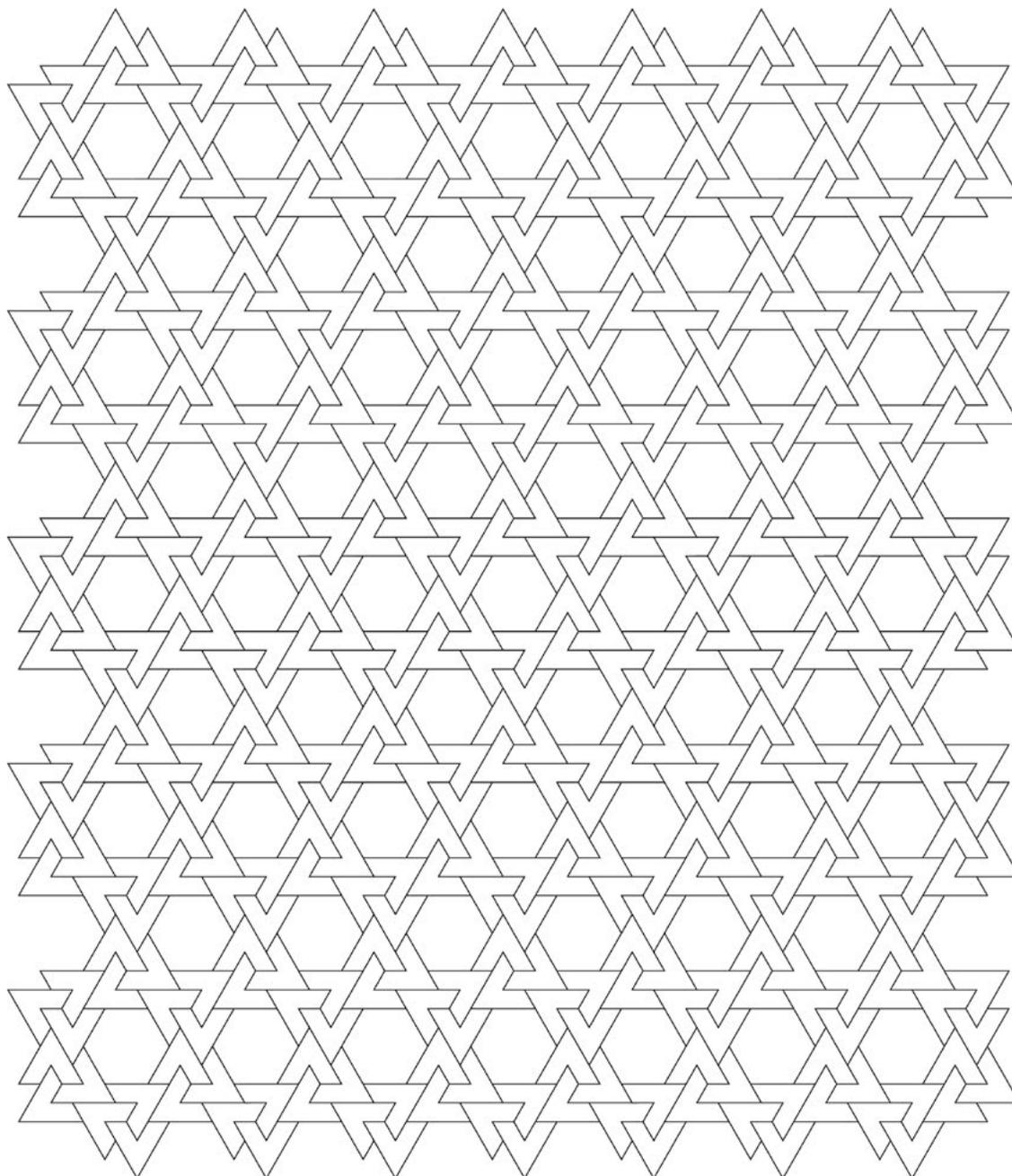




EL BARZAĦ ENTRE LO IMAGINAL Y LO IMAGINARIO: ASPECTOS DE LA RESONANCIA DE IBN ‘ARABĪ EN LLANSOL

Pablo Beneito (Universidad de Murcia)

Recibido el 16/12/2018. Aceptado el 12/4/2019.



⋮

Resumen: Este texto tiene como objetivo estudiar y comparar algunos aspectos de la presencia de Ibn 'Arabī en la obra y en la “mística experimental” de Maria Gabriela Llansol. Nos centraremos en los temas relacionados con el *mundus imaginalis* (*ālam al-miṭāl*) y en las categorías de “imaginario”, “imaginal” y *barzakh*, que Llansol recibió a través de la lectura de Henry Corbin. En este contexto, nos acercamos de una interpretación de Llansol sobre Fernando Pessoa, según las reflexiones de la escritora sobre el sufismo.

Palabras clave: Maria Gabriela Llansol. Ibn 'Arabī. *Barzakh*. Mística experimental. *ālam al-miṭāl*.

Abstract: This text seeks to study and compare some aspects of the presence of Ibn 'Arabī in the work and in the “experimental mystique” of Maria Gabriela Llansol. We will focus on themes related to the *mundus imaginalis* (*ālam al-miṭāl*) and on the categories of “imaginary”, “imaginal” and *barzakh*, which Llansol received through reading Henry Corbin. In this context, an interpretation of Llansol is approached about Fernando Pessoa, according to her reflections on Sufism.

Keywords: Maria Gabriela Llansol, Ibn 'Arabī, *barzakh*, experimental mystique, *ālam al-miṭāl*.

*

EL DESCUBRIMIENTO DEL ENTRESER

Tudo se revelou no instante em que eu andava à procura do lugar, da geografia dessa linhagem,

e deparei com o denominador estético, o entresser entre o sensível e o racional, a imaginação criadora da mística árabe, que é, talvez, de todas as manifestações da sobreimpressão, a mais portentosa.

Maria Gabriela Llansol¹

Llansol descubre la geografía espiritual del Mundo de la Imaginación – explica João Barrento – «sobretudo através da leitura, determinante para esta viragem [a constituição de uma outra visão do mundo], do libro² de Henry Corbin *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabī*³ que haveria de constituir uma das mais poderosas “sobreimpressões” da sua Obra»⁴.

1 Maria Gabriela Llansol, *Lisboaleipzig 1: o encontro inesperado do diverso*, Rolim, Lisboa, 1994, p. 139. En adelante: LL1.

2 Cf. Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabī*, 2e édition, Paris, Flammarion, 1958.

3 Cf. M. G. Llansol, *Um Arco singular. Livro das Horas II*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2010, pp. 41-42, 238. En adelante: LH2.

4 João Barrento (ed.), *Europa em Sobreimpressão: Llansol e as dobras da História*, Lisboa, Espaço Llansol, Assírio &

En la cita anterior llama la atención el empleo del término *entresser* – que traduce con originalidad la noción de *barzah*, istmo, intermundo –, pero sorprende que, en el contexto de una lectura de Ibn ‘Arabī, la autora use la expresión «entre o sensível e o racional», sustituyendo lo inteligible o espiritual – en oposición a lo sensible – por la noción de «lo racional». ¿Estamos solo ante el descubrimiento de un «denominador estético» o se trata de una revelación de mayor alcance?

Cita Barrento⁵ «uma definição essencial dessa ideia de imaginação como suporte de percepção sensível» – y añadamos, espiritual – que «faz conhencer», definición en la cual Llansol resume su comprensión de la función de la imaginación creadora, ya en septiembre de 1978:

Não se tratará de fantasia, profana ou não, nem do órgão que segrega um imaginário identificado com o irreal, nem mesmo exactamente daquilo que consideramos ser um órgão da criação estética. Tratar-se-á de uma função absolutamente fundamental, submetida à ordem de um universo que lhe é próprio, dotado de uma existência perfeitamente “objectiva”, em que o **imaginário** é o verdadeiro e único órgão da percepção.

(LH2: 238)⁶

Luego nos trata solo de un denominador estético exactamente. Volveremos a ver cómo Llansol renuncia – con alguna excepción anotada al margen – a incorporar el término imaginal al portugués, lo cual nos llevará a preguntarnos si tal resistencia entraña cierto grado de indistinción entre los órdenes de la imaginación.

LOS DOMINIOS DE LA IMAGINACIÓN

En estas páginas vamos a leer a Llansol a la luz de Ibn ‘Arabī en atención a su indicación de que «este tempo é o tempo de Ibn ‘Arabī»⁷.

Hayāl es el término que designa en árabe la imaginación y remite, en el pensamiento de Ibn ‘Arabī, a la noción de Mundo de la Imaginación creadora (*‘ālam al-ḥayāl*). En el pensamiento sufi, en particular el de Ibn ‘Arabī y su posteridad espiritual, este término de sentido intrínsecamente polivalente puede considerarse desde tres perspectivas principales: en primer lugar, en tanto que designación del cosmos en su integridad – el cosmos como Imaginación y espejo ambivalente de las auto-revelaciones divinas; en segundo lugar, en tanto que denominación del dominio macrocósmico intermedio entre el mundo espiritual y el corpóreo, como istmo entre ambos planos cuyas opuestas cualidades integra

Alvim, 2011, p. 66.

⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁶ Las negritas en este artículo son mías.

⁷ M. G. Llansol, *Finita*, *Diário 2*, 2ª ed., Lisboa, Relógio d’Água, 1998, p. 213. [1ª ed. 1987]. En adelante: F.

– pues es esto y también lo otro – y a la par excluye – pues ni es esto ni es lo otro –: es el llamado Mundo Imaginal (por oposición a lo meramente imaginario) en que los cuerpos se espiritualizan y los espíritus se corporeizan, en que lo sensible se torna inteligible y lo inteligible adopta forma sensible, así como sucede, por ejemplo, en los sueños, que nos presentan la realidad incorpórea de la conciencia corporeizada en imágenes; y, en tercer lugar, en tanto que realidad relativa al ser humano como microcosmos. Desde esta última perspectiva, la imaginación tiene dos significados: por un lado, es el alma, el yo humano intermedio – sutil y denso, uno y múltiple, visible e invisible... –, que es al microcosmos lo que el Mundo de la Imaginación es con respecto al macrocosmos; y, por otro, es la facultad imaginativa, el poder específico de la mente que permite establecer vínculos entre lo espiritual y lo corpóreo integrando los contrarios. En todos los casos, el significado último de esta concepción de la Imaginación creadora habría de entenderse en los términos propios de su relación con la Realidad que la suscita por medio de la teofanía o auto-revelación divina: la Realidad divina se revela como semejanza, como reflejo en el espejo de la creación, al manifestar las propiedades de sus nombres⁸.

El trasfondo de esta concepción del carácter intermedio del Mundo de las Imágenes subsistentes suscita entre los sufíes una particular vivencia de la escritura y las demás artes en tanto que mediaciones receptoras a la inspiración creativa de la Realidad. Esta relación con el arte en cualquiera de sus expresiones privilegia la receptividad, la contemplación y el silencio – en tanto que escucha – sobre el esfuerzo, la elaboración y la proyección personales, confiriendo mayor valor cualitativo, mayor alcance de realización y penetración propiamente espiritual y artística, a la visión interior que resulta de la develación y la directa inspiración desde plano del espíritu que a los artificios del aprendizaje externo, la visión condicionada y la razón esquemática y reductora.

Corbin dedicó elocuentes pasajes de su citado ensayo *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*⁹ a dilucidar la diferencia entre lo meramente imaginario y lo verdaderamente imaginal. Como revelan sus propios escritos, Llansol se inspiró significativamente en esta obra y, no obstante, cuando se refiere a su contenido, como luego veremos, salvo en alguna rara nota marginal, utiliza en portugués el término «imaginário» y no el término «imaginal» al que, sin embargo, claramente remiten sus apreciaciones. Su escritura, poblada de figuras que, en ocasiones, se presentan como auténticas epifanías, suscita una pregunta fundamental: ¿en qué medida – si es que cabe hablar de medida – podemos hablar de una experiencia imaginal en la obra de Llansol? ¿Las apariciones de sus figuras literarias son el resultado de una elaboración – digamos común, proyectiva – de la facultad imaginativa en el dominio de lo imaginario y de lo que Ibn 'Arabī denomina la imaginación continua, o son tal vez plasmaciones de encuentros y revelaciones relativamente autónomos en el dominio llamado imaginal asociado, en particular, a lo que Ibn 'Arabī denomina la imaginación discontinua?

8 Cf. William C. Chittick, *Mundos imaginales*, Mandala, Madrid, 2004.

9 En la traducción al castellano: H. Corbin, *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Destino, Barcelona, 1993.

La cuestión participa necesariamente de la ambivalencia de la propia condición de la imaginación y puedo adelantar que, por ello mismo, no cabe a mi entender responderla de un modo decisivo, ni en términos puramente cuantitativos, pues ¿cómo y dónde trazar la línea que separa lo imaginario de lo imaginal de modo analítico fijando grados y fronteras bien definidas? Entiendo que se trata más bien, en realidad, de distinguir las cualidades de ambos dominios de modo “gustativo”, intuitivo y vivencial. En todo caso, a través de alguna de las referencias de Llansol a Al-Ḥallāḡ, Ibn ‘Arabī, San Juan o Pessoa, intentaré proponer algunas apreciaciones cualitativas que tal vez iluminen algunos aspectos de esta reflexión.

Respecto a los dos tipos de imaginación que vienen a corresponderse en este contexto con lo que llamamos *imaginario* e *imaginal*, dice W. Chittick:

Si bien el cosmos entero es Imaginación Ilimitada/Incondicionada, en la imaginación condicionada que se encuentra entre el dominio espiritual y el corpóreo pueden considerarse a su vez dos clases: la imaginación continua (*muttasil*) y la discontinua (*munsafil*). La existencia de la primera depende de la percepción del alma, pero la segunda es relativamente independiente del alma. La mayor parte de los sueños pertenece a la imaginación contigua, pero las realidades visionarias contempladas por los profetas corresponden a la imaginación discontinua. En cualquier caso, como siempre sucede con respecto a la imaginación, las líneas divisorias entre ambas no están claramente trazadas y el propio Ibn ‘Arabī raramente explica de cuál de los dos tipos de imaginación está tratando, ni brinda claros criterios para diferenciarlos.¹⁰

En este sentido, aunque hay numerosos estudios que abordan el tema de la imaginación en Ibn ‘Arabī, sería deseable contar con una monografía dedicada a explorar a fondo esta distinción entre la imaginación continua y la discontinua que nos brindará más información sobre las distinciones que Ibn ‘Arabī y autores afines proponen acerca de sus respectivos efectos y propiedades, de modo que podamos contar con más elementos epistemológicos que tal vez nos permitan situar diversas experiencias de creatividad imaginativa e imaginación creadora en sus correspondientes grados. Una fenomenología de la imaginación ha de diferenciar grados y modos de percepción, distinguiendo entre la imagen común, sea exterior, mental u onírica, y la imaginalización – neologismo propuesto por Chittick que considero pertinente y eficiente –, sea en el mundo externo, en el interno o en el sueño visionario. Naturalmente, en Ibn ‘Arabī hay una continuidad y, por tanto, una unidad última, entre todos los grados de la existencia, pero esa continuidad, como por ejemplo la de las escalas cromática o musical, no impide distinguir grados relativos, así como diferenciamos colores o notas musicales.

10 W. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, Albany, SUNY, 1997, p. 332.

Podemos concebir a partir de Ibn 'Arabī una gradación de la imaginación que nos permita remitir diversas experiencias de la imaginación a diversos grados de intensidad, profundidad, sutileza o densidad. Las vivencias de Hildegarda de Bingen o Swedenborg, por citar a algunos creadores visionarios con experiencia manifiestamente imaginal, no serían iguales en grado – en consideración a tal escala – a los escasos poemas de Bécquer que relatan visiones, ni a las fascinantes intuiciones y a la riquísima creatividad heteronímica de Pessoa. Hablamos de modalidades distintas de la experiencia cognitiva, de diversos grados de inspiración, que llevan a los sufíes a hablar de develación y realización y a situar el Arte y la Obra por excelencia, la transformación interior por la alquimia del corazón, por encima de cualquier obra forjada desde la elaboración o la pretensión. Los maestros de la imaginación creadora no necesariamente producen obras que se llamen artísticas y, a su vez, los artistas no necesariamente producen creaciones suscitadas por la directa experiencia imaginal de las realidades espirituales. Las fronteras, no obstante, se desdibujan... Pero vamos con Llansol.

«SEM PAÍS EM PARTE ALGUMA»: LA MÍSTICA EXPERIMENTAL DE LLANSOL

Sem país em parte alguma, salvo no vazio em que me dei a uma comunidade. **Comum idade real por imaginária, e imaginária por verdadeira.** A escrita, os amimais, fazem parte dessa orla, e são tais seres – excluídos pelos homens – que eu recebo.

(F: 72)

Llansol se declara habitante de un vacío que permite convivir en comunidad con los solitarios – como apunta luego – de una común edad atemporal. Sin país, Llansol se sitúa en un dominio análogo al exilio simbólico de los sufíes, en el paisaje de la pura receptividad, y por tanto en el horizonte de ese olivo bendito que no es, según la imagen coránica, ni oriental ni occidental. Llansol ya ha leído acerca de Ibn 'Arabī y la Imaginación creadora cuando escribe estas líneas de *Finita*, su segundo diario, hacia el 1987. Con respecto a la naturaleza de su experiencia y comprensión de la Imaginación, este pasaje de Llansol suscita varias preguntas: si conoce y acoge ya Llansol la distinción que propone Corbin, interpretando a autores como Suhrawardī o Ibn 'Arabī, entre lo meramente imaginario y la experiencia de la Imaginación creadora que remite a la dimensión intermedia o Mundo Imaginal, ¿quiere decir solo imaginario cuando usa ese término o está significando lo «imaginal» pero prefiere evitar ese término por “erudito” y entonces aún ajeno al portugués? Cuando se refiere a esa común edad que suscita una experiencia de comunidad transhistórica, ¿alude Llansol a la noción de un tiempo imaginal de carácter transtemporal que suspende la linealidad del espacio – tiempo, a la noción de metahistoria o hierohistoria que propone Corbin en sus obras sobre la experiencia de los espirituales del islam? En definitiva, ¿es esa comunidad de edades diversas en Llansol real por efectivamente imaginal e imaginario por verdadera o se trata solo de una comunidad imaginaria, aunque vivida por la autora como real y verdadera en tanto que imaginario creativo? Los textos que a continuación se comentan podrían darnos la respuesta.

Moría [Ana de Peñalosa], pero se metamorfoseaba [...]. **Comprendí que ninguna meditación, ningún texto, me serviría aparte de mi propia escritura** [...]. En la cómoda de mi cuarto un Buda de metal y una piedra traída por el río se habían cubierto de polvo que, en uno y otra, se acumulaban con características diferentes. Comprendí también que Nietzsche **me había buscado para salir fuera de sus textos, dar largos paseos por sus márgenes. Me dispuse, esa noche, a conversar con él, empleando los términos propios para calificar lo que traducía una destrucción y acumulación de siglos**¹¹

En la obra de Llansol, la propia escritura se presenta como camino necesario para la experiencia de la realización interior: ningún texto ajeno, ninguna meditación aparte pueden sustituir la experiencia de la escritura inmediata, inspirada, providencial, que actualiza el encuentro incesante con esa conciencia en permanente metamorfosis que acompaña la conciencia de la inminencia de la muerte como iniciación al misterio.

Los autores, místicos o no – Nietzsche en este caso – de diversos tiempos y lugares buscan, con voluntad autónoma, salir fuera de sus textos para dar largos paseos, libremente, por los márgenes vivenciales de las páginas y los ríos de los paisajes interiores de Llansol. Los libros – la palabra escrita – están vivos como verbo proferido, renovado, en la lectura del instante. La lectura como experiencia de actualización se identifica así con la propia escritura, y la lectora con la autora que, empleando términos propios, *califica lo que traduce*, es decir, interpreta cualitativamente – como un músico una partitura nunca repetida – el *kairós* de una nueva recreación intertextual del sentido. Escribir se torna para ella la única manera de vivenciar o dar vida verdadera a un texto, el único modo de revivir una experiencia en términos propios, el único diálogo posible con la interioridad del tiempo desde el instante vivido como epifanía del libro universal.

[...] era Al-Hallaj todavía un desconocido envuelto en libros tejidos y en círculos. Se había derramado en todas partes o en un rincón, de modo que buscarlo ocupaba discretamente a Ana de Peñalosa día y noche en el ocaso de su vida. Día y noche, sin descanso pero pausadamente, **aguardaba la revelación de Al-Hallaj**. Le había dicho que un primer vástago salido de su cuerpo la conduciría al sitio pacífico donde Al-Hallaj florecía sin rostro [...]. **Lo que pasaba la llenaba de conocimiento**, había dejado de lado todo trabajo salvo el de la **costura**, no fuera que el paso de Al-Hallaj la sorprendiera sin **consciencia**. Situándose **fuera de cualquier**

11 M. G. Llansol, *Geografía de Rebeldes*, trad. Atalaire, Cinca, Madrid, 2014, p. 95. En adelante: GR. Se trata de la edición de las obras: *O Livro das Comunidades*, de 1977 (en adelante, LC); *A Restante Vida*, de 1983 (en adelante, RV); *Na Casa de Julho e Agosto*, de 1984 (en adelante CJA).

⋮

mortal, de cualquier sistema de principios, encontró de nuevo a Lorenzo de Médicis tal como lo había visto en el retrato cuadrangular (de medio cuerpo) [...]

(RV: 165).

A la espera del encuentro con el extranjero que transformó la vida del arabista Massignon, el inspirado estudioso de Al-Ḥallāḡ, la práctica de la costura en Llansol parece evocar la práctica del *dīkr* o rememoración, propia de los sufíes. La costura es aquí una técnica, una forma de meditación para mantenerse atenta en esa búsqueda, constante pero pausada, que deja de lado todo trabajo posibilitando que la autora, como testigo al acecho del instante, se adentre en una consciencia incondicionada e incondicional que la sitúa fuera de cualquier dimensión mortal, por encima de cualquier sistema de convenciones y principios reductores.

El anuncio de un vástago salido de su cuerpo parece aludir al nacimiento en la consciencia de un cuerpo sutil, de naturaleza imaginal, que ha de conducir a su alter ego a ese «sitio pacífico» de realización espiritual donde Al-Ḥallāḡ florece, más allá de los límites condicionados del rostro personal, en su condición original.

La **noche** va a caer. Veré oscurecerse los cristales y encenderse **la luz dentro de la casa; me doy cuenta**, sin que en este momento sea capaz de describirla, de que hay una **vida recóndita de enigmas** [...]. [...] y la próxima vez intentaré también ver en esta **enigmática claridad** [...]. Aprendí a ver en los cuerpos un espesor propio; de este modo, pasé por el camino donde San Juan de la Cruz se encuentra habitualmente; es el único lugar de la tierra donde, en cuanto llego, **no evoco su figura y sus pasos, sino que lo veo** [...]

(RV: 159)

Llansol experimenta verdaderamente en su doméstica interioridad iluminada una nueva dimensión de la realidad, pero se siente aún incapaz de describir esa «vida recóndita de enigmas» que, sin embargo, es «enigmática claridad». No es que esa claridad sea totalmente inefable: es que, provisionalmente, la percibe aún como recóndita ocultación y ambivalente enigma. Para explicarse la visión directa de las realidades (distinta de la evocación mental), en «un lugar verdadero» – y no meramente imaginario –, Llansol ha de abandonar el «arte demostrativo» y entregarse a la práctica lúcida de una alquimia de la escritura epifánica percibida como fundamento de la realidad.

Así se dice de la reflexión que, hacia el final de su vida, Ana de Peñalosa hace sobre su propia escritura:

Una vez más piensa utilizar la escritura que siempre le sirvió de laboratorio y alquimia. Reflexionando, se dijo: No será un arte demostrativo. La

escritura, la ve escribirse lúcidamente, es el fundamento de la realidad.

(RV: 163)

Y habla de la escritura en términos afines a los que emplea Ibn ‘Arabī refiriéndose a la Poesía: «La Poesía es el fundamento (el origen, la raíz) de todo..., su esencia inmutable»¹². Y esta afinidad entre la concepción akbarí de la Poesía original y la escritura lúcida (inspirada) de Llansol me lleva a pensar que la integridad de su obra ha de ser leída y vivida – por su naturaleza íntima eminentemente poética – como poesía, no como prosa, o cuanto menos, si se prefiere, como prosa poética. Me pregunto, en cualquier caso, si Llansol se adentra en el dominio de una lecto – escritura teofánica...

Y sigue diciendo la autora inmediatamente en la siguiente «Lección», al comienzo del pasaje en que «Müntzer conversaba con el Príncipe Enrique» de Inglaterra:

Habíamos llegado a un lugar habitado por un caballo. Era **un lugar verdadero**, en medio de un enmarañamiento de verdor, con un olor acre y perturbador.

(RV: 163).

Aquí vemos cómo ese lugar verdadero, es decir, que se presenta como lugar efectivo de la geografía imaginal – no ilusoria, conceptual o imaginaria –, está caracterizado por la amplificación de los sentidos que es propia de las experiencias vividas en la dimensión imaginal, donde los sentidos – a la par sensibles y espirituales – se intensifican, como en este pasaje sucede con el verdor y ese olor perturbador.

Desde esta perspectiva, Llansol llama escritura a la vida reescribiéndose en los márgenes de la realidad sensible como experiencia de encuentro imaginal en la ambivalente realidad del mundo intermedio. A esa polivalencia de las realidades imaginales, en ese lugar verdadero que reúne los opuestos, liberado de la linealidad del espacio físico y el tiempo cronológico, donde los cuerpos se tornan espirituales y los espíritus corpóreos, donde se integran lo inteligible y lo sensible, Llansol la denomina «enigmática claridad». Ahora bien, los enigmas que dejan perplejo al viajero hermeneuta, en cierto modo dejan de ser enigmas cuando se abandona el arte demostrativo de la razón discursiva – que opera por oposiciones irreconciliables – y acoge las formas y presencias de esa mediación vivencial cognitiva que autores contemplativos como Ibn ‘Arabī denominan ‘Mundo de las Imágenes subsistentes’ (*‘ālam al-miṭāl*). La poesía, vehículo privilegiado de la expresión de la experiencia imaginal, es precisamente el lenguaje del símbolo y el enigma, la vía de la enigmática claridad que reúne los opuestos.

En la segunda sección de *Na Casa de Julho e Agosto* (1984) encontramos a Ibn ‘Arabī y Al-Ḥallāğ entre

.....
12 Cf. Pablo Benito, «La Poesía como origen del universo: hacia una traducción poética de los versos de Ibn ‘Arabī», in Gracia López Anguita (ed.), *Ibn ‘Arabī y su época*, Sevilla, EUS, 2018, p. 39.

los interlocutores de Luis M, otra figura de Llansol – ¿alter ego?, ¿heterónimo? –, que en este pasaje han partido:

Después de la partida de Juan, Müntzer, Nietzsche, Suso, Hadewijch, Eckhart, [Lorenzo de] Médicis, Ibn 'Arabī y Al Hallaj, diferentes tipos de pensamiento habían invadido la casa. Había acabado la lectura de “Las Damas del Amor Completo” [...]

(CJA: 206)

Inspiradora procesión de figuras y relaciones... Insólitas reuniones de personajes que nunca así se habían convocado antes en un párrafo o en una vivencia. Y leemos más adelante:

Desnudé el centro de **la cocina, me senté en ese centro a escribir; mi móvil es expresar que hay una vida de la que no se habla**, y no se manifiesta, y que, sin embargo, llena, **ocultamente real**, el seno de la primera vida. Hace unos momentos alguien entró, yo creía que era el trigo [...], pues hoy, los cereales, oscilando en el viento, están siempre en el campo de mi visión.

(CJA: 256)

Así, la vocación, la motivación de Llansol se cifra precisamente en expresar esa vida verdadera y ocultamente real – que los sufíes denominan *al-bāṭin* o *al-ḡayb* –, la cual constituye de hecho el sentido y la plenitud de la vida manifiesta. A mi entender tal es la labor de un *arte imaginal*.

En distintas ocasiones, textos y acontecimientos oscuros nos han de inducir al error. Pero **nuestra huella es una mística experimental**.

(CJA: 263)

Vemos que aquí Llansol se sitúa explícitamente en el horizonte de la experiencia mística. Nos dice también: «Siempre deseé las **Mil Palabras** para expresar con rigor el principio de este río. Una **locura tan atenta y visionaria** es un don magnánimo» (CJA: 289) porque «es necesario comprender el origen del deseo» (CJA: 305).

Estamos ante la locura espiritual que a sí mismos se atribuyen tantos sufíes que escapan de las ataduras de esa “cordura” de los límites imaginarios. En cuanto al deseo, Ibn 'Arabī hace referencia a ese origen que es, según el hadiz del Tesoro oculto, el propio deseo divino original (*ḥubb*) de darse a conocer, en este verso independiente de su *Dīwān* en que, usando la fórmula propia del juramento en nombre de la Realidad de la pasión – deseo (*hawā*) – término que alude por su raíz léxica a una “caída” o descenso de amor (cuyo imperfectivo *yahwā*, ‘el que desciende’, pudiera estar etimológicamente

vinculado al nombre de Yahvé), exclama que «la causa [*sabab*] del deseo es el deseo»:

¡Por la verdad de la pasión proclamo
que es el deseo causa del deseo!
Si dentro el corazón no lo llevara,
así adorado entonces no sería.¹³

Así que el corazón sirve y adora al divino deseo original que es la causa de su propio deseo en esta ambivalente relación del *Unus ambo*, deseante y deseado, que inspiró a Juan Ramón Jiménez algunos de sus versos más penetrantes. Ante la necesidad de comprender el ambivalente origen del deseo se torna imprescindible el don magnánimo de esa locura llansoliana, atenta y visionaria, sumida en la perplejidad, que requiere el misterio.

LLANSOL AL DESENCUENTRO DE PESSOA

Cuenta Llansol en su diario, 24 de noviembre del 1982, desde Herbais, que su amiga Christine pasó a verla y juntas leyeron ese día fragmentos de Al-Hallāğ que Llansol presumía inéditos en portugués. Dice:

El texto me iba siendo traducido mientras yo lo cotejaba con la versión de Massignon, cuando me encontré con el suspiro de Al-Hallaj en La Meca, después de que pasara un año en oración ante la Caaba [en francés, por error, la Casbah]. Acababa de reconocer su alma, **de la cual hoy yo diría _____**. [sic] Una profunda nostalgia me invadió y confesé a Christine **mi tristeza de que Pessoa nunca se hubiera encontrado con Al-Hallaj, sino solo con teósofos de pacotilla**¹⁴.

Y más adelante, en las notas tomadas dos días después, el 24 de noviembre del 82, explica más acerca de esta tristeza:

¿En Pessoa? Tantas palabras, tantas imágenes, tantas máscaras para decir “no he encontrado”. Diez siglos antes Al-Hallaj había dicho la misma cosa [...] ¡pero qué diferencia entre el uno y el otro! Al-Hallaj lo ha dicho. No encontró porque se encontró, y en la plaza de Bagdad [...], sabiendo que tenía razón aunque fuera blasfemo, murió afirmando: “Yo soy el Creador”.

(FP: 112)

13 Ibn ‘Arabī, *Dīwān Ibn ‘Arabī*, 4ª ed., Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut, 2002, p. 50.

14 M. G. Llansol, *Un Faucon au Poing*, trad. Alice Raillard, Paris, Gallimard, 1993, p. 110. La versión del francés y la negrita son mías. La edición original portuguesa es de 1985. En adelante: FP.

⋮

En realidad, las palabras que se atribuyen a Al-Ḥallāğ son «Yo soy la Verdad», es decir, la *divina* Realidad, y no «Yo soy el Creador». ¿Apunta ese detalle de su versión a una identificación llansoliana de la realidad y la creación? Ahí queda la pregunta. Lo que ahora quiero recalcar es esta insistencia, esta tristeza de Llansol debida a que, a su parecer, Pessoa se habría quedado en el anhelo de realización, mientras que de Al-Ḥallāğ ella, tan elocuentemente, diría «_____».

Comparto con la autora su deseo de que Pessoa hubiera tenido ocasión de conocer en profundidad la obra de Al-Ḥallāğ – hoy tan accesible gracias a Massignon y, más recientemente, a Stéphane Ruspoli, y en alguna medida traducida al español – y aún más me hubiera gustado que hubiera conocido a fondo a Ibn 'Arabī – de quien, en el mejor de los casos, apenas habría podido acceder a unos pocos textos aún precarios de pioneros, como Asín Palacios o Nicholson (cuyas obras al parecer no conoció) –, quienes aún no pudieron dar cuenta en sus escritos tempranos del primer tercio del siglo XX, como sí harían más adelante Corbin, Chodkiewicz, Addas, Chittick y tantos otros estudiosos y traductores, del verdadero alcance de su pensamiento.

No obstante, de acuerdo con Llansol tanto en su tristeza – saudade en mi caso – como en su profundo aprecio por Pessoa, considero que los escritos del autor, a pesar de ciertos condicionantes terminológicos y filosóficos, traslucen intuiciones y vivencias imaginarias que apuntan a horizontes de la creación y el pensamiento que van más allá de la mera especulación y significan una realización de la saudade. Lo dejo sólo apuntado.

Al leer los pasajes que siguen, podremos apreciar hasta qué punto Pessoa habría podido ampliar su visión si hubiera conocido a Ibn 'Arabī, liberándose del límite que impone la categoría de «sistemas filosóficos» (aunque en parte lo hace en la definición que luego veremos) y, más específicamente, del polémico concepto de *panteísmo* (ejemplificado aquí en particular con Hegel) que en general deriva en lecturas reductoras, alejadas del pensamiento de Ibn 'Arabī o de Al-Ḥallāğ. Por otra parte, puede apreciarse, en contraste con eso, hasta qué punto penetra Pessoa en concepciones propias del pensamiento de la Imaginación creadora, acercándose tanto, en contrapartida, a los escritos de Ibn 'Arabī. Como veremos, en este análisis de Pessoa, la sensibilidad de la literatura portuguesa aparece caracterizada por su vínculo a lo que él llama «transcendentalismo panteísta». Salvando las distancias respecto al pensamiento de autores como Hegel, vemos que no pocas formulaciones de las características de este «sistema», guardan particular afinidad con el pensamiento de Ibn 'Arabī, aunque con respecto al pensamiento del andalusí hubiera sido necesario otro planteamiento menos reductivo.

En los párrafos VI y VII de su breve ensayo «A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico» (1912) – tan actual en tantos sentidos y que tan manifiestamente anuncia tantos aspectos de la obra de Llansol –, al clasificar los sistemas filosóficos en función de sus respectivas concepciones de la «constitución del espíritu» y de los fines a los cuales tienden en sus actividades metafísicas (cf. VL: 112), Pessoa culmina su exposición acerca de los sistemas explicando (cito la edición de Cinzia

Russo¹⁵⁾ que:

[...] um outro sistema pode, porém, surgir, **limite e cúpula da metafísica** [...]. O transcendentalismo panteísta **envolve e transcende todos os sistemas**: matéria e espírito são para ele reais e irrealis ao mesmo tempo, Deus e não Deus essencialmente. Tão verdade é dizer que a matéria e o espírito existem como que não existem, porque existem e não existem ao mesmo tempo. **A suprema verdade que se pode dizer de uma coisa é que ela é e não é ao mesmo tempo.** Por isso, pois, que a essência do universo é a contradição [...], uma afirmação é tanto mais verdadeira quanto maior contradição envolve. Dizer que a matéria é material e o espírito é espiritual não é falso; mas é mais verdade dizer que a matéria é espiritual e o espírito material. E assim, complexa e indefinidamente [...]¹⁶

Como vimos, o espiritualismo é o sistema que tem seu centro de realidade na *consciência* [...]¹⁷

Não é preciso mais do que atentar na mera *expressão* da nossa nova poesia [portuguesa] para nos encontrarmos em pleno transcendentalismo panteísta. Logo no vestíbulo da investigação nos aparece a característica *contradição* deste sistema. “Materialização do espírito”, e “espiritualização da matéria”, “choupos d’alma”, quedas que são ascensões, folhas que tombam que são almas que sobem [...]. Para os nossos novos poetas, uma pedra é, ao mesmo tempo, realmente uma pedra e realmente um espírito, isto é irrealmente uma pedra... Mas para que continuar? A evidência de certas provas, quando o que fica provado traz consigo tudo em que pusemos a nossa esperança e a nossa fé, embriaga de alegria para além de se poder ficar com a lucidez intacta e o poder de exprimir em equilíbrio.¹⁸

Estas últimas líneas del párrafo, expresión del entusiasmo del autor hacia esta nueva poesía vinculada a la inspiración de ese transcendentalismo panteísta descrito, nos hacen sentir que Pessoa culmina un conciso manifiesto literario marcado, precisamente, por la «materialização do espírito» y la «espiritualização da matéria» que caracterizan propiamente la doctrina de la Imaginación creadora y el mundo intermedio de Ibn ‘Arabī¹⁹. Esas líneas parecen expresar la vivencia embriagada de esa

15 Fernando Pessoa, «A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico», in *id.*, *Un visionario lucido: pagine per una teoria poetica*, ed. y trad. Cinzia Russo, Milano, Jouvence, 2016, pp. 73-131. [1ª ed. 1912].

16 *Ibid.*, p. 120.

17 *Ibid.*, p. 122.

18 *Ibid.*, p. 126.

19 Véase en especial sobre este tema la obra de H. Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Madrid, Siruela, 2006.

«locura tan atenta y visionaria» que constituye en la escritura de Llansol «un don magnánimo».

No es pues de extrañar que Llansol, heredera de esa impronta de las letras portuguesas, se encuentre con Al-Ḥallāğ e Ibn 'Arabī y añore que Pessoa no haya conocido sus textos para ampliar su visión de ese trascendentalismo llamado por él panteísta, término éste inadecuado en el caso de Ibn 'Arabī que, libre de las cargas y ataduras del racionalismo europeo, propone a la vez la incomparabilidad y la similitud de la Realidad, no como abstracción, sino como inmediata experiencia y realización visionaria.

A Llansol le entristece el anhelo de Al-Ḥallāğ/Ibn 'Arabī que intuye en Pessoa, quien solo se habría encontrado, a su entender, con «teósofos de pacotilla», en referencia – entiendo – a la teosofía de Blavatsky o a espirituales panteístas o mal interpretados por orientalistas aún con perspectivas desfavorables o desfiguradoras como el pionero Nöldeke.

¿Se quedó Pessoa en el anhelo literario con respecto a la realización espiritual que incluye la vivencia consciente y directa del Mundo Imaginal? Y Llansol, ¿se encontró a sí misma como dice de Al-Ḥallāğ y realizó el deseo de su corazón?

¿La pena que Llansol sentía por el límite intuido en Pessoa, no es la tristeza que procede de una experiencia auténtica de realización que integra la vivencia imaginal frente al anhelo de la intuición imaginaria?

Fabrizio Boscaglia, en su revelador estudio *A presença árabe-islâmica em Fernando Pessoa* hace referencia al significado etimológico de *enthous/en-theos*, «divinamente inspirado» ou «cheio de Deus». Dice:

Esta etimologia era possivelmente conhecida por Pessoa, como emerge do facto de o autor ter afirmado: “O poeta é essencialmente um mystico. A prova é facil. Qual é a base psychologica, a origem psychica da poesia? A inspiração. E o que é a inspiração senão um entusiasmo? Ha pois esta primeira analogia com o misticismo: o entusiasmo a ambos é comum.”²⁰

Propone Boscaglia que «o tema da imaginação entusiástica em Pessoa poderá dialogar como tema da imaginação criadora no pensamento de Henry Corbin»²¹.

Llansol dice más de la relación de poesía y mística, cuando afirma en su *Lisboaleipzig*:

20 Fabrizio Boscaglia, *A presença árabe-islâmica em Fernando Pessoa*, Tesis de Doctorado, Universidade de Lisboa, 2015, p. 158. Cf. Steffen Dix, «O misticismo em Pessoa», separata de *Leituras – Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, BNP, 2004-2005, pp. 14-15.

21 *Ibid.* No llegó Pessoa a conocer al autor de *L'Imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabī*, el citado libro que marcó después la trayectoria intelectual de Llansol y tantos otros autores, como María Zambrano o Clara Janés.



A textualidade pode dar-nos acesso ao dom poético, de que o exemplo longínquo foi a prática mística [...]

[...] o dom poético é, para mim, a imaginação criadora própria do corpo dos afectos, agindo sobre o território das forças virtuais, a que poderíamos chamar os **existentes-não-reais** [...]

A textualidade tem por órgão a imaginação criadora [...]

(LL1: 120)

Pero parece entenderse que, en última instancia, los poetas no realizados y todos aquellos que no han alcanzado la morada de la extinción del yo ilusorio en la Unidad esencial...

Na realidade, todos foram, [...] místicos que não o puderam ser.

(LL1: 129)

LA MÍSTICA EXPERIMENTAL DE LLANSOL: EN PRESENCIA DE ESE

Cuando Llansol afirma: «Pero nuestra huella es una mística experimental» (CJA: 263), ¿quiere decir que ha vivido su escritura o ha escrito su vida como una mística experimental cuya huella nos deja o que una mística experimental es la huella que vida, lectura y escritura han dejado en ella? ¿Sería apropiado hablar de Llansol como autora mística en el marco de una concepción amplia e inclusiva del significado de mística? ¿Qué grado de penetración y consciencia de las realidades del mundo imaginal y los misterios del espíritu habría alcanzado? No cabe responder a eso, pero sí diré que, a mi entender, Llansol es una autora con intensa, consciente y significativa inspiración de carácter místico – en sentido amplio – que vivenció realidades y encuentros de naturaleza propiamente imaginal (y no solo imaginaria) y nos dejó en su obra la reveladora huella de esa experiencia que entraña un particular modo de realización poética en el seno de una estética contemplativa.

En este sentido, la crítica a Llull en *Lisboaleipzig I* (LL1: 97 y ss.), la pena y la nostalgia que también Llull le produce porque «no parte de los estados místicos» (LL1: 98), nos revela que Llansol no se conforma con lo que considera una imitación discursiva de la directa experiencia del Amor. En su descalificadora lectura de Llull, la autora manifiesta con sus lúcidas apreciaciones críticas un rigor que solo podría derivar de una honesta visión interior.

Precisamente hacia el final de LL1, Llansol nos revela de modo diáfano su relación con la Presencia. Las alusiones implícitas a diversas nociones de Ibn ‘Arabī entretejen el trasfondo de estos pasajes. Vemos que Llansol denomina a la presencia no-humana Ese (nótese que en términos de Ibn ‘Arabī la forma humana es teomorfa y no a la inversa), situando la experiencia del encuentro espiritual

⋮

personal a medio camino (ni este ni aquel) en el Mundo Imaginal: Ese parece remitirnos a una *munāzala*, un descenso/ascenso mutuo a medio camino. Para acabar, dejemos que la autora hable por sí misma del encuentro con el Uno-Múltiple en la perplejidad que entraña la ambivalencia de sus manifestaciones:

----- o encontro inesperado do diverso é assistir o
belo a comunicar com o silêncio; a fraccionar a imagem nas suas diversas
formas; ajudá-las a levantar o véu..... e fechar os olhos.....

(LL1: 135)

Mas quando me sento pensada por essa Presença, a ponto de lhe chamar **Esse** _____
contradição do que está sempre surgindo....

Mas se **Esse** me quer pensar, e me pensa na Noite....

E eu repito o que Esse me aconselha: ... Faz viver as coisas inertes,
simplesmente afirmando, por ser real, que elas têm vida.

(LL1: 136)

En efecto, todas las cosas, incluso las aparentemente inanimadas, están vivas para Ibn 'Arabī y, en consonancia con la aleya coránico que así lo afirma, celebran la alabanza de Dios.

Na verdade, proponho uma migração para um Locus/Logos, paisagem onde não há poder sobre os corpos como, longinquamente, nos deve lembrar a experiencia de Deus, fora de todo o contexto religioso, e até sagrado.

Apenas sentir, ao nosso lado, dentro e fora de nós, perto e longe, uma realidade inconfundível, incomunicável mas que é, como nós, a sua imagem, unicamente presença [...]

De **Esse**/Presença, cujo nome próprio não nomearei (e que nos meus textos escrevo em letras minúsculas, ou então Eus, embora não se trate, de modo algum, do mesmo género de presença) eu aceitei o seu convite a uma relação pessoal... E, no entanto, não sou crente nem, aliás, descrente [...].

(LL1: 139-140)

Así apunta Llansol una relación personal más allá de las creencias como formulaciones discursivas, más allá de toda oposición entre lo religioso y lo no religioso, en la inmediatez de la presencia viva, de un Locus/Logos, lugar y palabra de la epifanía.



[...] Aí uma presença começa a ser imagem e, à distância que vai do ponto-voraz à *cena fulgor*, nós podemos chamar epifania. Sempre identifiquei essa epifania nos termos em que dela fala Ibn ‘Arabī: “Eu era um Tesouro escondido” [...].

(LL1: 140)

Eu aceito que eu, *ser-humana*, fui criada à imagem dessa presença de não-humanidade.

(LL1: 141)

Todas as formas são sinais diante sinais, silêncio que comunica com o silêncio, véus que se desvendam...

E o texto diz que a forma-humana se deve manter perto, em risco, testemunhando diante da Presença o que o real é... abrindo as outras formas à boa-nova da criação.

(LL1: 146)

Y con esa buena nueva del texto – «o texto... a ausência que se manifesta» (LL1: 131), en resonancia con la expresión de Ibn ‘Arabī «soy la nada que aparece»²² – nos deja Llansol inmersos en la Presencia.

22 Cf. Ibn ‘Arabī, *Las contemplaciones de los misterios*, ed. y trad. de Pablo Beneito y Suad Hakim, Murcia, ERM, 1994, p. 7.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRENTO, João (ed.) (2011), *Europa em Sobreimpressão: Llansol e as dobras da história*, Lisboa, Espaço Llansol, Assírio & Alvim.
- BENEITO, Pablo (2018), «La Poesía como origen del universo: hacia una traducción poética de los versos de Ibn 'Arabī», in Gracia López Anguita (ed.), *Ibn 'Arabī y su época*, Sevilla, EUS, pp. 35-54.
- BOSCAGLIA, Fabrizio (2015), *A presença árabe-islâmica em Fernando Pessoa*, Tesis de Doctorado, Universidade de Lisboa.
- CHITTICK, William C. (2004), *Mundos imaginales*, Mandala, Madrid.
- _____ (1997), *The Self-Disclosure of God*, Albany, SUNY.
- CORBIN, Henry (2006), *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Madrid, Siruela.
- _____ (1993), *La Imaginación Creadora en el Sufismo de Ibn 'Arabī*, Destino, Barcelona.
- _____ (1958), *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn' Arabī*, 2e édition, Paris, Flammarion.
- DIX, Steffen (2004-2005), «O misticismo em Pessoa», separata de *Leituras – Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, BNP, pp. 14-15
- IBN 'ARABĪ (2002), *Dīwān Ibn 'Arabī*, 4^a ed., Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut.
- _____ (1994), *Las contemplaciones de los misterios*, ed. y trad. de Pablo Beneito y Suad Hakim, Murcia, ERM.
- LLANSOL, Maria Gabriela (2014), *Geografía de Rebeldes*, trad. Atalaire, Cinca, Madrid. [Abreviaturas utilizadas en este artículo: *Geografía de Rebeldes*, GR; *O Livro das Comunidades*, LC; *A Restante Vida*, RV; *Na Casa de Julho e Agosto*, CJA].
- _____ (2010), *Um Arco singular. Livro das Horas II*, Lisboa, Assírio & Alvim. [Abreviatura utilizada en este artículo: LH2].
- _____ (1998), *Fīnīta, Diário 2*, 2^a ed., Lisboa, Relógio d'Água. [Abreviatura utilizada en este artículo: F].
- _____ (1994), *Lisboaleipzig 1: o encontro inesperado do diverso*, Rolim. Lisboa. [Abreviatura utilizada en este artículo: LL1].
- _____ (1993), *Un Faucon au Poing*, trad. Alice Raillard, Paris, Gallimard. [Abreviatura utilizada en este artículo: FP].
- PESSOA, Fernando (2016), «A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico», in *id.*, *Un visionario lucido: pagine per una teoria poetica*, ed. y trad. Cinzia Russo, Milano, Jouvence, pp. 73-131.