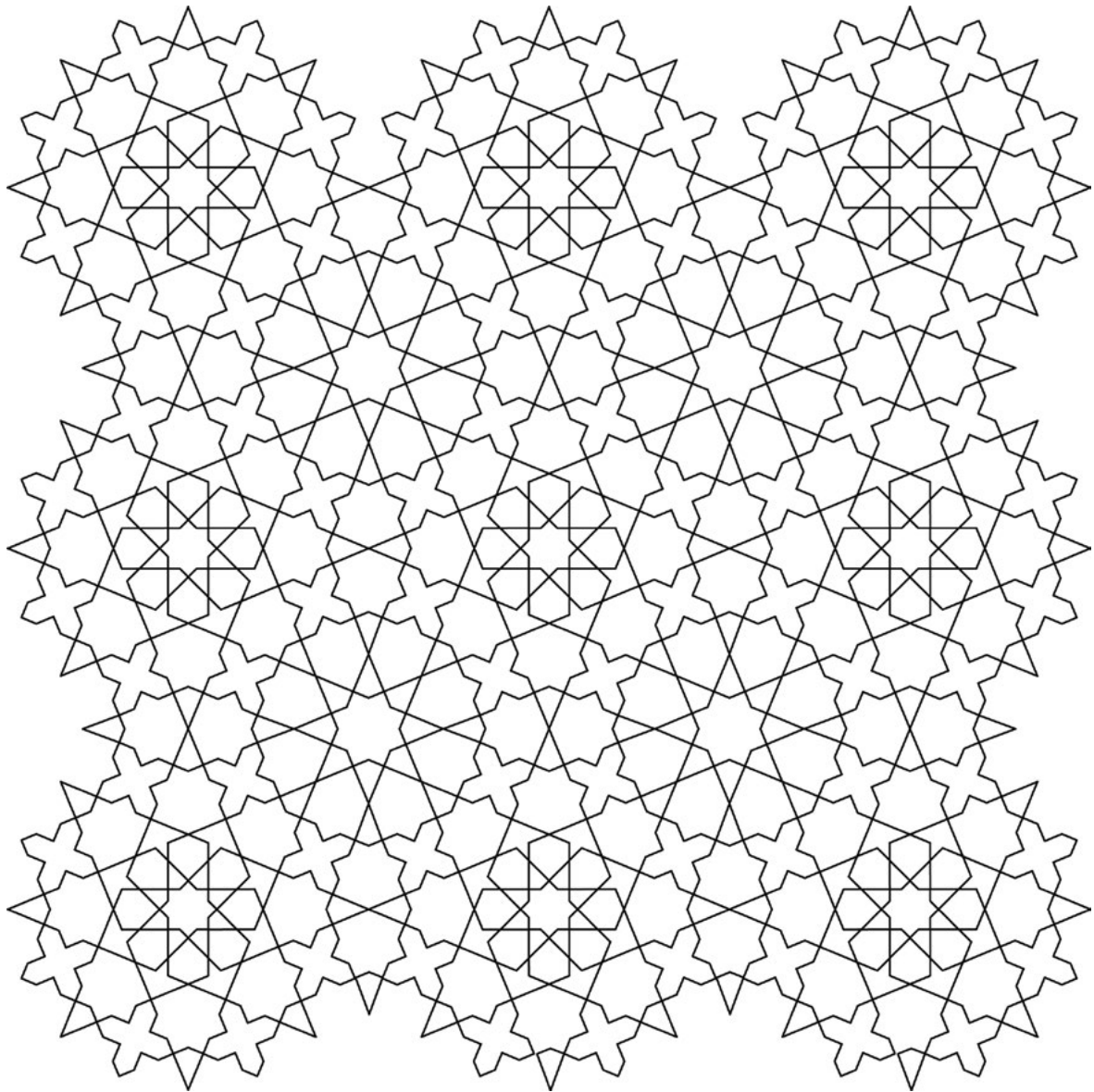


⋮

AMOR Y NEGROR EN LLANSOL COMO COMPROMISO CON LA OTREDAD

David Fernández Navas (Universidad Complutense de Madrid)

Recibido el 30/9/2018. Aceptado el 15/4/2019.



Resumen: El texto pretende un acercamiento al carácter amoroso de la escritura de María Gabriela Llansol. Explica cómo ésta, igual que la de María Zambrano, lleva la defensa amorosa del devenir de Nietzsche un paso más allá, en tanto nace de un interés por la otredad en sí misma y no de una voluntad de autoafirmación. La ruptura de las nociones convencionales de tiempo, espacio e identidad será una de las vías que utiliza. En ello puede apreciarse cierta similitud con Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, de quien aprendió la necesidad de buscar un tiempo propio para el alma, diferente del cuantitativo y cuya doctrina del amor y de la santidad exige un genuino interés en la otredad en tanto otredad.

Palabras clave: María Gabriela Llansol. Amor. Alteridad. María Zambrano. Ibn ‘Arabī.

Abstract: The text is an attempt to approach the loving character of the writing of María Gabriela Llansol. It explains how her works, similarly to those of María Zambrano, go further than Nietzsche in the affirmation of the becoming: as long as there is not will of self-affirmation, but an authentic interest in alterity. One of the paths she explores is to break the conventional notions of time, space and identity. It is possible to appreciate two coincidences with Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī. First, Llansol learned from him the need of an own time for the soul, different from quantitative time. Second, Ibn ‘Arabī’s doctrine of love and sainthood also implies a genuine interest in otherness as otherness.

Keywords: María Gabriela Llansol. Love. Otherness. María Zambrano. Ibn ‘Arabī.

*

En los primeros compases de *El libro de las comunidades*, se encuentra una clave desde la que entender al carácter amoroso de la escritura de María Gabriela Llansol: «[...] tenía una manera distante de hacer el amor: con los ojos y con la palabra. También a través del tiempo, pues desde los tiempos de su bisabuela, siempre era posible regresar a cualquier época»¹. Estas palabras, acerca de esa mujer de la que nunca conoceremos su nombre, son en efecto aplicables al quehacer de la propia autora. Llansol escribe por amor, desplazándose ingravidamente por el tiempo, y de modo distante, no por desinterés, sino al contrario, por conciencia de cómo la propia mirada vela y desvela, niega y afirma, así como por un profundo interés en la otredad en tanto otredad, genuino movimiento de amor.

Cifraba María Zambrano en *Claros del bosque*, la razón de su actividad creadora, la motivación íntima de su razón poética: «Nada real debe ser humillado»². La veleña dedicó la vida a combatir la injusticia del ser, la violencia de una razón fría ajena, a la vez que responsable del dolor de lo que late en las sombras, sin derecho alguno. Algo parecido sucede con Llansol. Su escritura, como el *logos sumergido*³ zambraniano, puede entenderse como acto de rebeldía ante una idea del ser que condena el devenir

1 María Gabriela Llansol, *Geografía de rebeldes*, Madrid, Cinca, 2014, p. 27.

2 María Zambrano, *Claros del bosque*, Madrid, Cátedra, 2011, p. 182.

3 Cf. Jesús Moreno Sanz, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, vol IV, Madrid, Verbum, 2008, pp. 159-168.

⋮

y contra una concepción del tiempo y la Historia que oprime el mundo de la vida/vida restante⁴. E igualmente, el compromiso de amor la conducirá a aguas aparentemente tan distantes como las de Nietzsche y los grandes místicos (Ibn ‘Arabī, San Juan de la Cruz, Hadewijch...); a vindicar los derechos de lo errante, el cuerpo, el negror, y a practicar el amor del que sólo es capaz quien se ha trascendido a sí mismo, más allá de todo interés y toda dialéctica de autoafirmación. Es en este sentido que el suyo es un sí al negror, sí a la otredad, un sí profundo.

La materialización de este sí, no obstante, no podrá darse desde un uso corriente del decir. En tanto comprometida con lo humillado, la autora no puede utilizar las mismas estructuras de la violencia; ha de buscar un modo distante, que deje ser:

V — Os meus textos, como já, por vezes, referi, são tecnicamente construídos sobre o que chamei cenas fulgor porque o que me aparece como real é feito de cenas, e porque surgem com um carácter irrecusável de evidência. O que tenho referido raramente é que essas cenas fulgor se verificam sempre na proximidade do que chamo ponto-voraz, e que é simultaneamente a fonte de luz intensa que ilumina a cena fulgor, e o lugar onde ela se anula. Se, por inépcia, a cena é levada demasiado próximo desse ponto, com a intenção de a tornar mais brilhante e viva _____ a cena desaparece, e o olhar cega. Há, assim, que ter o cuidado de desviar o olhar.⁵

Su escritura mantiene así en efecto una distancia con lo representado, preñada de huecos, de ausencias, vacíos que permiten que lo otro sea. Su propia actividad como traductora puede de hecho entenderse como un ejercicio amoroso que asume la imposibilidad de poder decirlo todo, traducirlo todo y la necesidad de que lo que se sustrae a la propia lengua original — «lo inaprehensible», «lo misterioso», «lo poético» — respire y sea en su no-ser, en tanto verdadera esencia de la obra⁶. La oscuridad, el hermetismo, cobran así valor, para una metafísica del *hay* más allá de la ontología del *ser*. «Si las palabras tienen sentido: sobrepasa cuanto se podría concebir y hace astillas aquello en lo que querríamos limitar»⁷.

En íntima sintonía, Llansol acomete la destrucción de las categorías convencionales de tiempo, espacio e identidad provocando un estado de aturdimiento y perplejidad en el lector⁸. Una de las vías

4 Más adelante se mostrará en qué sentido puede hallarse un vínculo entre la actividad de Llansol y la defensa del mundo de la vida de la tradición fenomenológica.

5 M. G. Llansol, *Lisboaleipzig*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994, p. 148.

6 Janaina Rocha de Paula, «Por uma poética da tradução», *Cadernos de Tradução*, n.º 31, 2013/1, pp. 81-102.

7 M. G. Llansol, *Geografia de rebeldes*, cit., p.43.

8 João Barrento, «A nova desordem narrativa: sujeito, tempo e discurso acentrados no romance de mulheres em Portugal», *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, n.º 3, 2009, p. 93.

de conocimiento más célebres del sufismo es precisamente la de la perplejidad (hayra). Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, el más grande de los maestros sufíes y Sello de la Santidad Muhammadiana, confrontaba a sus discípulos con visiones contradictorias acerca de una misma realidad, por ejemplo, entre la perspectiva de la Unidad y la de la Multiplicidad, para producir en ellos un estado de suspensión del juicio racional que fuera preludio y posibilidad de apertura a una verdad inaccesible de otro modo:

The bewilderment of the gnostic in the Divine Side is the greatest of bewilderments, since he stands outside of restriction and delimitation... He possesses all forms, yet no form delimits him. That is why the Messenger of God used to say, “O God, increase my bewilderment in Thee!” For this is the highest station, the clearest vision, the nearest rank, the most brilliant locus of manifestation.⁹

Se entiende pues la plegaria de Muhammad en tanto disposición de recepción amorosa más allá de toda determinación racional o instrumental. Perplejidad y corazón, íntimamente unidos. Llansol, en su escritura de amor, como el Nietzsche de *La gaja ciencia*, rompe con el tiempo como *Kronos*, en favor de un devenir utópico-sincrónico¹⁰. Gracias a sus diarios podemos imaginar la importancia que en ello jugó la lectura de Henry Corbin y su *La Imaginación Creadora en el Sufismo de Ibn ‘Arabī*. La autora copiaba, un primero de mayo de 1977:

Não se podem abolir os espaços do tempo quantitativo que servem de medida aos acontecimentos históricos; pelo contrário, os acontecimentos da alma são eles mesmos a medida qualitativa do seu tempo próprio. O sincronismo impossível no tempo histórico é possível no tempus discretum do mundo da alma. É isto o que significa ser discípulo de Khezr. Podes procurar livremente o ensinamento de todos estes mestres.¹¹

Siguiendo este espíritu, su escritura abandona la concepción del tiempo como superación, sin caer en un esquema estático y eterno, de corte parmenídeo; por contra, nos abre a un espacio que reúne lo diverso y cuida la heterogeneidad¹². Ésta es una de las formas en que pretende salvar la *vida restante*, lo que queda tras la obturación del Ser-Poder sobre lo real, el afuera de lo que se autopresenta como única realidad. Y es en este sentido que podemos trazar una similitud entre dicho concepto y el *mundo*

9 William C. Chittick, *The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabī’s metaphysics of imagination*, Albany, State University of New York, 1989, p. 381.

10 Pedro Eiras, «Deus e seu poeta não são escriturários: ficções em Maria Gabriela Llansol», in Francisco Topa (coord.), *Actas do Colóquio Internacional Literatura e História*, vol I, Porto, FLUP, 2004, pp. 231-239.

11 M. G. Llansol, *Livro de Horas II*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2010, p. 42. Cf. Henry Corbin, *La Imaginación Creadora en el Sufismo de Ibn ‘Arabī*, Barcelona, Destino, 1993, p. 84.

12 P. Eiras, «Deus e seu poeta não são escriturários», cit., p. 135.

de la vida de la fenomenología. Es gracias también a este tiempo-espacio, de «sobreimpresiones»¹³, que puede moverse libremente más allá de la diacronía y que *siempre era posible regresar a cualquier época*. Frente a la línea recta de la razón discursiva y cronológica, su obra se inscribe en la circularidad del mundo espiritual.

La ruptura con lo cronológico enlaza a su vez con una preocupación, meta-ontológica, por el devenir y por la violencia del ser entendido como permanencia, o lo que es lo mismo: por la idea de Dios como jerarquía¹⁴, como trascendente moral que supone la condena del devenir y el cuerpo, recordando al Nietzsche de *La genealogía de la moral*. Llansol reivindica la corporalidad, la carne. Sus libros, como los del alemán, se alzan contra la violencia del trasmundo que niega el mundo; contra esa tradición que ha condenado el devenir, lo errante, identificándolo con el mal. En ellos, la luz del ser nunca humillará la carne. Al contrario, reluce el amor el negror, en tanto positividad propia sin necesidad de referencia a un otro que lo fundamente. «[...] a estranha forma que vimos aqui, é negra, sem pecado»¹⁵. La carne, el negror, son santos. Por sí mismos. «O silêncio é completo até que, breve tremor com sensação de frio, me é desvendado um órgão erétil na parte superior da vulva: não é uma fonte de água, dele sai um logos sanguinolento que confirma o nome da matéria figurável.»¹⁶.

Pueden señalarse sin embargo, dos diferencias fundamentales entre este sí de amor y el nietzscheano. Una es la soledad. Otra, la instrumentalidad. Decía Pedro Cerezo a propósito de Unamuno, que el hombre trágico se ve en una tensión¹⁷. Por un lado su parte racional le muestra un mundo vacío, hostil y sin sentido, donde sólo espera la muerte. Por otro, su voluntad, angustiada, se esfuerza en afirmarse y aspira al infinito y a la eternidad. La virtud trágica consistiría en alzarse heroicamente frente al sinsentido, hacer de la propia vida una obra de arte, un acto de afirmación y nobleza¹⁸. Tenemos, así, un sí al mundo que es un sí de poder. Sí heroico. Y sí en soledad. Solo como Don Quijote. En el capítulo «El convaleciente», decía Zaratustra: «Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arcos iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado?»¹⁹. Y unas líneas después: «a cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma

13 *Ibid.* Traducción propia.

14 *Id.*, «La diction d'Éros – à propos de l'érotisme dans *Contos do Mal Errante* de Maria Gabriela Llansol», in Maria Graciete Besse, Nadia Mekouar-Hertzberg (org.), *Femme et écriture dans la péninsule Ibérique*, París, L'Harmattan, 2004, p. 279.

15 M. G. Llansol, *Contos do Mal Errante*, Lisboa, Rolim, 1986, p. 58.

16 *Ibid.*, p. 44. En español: «El silencio es completo hasta que, breve temor con sensación de frío, me es desvelado un órgano erétil en la parte superior de la vulva: no es una fuente de agua, de él sale un logos sanguinolento que confirma el nombre de la materia figurable». Traducción propia.

17 Cf. Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996.

18 Cf. Luis Sáez Rueda, «La experiencia de lo trágico y la crisis del presente», in Patricio Peñalver, José Luis Villacañas, *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 361-381.

19 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003, p. 304.

es toda otra alma un trasmundo»²⁰. En *El libro de las comunidades*, los ojos de Nietzsche son los «de un fanático, de un observador agudo y un póstumo»²¹. También los de quien se halla en una profunda soledad: «Pero estar envuelto en luz es mi soledad / Pero vivo en mi propia luz, bebo las llamas que se escapan de mí»²².

Esta faz del alemán ya fue señalada por Zambrano, quien en un artículo de 1939 se refería a Nietzsche como la soledad enamorada²³. Un enamorado del hombre, del devenir, de lo sensible, que se revolvía contra la filosofía de la humillación, de la razón apolínea y violenta²⁴. Dieciséis años después, en *El hombre y lo divino*, le presentaba como un enamorado de Dios que por el ansia de un encuentro total, poseerlo como posee las cosas la razón, terminó llevando a cabo su asesinato. Un crimen pasional²⁵.

La escritura de Llansol en cambio — o quizás al contrario, en profunda fidelidad al espíritu inversivo nietzscheano —, tiene poco de soledad. Surge precisamente del encuentro con el otro. Pese a la asunción de la distancia y la conciencia de las condiciones del fulgor, la autora no se lamenta por lo eternamente separado sino que da constantemente testimonio de su encuentro con la alteridad. A diferencia del *übermensch*, «O homem só no encontro com o Amante poderá advir»²⁶. Esto podrá verse con claridad en *Contos do Mal Errante*, y la relación a tres, amor impar, entre la autora, Hadewijch y Copérnico. Gracias al encuentro amoroso, se produce un co-nacimiento, uno nace por otro, es por otro, y conoce su cuerpo gracias a otro²⁷. Tenemos pues, un compromiso de amor fruto del encuentro. Amor más allá de las lógicas de dominio, que supone la aceptación de lo que se sustrae, ámbito de indisponibilidad de la alteridad, su profunda otredad. «Se ser amada por Copérnico era já em si uma tão grande alegria, ser amada por Hadewijch, e que os dois se amem um ao outro é certamente Esse que não posso pronunciar, nem mesmo predezer»²⁸. Y la búsqueda de placer a través del cuerpo del otro, paradójicamente, lejos de suponer una afirmación egoica, abrirá a una suerte de de-subjetivización: «Siento que me hago astillas melodiosamente en busca de mis múltiples placeres (el mayor — el de la sensibilidad del cuerpo —)»²⁹.

20 *Ibid.*, p. 306.

21 M. G. Llansol, *Geografía de Rebeldes*, cit., p. 81.

22 *Ibid.*, p. 82.

23 Cf. Mariano Rodríguez González, «Nietzsche o “Dionisos crucificado”: A partir de *El hombre y lo divino*, de María Zambrano», *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, Vol XL. 1, 2015, pp. 23-37.

24 Cf. M. Zambrano, «Nietzsche o la soledad enamorada», in Carmen Revilla (ed.), *Aurora: Papeles del “Seminario María Zambrano”*, *Documentos de María Zambrano*, Barcelona, ADHUC, 2012, pp. 88-91.

25 Cf. *Id.*, *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.150.

26 M. G. Llansol, *Finita. Diário 2*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2005, p. 152.

27 P. Eiras, «La diction d'Éros», cit., p. 281.

28 M. G. Llansol, *Contos do mal errante*, cit. P. 59. En español: «Si ser amada por Copérnico era ya en sí una tan grande alegría, ser amada por Hadewijch, y que los dos se amasen uno al otro es ciertamente Aquello que no puedo pronunciar, ni siquiera predecir». Traducción propia.

29 *Id.*, *Geografía de rebeldes*, cit., p. 84.

Explica João Barrento que en Llansol se produce una extraña paradoja: a pesar del empleo recurrente de la primera persona, de «escribir falando sempre de si», y de la decisiva influencia de la vida de la autora sobre lo escrito, no hay ni la más leve traza de autobiografía ni de subjetivismo, resultando una obra, un *poema sin yo*³⁰. Pues su intención no sería comunicar ninguna vivencia subjetiva, ni afirmarse de ningún modo a sí, sino dar vida a una realidad, a un *hay*, siguiendo la terminología de Levinas. Permitir una significación:

La significación, el para-el-otro no será un acto de libre asunción, no será un para sí que reniega de su propia resignación [...] es la liberación ética del Sí mismo a través de la sustitución del otro. Se consume como expiación para el otro. Sí mismo antes de toda iniciativa, antes de todo comienzo, que significa anárquicamente antes de todo presente. Liberación de sí de un Yo despertado de su sueño imperialista, de su imperialismo trascendental, despertado para sí mismo.³¹

Acerca de la primacía de la alteridad, señala la propia escritora: «Não há literatura. Quando se escreve só importa saber em que real se entra e se há técnica adequada para abrir caminho a outros.»³².

En vez del crimen pasional de Nietzsche, la muerte es de la identidad en favor de la alteridad, algo similar a lo que Zambrano llamaba sacrificio, como regalo, esencia del amor, desplazamiento del punto de gravedad³³. Y ahí radica precisamente la señalada anteriormente como segunda diferencia con el sí trágico: la ausencia de instrumentalidad. Sin yo, abocado al servicio a la alteridad, el sí llansoliano se ubica en el espacio del amor gratuito, más allá de todo interés. Como la santa sufi Rābia'a, a la que preguntaron por qué caminaba con una antorcha y una jarra de agua y respondió: «Quiero prender fuego al paraíso y verter agua sobre el infierno para que esos dos velos desaparezcan y se vea claramente que adoro a Dios por amor, y no por temor del infierno o esperanza del paraíso»³⁴. Como Hadewijch y sus célebres versos:

Al noble Amor
me he dado por completo:
pierda o gane, todo es suyo en cualquier caso.

30 Cf. J. Barrento, «A nova desordem narrativa», cit., pp. 96-97. Cf. *id.*, «Identidade e literatura: O Eu, o Outro, o Há», *Diacrítica*, n.º 3, 2012, pp. 35-37.

31 Emmanuel Levinas, «La signification et le sens», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 69, vol II, 1964, p. 144. [Traducción en Margarita Díez, *Introducción a E. Levinas*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1992, pp. 28-29].

32 M. G. Llansol, *Um Falcão no Punho*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998, p. 55.

33 Cf. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, cit., pp. 273-276.

34 Anne Marie Schimmel, *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Trotta, 2001. p. 54. Cf. Michael Sells, «Tres seguidores de la religión del amor», in Pablo Beneito (coord.), *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en lo místico*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 132-142.

¿Qué me ha sucedido que ya no estoy en mí?
 Sorbió la substancia de mi mente.
 Más su naturaleza me asegura
 que las penas de amor son un tesoro.³⁵

En el capítulo 178 del *Futūhāt al-Makiyya*, dedicado al amor, Ibn ‘Arabī describe un tránsito, un movimiento más allá de lo egoico, en favor del amado. El más grande de los maestros del sufismo invita a pasar de la *hawā*, la pasión súbita de amor por la que deseamos algo ardientemente, al *ḥubb*, el amor original que pasa por liberarse de la voluntad propia y abandonarse a la del amado³⁶. Esta dinámica puede encontrarse también en la figura del caballero espiritual (*fatā*), cuyo amor a Dios le hace subordinar cualquier consideración propia, ya sea producto de la reflexión o de una experiencia de desvelamiento, al seguimiento de la Ley revelada³⁷. Algo similar ocurre con el camino de santidad de quien accede a la morada de la no-morada (*maqām lā-maqām*)³⁸. Quien se encuentra en esta estación se halla en un perpetuo fluir, una mutación constante. Su lugar es un no-lugar porque no tiene rasgos ni objetivos propios. Y gracias a su no-determinación, puede adaptarse a lo que la realidad le demande.

Santidad, en vez de raptó de amor, es lo que pide para sí Llansol en uno de sus últimos escritos:

O amor tem dosagem.
 Principia por ser um líquido escuro numa farmacopéia
 Abandonada. Espesso, espera ser dividido em porções.
 Mais líquidas, que o transformem numa porção de cura
 Homeopática.
 Um prazer curado que regressa
 À fulgurância. Não desejo raptó
 Mas santidad.³⁹

35 Hadewijch de Amberes, *El lenguaje del deseo*, Madrid, Trotta, 1999, p. 81.

36 Cf. Ibn ‘Arabī, *Tratado del amor*, Madrid, Edaf, 2011, pp. 107-115.

37 Cf. *Id.*, *Textos sobre la caballería espiritual*, Madrid, Edaf, 2006.

38 Cf. W. Chittick, *The Sufi path of knowledge*, cit., pp. 375-381.

39 Maria Gabriela Llansol, *O começo de um livro é precioso*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2003, p. 175.

⋮

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMBERES, Hadewijch de (1999), *El lenguaje del deseo*, Madrid, Trotta.
- BARRENTO, João (2012), «Identidade e literatura: O Eu, o Outro, o Há», *Diacrítica*, n.º 3, pp. 9-39.
- (2009), «A nova desordem narrativa: sujeito, tempo e discurso acentrados no romance de mulheres em Portugal», *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, n.º 3, pp. 89-98.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta.
- CHITTICK, William (1989), *The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabi’s metaphysics of imagination*, Albany, State University of New York.
- CORBIN, Henry (1993), *La Imaginación Creadora en el Sufismo de Ibn ‘Arabi*, Barcelona, Destino.
- EIRAS, Pedro (2004), «Deus e seu poeta não são escriturários: ficções em Maria Gabriela Llansol», in Francisco Topa (coord.), *Actas do Colóquio Internacional Literatura e História*, vol I, Porto, FLUP, pp. 231-239.
- (2004), «La diction d’Éros – à propos de l’érotisme dans *Contos do Mal Errante* de Maria Gabriela Llansol», in Maria Graciete Besse, Nadia Mekouar-Hertzberg (org.), *Femme et écriture dans la péninsule Ibérique*, París, L’Harmattan, pp. 275-288.
- IBN ‘ARABĪ (2011), *Tratado del amor*, Madrid, Edaf.
- (2006), *Textos sobre la caballería espiritual*, Madrid, Edaf.
- LEVINAS, Emmanuel (1992), «La signification et le sens», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 69, vol II, 1964, p. 144. [Traducción en Margarita Díez, *Introducción a E. Levinas*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, pp. 28-29].
- LLANSOL, Maria Gabriela (2014), *Geografía de rebeldes*, Madrid, Cinca.
- (2010), *Livro de Horas II*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- (2005), *Finita. Diário 2*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- (2003), *O começo de um livro é precioso*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- (1998), *Um Falcão no Punho*, Lisboa, Relógio d’Água.
- (1994), *Lisboaleipzig*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- (1986), *Contos do Mal Errante*, Lisboa, Rolim.
- MORENO SANZ, Jesús (2008), *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, Madrid, Verbum.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.



- ROCHA DE PAULA, Janaina (2013), «Por uma poética da tradução», *Cadernos de Tradução*, n.º 31, pp. 81-102.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano (2015), «Nietzsche o “Dionisos crucificado”: A partir de *El hombre y lo divino*, de María Zambrano», *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, Vol XL, 1, pp. 23-37.
- SÁEZ RUEDA, Luis (2010), «La experiencia de lo trágico y la crisis del presente», in Patricio Peñalver, José Luis Villacañas (org.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- SCHIMMEL, Anne Marie (2001), *Las dimensiones místicas del islam*, Madrid, Trotta.
- SELLS, Michael (2001), «Tres seguidores de la religión del amor», in Pablo Beneito (coord.), *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en lo místico*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 132-142.
- ZAMBRANO, María (2012), «Nietzsche o la soledad enamorada», in Carmen Revilla (ed.), *Aurora: Papeles del “Seminario María Zambrano”*, *Documentos de María Zambrano*, Barcelona, ADHUC, pp. 88-91.
- _____ (2011), *Claros del bosque*, Madrid, Cátedra, 2011.
- _____ (1993), *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.