el delirio, también sabe recogerse. Y al recogerse se identifica con el corazón. Para los que consideran que no se puede pensar con el corazón, y acaso no adviertan que *pensar* es también *pesar* y sopesar, propongo este texto zambraniano que afirma que nada “deja de estar sostenido por el humano corazón, punto donde llega la realidad múltiple, donde se pesa y se mide en impensable cálculo, a imagen del cálculo creador del universo. «Dios calculando hizo el mundo», nos dice Leibniz. Si el universo es de hechura divina, al hombre toca sostenerla.

Y así ha de ser su corazón vaso de inmensidad y punto invulnerable de la balanza” (*Claros del bosque*). La voz *logos*, recordémoslo, quiere decir, entre otras cosas, *proporción*, además de *palabra*.

“Todo pasa por el corazón y todo lo hace pasar. Mas algo ha de pasar en él que no se vaya con el río de la vida”. Cuando el corazón se conoce, sabe que contiene y protege un “embrión de luz”. Esa chispita o Castillo interior donde se renueva el nacimiento eterno y donde se descansa. En esos especiales momentos de ventura, inolvidables pase lo que pase, cuando el corazón respira en el silencio de su ser. Antes, tal vez, el corazón ha tenido que dormirse y soñar con el nacimiento de la luz en esa su escondida oscuridad. Luz que hiere y que sana, pues como María misma pregunta: “¿no es acaso todo ver una herida de la luz?”. Mas ahora se le da al corazón “una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida” ni tampoco “olvidada”.

Acabando ya este apartado, veamos otras concordancias con Ibn ‘Arabī, en relación con la poesía, la belleza y la universalidad. Esta va unida a la inocencia del corazón que puede acoger “la diversidad de las presencias que ante ese corazón presenta la riqueza del mundo”. Y la diversidad de las creencias, como muy bien sabemos.

26 “Y en el umbral mismo del vacío que crea la belleza, el ser terrestre, corporal y existente, se rinde; rinde su pretensión de ser por separado y aun la de ser él, él mismo; entrega sus sentidos que se hacen unos con el alma. Un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado” (*Claros del bosque*). Pese a lo que escribimos acerca del *cuidado*, es verdad que Heidegger ha llamado *serenidad* o *abandono* (*Gelassenheit*) a esa apertura original del pensamiento a la realidad.



El propio Ibn ‘Arabī nos cuenta la razón por la cual fue conducido a hacer poesía:

“Vi, entre la vigilia y el sueño, venir hacia mí un ángel con una partícula de luz blanca; era como si fuese una partícula de la luz del sol. «¿Qué es eso?», pregunté. Se me respondió: «Es la azora de los poetas» (*al-Šu‘arā*). La tragué y sentí entonces algo así como un cable que subía de mi pecho a mi garganta, y luego a la boca”²⁷.

En otra visión, que tuvo en junio de 1201, estando en la población argelina de Bujía, sintió que se unía con las estrellas del firmamento y las letras del alfabeto. Nos dice: «... una vez que hube terminado mis nupcias con los astros, se me entregaron en matrimonio espiritual todas las letras (del alfabeto)». Ibn ‘Arabī contó esta visión a una persona “para que se la comunicase a alguien versado en la tradición visionaria” y esta dijo de él: «es un océano incommensurable...»²⁸. Lo mismo cuentan que afirmó de él otro gran filósofo, Suhrawardī: «Es un océano de verdades divinas». «Letras de luz, misterios encendidos», canta de las estrellas Francisco de Quevedo. Como las palabras de verdad, comenta Zambrano, palabras que son “revelación, poesía, metafísica”, “profecías como todo lo revelado”.

En el mar sin orillas de la existencia, el místico no hace pie; tampoco es necesario. Sin desnudez, sin desasimiento, “no hay renacer posible”. Pero este vacío es también riqueza, fuente de gozo y libertad.

Entonces “el corazón ocupa su lugar” sin sobresaltos y el tiempo se abre “en múltiples dimensiones”: “El corazón del tiempo recoge el palpitar de la eternidad, el abrirse de la eternidad. Y el tiempo fluye como río de la eternidad”. Recordamos, otra vez, la divisa de Jacob Böhme. Esta sería la vida verdadera, de poder mantenerse, de un corazón no sometido al yo que quiere suplantarle.

Cuando esa “soledad privilegiada”, que ha respirado siquiera sea una vez “a orillas de la fuente de la vida”, alcanza o recibe la visión, descubre la belleza. Esta, manifestación sensible de la unidad, bien puede ser considerada el velo de la verdad, como nuestra propia vida el velo del ser. Que nuestro propio ser se nos esconda y aparezca en la entrega. “Vivimos para entregar la vida, canta Rūmī, otra razón no hay”. Lo sabe y lo dice María Zambrano. Aurora como entraña celeste. Amor “que no arroja sombra ni la recibe”.

27 Addas, C.: *Ibn Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, 1996, p. 293.

28 Cf. *Futūḥāt*, IV y Mora, F.: *Ibn Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Kairós, Barcelona, 2011, p. 71.

A MODO DE CONCLUSIÓN

“El Yogui, habiendo atravesado el mar de las pasiones, está unido a la tranquilidad y posee el *Sí* en su plenitud”.
Shankarâchârya.

Marsilio Ficino nos recuerda que “hay que hacer de la vida su contrario: desaprender lo aprendido, pues por lo aprendido nos ignoramos. Conocer lo desdeñado o nunca nos conoceremos. Apreciar lo que despreciamos, despreciar lo que apreciamos, tolerar aquello de lo que huimos, huir de lo que perseguimos, llorar las bromas de la fortuna y sonreír sobre sus lágrimas”. Hermosas palabras con el aura de la sabiduría extremo oriental y su aprecio de las paradojas.

Acaso no haya que buscar nada. Hemos sido encontrados. No hay que querer nada, hemos sido previamente amados. Las bien conocidas coplillas de San Juan de la Cruz nos perfilan en la senda de Dios: los modos para venir al todo, de tener al todo y para no impedir al todo: “Para venir a lo que no sabes, / has de ir por donde no sabes”... “Para venir a saberlo todo, / no quieras saber algo en nada”... “En esa desnudez halla del espíritu quietud y descanso”, etc. y concluye: “Y por aquí no hay ya camino -que para el justo no hay ley”.

Hay que dormirse arriba en la Luz. Y saber “sentarse en el olvido”, como propone, bellamente también, el sabio taoísta Chuang Tsé. Perderse, para ser encontrado, morir, para despertar, saberse pequeño, para descubrirse infinito.

Rûmî expresa así la unión, en su *Rubayat*, en unos versos conmovedores:

“Oh vida de mi cuerpo y fuerza mía, todo tú.
Alma y corazón, oh corazón y alma míos, todo tú.
Te has vuelto todo mi ser, por eso eres todo yo.
Yo me he vuelto nada en tí, por eso soy todo tú²⁹”.

Misterio y Logos. Dos palabras que resumen el sentido de la razón inspirada. Misericordia y esperanza o confianza, tal vez los hitos fundamentales del camino del corazón. “A los que no creen en los milagros, afirma Elie Wiesel, hay que recordarles que la esperanza y la amistad son dos de los mayores milagros de la vida”.

29 Rumi, Y.: *Rubayat*, selección y traducción de Clara Janés y Ahmad Taherí, Ediciones Unesco, Madrid, 1996, p. 182.