

Antoni Gonzalo Carbó*

Cuerpos amortajados en la luz. La muerte vivificante: J. Lezama Lima, S. Weil, M. Zambrano

Resumen

Para los místicos que exaltan de una manera unánime la vida *en* el espíritu y rechazan el apego al cuerpo y a la vida terrestre, la muerte voluntaria es la prefiguración de la *experiencia* espiritual por excelencia. En el cristianismo, los textos de los maestros del monacato antiguo insisten constantemente en los temas del martirio espiritual, de la cruz, de la muerte mística. En ellos nada aparece con más frecuencia que la idea de que el monje está muerto para la presente vida: es el “ejercicio de la muerte” (*melétê thanátou*) de Macario el Egipcio, Evagrio Póntico y Juan Casiano. El hombre perfecto no sabe si está vivo o muerto, “está muerto sin estar muerto”. Este ejercicio ascético de la muerte anticipada reaparece en la literatura contemporánea: la muerte como liberación, “la gran muerte” (*Der grosse Tod*, Rilke), “hacer la nada en uno mismo”, “morir hacia adentro” (Zambrano), el paroxismo de la pasividad total, la “inercia de cadáver”, la “muerte interior” (Weil), la muerte redentora, “como viviente soy un muerto” (Lezama Lima) o “muero a cada momento / de lo que amo” (Aragon).

Palabras clave: Lezama, Weil, Zambrano, mística, gran muerte

Abstract

For the mystics who unanimously exalt life *in* the spirit and reject love of the body and earthly life, voluntary death is the prefiguration of the spiritual *experience* par excellence. In Christianity, the texts of the masters of ancient monasticism insist on the themes of spiritual martyrdom, the cross, and mystic death. The most frequent idea is that the monk is dead in the present life: the “exercise of death” (*melétê thanátou*) of Macarius of Egypt, Evagrius Ponticus and John Cassian. The perfect man is unaware of whether he is dead or alive; he is “dead without being dead”. This ascetic exercise of death brought forward reappears in contemporary literature: death as a release, “the great death” (*Der grosse Tod*, Rilke), “doing nothing in oneself”, “dying inside” (Zambrano), the paroxysm of total passivity, the “inertia of the corpse”, the “inner death” (Weil), redemptive death, “as a living man I am a dead man” (Lezama Lima) or “I die each minute / of what I love” (Aragon).

Keywords: Lezama, Weil, Zambrano, Mysticism, Great Death

“Es también en ti donde debes buscar
la tumba.”

‘Ayn al-Qudât al-Hamadhânî,¹
Tambîdât, § 375.

“Je t’aime au-delà de moi-même où
même t’aimer me détruit”

Aragon, *Le Voyage de Hollande, autres
poèmes* (1965).

1. La “gran muerte”: “morimos antes de morir” (J. Lezama Lima)

En reveladores filmes de Robert Bresson (*Mouchette*, 1967; *Une femme douce*, 1969; *Quatre nuits d’un rêveur*, 1972), Philippe Garrel (*Les hautes solitudes*, 1974; *Elle a passé tant d’heures sous les sunlights*, 1984; *Rue Fontaine*, 1984), Jean-Luc Godard (*Nouvelle vague*, 1990; *Dans le noir du temps*, 2002; *Nôtre musique*, 2004), Fritz Lang (*Der Müde Tod*, 1921), Manoel de Oliveira (*Amor de perdição*, 1978; *Le soulier de satin*, 1985; *Vale Abraão*, 1993), Sergei Parajanov (*Sayat Nova*, 1968), Alain Resnais (*L’amour à mort*, 1984; *Mélo*, 1986) y Jacques Rivette (*La religieuse*, 1966), el suicidio, la muerte anticipada o la muerte voluntaria, es la culminación de un progreso de gran renuncia expresado en todos ellos por medio de la imagen llevada al límite de la visibilidad: *entwerden* (des-devenir, descreación), conversión radical del sujeto totalmente vaciado de sí mismo que aparece en la literatura de E. M. Cioran, Hermann Hesse y Simone Weil, o “la suprema

abnegación” en la de Robert Musil (*El hombre sin atributos*), en la estela del devenir-nada, la inhabitación interior eckhartiana.²

Para los místicos, la experiencia de la muerte, cuando concluye el ciclo de una vida humana, es decir, cuando se cumple de manera natural, se interpreta como la separación *forzada* de un elemento incorpóreo –los platónicos dirían “inteligible”, los místicos, alma o espíritu– de su envoltura de carne, de materia. Esta experiencia los místicos aspiran a dominarla y a reproducirla en vida antes de que se imponga de forma natural; su objetivo es el de tomar las riendas de su destino *post-mortem*. Con este espíritu, al igual que algunos filósofos griegos, “se ejercitan en morir” (Platón, *Fedón*).³ Para los místicos que exaltan de una manera unánime la vida *en* el espíritu y rechazan, a menudo con vehemencia, el apego al cuerpo y a la vida terrestre, la muerte voluntaria es la prefiguración de la *experiencia* espiritual por excelencia. En el cristianismo, es el “ejercicio de la muerte” de Macario el Egipcio, Evagrio Pónico y Juan Casiano, o el “recuerdo de la muerte” de Hesiquio de Batos. La *apátheia*, según el bello epíteto de Simeón el Nuevo Teólogo, es “una muerte vivificante” (*nékrôsis zôopoiôs*). El hombre perfecto no sabe si está vivo o muerto, “está muerto sin estar muerto” (*nekrôs kai ou nekrôs ôn*). Para Gregorio de Nisa (330/5-394), el gran maestro de la mística oriental, la gota de mirra (Cant 5:5) es un símbolo de la mortificación del alma: “Cómo pues la muerte nos resucita de la muerte”.⁴ Por su parte, san Ambrosio nos exhorta a que: “Hagamos trabajar la muerte

(*) Abreviaturas: ár. = árabe; pâl. = pâli; PG = J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, París; PIOS = Pontificium Institutum Orientalium Studiorum; sán. = sánscrito; WZKS = *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasians*.

¹ Místico persa ejecutado a la edad de treinta y tres años (525/1131), que afirmaba: “en mi muerte está mi vida”, *Tambîdât*, ed. de ‘A. ‘Usayrân, Teherán, ²1341/1962, § 305. Se trata de una paráfrasis de la *qasida* X de Hallâj. Cfr. Massignon, L. (ed. y trad.), *Le Dîwân d’âl-Hallâj*, París, P. Geuthner, ²1955, vv. 1-2, pp. 31-35. Véase su expresión contemporánea en el verso “Heureux celui qui mort d’aimer” de Aragon, “Le vrai zadjal d’en mourir”, *Le fou d’Elsa*, París, Gallimard, 1963, pp. 422-423.

² Para un paralelismo entre la *dé-création* weiliana y otros términos místicos de las diferentes tradiciones espirituales como *al-fanâ* de los sufíes o el *ent-werden* de la mística alemana (Eckhart, Franck, Silesius), véase Kühn, R., “La décréation. Annotations sur un néologisme philosophique, religieux et littéraire”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* (París) 65:1 (enero-marzo 1985), pp. 49, 50.

³ Cfr. Platón, *Fedón* 47d-e: “los que se ejercitan en morir”. Véase a su vez Tertuliano, *De Anima*, 43:10.

⁴ PG 44:1016C - 1020C; Langerbeck, 342 (10) - 347 (18).

en nosotros” (*De bono mortis*, III). Si la muerte es un *terminus ad quem* y no un *terminus a quo*, ¿qué deviene la persona que deja así de ser irreducible a la naturaleza? Lo que está muerto para el hombre mortal es la vida misma del hombre espiritual. Entre los místicos cristianos la reflexión sobre la muerte simbólica del alma (*Abgestorbenheit*), del sujeto psicológico para renacer como espíritu, está muy presente. Esta reflexión predominaba ya en los Evangelios y se conocen muchos ejercicios, llamados de “mortificación”, de los ascetas cristianos, en particular entre los monjes de la Iglesia de Oriente. “Vuestro corazón es un sepulcro”, dice el Pseudo Macario, uno de los Padres del desierto, ilustrando así el ejercicio de la inminencia de la muerte. El recuerdo y la meditación constante de la muerte es una práctica ascética fundamental en el monacato primitivo: “Si es posible, recordemos sin cesar la muerte”, dice Hesiquio de Batos. “Este recuerdo determina la exclusión de toda vana preocupación, el cuidado del espíritu y la oración constante, el desapego del pecado, a decir verdad, toda virtud activa nace de él.”⁵

Este ideal monástico de la *memoria mortis*, el *tamquam cotidie moriturum* característi-

co del cristianismo primitivo, pervive en algunos de los más significativos pensadores y escritores contemporáneos (E. M. Cioran, J. Lezama Lima, R. M. Rilke, S. Weil, M. Zambrano) que desarrollan ideas paralelas basadas en dicha tradición ascética. Así, Zambrano hace constante referencia, a lo largo de su pensamiento, tanto a la muerte ascética (cristianismo, filosofías o místicas orientales) como a la estoica (filosofía griega), y con relación a las mismas, emplea expresiones como la “entrega a la muerte”, la “meditación de la muerte”, “ejercitarse en morir”, “aprender a morir”, “meditación de la muerte, pensamiento fijo en el morir”, “este ir delirante hacia la muerte, esta entrega sin reservas ni límite alguno.”⁶ Se trata de un ejercicio ascético presente en todas las grandes tradiciones espirituales: así, el filósofo judío Yehûdâh Ibn Malka (mediados del s. XIII) se designa como “el que busca la vida en su muerte” (ár. *tâlib al-hayât fi mawtihî*);⁷ en el sufismo, es la práctica de vivir como un hombre muerto⁸ –el “morir antes de morir” (ár. *mûtû qabla an tamûtû*)⁹ o “la muerte voluntaria” (*al-mawt al-ikhtiyârî*)¹⁰ (equivale a la fórmula *Stirb, ehe du noch stirbst*, “muere antes de morir”, propia de la tradición mística alemana)¹¹–, i.e., “la muerte antes de la muer-

⁵ Hesiquio, *A Teódulo*, CLV (I:165).

⁶ Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion, 2^a1987, pp. 53, 71, 82-85.

⁷ Vajda, G., *Juda ben Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain*, París, Larose, 1954, p. 12, n. 2. Cfr. Yôsêf Qaro, *Maggîd mesharîm*, 25b; Fishbane, M. A., *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle, University of Washington Press, 1994, p. 22; Werblowsky, R. J. Z., *Joseph Karo: Lawyer and Mystic*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 252. El rabino Yonah ben Abraham Girondî (m. ca. 1263), en su obra titulada *Sha'arey teshuvah* (*Las puertas del arrepentimiento*, II:17), cita una expresión similar del *Derekh erets* –uno de los tratados menores del Talmud– que dice: “muere antes de morir” (*mût 'ad she-lo tamût*). Cfr. Ionà ben Avraham de Girona, *Les Portes del Penediment* (*Xaaré Txuwà*), trad. de M. Frau, Barcelona, Universitat de Barcelona; Ajuntament de Girona, 2001, p. 83.

⁸ Es la conocida invitación de Avicena al inicio de la *Risâlat al-tayr* (*Relato del pájaro*): “¡Hermanos de la verdad! [...] Amad la muerte para guardar la vida.” Avicena, *Tres escritos esotéricos (con el resumen de otro perdido y un capítulo espiritual)*, trad. de M. Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1998, p. 37.

⁹ Se trata de la exhortación que el Profeta vierte en un hadiz incesantemente repetido por los representantes del Islam místico, tanto árabe como persa o turco. Cfr. Elias, J. J. (trad. e intr.), *Death before Dying: The Sufi Poems of Sultan Bahû*, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 3, 94, 135.

¹⁰ Cfr. Lewisohn, L., “In Quest of Annihilation: Imaginalization and Mystical Death in the *Tambîdât* of 'Ayn al-Qudât Hamadhâni”, en Lewisohn, L. (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, Londres, Khaniqahi Nimatullahi Publ., 1993, pp. 329-330; Papan-Matin, F., *Beyond Death. The Mystical Teachings of 'Ayn al-Qudât al-Hamadhâni*, Leiden, E. J. Brill, 2010, s.v. “annihilation (*fanâ*)”, “*mawt-i ma'navî* (mystical death)”.

¹¹ Cfr. Silesius, A., *Il pellegrino cherubico*, ed. de G. Fozzer; M. Vannini, Cinisello Balsamo, Paoline, 2^a1992, IV:77, 81, p. 266: “Muere antes de morir (*Stirb, ehe du noch stirbst*) para que no puedas morir / Cuando debas morir. De otro modo, percerás.” Corresponde al tema de la necesidad de la muerte del alma (*Abgestorbenheit*, ib., IV:214, V:158, 221, 360), del sujeto psicológico, para poder renacer como espíritu. La fórmula pertenece al poeta místico silesiano Abraham von Franckenberg (1593-1652), quien ya había dicho: “*Wer nicht stirbet, eh er stirbet, / Der verdirbet, eh er stirbet* (Quien no muere antes de morir, / se arruina antes de

te del cuerpo” (*Stirb bevor du stirbst*) que representa una “preparación para la muerte”;¹² la anticipación de la muerte ejercitada por los ascetas hindúes, convertidos en “muertos en vida”,¹³ “liberados en vida” (*jīvan-mukta*), esto es, cuando la “vida” coincide con la “muerte”, pues en la iniciación también se “muere” para “renacer”;¹⁴ en el buddhismo, el recuerdo de la muerte (*pāl. maranānussati*, sán. *maranānusmṛti*),¹⁵ o bien el dicho “conquista la muerte” (*mṛtyum jayati*), son ejercicios espirituales eficaces para aprender a “salir del mundo”. Sabemos que esta Muerte anticipada es una Muerte iniciática que está seguida, necesariamente, por un re-nacimiento en una vida santificada. “Lo repiten los filósofos griegos –nos recuerda María Zambrano– y ellos concuerdan con el sabio oriental, que está ya muerto en vida.”¹⁶ “La más grande de las disposiciones es una disposición de muerte (*a‘zam malakāt malka mawt*)”, afirma el pensador-místico iraní Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî (m. 587/1191), *Shaykh al-Isbrâq*.¹⁷ El místico

debe pues *prepararse* para la muerte e incluso, yendo aún más lejos, para hacer de ella la *experiencia*, en su propia vida, y antes de que ésta no llegue a su fin. Consiste en un ejercicio espiritual de tipo yóguico a lo largo del cual el practicante debe esforzarse en reproducir el estado físico y psicológico de la muerte. Se trata del estado espiritual de abandono de toda voluntad propia, morir a sí mismo, para estar de frente a Dios: “Abandoné mi alma entre las manos del maestro –escribe el maestro del sufismo iraní Najm al-Dîn Kubrà (m. 617/1221)– como el cadáver sobre la mesa entre las manos del limpiador de muertos”.¹⁸

La finalidad de este ejercicio, tal como dice el *waka* del maestro zen Shidô Bunan Zenji (1603-1678), es la de “vivir como un hombre muerto” para ser transformados por lo que el Zen denomina la “Gran Muerte” (*daishi*), a través de la cual se alcanza el *satori*, la iluminación profunda o última,¹⁹ lo que para el Cristianismo es la experiencia del

morir”. Aquí se halla ya la cascada de los tres *sterben* y el *verderben*. Cit. en Susini, E. (ed.), *Angelus Silesius: Le pèlerin chérubique*, 2 t., París, PUF, 1964, t. II, p. 121, n. 77. Véase de nuevo la muerte espiritual (*Das geistliche Sterben*) en el *Kein Tod ist herrlicher...* (IV:103). En algunos círculos espirituales del siglo XVII, esta idea aparece con frecuencia. Así, por ejemplo, en la *Consolatio ad Baronissam Cziganeam* del poeta místico alemán Daniel Czepko von Reigersfeld (1605-1660) se lee: “La baronesa no puede morir porque ha muerto antes de su muerte, a fin de vivir cuando muera”.

¹² A imagen de la purificación platónica, pero que no sólo comporta una preparación *intelectual* o ética, sino que conduce a una verdadera “*experiencia* de la muerte”. Se trata del ejercicio ascético y yóguico del “lazo con la tumba” (ár. *râbitat al-qabr*) o “vínculo con la muerte” (*râbitat al-mawt*), llamado también “contemplación”, la “reflexión (en el sentido superior) de la muerte” (*tazakkur al-mawt*, rememoración de la muerte) o la “meditación de la muerte” (*tafakkur al-mawt*). Cfr. Zarcone, Th., “Expérience de la mort et préparation à la mort dans l’Islam mystique. Le cas des Naqshbandî de Turquie”, en Veinstein, G. (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leiden, E. J. Brill, 1996, pp. 135-154.

¹³ Cfr. Eliade, M., *Yoga: Inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, La Pléyade, 1988, pp. 42, 99.

¹⁴ Vidyâranya, *La liberazione in vita (Jīvanmuktiviveka)*, ed. de R. Donatoni, Milán, Adelphi, 1995, s.v. “liberato in vita” (*jīvanmukta*), “liberazione in vita” (*jīvanmukti*). Véanse Oberhammer, G., *La délivrance, dès cette vie (jīvanmukti)*, París, De Boccard, 1994 (Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, 61); id. (ed.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst: Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition; Arbeitsdokumentation eines Symposiums*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995; Sprockhoff, J. F., “Vorbereitung der Vorstellung von der Erlösung bei Lebzeiten in den Upanisaden”, *WZKS 6* (1962), pp. 151-178; id., “Die Idee der Jīvanmukti in den späten Upanisads”, *WZKS 7* (1963), pp. 190-208; id., “Der Weg zur Erlösung bei Lebzeiten, ihr Wesen und ihr Wert, nach dem Jīvanmuktiviveka des Vidyâranya”, *WZKS 8* (1964), pp. 224-262.

¹⁵ Según el *Digha-nikāya*, en *Sacred Books of the Buddhists*, trad. de T. W. Rhys Davids, Londres, Luzac and Co., 1959, XXII, 7-10, pp. 331-333.

¹⁶ Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires, Losada, 1965, p. 35.

¹⁷ Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî, *Le livre de la sagesse orientale (Kitâb Hikmat al-Isbrâq)*, trad. de H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1986, L. V, IX, § 274, p. 229.

¹⁸ Najm al-Dîn Kubrà, *Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté (Fawâtih al-jamâl wa-fawâ’ih al-jalâl)*, trad. de P. Ballanfat, Nîmes, Éditions de l’Éclat, 2001, pp. 18 (intr.), 188 (§ 90).

¹⁹ Cfr. Ueda, Sh., “Der Tod im Zen-Buddhismus”, en Schwartländer, J. (ed.), *Der Mensch und sein Tod*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, pp. 162-172; id., “Hermeneutik des Weges durch den Tod”, en Oberhammer, G. (ed.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst*, o. c., pp. 231-248, en concreto p. 235. Véase a su Nishitani, K., “Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger”, en Parkes, G. (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, pp. 152-153.

“morir y elevarse con Cristo”: “... cada día estoy en trance de muerte” (1 Cor 15:31); “... cual moribundos, bien que vivamos...” (2 Cor 6:9). Lezama Lima, de forma similar a Bunan Zenji, afirma: “Estoy vivo como si estuviera muerto”;²⁰ “[...] Como viviente soy un muerto, pero como muerto soy un fantasma que golpeo [...] mis entrañas deshechas. [...] El alma calcinada”.²¹ Un dicho zen reza: “Lo primero de todo, la Gran Muerte; después de cortarla completamente, una vez más volver a la vida.”²² Se trata de morir ahora, de morir vivo. Shizuteru Ueda ha señalado constantemente esta fórmula propia del budhismo zen: “Vivir/morir despojado de vivir/morir” o “Libertad de vivir/morir para vivir/morir”.²³ ¿Qué significa esto? Ciertamente –en el plano teórico– “la penetración mutua del ser y la nada” o –en la perspectiva de la nada absoluta– “ni ser ni nada, ser y al mismo tiempo nada, nada y al mismo tiempo ser”.²⁴ Esto significa también: iniciación al verdadero Ego para devenir un hombre verdadero. Es decir, la “Gran Muerte” es un “mueres y devienes”, un despertar a la vida. Lezama Lima contempla esta muerte liberadora: “Yo fui el guardián de la sustancia para la resurrección

y tengo que sufrir las consecuencias y desgarrarme como el pelícano [símbolo de la muerte redentora] [...]”.²⁵

Gregorio Nacianceno (329-389), también conocido como Gregorio de Nacianzo o Gregorio el Teólogo, afirma: “Es necesario que hagas de esta vida una preparación para la muerte, como dice Platón, y que desprendas tu alma de este cuerpo o de esta tumba (*sôma-sêma*), para hablar como él.”²⁶ Puesto que: “hacer de nuestra vida un ejercicio de la muerte”²⁷ es practicar todos los ejercicios de la ascesis. Es, hablando con propiedad, el “ejercicio de la muerte”,²⁸ al cual Evagrio Póntico (ca. 345-ca. 399) consagra todo el capítulo 52 del *Praktikós*.²⁹ Y he ahí el viejo hombre y sus miembros terrestres. Y he ahí lo que hay que mortificar o dar muerte, suprimir, eliminar. La muerte es un objeto privilegiado de la contemplación. Platón dice: la muerte, porque para los filósofos la sabiduría se define: *melété thanátou*: afrontamiento de la muerte, entrenamiento para la muerte, ejercicio de muerte.³⁰ En la perspectiva cristiana, la muerte es concebida bajo este doble aspecto: como un castigo debido al pecado y como un signo

²⁰ Citado por Cintio Vitier en el prólogo a la edición cubana de *Fragmentos a su imán*.

²¹ Lezama Lima, J., *Cartas a Eloísa y otra correspondencia*, ed. de J. Triana, Madrid, Verbum, 1998, p. 54.

²² Kusumoto Bunyû, *Zengonyûmon (Introducción a la terminología zen)*, Tokio, Daihôrinkaku, 1982, 04.

²³ Ueda, Sh., “Der Tod im Zen-Buddhismus”, ed. cit., p. 165.

²⁴ O. c. 167.

²⁵ Lezama Lima, J., *Cartas a Eloísa y otra correspondencia*, o. c., p. 165.

²⁶ Grégoire de Nazianze, *Lettres*, ed. y trad. de Ph. Gallay, 2 vols., París, Les Belles Lettres, 1964-1967, Lettre 31, 4, à Philagrios, t. 1, p. 39.

²⁷ Gregorio Nacianceno, *Discursos teológicos I:7*, ed. de A. J. Mason, Cambridge, Cambridge Patristic Texts, 1899, p. 12.

²⁸ Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, ed. de A. y C. Guillaumont, 2 t., París, Cerf, 1971, t. II, 52, p. 618; en nota, otras citas patrísticas.

²⁹ Se puede comparar con el pasaje 19 del tratado *Al monje Eulogio*.

³⁰ Cfr. Cyprien; Ambroise, *Le chrétien devant la mort* [Sur la mort = *De mortalitate* / Cyprien de Carthage. La mort est un bien = *De bono mortis* / Ambroise de Milan], *De bono mortis*, II, p. 41. Sobre la muerte mística en el cristianismo véanse Berdiaeff, N. (Berdiaev, N. A.), *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, París, J.B. Janin, 1947; Borrély, A., *Qui est près moi est près du feu*, París, Desclée de Brouwer, 1978, cap. III, pp. 91-123; Bremond, J., *Les Pères du désert*, 2 vols., París, Victor Lecoffre, 1927, cap. IV, pp. 155-202; Daniélou, J., “La doctrine de la mort chez les Perès de l'Église”, en *Le mystère de la mort et sa célébration*, Vanves, 27-29 avril 1949, París, Cerf, 1951, pp. 134-156; Fischer, J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche: die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte*, Múnich, M. Hueber, 1954; Haas, A. M., “*Mors mystica*. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976), pp. 304-392; id., “Mort mystique”, en Adnès, P. et al., *Mourir. Expérience et réflexion chrétiennes*, París, Beauchesne, 1981, pp. 89-116; Hausher, I., “Abnegation, renoncement, mortification: trois épouvantails - et un peu de lumière” (1959), en *Études de spiritualité orientale*, Roma, PIOS, 1969, pp. 301-313; Lenoir, F.; Tonnac, J.-Ph. de (dir.), *La mort et l'immortalité: encyclopédie des savoirs et des croyances*, París, Bayard, 2004; Lohse, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Múnich; Viena, R. Oldenbourg, 1969; Pelikan, J., *The Shape of Death: Life, Death and Immortality in the Early Fathers*, Londres, Macmillan, 1962; Špidlík, T., “El mistero della morte nel pensiero dei cristiani dell'Oriente”, en Ancilli, E. (ed.), *La morte incontro con la*

de salvación, una forma de semejanza a Cristo. Los autores espirituales aconsejan con mucho gusto pensar en la inminencia de la muerte. Así, en el título del decimooctavo grado de la *Escala* de Juan Clímaco el término *nékrôsis* significa simplemente la muerte: “Reza con frecuencia donde están enterrados los muertos. Graba en tu corazón su imborrable imagen de ellos.”³¹ El monje debe vivir, según un precepto salutífero del bienaventurado Macario “el Grande” (otro sobrenombre, el Egipcio, ca. 300-390), “como si, cada día, debiera morir”,³² sentencia citada por Evagrio Póntico.³³

Juan Casiano (entre 360 y 365-ca. 435) retoma del *beatus Macarius* este remedio al demonio de la acedia, llamado también “demonio del mediodía” (cfr. Sal 90:6), que hace todo lo posible para que el monje “abandone su celda y huya del estadio”:³⁴ pensar en la inminencia de la muerte, “como si, cada día, él fuera a morir (*tamquam cotidie moriturum*).”³⁵ Como es sabido, el propio Séneca había tratado la reflexión sobre el “ejercicio de la muerte”, no temer ni al dolor ni a la muerte para así tener una buena disposición para la muerte. Morimos cada día (*cotidie morimur*), pero la muerte nos libera. Lucilio, en un verso, ha dicho que cada día morimos un poco (19-21).³⁶ No obstante, la fórmula *cotidie moriturus* en el texto de Casiano, como en el de la

epístola de Macario, no debe entenderse en el sentido del *cotidie morimur* de Séneca (= cada día nos acercamos a la muerte, cfr. *Epístolas a Lucilio*, 24), ni del *cotidie morior* de san Pablo (= cada día estoy expuesto a la muerte, 1 Cor 15:31), sino que tiene el mismo sentido que la expresión de Evagrio “como si hubiera de morir al día siguiente”. La misma enseñanza se halla en el mencionado apotegma de Macario: “Tener el pensamiento de la muerte ante los ojos cada día.” (PG 34:232D - 233A).

Como si hubiera de morir al día siguiente: comparar la enseñanza de Antonio, del que Macario pasa por haber sido el discípulo y del cual san Atanasio, patriarca de Alejandría (296-373), había divulgado la santidad y la bondad radiantes: “Consagrémonos pues, hijos, a la ascesis, y no nos relajemos. Para no ser negligentes, nos conviene meditar las palabras del Apóstol: “*Cada día estoy en trance de muerte*” (1 Cor 15:31).”³⁷ Se trata de un eco de un *leitmotiv* estoico.³⁸ La muerte es un objeto privilegiado de la contemplación. La muerte física como tal no conduce a la verdadera liberación, y tanto menos la muerte que uno se inflige. Hace falta una “muerte” “que separe el alma de los vicios” (*Scholia in Psalmos*, 54:16). Y es él también, por consiguiente, quien nos conduce a esta “vida” que da el Padre. Pero ésta es una muerte “mística”.³⁹ De esta “muerte” unida al vicio, el Cristo, “la

vita, Roma, Teresianum, 1972, pp. 73-81; id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, Roma, PIOS, 1978, pp. 118-120; von Balthasar, H. U., “Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens” (Die Deutsche Thomas Ausgabe, 2ª 2ª 171-82, t. 23), Heidelberg, 1954, pp. 394-410.

³¹ San Juan Clímaco, *Escala espiritual*, ed. de T. H. Martín, Salamanca, Sígueme, 1998, XVIII:6, p. 154.

³² Juan Casiano, *Inst. cenobíticas* V:41, Viena, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1866 ss., 17, p. 113, 4 ss.; Jean Casien, *Institutions cénobitiques*, ed. y trad. de J.-C. Guy, Paris, Cerf, 1965, pp. 256-257; *Vida de Antonio* 19, PG 26:872A; cfr. el “ejercicio de la muerte” de *Fedón* 67d. En el dicho nº 38 de Macario el Egipcio, este último, caminando por el desierto, encuentra el cráneo de un muerto y entabla un diálogo con él. Este episodio muestra un modo concreto de vivir el pensamiento de la muerte. Mortari, L. (ed.), *Vita e detti dei Padri del deserto*, 2 vols., Roma, Città Nuova, 1986, vol. 2, pp. 26-27.

³³ *Praktikós* II:29 (PG 40:1244B). Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, o. c., t. II, pp. 566-569. Moragas entre los *Capítulos sobre la sobriedad* (nepsis), I (I:58).

³⁴ *Praktikós* 12. Cfr. Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, o. c., t. II, pp. 520-523.

³⁵ Ed. Petschenig, *CSEL* 17, p. 113, 4-18; *Institutions cénobitiques*, o. c., pp. 256-257.

³⁶ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, epístolas 12, 24, 61, en concreto 24:17-20, 61:2-4.

³⁷ PG 26:872A. Cfr. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, texto crítico y trad. de G. J. M. Bartelink, Paris, Cerf, 1994, 19:1, pp. 185-187.

³⁸ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 12:8, 61:1-2.

³⁹ Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le moine*, o. c., Prol. [6], pp. 489-491.

Vida” (Jn 14:6), nos libera por la *praktikè* (cfr. *Scholia in Psalmos*, 32:19), que es una “muerte” voluntaria. En este proceso de continuo despojamiento y separación radical los monjes ven el mundo como una cadena que viene a romper el adiestramiento de la muerte. El monje guarda siempre el pensamiento de la muerte con una conciencia intensa, como una idea de la vida. El motivo de su aspiración a la muerte es la espera del Paraíso: así un monje desea “separarse del cuerpo ardientemente y violentamente, para estar en el paraíso con el Señor”.⁴⁰ Como consecuencia, el monje debe considerarse como “muerto a este mundo”. Fundado sobre la certeza inquebrantable de la resurrección, este recuerdo constante de la muerte es en realidad un grito fulgurante de vida. Si el bautismo sumerge al nuevo cristiano en la muerte de Cristo, esta muerte debe hacerse efectiva por todo el ejercicio de la vida cristiana, que aparece así toda ella como un misterio de muerte y resurrección, de mortificación y vivificación. Para los Padres la vida es la muerte, la del pecado, y la muerte es, al contrario, la entrada en el Reino. La ascesis demandada a los cristianos consistía en separar el cuerpo del alma en este mundo, en debilitar el cuerpo para liberar el alma y abrirle la vía del Reino. San Ambrosio de Milán (ca. 340-397) nos exhorta a morir para vivir: “Hagamos trabajar la muerte en nosotros, para que la vida, ella también, trabaje. [...] Ahí soy empujado por la autoridad de san Pablo: “De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida” (2 Co 4:12). [...] Esta muerte bienaventurada en la que el hombre exterior se aniquila para que el hombre interior se renueve [...]”.⁴¹

He aquí, por tanto, a los hombres que no dejan de aconsejar soñar con la muerte.

“Cuando estás sentado en tu celda”, dice Evagrio Póntico, “concentra tu espíritu, acuérdate del día de tu muerte.”⁴² La vida muerta es lo que los Padres Népticos llaman la búsqueda o el amor de la vana gloria. Si no se adopta este punto de perspectiva sobre la existencia humana presente como comienzo muy efectivo de la vida inmortal, uno no puede sino hacer los peores contrasentidos sobre los textos filocalícos cuando éstos recomiendan el “recuerdo y la meditación incesante de la muerte”⁴³ (*méditatio mortis*). “Cuando estás sentado en tu celda”, aconseja Teodoro de Edesa al monje, “ten siempre ante tus ojos la última hora, la de la muerte.”⁴⁴ La confrontación incesante con la muerte no tiene pues nada de triste entre los Padres espirituales del Oriente cristiano. Al contrario, cuando ellos nos invitan a “guardar sin interrupción en (nuestra) alma el recuerdo de la muerte”,⁴⁵ cuando nos aconsejan “vivir en el pensamiento de la muerte”,⁴⁶ los autores de la *Filocalia* no piensan en absoluto en la muerte como naufragio total de nuestra existencia. La mortificación cristiana no tiene otro fin que el de restituir la “salvación”, la *sôtêria*, la santidad perfecta en lo más profundo de sí mismo. La vivificante mortificación, la renuncia-amor soberano, y, sobre todo, la abnegación-adoración, deben, y pueden, curar todo esto. La mortificación es una liberación.⁴⁷ Si ella estableciera el alma en la tristeza no sería ya la mortificación cristiana. La mortificación, la renuncia, la abnegación no son de ningún modo la búsqueda del sufrimiento, sino, al contrario, la de la santidad espiritual, humana y también física. Los santos, los verdaderos mortificados, son gente dichosa. Ellos pueden decirnos: “Que el pensamiento de la muerte siempre se acueste con vosotros y con vosotros

⁴⁰ Budge, E. A. W., *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, 2 vols., Londres, Chatto & Windus, 1907, t. 2, n. 624, p. 295.

⁴¹ *De bono mortis*, III. Cfr. Cyprien; Ambroise, *Le chrétien devant la mort*, o. c., pp. 45-46.

⁴² Evagrio Póntico, *Las bases de la vida monástica, etc.* (I: 42).

⁴³ Filoteo el Sinaíta, *Cuarenta capítulos sobre la sobriedad* VI (II: 275). Cfr. Hesiquio de Batos, “Si es posible, recordemos sin cesar la muerte.” *A Teódulo*, CLV (I:165) y XVII (I:143). Cfr. también el Abad Filemón (II: 241).

⁴⁴ *Cien capítulos completamente útiles para el alma*, LVII (I: 313).

⁴⁵ Hesiquio, *A Teódulo*, XVII (I: 143).

⁴⁶ Filoteo el Sinaíta, *Cuarenta capítulos sobre la sobriedad*, XXVI (II: 283).

⁴⁷ Hausherr, I., o. c., p. 313.

se despierte”,⁴⁸ y sin embargo, no estar obsesionados por la muerte, puesto que la existencia humana no les aparece como condenada a la derrota en la muerte. El recuerdo constante de la muerte se inscribe en un tiempo en el que este cumplimiento quita su horror a la muerte y hace de ésta el acontecimiento que nos hace penetrar en la profundidad del misterio de la resurrección. Vivir en el recuerdo constante de la muerte es vivir como resucitado.

La *mors mystica* puede ser vivida en diversos niveles de la vida espiritual: en los niveles más ordinarios, la muerte mística se identifica con la ascesis y con la renuncia a sí mismo; en los más elevados, es la última transformación, más pasiva que activa, antes de la unión íntima con Dios. Pero, más allá de estas diferencias, más teóricas que prácticas, la muerte mística es una condición esencial de la vida *cristiana* que, a imitación de Cristo, comporta un paso por la pasión y la muerte para acceder a la resurrección. La muerte de la yoidad en el estrecho sentido individual es, así pues, el primordial objetivo de la mortificación. Más profundamente, la muerte mística, que envuelve la muerte ascética, es condición para la contemplación de Dios. No obstante, a pesar de las asociaciones etimológicas, el objeto de la mortificación no es la muerte, sino la vida: la producción de salud y fuerza, la salud y la fuerza de la conciencia humana vista *sub specie aeternitatis*. Según las enseñanzas de los padres monásticos, la profesión es esencialmente el acto por el que el hombre renuncia al mundo y a los bienes materiales, se niega a sí

mismo, carga sobre sus hombros la cruz, se deja crucificar con el Señor y muere con él de una muerte mística.⁴⁹ Así preguntaba San Efrén dirigiéndose al monje infiel: “Si estás muerto, ¿por qué te conduces como si estuvieras vivo?”⁵⁰ “Ve, siéntate en tu celda y graba en tu corazón que desde hace un año yaces en el sepulcro”, aconsejó una vez cierto solitario espiritual al que iba a ser con el tiempo el célebre *apa* Poimén;⁵¹ y Poimén debió de aprender bien la lección, pues decía: “Estoy muerto, y el que está muerto no habla”.⁵² Los solitarios solían tomarse al pie de la letra la idea de que habían fallecido para todas las cosas temporales. Abundan los textos que, implícita o explícitamente, presentan la profesión como una muerte mística. Y, como hemos visto en Casiano, no pocas veces este tema va unido con el de la cruz. San Juan Clímaco dedica el sexto escalón de su *Escala espiritual* al ejercicio de “acordarse de la muerte”.⁵³ La muerte figura en la definición del monje; es su “esposa inseparable”. Dormido o despierto, el monje piensa en la muerte (Sal 51:19), pues es el más necesario y el más exento de ilusión de todos los ejercicios; es un don de Dios; precede necesariamente a la contemplación; el monje debe esperar la muerte constantemente. El ejercicio de la muerte inspira el desapego y la renuncia a la voluntad propia del cenobita y el hesicasta,⁵⁴ ejercicio que le lleva a vivir como sepultado vistiéndose con hábitos fúnebres.⁵⁵

En la literatura occidental más cercana, esta idea no está menos presente. Nietzsche

⁴⁸ Juan Clímaco. Cit. en Gouillard, J., *Petite Philocalie de la prière du cœur*, París, Seuil, 1968, p. 87.

⁴⁹ Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, o. c., 4:35, pp. 174-175; véase a su vez 4:34, pp. 172-173.

⁵⁰ *Sermo de monachis, ascetis et eremitis* II: S. Ephrem Syri *hymni et sermones*, ed. de Th.-J. Lamy, 4 vols., Malinas 1882-1902, 4:170.

⁵¹ *Apophthegmata Patrum*, PG, Poimén I.

⁵² *Ibid.*, Poimén 2.

⁵³ San Juan Clímaco, *Escala espiritual*, o. c., VI:2, 8, 9, pp. 91-92.

⁵⁴ *Ibid.*, I:10/14, III:20, VIII:46, pp. 32, 45, 100.

⁵⁵ Esta tradición es muy antigua y todavía en uso en algunas Iglesias de oriente. El hábito de la profesión monástica es el signo de una nueva inmersión en la gracia bautismal de muerte y resurrección en Cristo. Cfr. Foca 1 (PG 65:432A – 433A); Mortari, L. (ed.), o. c., vol. 2, p. 208. Véase el mencionado ejercicio ascético sufi del “lazo con la tumba” (*râbitat al-qabr*) (*supra* n. 12). Un sufi *naqshbandi* turco contemporáneo cita el ejemplo de Rabî ibn Haysam que había cavado una tumba en su propia casa en la que se echaba varias veces al día. Cuando se le preguntó el motivo, respondió: “Si el recuerdo de la muerte se borra no sería más que un instante de mi corazón, es decir, si no me acuerdo, todos mis actos se volverán corruptos.” Mehmed Zahid Kotku, *Tasav-*

también quería morir de su muerte: “Muere de su muerte, victorioso, aquel que la realiza...” Al final de un poema tardío, Hölderlin escribe hablando del “hijo de Layo”: “Vida es muerte, y la muerte es también un vivir (*Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben*).”⁵⁶ “Según eso –comenta Heidegger–, el ‘amor a la vida’, nombrado en el v. 49, debe abrigar algo más profundo. Incluye la muerte. Al venir la muerte, desaparece. Los mortales mueren la muerte en la vida. En la muerte se hacen *in*-mortales los mortales.”⁵⁷ Hölderlin opone lo que es brutalmente mortífero (*tötlichfaktisch*), lo que mata efectivamente el cuerpo sensible, a lo que es brutalmente mortificante (*tötendfaktisch*), lo que mata el cuerpo espiritual.⁵⁸ Asimismo, en los escritos de Rilke se hace referencia a “aprender a morir”, a preparar con tiempo la “muerte noble... una muerte consumada, felicísima, entusiasta como sólo los santos supieron concebirla...” “dichoso por haberme dado sin miedo a su belleza, como un pájaro se da al espacio”.⁵⁹ Cuando reflexionamos sobre la preocupación de una muerte justa y esa necesidad de ligar la palabra muerte con la palabra autenticidad, vemos que esa exigencia, que Rilke vivió intensamente bajo varias formas, tuvo para él un origen doble: “Oh, Señor, da a cada uno su propia muerte, el morir que surja / verdaderamente de esta vida, donde encontró amor, sentido y desamparo”. El joven poeta, a través de sus poemas llegó a “ver”, a “reconocer la renuncia, y en la muerte tu progreso”, “aquella muerte propia / que tanto nos nece-

sita, porque la vivimos”.⁶⁰ En otro verso Rilke la designa como la “gran muerte”:

*Pues sólo somos la hoja y la corteza.
La gran muerte que cada cual lleva en sí es el
fruto que está en el centro de todo.*⁶¹

La muerte libera de la muerte. Para el místico la muerte se revela como fundamento de la vida. La muerte objetiva, exterior, para un Rilke, no significaba nada. Para Novalis tampoco. La tradición cristiana convierte a la muerte (también a la muerte del yo) en su primera condición, y no en el término final de la vida. Lo que el Evangelio llama “muerte de sí mismo” no es más que el *comienzo* de una *vida nueva ya desde aquí abajo*. ¡No se trata de la huida del espíritu fuera del mundo, sino de su vuelta con fuerza en el seno del mundo! Una recreación inmediata. Una reafirmación de la vida: muerte de sí mismo y muerte del mundo en la medida en que el yo y el mundo son pecadores, pero vuelta a sí mismo y al mundo en la medida en que el Espíritu quiere salvarlos. Wittgenstein, que sufría de angustias de muerte ya antes de la guerra, que empleaba expresiones como “sobrevivir a la muerte”, “no dejar de existir”, “estar muerto pero seguir con vida”, “la separación del alma y el cuerpo” y estar “desencarnado”,⁶² escribía de su destrucción interior:⁶³ “¡Lo único, vencerse a sí mismo!” “Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida.”⁶⁴ Asimismo, Simone Weil había anotado: “La salvación es consentir en morir.”⁶⁵ Para las jóvenes sacrifi-

vufi Ahlak (La moral sufí), Estambul, Seha N., s.d. ca. 1980, IV, p. 224. Es el tema de la vida en el sentido verdadero, la que desafia la muerte, según el hadiz de la tumba: “la tumba es un jardín entre los jardines del paraíso”. El sentido místico de la “tumba” hace referencia al secreto de una Vida invisible, la del alma que la iniciación espiritual vuelve apta para las resurrecciones.

⁵⁶ Hölderlin, F., “En bleu adorable”, en *Œuvres*, París, Gallimard, 1967, trad. de A. du Bouchet, p. 941.

⁵⁷ Heidegger, M., “El cielo y la tierra de Hölderlin”, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)*, trad. de J. M.^a Valverde, Barcelona, Ariel, 1983, p. 179.

⁵⁸ Hölderlin, F., *Œuvres*, o. c., pp. 963-964.

⁵⁹ Rilke, R. M., *Cartas a una amiga veneciana*, Madrid, Hiperión, 1993, pp. 22-23.

⁶⁰ Rilke, R. M., “Réquiem por el poeta Wolf von Kalckreuth”, en Rilke, R. M., *Nueva antología poética*, ed. y trad. de J. Ferreiro Alemparte, Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 192.

⁶¹ Rilke, R. M., *Das Buch von der Armut und vom Tode* (El libro de la pobreza y de la muerte), *ibid.*, pp. 16 (pról.), 114.

⁶² Barrett, C., *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1991, p. 229.

⁶³ Recordemos que cuando en julio de 1918 lo encuentra su tío Paul en la estación de Salzburgo parece que iba a suicidarse a las montañas.

⁶⁴ Wittgenstein, L., *Diarios secretos*, ed. de W. Baum, Madrid, Alianza, 1991, pp. 119, 149.

cadadas de los cineastas mencionados –Ema (*Vale Abraão*), Mariana (*Amor de perdição*), Marie Sept-Épées (*Le soulier de satin*), Mouchette (*Mouchette*), Nana (*Vivre sa vie*), Olga (*Nôtre musique*), Suzanne (*La religieuse*)–, el ejemplo a seguir es el del santo o el místico, que frente a la combustión insoslayable y destructora del fuego del mal, opone la aniquilación en otra llama, como la falena que se lanza violentamente sobre la llama del Amado para consumirse en ella, sin dejar rastro ni indicio de su existencia, cumpliendo así la dialéctica del penetrarse y vaciarse, *inmolarse y desaparecer*; en definitiva, aquello a lo que aspiraban los poetas contemplativos –Aragon, Celan, Lezama Lima, Francisco Pino, Rilke, Valente–: la consunción o “deshacimiento” del místico, derramamiento o desprendimiento de la vista en la visión, consumirse en esa misión, ir perseverando en el desaparecer hasta hacerse invisible. En este sentido, la Suzanne de Rivette (*La religieuse*) es un cuerpo aparecido, casi un cadáver, obsesionado por el secreto de su nacimiento, y que vive recluida en su celda, “morte au monde”: “mon corps est ici, mais mon cœur n’y est pas”.

La prácticas ascéticas de morir al propio ser, de la liberación en vida y la visualización de la tumba redentora, en definitiva, de someterse a una disciplina del desapego para renacer a la vida, han sido bellamente expresadas, de forma más o menos directa, en el espejo opaco de la pantalla de cine. “Me preparaba a morir”, escribe Rilke, “es esta muerte la que de continuo está en mí, la que en mí trabaja”.⁶⁶ Cuerpo-ruina, materia iluminada: el de Suzanne, que vive en reclusión, “morte au monde”, y que ha soportado el acoso de las hermanas del convento –‘pisadla, es un cadáver!’–, y que, a pesar de llevar puesto un antifaz negro, puede ver la ventana por la que tirarse y alcanzar así la liberación; el de Nana

(Godard, *Vivre sa vie*, 1962), una “puta santa” que, sin ser consciente de ello, ejercita el abandono ascético de sí en las calles, el radical desasimiento, confiesa que quiere morir, que “da su cuerpo, pero preserva su alma” renunciando a la vida un cierto tiempo para merecer *une autre vie*; o el de esa otra muchacha (*Dans le noir du temps*) que yace de blanco como la cal viva, sacrificada, arqueada sobre la piedra oscura, “cuando uno está muerto, y uno vive”, corpúsculo de la luz; ante las profundas y agitados aguas, los ojos de Olga (*Nôtre musique*), otra joven mártir de mirada beatífica que ha cumplido la “muerte propia”, que ha alcanzado *l’autre monde*, se cierran.

2. La “inercia de cadáver” (S. Weil), el “morir hacia adentro” (M. Zambrano)

Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022) insiste sobre esta muerte del hombre a sus pasiones y a sus deseos, pues sus interlocutores no creen en la posibilidad de llegar aquí abajo a la *apátheia* perfecta. Pero esta muerte es “una necrosis que hace vivir”, “una muerte vivificante”, el oxímoron *zôpoiôs nékrôsis*, bello epíteto que el autor bizantino forma a partir de 2 Cor 4:10 (“llevando siempre en el cuerpo el [suplicio] mortal de Cristo...”), que por obra del Espíritu se produce siempre de manera bien sensible entre los perfectos: “Está muerto sin estar muerto (*nekrôs kai ou nekrôs ôn*) aquel que ha alcanzado las medidas de la perfección, pues él vive en Dios, al cual está unido, como no viviendo más en él mismo.”⁶⁷

Si Simone Weil habla de ese estado regresivo hacia el devenir-nada que es la “déscreation”, María Zambrano menciona una práctica ascética de “desprendimiento” similar, el “desnacer” o el “ir muriendo”, que es “el hermanar vida y muerte” para “volver a donde se ha sido lanzado” por medio del “morir

⁶⁵ Weil, S., *La connaissance surnaturelle*, París, Gallimard, 1950, p. 168.

⁶⁶ Rilke, R. M., *Cartas a una amiga veneciana*, o. c., p. 23.

⁶⁷ Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, ed. de J. Darrouzès, París, Cerf, ²1980, cent. 2, cap. 19, pp. 112-113.

(que) salva de la muerte” o del “éxtasis que hace nacer”.⁶⁸ Este desnacer es lo que procura el sabio oriental, muerte en vida que constituye el comienzo de la trascendencia verdadera: “Pero es que Séneca no es un filósofo, y del filósofo es de quien se dice ha de estar maduro para la muerte, y como compenetrado de ella, en Platón y Plotino. No es tampoco un místico como el sabio oriental que busca en vida desnacer, nacer, borrar la agitación del nacimiento.”⁶⁹ Lo real no es del todo un estado de cosas que uno domine, es un movimiento que envuelve. Así el momento más elevado de la acción, de toda acción, sería la acción no activa. Simone Weil emplea la imagen de la “inertie de cadavre” (inercia de cadáver) para referirse a la pasividad: “Devenir pasividad total, inercia de cadáver, [para que] y que el Espíritu de Dios, a partir de esta energía, haga vida.”⁷⁰ Pasividad, una de las nociones más difíciles del vocabulario filosófico: receptividad total, sufrir, sin saber nada de toda continuación; una pasividad que iría hasta el punto más negro, el sí a la muerte, paroxismo de la pasividad. Esto es así no por resignación o falta de coraje, sino por consentimiento, por un acrecentamiento, totalmente imprevisible, de verdad. En el filme de Rivette (*La religieuse*), Sor Suzanne ejemplifica la figura de la pasividad absoluta. “Marchez sur elle, ce n’est qu’un cadavre” le gritan a Sor Suzanne las hermanas que la acosan y la aíslan en el convento de Longchamp tras acusarla de abrigar al diablo. El cuerpo-cadáver de Suzanne tipifica perfectamente la idea, clave en el pensamiento de Simone Weil, de la pasividad total.⁷¹ En la pasividad la palabra es golpeada en el corazón; ella

se apaga. El discurso se estrella, cesa, paralizado, reconducido a las profundidades del vacío. La perfecta pasividad que se alcanza por medio del consentimiento de la muerte, la “inercia de cadáver”, es comparable al cristal sin manchas.⁷² El cuerpo aparece y desaparece, se inscribe para borrarse a continuación, sin dejar otra huella de sus pasos que el vacío, que el lugar mismo en su brutal opacidad: “Aparece *sôma sêma*⁷³ [*el cuerpo como tumba*]. [...] Por lejano que sea ese amor, hay un momento de ruptura en que sucumbe, y ése es el momento que transforma, que arrebatara de lo finito hacia lo infinito, que hace *trascendente en el alma* el amor al alma por parte de Dios. *Es la muerte del alma*. ¡Desgraciado aquel para quien la muerte del cuerpo precede a la del alma! [...] El alma que no está llena de amor muere de una mala muerte.”⁷⁴

La meditación de la muerte recorre asimismo el pensamiento de María Zambrano, desde sus primeros textos hasta sus escritos póstumos. Nuestra pensadora, a partir de Platón y de los estoicos, insiste en que “la filosofía es una preparación para la muerte”, “es un ejercitarse en morir”, y a partir de los ascetas y los místicos, “este ir delirante hacia la muerte”, “ganar a la muerte, hermanándose con ella... pues el morir salva de la muerte”. Asimismo, la pasividad de orden ascético o místico que encontramos en la obra de Weil, la “inercia de cadáver”, también está presente en el pensamiento de Zambrano cuando habla del “abandonado de sí mismo”, borrarse, desaparecer,⁷⁵ para “morir hacia adentro”,⁷⁶ “en el hueco de las manos de Dios”.⁷⁷ Para Zambrano, como para Weil, la muerte, más que un

⁶⁸ Inéditos de María Zambrano, en J. Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes; Fundación María Zambrano, 2004, pp. 714, 715, 727, 734.

⁶⁹ Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, o. c., p. 36.

⁷⁰ Weil, S., *Cahiers*, vol. 4, ed. de F. de Lussy, París, Gallimard, 2006, Cahier XVIII, p. 371.

⁷¹ *Ibid.*, Cahier XVII, Cahier XVIII, pp. 343-344, 377, 382.

⁷² *Id.*, Cahier XVII, p. 323; Cahier XVIII, pp. 382, 383.

⁷³ Cfr. Platón, *Gorgias*, 493a; *Cratilo*, 400c.

⁷⁴ Weil, S., *Cahiers*, vol. 2, París, Gallimard, 1997, Cahier VI, pp. 366-367.

⁷⁵ Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1973, pp. 33 ss.

⁷⁶ El “morir en sí mismo” (*Mathnawí*, VI:723 ss.), del que habla el gran poeta místico persa Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 672/1273) como celebración del éxtasis supremo (el “estoy muerto antes de morir”, *Mathnawí*, VI:755). Cfr. Anvar-Chenderoff, L., *Rûmî*,

concepto abstracto que se pueda abordar desde la pura especulación filosófica abstracta, es una experiencia que debe situarse en el contexto de una antropología espiritual. La expresión weiliana “inercia de cadáver” guarda una cierta correspondencia con la idea zambrana, de origen platónico, del cuerpo como tumba.⁷⁸ Según Zambrano, la muerte, la muerte aceptada, el ejercicio ascético del “ir muriendo”, constituye la entera libertad, una indefinible revelación, un punto de partida, un “segundo nacimiento” a partir del cual reconquistar el verdadero ser. Búsqueda amorosa del Ser, muerte en vida como condición para que este Ser se revele.⁷⁹ Nuestra autora, a partir de la filosofía de Platón y Plotino, del estoicismo y del ascetismo cristiano, defiende una antropología mística en la cual las prácticas ascéticas de la vida contemplativa, la renuncia absoluta, el ejercicio de “morir en vida”, “de aceptar la muerte como si fuera también la vida” y el camino de salvación, constituyen la senda hacia la esencial autoliberación:⁸⁰ “Aprender a morir puesto que ya muero a cada momento.” “Meditación de la muerte, pensamiento fijo en el morir.” “Este ir delirante hacia la muerte, esta entrega sin reservas ni límite alguno.”⁸¹ Zambrano repite en diversos textos esta idea del “ir muriendo” a cada momento como si de una jaculatoria se tratara. En sus escritos inéditos aparece de nuevo esta antropología espiritual que defiende el “morir que salva de la muerte”. Ella reconoce este morir en vida en la filosofía griega (Sócrates, Platón, Plotino), pero también en la sabiduría oriental (sufismo, taoísmo, buddhis-

mo): “Y así es: *sabio es aquel que ya en vida está como si hubiera muerto*. Es el que está maduro para la muerte, aquietado, dispuesto a marchar sin desgarramiento.”⁸² Se trata de “hacer la nada en uno mismo”, lo que equivale a consumir la muerte del alma, o también ejercitar la *meditatio mortis*, pues, según Lezama: “[...] Nacemos antes de nacer y morimos antes de morir. [...] La muerte nos vuelve a engendrar a todos de nuevo. Esa infinita posibilidad que está en la muerte [...]. El no tiempo, es decir, lo edénico, lo paradisiaco, nos hace pensar en una vida como infinita posibilidad que surge de la muerte.”⁸³ Todos estos escritos que coinciden prácticamente con este periodo de correspondencia entre María Zambrano y José Lezama Lima entre 1968 y 1976, tienen su límite en el límite: la muerte redentora y los misterios del renacimiento y la generación. En esto estaban, en poner a prueba la palabra poética como símbolo que transgreda la finitud existencial hacia el ámbito de lo indecible, el silencio y la muerte asumida: “[...] Muere en mí, dentro de mí y en momentos de felicidad luminosa, de pura luz y amor, luz-amor [...] de *este ir muriendo*, de *este ir reviviendo* en planos diferentes de la vida y del ser.”⁸⁴ Nuestra pensadora ve en esta antropología espiritual una conversión radical, una aceptación, la práctica ascética de la mortificación, o del morir antes de morir, ese desvanecimiento del que ya no es posible volver en sí, volver a sí, indescifrable entrega: “El anhelar morir no es todavía el morir mismo.”⁸⁵ El anonadamiento o aniquilación voluntaria del alma del santo, por medio del amor de muerte, hace de éste la

París, Entrelacs, 2004, pp. 47-49. Tiene su equivalente en un dístico de Angelus Silesius: *wenn ich selber mir absterbe*, “cuando muero a mí mismo”. *Il pellegrino cherubico*, o. c., V:360, p. 350. Cfr. ‘Ayn al-Qudât al-Hamadhânî, *Tamhidât*, o. c., n° 374: “Quien no haya vivido esta muerte (i.e., la extinción, *fanâ*) no conocerá la vida”.

⁷⁷ Zambrano, M., *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1982, p. 133.

⁷⁸ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, México, FCE, 1987, pp. 48, 56.

⁷⁹ Zambrano, M., *España, sueño y verdad*, o. c., pp. 164-165.

⁸⁰ Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, o. c., pp. 18-19, 21.

⁸¹ Zambrano, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, o. c., pp. 83, 84, 85.

⁸² Zambrano, M., *El pensamiento vivo de Séneca*, o. c., p. 35. (La cursiva es mía).

⁸³ Lezama Lima, J., en *Correspondencia entre José Lezama Lima y María Zambrano y entre María Zambrano y María Luisa Bautista*, ed. de J. Fornieles Ten, Sevilla, Espuela de Plata, 2006, pp. 171-172.

⁸⁴ Zambrano, M., *ibid.*, p. 225. (El subrayado es mío).

⁸⁵ Zambrano, M., *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 131.

nada en la que puede habitar por completo el Otro:⁸⁶ “Y así vemos que el místico [...] se ha enajenado por entero, ha realizado *la más fecunda destrucción*, que es la destrucción de sí mismo, para que en este desierto, en este

vacío, venga a habitar por entero otro [...].” “[...] *Amor de muerte*, tendencia a la aniquilación final, mortal desgana de la existencia.”⁸⁷

Des-devenir (*entwerden*),⁸⁸ conversión radical del sujeto totalmente vaciado de sí mis-



Philippe Garrel, *Rue Fontaine* (1984)



Sergei Parajanov, *Sayat Nova* (1968)



Fritz Lang, *Der Müde Tod* (1921)

⁸⁶ “El que ha encontrado [...] en el fondo de su culpa un alivio liberador, el deseo de otra cosa que eso, la “desgarradora pureza”, aquél, degusta la muerte de amor divino que perfora el corazón.” L. Massignon, “Carta X (vigilia de Navidad, 1956) de la Badaliya”, en Six, J. F. (dir.), *Louis Massignon*, París, Éditions de l’Herne, 1970, p. 517.

⁸⁷ Zambrano, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 267, 268. (La cursiva es mía).

mo. “Sería necesario poder renunciar a todo –escribe Emil Cioran–, incluso al propio *nombre*, lanzarse al anonimato con pasión, con furor. El despojamiento es otra palabra para (designar) lo absoluto. *Entwerden*, sustraerse al devenir, –la palabra alemana más hermosa, la más significativa que conozco.” “De un místico musulmán estas palabras dignas del Maestro Eckhart: ‘La verdad que no destruye la criatura no es una verdad.’”⁸⁹ Pues, tal como afirma Simone Weil: “La verité est du côté de la mort (La verdad se halla del lado de la muerte).”⁹⁰ Al igual que algunos filósofos griegos que “se ejercitan en morir”, según la expresión de Platón en el *Fedón*, la propia Weil defiende este aprendizaje a morir:⁹¹ “Una muerte más profunda que la muerte carnal y que produce un horror semejante a la naturaleza: la muerte de lo que en nosotros dice ‘yo’.”⁹²

De hecho, el ideal del *tamquam cotidie moriturum* en el mundo secular contemporáneo lo encontramos en los contextos más insólitos, aquellos en los que el devenir-ruina cobra la misma fuerza que tuvo para los padres del yermo o los ascetas extáticos y contemplativos sufíes: por ejemplo, en la figura de las prostitutas-santas de los filmes de Garrel y de Godard. Weil habla del “extremo de la pasividad”,⁹³ “aceptar la muerte”,⁹⁴ Zambrano y Lezama han dialogado sobre el “hermanar vida y muerte”, de “ahijarse de nuevo, por tan-

to renacer”, un “ir naciendo” que es un “sostenerse en la muerte”.⁹⁵ Esta perspectiva iniciática de la muerte que hace posible el “doble nacimiento”, el “nacer de nuevo” (*renatus fuerit*, Jn 3:3),⁹⁶ la encontramos en el bello y enigmático cortometraje de Garrel titulado *Rue Fontaine*, tipificado en la resurrección de la hermosa Génie, que se suicida para después “reencarnarse” en una prostituta idéntica a ella y que, al final, reaparece en el sueño del amante para, mientras se aleja, proponerle reunirse de nuevo allende los vivos: misteriosa expresión del vencer a la muerte, el ciclo vida-muerte-vida, el renacimiento a otro modo de ser.⁹⁷ En este sentido, podemos recordar las significativas palabras en *off* del espléndido cortometraje de Godard titulado *Dans le noir du temps*: “cuando uno está muerto, y uno vive”. O tal como escribe el poeta Aragon, influido por la poesía mística persa⁹⁸, el hombre “marche à la mort qu’on nomme vie”:

*si respiro es arder en el fuego que
en mí mismo he colocado
si hablo me destruyo y lo que
digo es mi ceniza
y la tiniebla ante mí es mi luz
que la engendra
y la nada nace de mi fuerza y
tengo mi ruina en la sangre
y soy el gusano que me roe y el
sepulcro donde desciendo*⁹⁹

⁸⁸ *Ent-werden*, término empleado en la tradición de la teología alemana –desde el Maestro Eckhart hasta Karl Rahner o Hans Urs von Balthasar, pasando por Sebastian Franck y Angelus Silesius–, que se puede traducir al español por “desdevenir”. El término descrear (*décreer*) lo emplea Rolf Kühn (*Deuten als Entwerden – Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religions-philosophischer Sicht*, Friburgo, Herder, 1989), quien en su obra sobre Simone Weil lo pone en relación con *entwerden* (des-devenir), término que en Eckhart hace referencia a un modo de interpretar el devenir *en hueco* o *vacío*, una visión del flujo como reflujo y del devenir como revenir.

⁸⁹ Cioran, E. M., *Cahiers, 1957-1972*, París, Gallimard, 1997, pp. 59, 62.

⁹⁰ Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994, p. 62.

⁹¹ Weil, S., “El amor a Dios y la desdicha”, en *Escritos esenciales*, Santander, Sal Terrae, 1998, p. 76.

⁹² Weil, S., “Reflexiones desordenadas acerca del amor a Dios”, *ibid.*, p. 102.

⁹³ Weil, S., *Cahiers*, vol. 4, o. c., Cahier XIII, p. 141.

⁹⁴ Weil, S., *La gravedad y la gracia*, o. c., p. 62.

⁹⁵ Inéditos de María Zambrano, en Moreno Sanz, J. (ed.), o. c., pp. 714-715.

⁹⁶ Silesius, A., *El peregrino querúbico*, ed. y trad. Ll. Duch Álvarez, Madrid, Siruela, 2005, p. 31 (intr.).

⁹⁷ El nacimiento del *yo esencial* de Génie queda expresado en uno de los *Monodisticha* (monodísticos) que Czepko dedica a *Der Gelassene*: “Permanece nudo en ti mismo, como si nunca hubieras nacido / y jamás tuvieras que ser: súbitamente, renacerás”. Cit. en *Il pellegrino cherubico*, o. c., p. 111, n. 22.

⁹⁸ Cfr. Hadidi, J., *De Sa’di à Aragon*, Teherán, Éditions internationales Alhoda, 1378/1999.

⁹⁹ Aragon, “Et si beau que me fut le jour”, o. c., p. 421. Aragon, como Zambrano, admiraba la obra de Massignon. Cfr. “Hommage à Louis Massignon”, *Les Lettres Françaises* 952, 15-21 noviembre 1962.