



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Juri, Amira

Gibran Khalil Gibran: homo religiosus y homo poeticus, caracterización y resonancia
Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVII, núm. 163, enero-junio, 2015, pp. 215-256
Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343533885008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Gibran Khalil Gibran: *homo religiosus y homo poeticus,* caracterización y resonancia*

Amira Juri**

Para citar este artículo: Juri, Amira. «Gibran Khalil Gibran:
homo religiosus y homo poeticus, caracterización y resonancia».
Franciscanum 163, Vol. LVII (2015): 215-256.

Resumen

Se pretende indagar la vocación filosófica, la disposición religiosa y el discurso poético como instancias que pueden converger y articular experiencias donde descubrimos profundas semejanzas más que diferencias. Nos situamos en la obra del libanés-americano Gibran Khalil Gibran como un ejemplo de interacción entre pensamiento religioso y pensamiento filosófico vehiculizado a través de la poesía y como propuesta de ecumenismo dado que resulta de una síntesis entre la idiosincrasia religiosa y cultural de Oriente y de Occidente. La proyección antropológica y estética que ofrece este análisis, prin-

* Fragmento de tesis doctoral inédita realizada bajo dirección del Prof. Dr. Raúl Nader en la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina).

** Amira del Valle Juri, docente e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT) desde el año 1996 al presente. Ha realizado su Licenciatura (1997) y Maestría en Filosofía (2004) en la UNT. Se desempeña como docente e investigadora en las cátedras de «Filosofía de la Historia» y «Filosofía de la Religión» en la carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán. Ha recibido el premio UGARIT en la ciudad de Buenos Aires (2010). Es miembro del Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión de la UNT. Asiste al Centro de Estudios «Paideia Politeia» dirigido por el Prof. Dr. Ramón Eduardo Ruiz Pesce (UNT). Es miembro del proyecto de investigación CIUNT 26/H527 que dirige el Prof. Dr. Raúl F. Nader titulado «Identidad, Exclusión, Inclusión: nuevos desafíos en el siglo XXI». Ha publicado los siguientes libros: *Al Andalus* (2001); *Árbol de viajes* (2007); *El tiempo y las cosas* (2010) y *Los cuerpos del lenguaje* (2014). Dirige la revista cultural de *Sociedad Sirio Libanesa de Tucumán*. Contacto: amiradelvalle@hotmail.com.

principalmente hermenéutico, encuentra en la íntima relación entre *homo religiosus* y *homo poeticus* algunos de los significados primordiales que atraviesan a la condición humana.

Palabras clave

Khalil Gibran, *homo poeticus*, *homo religiosus*, Oriente, Occidente.

Gibran Khalil Gibran: *Homo Religiosus* and *Homo Poeticus*, Characterization and Resonance

Abstract

By inquiring the philosophical vocation, the religious disposition and the poetic speech like instances that can converge and articulate experiences, is where we discover profound similarities instead of differences. We focus on the work by the Lebanese-American poet Gibran Khalil Gibran, as an example of interaction between religious and philosophical thought made real through poetry and as proposal of ecumenism, because it is a synthesis between religious and both East and West cultural idiosyncrasy. The anthropological and aesthetic projection of this analysis, mainly hermeneutic, found some of the primordial meanings that cross the human condition, in the intimate relationship between *homo religiosus* and *homo poeticus*.

Key words

Khalil Gibran, *homo poeticus*, *homo religiosus*, the East, the West.

La vocación filosófica y la disposición religiosa resultan estar más próximas de lo que imaginamos, en ambas laten experiencias compartidas por todos los miembros del género humano: la capacidad de asombro y el sentimiento de criatura.

Ha sido por el asombro por lo que los seres humanos se hicieron y se hacen religiosos (...) si buscamos la raíz de este asombro religioso, encontraremos en primer plano a los fenómenos naturales que sorprenden y atemorizan. Pero una mirada más honda nos hará percibir en dicha raíz la consciencia oscura del enigma que somos. El *homo religiosus* atisba en sus símbolos un misterio más radical, envolvente de su propio enigma¹.

De esta manera, José Gómez Caffarena enlaza la vocación religiosa con la vocación filosófica, porque ambas se sostienen y se realizan –desde la perspectiva que aquí presentamos– desde el asombro que experimentamos ante el misterio y la extrañeza que nos embarga ante el enigma.

María Zambrano, considera que la filosofía reviste el carácter de «ciencia sagrada» y que la historia de la filosofía es «la historia de las formas de lo divino que dan sentido al ser del hombre (...) Hacer emerger al ser-absoluto desde las entrañas de lo sagrado es, pues, el cometido de la Filosofía»². Se desencadena así una dialéctica de las formas de lo divino desplegada a lo largo de la Historia a través de la cual se pueden vislumbrar fases de esplendor y etapas de destrucción que responden a los períodos de nacimiento y muerte cíclicos de los dioses. Influida por los pensamientos de Nietzsche, Ortega y Gasset y Heidegger, Zambrano sostiene que «la vida humana reclama siempre ser transformada, estar continuamente convirtiéndose en contacto con ciertas verdades que no pueden ser ofrecidas sin persuasión»³.

Para vivir auténticamente –como reclama Heidegger– necesitamos entonces de una idea que no sea abstracta sino una especie de iluminación que nos evite la confusión; esa idea para Zambrano es una imagen poética que puede ser captada por la razón poética. Afirmar la española:

-
- 1 José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión* (Madrid: Editorial Trotta. 2007), 12-13. Para G. W. F. Hegel –agrega Gómez Caffarena– la religión es el resultado de un esfuerzo filosófico porque sobre Dios no solo tenemos fe, sentimientos y representaciones, sino además pensamientos.
 - 2 María Zambrano, *El hombre y lo divino* (México: FCE. 1973), 77. En este punto es pertinente recordar lo que afirma Miguel de Unamuno: «el hombre ha ido a Dios por lo divino más que deducido lo divino de Dios», en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (Madrid: Editorial Altaya, 1993), 154.
 - 3 María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma* (Buenos Aires: Losada. 1950), 54. Continúa: «la vida no puede ser vivida sin una idea, no puede tratarse de una idea abstracta (...) esa idea necesaria para vivir ha de ser una inspiración». Ídem.

«Vivir bien no es solamente cuestión moral sino de estética»⁴. La poesía nos salva del vacío de la pura razón cuando se transforma en ímpetu divino. La imaginación activada por los espacios artísticos posibilita un pensar que se localiza «entre lo sagrado y lo divino» para asomarse al universo de los misterios. Resuena aquí la concepción platónica del poeta como «intérprete de los dioses»⁵ y el valor que Platón le concede a la belleza tanto física como espiritual. En el *Banquete* afirma: «Si es que hay algo por lo que vale la pena vivir, es por contemplar la belleza»⁶.

Podemos entonces concebir al *homo religiosus* en íntima vinculación con el *homo poeticus*; ambos logran comprenderse como las realidades que la condición humana asume cuando se arriesga a existir asombrada y extrañada⁷. Ambos comparten la vocación por la filosofía, experimentan la llama del «amor por la sabiduría»; ambos son hermeneutas abocados a descifrar e interpretar sentidos. Para vivir se torna necesaria una idea-inspiración que otorgue significaciones y recupere la comunicación entre los mortales y los dioses. Religión, Poesía y Filosofía cruzan sus destinos y sus transformaciones para hacer posible una vida que se sumerge en lo profundo. La razón poética es «un saber de reconciliación (...) es razón amplia y total, a la vez que metafísica y religiosa»⁸.

Mediación de los opuestos, búsqueda de un Absoluto y necesidad de expresión por medio de obras de creación aparecen como núcleos de la acción humana cuando se deja conducir por la razón poética. Un

4 María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española* (Madrid: Aguilar, 1971), 262.

5 Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de la estética. La estética antigua* (Madrid: Akal, 1987), 139. Agrega el autor a continuación: «Todo el diálogo platónico del *Banquete* es una loa entusiasta de la belleza como máximo valor, sin duda el primer elogio que recibe en la historia de la literatura. Las formas, los colores y las melodías constituían, tanto para Platón como para la mayoría de los griegos, tan solo una parte de la belleza, pues incluían en la noción de belleza no solo los objetos materiales sino también elementos psíquicos y sociales, caracteres y sistemas políticos, la virtud y la verdad». Ídem.

6 Platón, «El banquete» en *Obras Completas* Edición de Patricio de Azcárate. Tomo 5. Madrid (1871): 287, consultada en enero 20, 2014, www.filosofia.org

7 Cf. Chantal Maillard, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética* (Barcelona: Editorial Anthropos, 1992), 33: «El sujeto extrañado necesita respuestas; el sujeto asombrado permanece quieto (...) el asombro es el estado correspondiente al misterio mientras que la extrañeza le corresponde al enigma». Ídem. El enigma supone una pregunta y la búsqueda de su respuesta.

8 María Zambrano, *El sueño creador* (Madrid: Turner, 1986), 77.

saber de experiencia religiosa y artística será la consecuencia de este método, de este camino de vida que permite a la condición humana la reconciliación con la totalidad de su ser. «Más allá de la razón vital que, para Ortega, comprendía el ser de las cosas como lo que estas representan en nuestra vida, la razón poética supone ese trato especial que se tiene con las cosas cuando se las sabe conformadoras de situaciones vitales en su aspecto más oculto, más misterioso»⁹.

Para Raúl Fernando Nader: «el hombre se caracteriza por su actitud de constante búsqueda: de conocimientos, de sentido, de relaciones y también de lo Otro, de algo que está más allá, que lo supera y lo desborda. El hombre religioso o del universo mítico sabe que el sentido de sus actos y de todo el universo no puede ofrecerlo por sí mismo, sino en virtud de su religación con el fundamento absoluto»¹⁰. El contenido mítico de la expresión religiosa deviene sentido para existir y evidencia una doble necesidad: por una parte, la *religatio* de lo humano respecto a un Absoluto y, por otra, la apelación a un «conocimiento poético»¹¹ que nos abre al enigma y al misterio.

1. Pensamiento y poesía. El «*mysterium tremendum* de la metáfora»¹²

Según George Steiner: «la filosofía y la literatura ocupan el mismo espacio generativo (...) sus medios performativos son idénticos

9 Chantal Maillard, *op. cit.*, 31. Continúa la autora: «expresión y creación unidas constituyen lo que Zambrano entiende por *poiesis*: unión sagrada, religiosa; religioso entendido en un sentido próximo al significado del término *religatio* (acción de ligar) que de aquel otro, más legítimo al parecer etimológicamente, de *religio* (escrúpulo)». Ídem.

10 Raúl Fernando Nader, «Religión y religiosidad» en *Mito y religiosidad en el noroeste Argentino* (Tucumán: Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras de la UNT 2006), 101-102. Continúa el autor: «El término religión abarca: a) lo individual, íntimo y personal de cada ser humano; b) lo institucional, colectivo, histórico y cultural; y c) lo sagrado, lo irreductible, lo que trasciende lo personal y lo histórico. Es precisamente esto último, lo sagrado, lo que conforma el núcleo, el fundamento de toda experiencia religiosa». Ídem.

11 Cf. María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, *op. cit.*, 295: «El conocimiento poético se logra por un esfuerzo al que sale a mitad de camino una desconocida presencia (...) a quien renunció a toda vanidad y no quiso soberbiamente llegar a poseer por fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad raptada (...) sino revelación gratuita, razón poética». Ídem.

12 Expresión formulada por George Steiner, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Traducción del inglés María Condor (Madrid: Editorial Siruela, 2012), 53.

(...) el pensamiento filosófico puede ser realidad *solo con metáforas* enseñaba Althusser»¹³. De esta manera Steiner, citando a Althusser, viene a evidenciar los modos generativos –epistemológicos y estéticos– que filosofía y poesía forjan inevitablemente en sus múltiples desarrollos. Autores como J-P Sartre, Julián Marías, Cristiane Schildknecht, Chaim Perelman, Martha Nussbaum, Eugenio Triás y Mohamed Arkoun son pensadores que conciben las fertilidades de matrices filosófico-literarias, desde diferentes matices.

Así, por ejemplo, para J-P Sartre «hay siempre en la filosofía una prosa literaria oculta, una ambigüedad en los términos»¹⁴. Para C. Schildknecht «la forma literaria de la filosofía tiene muchos rostros: diálogo, aforismo, carta (auténtica o ficticia) ensayo, tratado, plegaria, autobiografía, meditación, fragmento, parábola, poema didáctico»¹⁵. Para C. Perelman: «el pensamiento filosófico al no poder verificarse empíricamente se desarrolla mediante argumentaciones que tienden a hacer que admitamos analogías y metáforas como centrales de una visión del mundo»¹⁶. Para M. Nussbaum existen «modelos de investigación filosófica-literaria en los cuales el lenguaje literario y unas complejas estructuras dialógicas cautivan el alma entera del interlocutor y del lector de un modo que un tratado abstracto e impersonal no podría hacer»¹⁷. Para E. Triás «la filosofía debe contar con antenas poéticas» para abrirse a lo simbólico: se arriba así, gracias al símbolo, a la esfera estética y religiosa¹⁸. Para Mohamed Arkoun «es inútil e injusto

13 *Ibíd.*, 12.

14 Citado por Steiner, *Ibíd.*, 13.

15 Citado por María Teresa López de la Vieja, *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura* (Madrid: FCE, 1994), 23.

16 C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación: la nueva retórica* (Madrid: Editorial Gredos, 2009), 35.

17 Martha Nussbaum, *La terapia del deseo* (Barcelona: Editorial Paidós, 2003), 23. Apunta la autora a continuación: «la palabra alma, en este y en otros contextos, traduce el término griego *Psyche* y al igual que este no entraña ninguna teoría metafísica determinada de la personalidad, sino que indica todas las actividades vitales de la criatura». Ídem.

18 Cf. Javier Rodríguez, «Filosofía con antenas poéticas», *Revista Esfinge* (2013): 22, consultada en enero 20, 2014, www.revistaesfinge.com. Para Eugenio Triás el *homo symbolicus* mediante su capacidad simbólica y significante se opone al poder de la muerte.

separar literatura en el sentido de escritura con propósito estético y pensamiento con propósito conceptualista y teórico»¹⁹.

Observamos entonces cómo a través de los precedentes itinerarios que hemos puntualizado se desliza lo literario en el discurso filosófico, no solo como consecuencia del estilo de enunciación (la plegaria, la carta, el aforismo, la parábola) sino también como materia de contenido, porque la filosofía apela a imágenes poéticas y metáforas para argumentar sus propias nociones. Un ejemplo contemporáneo para ilustrar esto último, lo encontramos en algunas de las metáforas que propone Wittgenstein para nombrar la actividad lingüística humana: «el lenguaje es una caja de herramientas»²⁰; el lenguaje es «una vieja ciudad, un laberinto de pequeñas calles y plazas, de casas nuevas y viejas, y de mansiones reconstruidas en diferentes épocas»²¹. Nuevamente son las imágenes las que logran forjar las ideas y los conceptos.

Ahora bien, además del vigor literario de la filosofía, descubrimos concomitantemente una potencia filosófica de la literatura en general y del poema en particular. Apelamos aquí a la hermenéutica heideggeriana de lo sagrado. Para Heidegger el lugar privilegiado de manifestación de lo sagrado acontece merced al canto y al poder de nombrar del poeta. «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado»²². El poeta nombra lo sagrado a partir de un trabajo con la Memoria. La palabra del poeta es solidaria de dos nociones complementarias: la Musa y la Memoria; «estas dos potencias religiosas diseñan la noción de verdad poética como *Alétheia*; las Musas son

19 Citado por Emilio González Ferrín, *Literatura árabe de ideas* (Córdoba: Editado por Universidad de Córdoba, 2009), 25. Continúa el autor, en una afirmación que neutraliza cualquier intención orientalista: «la literatura árabe de ideas puede concebirse como una literatura creativa que remite en todo momento a la prosa de ideas, al ensayismo o discurso teórico árabe; pero esos materiales literarios ensayísticos son, por lo general, intentos de explicación del mundo, no del mundo árabe». Ídem.

20 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, traducido por Alfonso García y Ulises Moulines. (Madrid: Editorial Altaya, 1999), 56.

21 *Ibid.*, 58.

22 Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?* Traducido por H. Cortes y A. Leyte (Madrid: Editorial Alianza, 2007), 258.

hijas de *Mnemosyné* y permiten que el poeta recuerde»²³. La palabra poética es el decir fundacional, su naturaleza recoge la donación de lo sagrado. «Lo sagrado dona la palabra y viene él mismo a la palabra (*Wort*). La palabra es el acontecimiento (*Ereignis*) de lo sagrado»²⁴. La cuestión de la verdad del ser ha de pensarse a partir de la relación entre poetizar (*Dichten*) y pensar (*Denken*).

En la conferencia radial de 1952 titulada *¿Qué significa pensar?* Heidegger evoca el poema de Hölderlin titulado *Mnemosyné*²⁵ para mostrar cómo el pensar/poetizar rememora los tiempos arcaicos en los cuales dioses y mortales se debatían: «ni los dioses ni los hombres tienen una relación inmediata con lo sagrado, sino que los hombres necesitan de los dioses y los celestes necesitan de los mortales; lo sagrado se vislumbra en ese replicarse mutuo de dioses y hombres, de poetas y pensadores»²⁶. Ahora bien, poetizar es recordar, pero no como la irrupción de la nostalgia por un pasado ideal, o como la *recherche du temps perdu*; sino que se trata de un «re-cordar» que puede traducirse como «tener el corazón en» nuestro origen divino primordial, «ese origen de criatura» (el «*redire ad cor*» de San Agustín) que talla nuestro destino y nuestra condición humana²⁷.

En esta misma perspectiva contribuye Miguel Casado cuando afirma: «Hölderlin dice que la vida es la tarea del hombre en este mundo (casi tautológicamente pero añadiendo un denso matiz de trabajo) y que la poesía es tarea de relación con el mundo, con el tiempo, con la propia identidad, tarea humana de pertenencia y

23 Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (México: Editorial Sexto Piso, 2004), 56. Continúa el autor: «La memoria no es solamente, pues, el soporte material de la palabra poética, es también y sobre todo, la potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágico-religiosa», ídem.

24 Martin Heidegger, *op. cit.*, 260.

25 Dice el poema, traducido del alemán por María Gabriela Rebok: «Un signo somos, sin interpretación/ sin dolor estamos nosotros y casi/ hemos perdido la lengua en lo extraño/porque los Celestes no lo pueden todo /Los mortales ciertamente alcanzan antes el abismo». En María Gabriela Rebok, «Hölderlin y Heidegger: una poética de lo sagrado», I Jornadas Internacionales de Hermenéutica 2009, Actas, consultada en enero 22, 2014, www.proyectohermeneutica.org/pdf/paneles/mg_rebok.pdf.

26 *Ibid.*, 13.

27 Según la tradición platónica no debemos olvidar nuestro origen divino porque constituye la falta esencial del alma y se identifica con la ignorancia.

tránsito»²⁸. Efectivamente nuestra existencia se configura y reconfigura merced a una pléyade de vínculos con el mundo, con el tiempo y con la identidad que se tejen creativa y poéticamente; se trata de una tarea siempre abierta e inconclusa.

A continuación haremos un recorrido breve por las nociones de metáfora y de *mysterium tremendum* para arribar a la síntesis de ambas, propuesta por George Steiner: *mysterium tremendum* de la metáfora. Nuevamente filosofía, religión y poesía entrecruzarán sus caminos y sus aconteceres.

«El recurso a la metáfora constituye una constante en el pensamiento filosófico (...) en el discurso poético, la metáfora, además de apartarse del uso corriente del lenguaje, es la expresión en la que se pone de manifiesto la creatividad y singularidad del poeta»²⁹, de esta manera Raúl F. Nader señala la necesidad del poeta de apelar al lenguaje metafórico. Para W. M. Urban «la metáfora pasa a ser símbolo cuando por medio de ella encarnamos un contenido ideal que no puede expresarse de otra manera»³⁰. Para Philip Wheelwright la característica esencial del proceso metafórico es de orden semántico y consiste en «el doble acto de sobrepasar lo obvio y combinar»³¹. Para Chantal Maillard «la finalidad de la metáfora es la creación de un objeto nuevo, pero no de carácter real, sino estético (...) es en la pura imaginación donde se fragua el nuevo objeto»³². La «metáfora viva» –expresión acuñada por Paul Ricoeur– forja imágenes que adquieren valor de presencia activa

28 Miguel Casado, *La poesía como pensamiento* (Madrid: Editores Huerga Fierro, 2003), 169.

29 Raúl Fernando Nader, «El periplo de la metáfora y la tiranía de la visión» en *Nuevas construcciones de la racionalidad* (Tucumán: Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, 2008), 39-40.

30 Wilbur Marshall Urban, *Lenguaje y realidad: la filosofía y los principios del simbolismo* (México: FCE, 1952), 389.

31 Philip Wheelwright, *Metáfora y realidad* (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1979), 73. Al respecto señala Chantal Maillard: «La actividad metafórica es perfecta cuando ambos actos se dan conjuntamente. Wheelwright los distingue con los nombres de *epífora* y *diáfora*, definiendo la primera como la superación y extensión del significado mediante la comparación y la segunda como la creación de nuevos sentidos mediante la yuxtaposición y la síntesis», *op. cit.*, 100.

32 *Ibid.*, 108. Apoyándose en el análisis de Ortega y Gasset, la autora recrea el ejemplo del ciprés: «A) imagen del objeto en mí: imagen del ciprés = yo-ciprés. B) estado ejecutivo de la imagen: actividad del yo = yo-ver-ciprés = sentimiento».

para el ser humano; merced a la actividad metafórica, las cosas, los objetos y los seres reales se des-realizan para transformarse en sentimientos e ideas estéticas.

Ingresemos ahora a la célebre noción elaborada por Rudolf Otto:

Consideremos lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa, por cuanto es algo más que fe en la salvación eterna, amor o confianza (...) persigámoslo por medio de los sentimientos que a él se asocian o le suceden (...) en los arrebatos y explosiones de la devoción religiosa, en todas las manifestaciones de la religiosidad (...) La expresión que más próxima se nos ofrece para compendiar todo esto es la de *mysterium tremendum*³³.

Así irrumpe el sentimiento de tremendo misterio que conmueve más allá de la fe y el amor. Resulta tremendo porque genera distanciamiento pero al mismo tiempo fascinación.

María Zambrano había leído *Lo santo* de R. Otto en su adolescencia, reconociendo dicha lectura como propiciatoria³⁴. La razón poética, ese saber de reconciliación amplio, metafísico y religioso se encontraba ahora enriquecido por esta emoción de «tremendo misterio» que solo el lenguaje poético-metafórico puede suscitar. El «*mysterium tremendum* de la metáfora» enunciado por George Steiner cobra potencia pragmática porque denomina precisamente esa fuerza de acontecimiento metafórico que la vuelve comparable a la conmoción intensa que una experiencia religiosa desencadena. El *homo religiosus* y el *homo poeticus* se vuelven una misma

33 Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Editorial Alianza, 1996), 22-23. Comenta al respecto, Raúl Fernando Nader en: «Lo sagrado» en *Mito, misterio y destino humano (en el pensamiento de Mircea Eliade)*. (Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. 1997), 110. Continúa Raúl Nader: «Esta experiencia misteriosa y terrible que se puede sentir ante la manifestación de la fuerza infinita y sobrehumana de lo otro, muestra la inconmensurabilidad entre la finitud, la precariedad y los límites humanos con lo que está más allá, con lo trascendente, desbordante y también no humano del poder de lo sagrado». Ídem.

34 María Zambrano, *A modo de autobiografía. Revista Anthropos* 70-71 (1987): 72: «El descubrimiento de lo sagrado también se lo debo o estaba propiciado por un libro apasionadamente leído en mi adolescencia de un autor alemán, Rudolf Otto, *Lo santo*, y yo me di cuenta de que no era lo santo sino lo sagrado, que se manifiesta adscripto a un lugar y que no se manifiesta enteramente».

realidad cuyos rostros solidarios configuran: el lenguaje poético y el lenguaje religioso.

Ahora bien, se torna necesario correlacionar *homo religiosus* y *homo poeticus* con el contexto civilizatorio del que son parte. En el análisis de la obra filosófico-literaria que Gibrán Khalil Gibrán configuró a principios del siglo XX ambos *homo* confluyen en fértiles travesías, dada la pertenencia existencial de este poeta-pensador místico, a las tradiciones culturales de Oriente y de Occidente.

2. Breve reflexión sobre la inmigración árabe a fines del siglo XIX. La Liga de la Pluma (*Ar-Rabita Al-Qalamiah*).

Los inmigrantes provenientes del mundo árabe que llegaron a América a fines del siglo XIX lo hacían con documentación de la potencia entonces ocupante de la región, el imperio otomano, del cual eran súbditos, así fueron llamados «turcos», es decir, designados con el gentilicio de sus dominadores. «El origen de la emigración árabe a fines del XIX fue antes que todo el resultado de una implacable represión colonial, construyéndose por lo tanto como la única salida para hombres y mujeres animados por un proyecto de liberación nacional y de renacimiento cultural. Los pioneros de la inmigración árabe eran instruidos y cultos constituyéndose en una parte de la élite política y cultural del mundo árabe de entonces»³⁵. De esta manera, Claude Hajjar detalla la principal circunstancia de la inmigración árabe a América a fines del siglo XIX: el sometimiento de los árabes al imperio turco otomano y la necesidad de emanciparse de dicho dominio.

Hamurabi Noufourri analiza este fenómeno histórico cultural en general y para la Argentina en particular, coincidiendo con esta mirada, en la cual la necesidad de liberación del yugo otomano se

35 Claude Fahd Hajjar, *Inmigración árabe, 100 años de reflexión* (Sao Paulo: Editorial Icone, 1985), 231.

torna primordial. Pero su enunciación se realiza desde un enfoque más personal, voluntarista y existencial: «Enfocar el fenómeno exclusivamente por fuera de las aspiraciones y voluntades de los individuos, borra o camufla el sentido y significado profundo, la motivación primera y última de emigrar que, para el caso que nos ocupa, es dejar de hallarse en poder de otro»³⁶. Emigrar se vuelve una elección, una opción por la libertad, que es lo más concreto y lo más abstracto que hay porque –como afirma Kierkegaard– posibilita que nos elijamos a nosotros mismos y «solo siendo dueño de uno mismo se puede ser un héroe»³⁷. Emigrar fue un acto heroico para ellos.

Por otra parte, resulta de vital importancia tomar consciencia de que la extendida costumbre de «describir la inmigración en general y particularmente la de los no europeos a partir de sus causas, en términos de factores de expulsión (pobreza) y de atracción (riqueza) (...) connotaba un retrato miserabilista y negativizador del contexto de origen»³⁸. De este modo, Noufourri advierte el cúmulo de prejuicios que se desencadena en el momento de investigar el complejo fenómeno de la inmigración no europea.

A finales del siglo XIX y principios del XX, un número considerable de habitantes de *Bilad al-Sham* (Siria, el Líbano y Palestina) emprendieron un largo viaje para hacer las Américas (...) Esa migración dejó una primera huella creadora en lo que se ha denominado la literatura del *Mahyar*, representada por la escuela de Sao Paulo y la estadounidense de Gibran Khalil Gibran, y puso la semilla de varias generaciones ára-

-
- 36 Hamurabi Noufourri, «¿Inmigración o exilio voluntario?» en *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos xix para una historia de la diversidad cultural argentina* (Buenos Aires: Editorial Cálamo. 2004), 20-31. Agrega el autor: «la emigración llegará a significar un reto para los valientes, una prueba de hombría, abnegación y arrojo coincidente con los ideales de la *futuwwa* (valor y coraje) y el concepto árabe de *rizq* (honor)». Ídem.
- 37 Citado por Mario Germán Gil Claros, «La ética de Kierkegaard: entre Sócrates y Dios», en *Biblioteca Kierkegaard* (2011): 21, consultada en enero 22, 2014, www.sorenkierkegaard.com.ar. Para Kierkegaard una vida heroica es una vida filosófica que antepone el «elegirse a sí mismo» al socrático «conócete a ti mismo».
- 38 Hamurabi Noufourri, *op. cit.*, 54. Agrega este autor: «complementariamente se percibe al país de arribo como atractivo implicando una estampa exitista, o de pujanza progresista (...) la descripción miserabilista del país de origen de los emigrantes, vehiculiza otra sobre éstos como atrasados o subdesarrollados asociándoselos como grupo o cultura incapaz de acceder a la «modernidad» cuyos factores «tradicionales» indicarían que se hallan aún inmersos en etapas de desarrollo premodernas superadas en el país de acogida». Ídem.

bes que se convirtieron en americanas sin por ello perder su memoria histórica de origen³⁹.

Esta cita de la catedrática española Gema Martín brinda una semblanza de Khalil Gibran en el marco del movimiento migratorio árabe en América, señalando la capacidad creadora de estos intelectuales inmigrantes, para exorcizar la nostalgia que implica dejar la tierra nativa y para forjar el sentimiento nacionalista árabe⁴⁰. Será América –la tierra adoptada– donde desarrollarán un pensamiento y un arte innovadores.

La atmósfera cultural de Estados Unidos celebraba la diversidad cultural que permitió crear una rica literatura inmigrante. «En 1919 ese país contaba con diecinueve diarios escritos en lengua árabe para el consumo de setenta mil inmigrantes (...) inmigrantes libaneses y sirios realizaron una expansión de la producción cultural en la temprana generación de árabes estadounidenses estableciendo un puente entre Oriente y Occidente»⁴¹.

El 20 de abril de 1920 queda constituida en la casa de New York de Gibrán, la Liga de la Pluma (*Ar-Rabita Al-Qalamiah*). Este grupo filosófico-literario llegará a ser un punto clave en la renovación de la literatura árabe moderna y contemporánea, con la figura de Gibran Khalil Gibran a la cabeza.

39 Gema Martín Muñoz, «La Arabia Americana: un ejemplo contra el choque de civilizaciones», en *Contribuciones árabes a las identidades americanas* (Madrid: Editores Casa Árabe y Siglo XX, 2009), 7-11. Continúa la autora: «Es necesario señalar que la mayoría de los emigrantes de las primeras olas (fines del XIX) son de confesión cristiana y están vinculados de una u otra manera y en diferentes grados a la cultura francesa. Ahora bien, ello no impide que el sentimiento de ser árabe, de arabidad o de arabismo con diversos matices y enfoques, sea el eje de estos grupos de intelectuales emigrantes. Sentimiento que plasmarán en una intensa producción artística». Ídem. *Mahyar* es el término con el que se denomina a las zonas donde se reubicó la diáspora árabe –de fines del siglo XIX y principios del XX– y por extensión se refiere a la literatura producida por los autores emigrados en este período.

40 «Para alimentar la noción de «nacionalismo árabe», los árabe-hablantes, ya sean musulmanes, cristianos y judíos, antes de ser miembros de sus respectivas comunidades religiosas, eran árabes: surge una «nostalgia nacionalista» (*hanin watani*) de nuevo cuño, no añoran el país que dejaron sino que echan de menos un país mítico: la «patria de los árabes» (*watan al arab*)». En Rosa-Isabel Martínez Lillo, *Cuatro autores de la Liga Literaria: Gibran K. Gibran, Mikail Naimeh, Elia Abu Madi, Nasib Arida* (Madrid: Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid, 1994), 34.

41 Carlos Martínez Assad, «Gibran Khalil Gibran, el soñador de almas», *Revista de la Universidad Autónoma de México* 85 (2012): 3, consultada en enero 05, 2014, www.revistadelauiversidad.org.

Gibran es en palabras del poeta sirio Shawqi Bagdadi «el astro sobre el que giran todos los demás» (...) los restantes miembros de *Ar-Rabita Al-Qalamiah* eran Amin Rihani, Mikail Naimeh, Nasib Arida, Wadih Bahout, Rashid Ayoub, Elia Abu Madi, Nadra Haddad, Elia Atallah y William Catzefflis. Convertidos en nuevos ciudadanos estadounidenses escribieron tanto en árabe como en inglés, actuaron como embajadores de Oriente en Occidente. Celebraron el glorioso pasado del mundo árabe pero atacaron lo que consideraban su presente decadente. Se fascinaron por los valores emblemáticos de democracia y libertad pregonados por los Estados Unidos pero rechazaron su excesivo materialismo en detrimento de la dimensión espiritual⁴².

De esta manera, Martínez Assad relata cómo estos intelectuales, escritores, periodistas procedentes del mundo árabe arriban a los Estados Unidos, y logran expresarse en árabe e inglés forjando así una producción con espíritu crítico de gran relevancia.

A continuación, queremos asomarnos al legado de Edward Said porque es nuestra intención evitar lecturas «orientalistas»; por ello evocamos la experiencia de Said, autor árabe que también escribió su obra «fuera de lugar»; es decir, fuera de ese primer lugar: el lugar atravesado por la lengua materna. En una carta –fecha en 1911, en Boston– escrita por Gibran al artista libanés Yousif Homayek señala: «Aunque esta ciudad está llena de amigos y conocidos, me siento como exiliado en un país distante donde la vida es fría como el hielo, gris como las cenizas y silenciosa como la esfinge»⁴³. Podemos preguntarnos entonces a la luz de estas cuestiones: ¿cómo se autorrepresentan estos intelectuales árabes exiliados?, ¿cultivan su lengua en el exilio?, ¿por qué fundan periódicos, ligas literarias y publican libros?, ¿añoran en algún momento regresar a su tierra natal?

Estas preguntas y muchas más del mismo tenor nos instalan en una peculiar relación que Teodoro Adorno describe entre escritura, vida y exiliado: «para quien ya no tiene patria, la escritura se convierte en un lugar donde vivir (...) la exigencia de hacerse fuerte contra la auto conmiseración supone la necesidad técnica de contrarrestar

42 *Ibid.*, 4.

43 Gibran Khalil Gibran, *Obras Completas*. Volumen III, traducción al español Fath al-Santott (Barcelona: Edita Edicomunicación, 1987), 914.

cualquier relajamiento de la tensión intelectual (...) al final al escritor no se le permite vivir en sus escritos»⁴⁴. Paradójica experiencia la del escritor exiliado que encuentra en su hábitat creativo –al mismo tiempo– un espacio de acogida pero también un lugar inhóspito cargado de tensiones y conflictos.

En una carta que Gibran escribe en 1930, ya muy enfermo, un año antes de morir, a su amigo Félix Farris, leemos:

El dolor, hermano mío, es una poderosa e invisible mano que quiebra la superficie de la piedra para extraer lo que hay en su interior (...) debo volver al Líbano y refugiarme para huir de esta civilización que marcha sobre ruedas. A pesar de todo, juzgo más sensato no dejar este país antes de romper los hilos y las cadenas que me prenden ¡y esos hilos y esas cadenas son muchos! Quiero volver al Líbano, sí, y permanecer allá para siempre. Para siempre⁴⁵.

Sabemos que las imágenes del orientalismo creadas en largos, sistémicos y sostenidos procesos de institucionalización –que ocurren desde al menos el siglo XVIII a la fecha– son variadas, heterogéneas, sin embargo, «todas ellas oscilan entre lo sublime y lo bárbaro, entre lo espiritual y lo rústico-material, en fin, son retratos dicotómicos que coinciden en señalar la incapacidad de los «orientales colonizados» de ejercer por sí mismos la soberanía política y económica»⁴⁶. Estas representaciones orientalistas sobreviven y fomentan prejuicios en la tarea hermenéutica –sobre autores no europeos y sus respectivas obras– que nos alcanzan incluso si estamos prevenidos porque habitan nuestras culturas moderna y contemporánea de una manera omnipresente⁴⁷.

Gibran Khalil Gibran y algunos de los demás miembros de las ligas de escritores árabes radicados en América podrían coincidir

44 Edward Said, «Entre dos mundos», *London Review of Books* (1998): 5, consultada en enero 27, 2014, www.iberamericanaliteratura.files.wordpress.com

45 Gibran Khalil Gibran, *Autorretrato*, traducción al español de Mary Walker (Buenos Aires: Macondo Ediciones, 1977) 152.

46 José Antonio Figueroa, «Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el posmodernismo», *Revista Iconos* 18 (1999), 100. «El orientalismo puede ser latente, de una positividad inconsciente e incuestionable y manifiesto (que se expresa en los enunciados explícitos que se hacen sobre la sociedad, el lenguaje, la historia y las literaturas orientales)». Ídem.

47 Cf. Ziauddin Sardar, *Extraño Oriente, historia de un prejuicio* (Barcelona: Gedisa, 2004), 24.

con Edward Said cuando afirma: «comencé a pensar y a escribir en contrapunto, usando las mitades contrarias de mi experiencia como árabe y como estadounidense, ya para que colaboraran entre sí o para que funcionaran una en contra de la otra»⁴⁸.

En Khalil Gibran su experiencia como escritor bifronte forjó un *homo religiosus* autor de un peculiar universo poético-filosófico, incluso fue capaz de percibirse a sí mismo como un filósofo de la religión. Ello podemos constatarlo en una carta que envía desde Boston con destino al Líbano, a Amín Guraieb, donde escribe: «Tú estás en Oriente y yo en Occidente (...) pretendo publicar mi libro *Alas rotas* el próximo verano. Es el mejor que he escrito hasta ahora. Pero el que realmente provocará un gran movimiento en el mundo árabe es un libro de filosofía titulado *Religión y Religiosidad*, que comencé hace un año y que ocupa en mi corazón el mismo lugar que el centro en un círculo»⁴⁹. Observemos que nuestro poeta-pensador se refiere a ese libro –que finalmente no publicó– como «el centro de un círculo», es decir, el centro de su existencia. En otra carta que envía a su amiga May Ziad afirma: «me refugio en las cavernas de mi alma cuando no puedo encontrar donde reclinar mi cabeza; y si algunos de quienes amo tuvieran el coraje de ingresar a esas cavernas no hallarían más que a un hombre de rodillas rezando sus plegarias»⁵⁰.

3. Los Cedros Sagrados del Líbano, Boston, de nuevo Líbano, Paris y New York

Gibran Khalil Gibran nació el 6 de enero de 1883, en el norte del Líbano, en Bisharri, un pueblo enclavado en el sagrado Valle de

48 Edward Said, *op. cit.*, 6.

49 Carta de Khalil Gibran enviada a Amin Guraieb fechada en Boston el 28 de marzo de 1908, traducida por Fath al-Santot en Gibran Khalil Gibran, *Obras Completas*, *op. cit.*, 20.

50 Carta de Khalil Gibran enviada a May Ziad fechada en New York el 7 de febrero de 1919, traducida por María Elvira Sagarzazu, *Gibran, una biografía* (Buenos Aires: Editorial Colihue. 2009), 29. Continúa Sagarzazu: «los pensamientos de Gibran tienen la urgencia trágica propia de meditaciones que debieron completarse en cuarenta y ocho años. No conoció la vejez. Se fue antes de aprender a negociar con la declinación. La libertad y la espiritualidad habitaban su conciencia con una fuerza que lo impulsaría a adecuar la religiosidad a los términos de Wittgenstein: *pensar en el sentido de la vida es orar*». Ídem.

Kadisha, cercano a la zona de los bosques de «Cedros Sagrados». Su primera infancia, antes de emigrar a Estados Unidos, estuvo marcada por las ceremonias religiosas a las que acudía asiduamente dada la condición de sacerdote cristiano maronita de su abuelo materno Stéfano Rahme; el niño Gibran «recibió conocimientos de árabe, siríaco; finalizó sus estudios primarios en la escuela de su pueblo natal; era un chico solitario, interesado en el estudio, con una mente inquisitiva»⁵¹.

Cuando Khalil contaba con doce años su madre Kamila decide emigrar hacia los Estados Unidos, sin su esposo, llevando a sus cuatro hijos (Pedro, Mariana, Sultana y Khalil). «Llegan en el Spaarndam, un barco vapor holandés a New York el 17 de junio de 1895; se instalaron en Boston (donde antes se habían asentado sus primos) en el barrio de South End, zona donde vivían las clases medias distinguidas y los nuevos ricos. Hacia 1900 el setenta y cuatro por ciento de la población de Boston había nacido en el extranjero»⁵².

Khalil, el hijo mimado de Kamila, concurre al Colegio Quincy, situado en Tyler Street 88, aprende rápido el inglés; también asiste al centro cultural y de asistencia Denison House, allí su profesora de Arte, Florence Peirce anoticia del talento del adolescente a Mrs. Jessie Beale quien le escribe una carta al fotógrafo y editor Fred Holland Day el 25 de noviembre de 1896 en la cual recomienda al joven Gibran por su talento para las letras y el dibujo.

La paradoja de la sociedad bostoniana, en esos años, estriba en que una mentalidad tradicional, convencional y burguesa convivía con numerosos movimientos que se proclamaban contra la esclavitud, en particular, contra las «Jim Crow», una serie de leyes aprobadas a partir de 1870, en los antiguos estados de la Confederación, que

51 *Ibíd.*, 30.

52 Robin Waterfield, *Vida y tiempo de Khalil Gibran* (Madrid: Editorial Complutense. Traducción de Mercedes Lucini. 2000), 23. Agrega el autor: «La mayor concentración de inmigrantes sirios-libaneses se encontraba en New York, hacia 1900 la mitad de los sirios-libaneses de Estados Unidos vivían allí. Se extendieron y asimilaron hasta el punto tal que en Brooklyn se hallaba un distrito llamado *Little Syria*». Ídem.

privaban a la población negra de derechos civiles e imponían la segregación en lugares públicos. La ideología antisegregacionista impactó profundamente en el joven inmigrante libanés, Khalil Gibran.

Fred Holland Day era el excéntrico líder de un grupo vanguardista de Boston llamado: «los visionistas», lectores de Keats y Wordsworth; defendían una estética mítico-romántica platonizante. El joven libanés Khalil Gibran los frecuenta, lee con fervor a Emerson y Whitman y finaliza con excelente rendimiento los cursos de Colegio Quincy pero solicita a su madre volver al Líbano para continuar sus estudios de lengua árabe, su lengua materna.

En 1897 Gibran regresa al Líbano y en el *Madrasat Al Hikmah* (Colegio de la Sabiduría) de Beirut fundado por el erudito obispo José Dibg obtiene su diploma de licenciado. Gibran «estudió la lengua, filosofía y literatura árabes (Avicena, Alfarabi, Al Mutanabi) y el misticismo iraní de Sohrevardí, entre otros, adquiriendo también conocimientos de literatura y lengua francesas»⁵³. Antes de regresar a Boston en 1902, pasa una temporada breve en París porque deseaba conocer «la capital del arte y la literatura». Al arribar a Boston «empieza una cadena de tristeza y pérdidas; recién llegado, se entera de la muerte de su hermana Sultana por tuberculosis, poco después en 1903 muere su hermano Pedro y en junio del mismo año su madre Kamila; estos tristes sucesos lo convierten en una persona triste y melancólica»⁵⁴.

En 1905 expone por primera vez sus dibujos y publica su primer libro en árabe *La música*; conoce, ese mismo año, a Mary Haskell quien le concede una beca de estudio para radicarse en París. Allí estudia a Jean de La Fontaine, Víctor Hugo y Jean-Jacques Rousseau; «se instala en Montparnasse, barrio de artistas e intelectuales, en el número 14 de la calle Maine. Se inscribe en la popular academia de Rodolfo Julián por donde habían pasado Matisse,

53 Ababneh Mohamad Daher, «Gibran Khalil Gibran y Friedrich Nietzsche y sus profetas», *Revista Espéculo* 47 (2010): 12, consultada en diciembre 21, 2013, www.revistaespeculo.com.

54 *Ibid.*, 3.

Bonnard y Léger, entre otros. Ansioso concurre como oyente a la Escuela de Bellas Artes en la calle Bonaparte (...) y frecuenta la Academia Colarossi, en la calle Grande-Chaumiere, escuela que se hará famosa por haber acogido entre sus muros a la temperamental Camille Claudel»⁵⁵.

En 1909 su acuarela «Otoño» es aceptada para la exposición de la *Société Nationale des Beaux-Arts* de París. Regresa a Boston en 1910. En 1912 conoce en New York a Abdu 'l Bahá, hijo del fundador de bahaísmo, a quien acompaña en un *tour* por Estados Unidos en ocasión de una serie de conferencias que brindó. Entre 1914 y 1916 Khalil Gibran frecuenta los salones de la alta sociedad de New York, ciudad donde se instalaría –por insistencia de su amigo Amin Al Rayhani– desde abril de 1911 hasta su muerte.

Entre 1916 y 1918 se encuentra asiduamente en New York con el poeta Rabindranath Tagore⁵⁶, quien lo ilustra acerca del pensamiento religioso y cultural de la India: «Tagore es un hindú que porta toda la belleza y los encantos de la India. Dios es, para Tagore, un Ser perfecto⁵⁷», escribe Gibran a Mary Haskell en una carta fechada el 3 de enero de 1917. Según Indrani Datta existe una conexión entre la obra de Tagore y la de Gibran: «La conexión Gibran-Tagore emerge como un fenómeno elíptico porque ninguno de los dos traza un camino vertical u horizontal, para ambos todo lo que hay en el mundo está envuelto por Dios»⁵⁸. Para ambos poetas la experiencia religiosa primordial consiste en descubrir cómo «todo lo que hay en el mundo» está recubierto o revestido por la naturaleza divina.

55 Mónica López Velarde, «Gibran y Blake» (2010): 12, consultada en febrero 12, 2014, <http://gibrank-gibran.org/esp/revision-teorica/gibran-y-blake/>.

56 La experiencia religiosa para R. Tagore (Premio Nobel de Literatura en 1913), su encuentro con la Realidad Última, significó una emoción, un torbellino que sacudió su alma y la abrió a lo Trascendente.

57 Alexandre Najjar, *Khalil Gibran, autor de El Profeta*, traductor Mariano Vázquez (Madrid: Editorial Edaf, 2004), 25.

58 Indrani Datta, «The «Blue Flame»: An «Elliptical» Interaction between Khalil Gibran and Rabindranath Tagore»: «The Gibran-Tagore connection emerges as an elliptical phenomenon because it, neither charting a vertical or a horizontal path, for both whatever there is in the world is being enveloped by God», consultada en enero 23, 2014, <http://rupkatha.com/V2/n2/KahlilGibranandRabindranathTagore.pdf>.

4. La lengua árabe, su dimensión estético-religiosa

Hacia 1917 Gibran escribe una carta a Mary Haskell donde manifiesta: «sigo pensando en árabe (...) en árabe hay cuarenta palabras para explicar las diferentes facetas de la palabra amor»⁵⁹.

El ámbito de la lengua árabe abarca varios aspectos que tienen un alto interés estético y religioso. Siguiendo a Joaquín Lomba diremos que «no solamente se trata de la lengua árabe en sí, sino de su estudio gramatical en cuanto lengua semítica, de su sacralidad. De hecho, Dios ha empleado las lenguas semitas, el hebreo, el arameo y el árabe para llevar a cabo su Bella Revelación»⁶⁰. Observamos así cómo las tres religiones abrahámicas –judaísmo, cristianismo e islam– se expresan en lengua semítica⁶¹, ella es portadora de un carácter sagrado ancestral, con ella fueron forjados tres Libros sagrados, patrimonio de la humanidad.

Sin embargo, se hacen presentes algunas diferencias, que debemos señalar, surgidas de ciertas especificidades religiosas: en el Islam, Dios no se encarna como en el cristianismo, sino que se «inverba», de allí que, las nociones de «lengua», «verbo», «lenguaje», desempeñen, en una y otra tradición, funciones distintas: «mientras que la lengua utilizada por Jesús no despierta demasiado interés en el exegeta cristiano, la lengua árabe en el Corán se sacralizará hasta

59 En relación al idioma árabe señalemos lo que Maillo Salgado afirma: «el idioma árabe es particularmente rico en sinónimos; esto no quiere decir, sin embargo, que su riqueza idiomática provenga del hecho de poseer numerosos sinónimos para expresar un solo concepto sino que tal cosa dimana de la especialización y de la precisión del sentido adquirido por muchas de sus voces», en Felipe Maillo Salgado: «Consideraciones sobre la lengua árabe y su traducción: a propósito de la traducción de *Historia de Al Andalus* de Ibn Al-Kardabus», en *Studia Historica. Historia Medieval*, Vol. 4 (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986), 233, consultada en enero 27, 2014, <http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/69689>.

60 Joaquín Lomba, *El mundo tan bello como es. Pensamiento y arte musulmán* (Barcelona: Editorial Edhasa. 2005), 79. Joaquín Lomba es doctor en Filosofía y Filología Semítica de la Universidad de Zaragoza.

61 Los cuatro grupos en los cuales se dividen las lenguas semíticas son: a-lenguas semíticas orientales o asirio-babilónicas (cuneiformes) cuyo tipo es el asirio; b-lenguas semíticas septentrionales, cuyo tipo es el arameo; c-lenguas semíticas centrales, representadas por el cananeo, el hebreo, el fenicio y el púnico y d-lenguas semíticas meridionales, en el cual se incluyen el árabe, el himiárico y el etiópico.

tal punto que todo intérprete-lector deberá comportarse como filólogo (...) el Corán está vivo para la conciencia lingüística árabe-islámica llegando a poseer una personalidad casi humana»⁶².

En el sentir común del mundo árabe, la última revelación profético-histórica: el Islam se plasma en el Sagrado Corán⁶³ (dictado por el ángel Gabriel al profeta Mahoma⁶⁴) cuyos pasajes deben ser recitados de bella manera, porque para la civilización árabe-islámica, que fue y es teocéntrica: «Dios es bello y ama la belleza»⁶⁵.

Surge entonces, el arte de salmodiar el texto sagrado. La salmodia (*tilawa*) consiste en determinar la pronunciación armónica de cada letra, sílaba, texto y contexto; este arte está dirigido por la ciencia del *taywid* («el hecho de hacer bello algo»; «el esfuerzo por conseguir la excelencia») que se encarga de marcar los tiempos y la velocidad de la recitación, las pausas, etc.⁶⁶.

Ahora bien, hay que recordar que la inmensa mayoría de las palabras del mundo lingüístico semítico-árabe se distinguen de las procedentes de las lenguas indoeuropeas –desde el punto de vista fonético– en la preponderancia de las consonantes sobre las vocales; ello desencadena que la idea fundamental que expresa una palabra sea inmanente a las consonantes, encargadas de soportar el sentido.

62 Halil Bárcena, *El islam y el fenómeno del libro sagrado* (Barcelona: Editorial Institut d'Estudis Sufis de Barcelona, 2011), 3.

63 Resulta pertinente señalar lo que apunta –heterodoxamente– Emilio González Ferrín, *op. cit.*, 7: «Corán, en árabe, *Qurán*, proviene de *qerayán* que significa lectura. Pero no cualquier «lectura», sino el momento de lectura litúrgica de la palabra de Dios en los oficios cristiano siríacos de Oriente Medio. Claro que «cristiano» era algo mucho más etéreo y minimalista en fase de constitución dogmática desde un variado universo teológico hoy tomado por herético o apócrifo. Por ello es que el Corán puede contemplarse –con evidencias narrativo-semánticas– y desde un punto de vista muy peculiar, como Evangelio apócrifo».

64 El ángel Gabriel se le apareció, enviado por Allah, a Mahoma y le dijo: «¡Lee!» El profeta Mahoma respondió, repitiendo las siguientes palabras: «¡Lee en el nombre de tu Señor, el/ que te ha creado! Ha creado al hombre/ de un coágulo de sangre. / ¡Lee! Tu Señor es el Dadivoso/ que ha enseñado a escribir con el/ cálamo: ha enseñado al hombre lo que no sabía». En David Waines, *El islam* (Barcelona: Cambridge University Press, 1998), 25.

65 María Jesús Rubiera Mata, en el Prólogo a Joaquín Lomba, *op. cit.*, 14.

66 Cf. *Ibid.*, 80. Continúa el autor: «A este propósito, no quiero dejar de lado la importancia que tiene la música y el valor de la acústica en la cultura árabe. Ejemplo claro es la acústica perfectamente estudiada de las mezquitas y palacios árabes, de forma que cualquier matiz musical o de la voz humana sea percibido desde todos los ángulos de la estancia». Ídem.

Las vocales se colocan intuitivamente, según el contexto lo requiera; por ello «el árabe es una lengua que debe ser comprendida antes de ser leída, aprender a vocalizar es, por ende, aprender a pensar en esa estructura lingüística»⁶⁷. La puesta en marcha de la escritura y la pronunciación de las palabras no surge de un constructo de elementos, sino de la acción del sujeto.

Desde la perspectiva del arabista Joaquín Lomba, la escritura árabe sigue un trazado horizontal de forma sucesiva y continuada:

No rompiendo las palabras con las letras, al modo de la escritura occidental, sino dando lugar a una línea continua, ininterrumpida (...) al ritmo de la naturaleza (*tabia*); comenzando por la derecha, que es el campo de la acción, moviéndose hacia la izquierda, que simboliza la región del corazón (...) la estructura trilítera de consonantes se mueve colocando las vocales que la intuición vital (siguiendo la terminología de Bergson) va sugiriendo⁶⁸.

De esta manera, se caracteriza la lengua árabe dentro del grupo de las lenguas semitas, señalando ciertos rasgos fonéticos y gramaticales que le confieren unas determinadas peculiaridades. Una cercanía mayor parece aflorar en la célebre y siempre vigente grieta que Foucault señalaba entre «las palabras y las cosas». El idioma árabe, y todo otro del tronco semítico, parecen acortar la distancia entre sujeto y objeto, entre las cosas y sus nombres porque el interlocutor, el hablante, el escritor, el enunciador, el poeta debe sumergirse en la acción provista por el contexto, para desde allí terminar de construir el significado y sentido de cada palabra.

Por otra parte, «la estructura de la frase árabe refleja el atomismo propio del semítico, así el sujeto y el predicado no están conectados por una cópula, como en las lenguas indoeuropeas, sino por una especie de lazo invisible, por un nexo implícito que debe captarse intuitivamente. Los verbos ser/estar se escamotean. Al árabe le gusta

67 Felipe Maíllo Salgado, *op. cit.*, 232. Continúa el autor: «Pongamos un ejemplo: la raíz QTL, independientemente de las vocales expresa la noción de «muerte» como noción general; un error de vocalización puede, en un asunto penal, dar lugar al tremebundo error de transformar a la víctima en asesino o viceversa; ya que si se vocaliza QÁTALA (él mató) se trata del asesino pero si se vocaliza QÚTILA (él ha sido matado) se trataría de la víctima». Ídem.

68 Joaquín Lomba, *op. cit.*, 96.

expresarse yuxtaponiendo las ideas, haciendo constataciones sucesivas más que deducciones»⁶⁹. De esta manera, el arabista español Maillo Salgado resalta el genio y/o espíritu de la lengua árabe al contrastarla con ciertos rasgos diferenciales morfosintácticos de las lenguas indoeuropeas.

Ahora bien, la extensión del islam en el mundo de habla no árabe puso en evidencia la necesidad de normalizar la lengua en sus diferentes usos regionales; así, a partir del siglo IX la lengua árabe literaria fue estabilizada académicamente. Su gramática, sintaxis, vocabulario y usos teológico-literarios han sido determinados con exhaustividad a través de la labor de cuatro escuelas gramaticales, todas ellas se basan en referencias al texto del Corán, al que se califica como «libro árabe claro»⁷⁰.

Como corresponde a una civilización tan extensa en el tiempo y en el espacio, el léxico árabe es inmenso porque la labor lexicográfica de los árabes comenzó en el siglo VIII y fue generalmente acumulativa, es decir, que se sumaban a los más antiguos términos registrados, alusivos a la vida beduina, los neologismos y los nuevos significados, de forma que uno de los autores medievales de un gran diccionario árabe Al Firuzabadi (siglo XIV) tituló a su diccionario *Al*

69 Felipe Maillo Salgado, *op. cit.*, 234. Continúa el autor: «en la conjugación del verbo las modalidades subjetivas de tiempo no son generalmente expresadas, sino más bien la noción objetiva de acción acabada o acción inacabada. Y es que la lengua árabe está preparada para esta indeterminación (...) reina la incertidumbre de los tiempos verbales y esta imprecisión del tiempo corresponde al carácter impreciso de esa noción en árabe. Nuestra división tripartita y desigual del decurso temporal en pasado, presente y futuro queda reducida a dos vagas nociones: acción acabada y acción inacabada (...) en cambio las maneras de formular los modos de la acción –activo, pasivo, neutro, intensivo, conativo, causativo, reflexivo– son mucho más ricas. El árabe está dotado para expresar las manifestaciones de relación de mayor concisión que las lenguas indoeuropeas, a causa de la extraordinaria flexibilidad del verbo y del nombre». Ídem.

70 Las escuelas gramaticales árabes son las siguientes: 1- la escuela de Basora (Irak), fundada en el siglo IX por Abu al Aswad, a ella pertenecieron Abu Abayda, al-Mubarrad, al-Asma'i y el lexicógrafo Ibn Durayd; establecen el método analógico (*qiyas*) para la ciencia y la teología; tienden al platonismo. 2- La escuela de Kufa (Irak), fundada también en el siglo IX, a ella pertenecieron los eruditos al-Kisa, al Farrá, Ibn as Sikkit y Zaalab, su cometido primordial fue recolectar materiales lingüísticos forjando una tendencia analítica. 3- La escuela de Bagdad, creada por el polígrafo Ibn Qutayba, sus posturas están a medio camino entre las escuelas de Basora y Kufa, fomentan el didactismo. 4- La escuela de Al Andalus, fundada en 830 d. C., en Córdoba, sus representantes más importantes fueron al-Zubaydi, al-Qali e Ibn Malik, se especializan en «defectos del lenguaje vulgar» y 5- la escuela de Egipto, empezó sus actividades a partir del año 640 d. C. Su sabio más destacado fue al-Ansari, cultivan principalmente el método analógico.

Qamus al Muhit, nombre metafórico que se puede traducir como «El océano profundo» y tuvo tanto éxito que el término *qamus* (océano) significa diccionario⁷¹. Este comportamiento de la lengua será muy habitual en la literatura árabe, un símil se transforma en metáfora (*mayaz*) y el objeto real es sustituido por el término metafórico; así, entonces, las metáforas se lexicalizan.

5. Algunas influencias del Oriente: el legado filosófico de Alfarabi y Avicena y la metafísica de la luz de Sohrevardi

El legado filosófico árabe-islámico muestra –en sus desarrollos, continuidades y rupturas– un asunto primordial: la tarea hermenéutica⁷² sobre el discurso religioso. Es necesario señalar que dicha labor no se enmarcó, como ocurrió con la filosofía medieval occidental cristiana y latina, en una instancia similar o asimilable a la célebre contraposición entre fe y razón. El *homo religiosus* es el que prevalece en la tradición cultural árabe tanto si se tratara del siglo IX como del siglo XXI.

Teniendo en cuenta que el espacio histórico de un pensamiento se define en función de dos elementos: el campo cognitivo y el contenido ideológico⁷³, entendemos que una problemática teórica se sustenta en las condiciones materiales y epistemológicas (conceptos, presupuestos, enfoque, método) que sostienen su campo cognitivo. Ahora bien, cada autor asigna al material cognitivo una función ideológica o sociopolítica. «No es extraño por tanto que un mismo sistema cognitivo, e incluso una misma idea, encierren contenidos ideológicos diferentes»⁷⁴.

71 Mikel de Epalza, *Traducir del árabe* (Barcelona: Gedisa. 2004), 40.

72 La cultura islámica distingue generalmente dos géneros de interpretación: la literal (*tafsir*) y la alegórica o figurada (*tawil*). El sentido de estos géneros se remite a la lectura del Corán: la interpretación literal se atiene a la letra de la revelación y se aplica a los versículos de significado unívoco; la interpretación alegórica se aplica a los versículos (*aleyas*) que revisten sentido equívoco.

73 Cf. Mohamed Yabri, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjalidún. Lecturas contemporáneas* (Madrid: Trotta. 2001), 40.

74 Ídem. Continúa el autor: «En efecto, las ambiciones políticas y sociales que encarna una ideología concreta se encuentran generalmente en un estadio de evolución diferente al del material cognitivo a cuyo servicio se subordina (...) la relación entre pensamiento filosófico y realidad social e histórica es una relación indirecta que transcurre a través de otras formas de la conciencia, como la conciencia religiosa o política y refleja anhelos que no se sujetan a coordenadas espacio-temporales y aspiraciones que se incorporan al material cognitivo». Ídem.

Siguiendo esta distinción entre lo cognitivo y lo ideológico, observamos que la filosofía en el mundo islámico, a nivel de contenido cognitivo, recepcionó los saberes del mundo antiguo, en particular platonismo y aristotelismo. La cosmología fue organizada sobre el sistema aristotélico pero las necesidades de la teología hicieron que dicho sistema fuese estructurado desde el neoplatonismo. La sociocultura árabe-islámica original se instaló en un amplio espacio histórico-geográfico en el que vivían, coexistían y se relacionaban culturas muy dispares, pero enmarcadas por concepciones religiosas bien definidas «unas mayoritarias y dominantes (cristianismo y mazdeísmo), otras minoritarias (budismo, judaísmo y maniqueísmo). Todas ellas habían recibido las formas y método de la cultura griega, pues con Alejandro y sus sucesores llegó hasta los centros budistas del Turkmenistán, Uzbekistán, Afganistán y Panyab»⁷⁵.

Fue por tanto en el plano ideológico del legado filosófico árabe donde primordialmente acontecieron unas auténticas innovaciones. Coincidimos con Mohamed Yabri cuando afirma: «jamás en la historia del pensamiento se ha dispensado, y se sigue haciendo, un trato tan injusto como el que ha recibido el pensamiento filosófico del mundo islámico. Los antiguos historiadores árabes lo consideraron un extranjero, un intruso entre las ciencias árabes, dada su filiación con lo helénico»⁷⁶. Y la mayoría de los arabistas occidentales encuentran que, dicho pensamiento, es tan solo la filosofía griega transcrita en caracteres árabes.

Así, por ejemplo, Ernest Renan escribe una historia de la filosofía en el mundo árabe islámico adaptando sus etapas de evolución a las de la filosofía griega; otros investigadores como Sahrastani, interpretan toda la diversidad de la filosofía árabe a través de uno solo de sus autores, generalmente Avicena o Alfarabi. Los autores árabes contemporáneos de izquierda, por último, incorporan en vagos

75 Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (Madrid: Editorial Alianza, 1996), 145.

76 Cf. Mohamed Yabri, *op. cit.*, 47. Continúa el autor: «un hijastro, o peor, un expósito». Ídem.

e inconsistentes discursos conceptos tales como «lucha de clases», «teoría conspirativa de la historia», etc. El resultado es el mismo: «la descontextualización cultural, política y social del pensamiento filosófico en el mundo árabe islámico, la desfiguración de su identidad y función y la adulteración de su evolución»⁷⁷.

A continuación haremos una presentación de los aportes más significativos de Alfarabi, Avicena y Sohrevardí. Consideramos que la obra de Khalil Gibran evidencia ciertas huellas del legado filosófico árabe en lo relativo al tinte neoplatónico de procedencia aviceniana de su prosa poética y a la incorporación de temas procedentes de la filosofía de Alfarabi y de la gnosis esotérica de Sohrevardí.

Alfarabi (872 d. C. al 950 d. C.) fue un fervoroso investigador del pensamiento metafísico de Platón y Aristóteles. Consideró que la religión islámica es continuadora de la religión mosaica de Abraham y Moisés y del cristianismo. Según Alfarabi: «Jesús modificó la ley de Moisés, y Mahoma enmendó lo que quedaba de las enseñanzas de Jesús. Mahoma cierra el ciclo de la profecía». En su libro *Kitab al-Huruf* (Libro de las letras) analiza el surgimiento del lenguaje, la religión y la filosofía considerando que los contenidos de la religión son semejantes a los contenidos de la filosofía. En su *Kitab al Din* (Libro de la religión) afirma: «el cometido de los filósofos consiste en convencer a los hombres de religión de que el islam no es contrario a la filosofía»⁷⁸.

La religión y la filosofía cuentan con una parte teórica y otra práctica, aunque la dimensión teórica de la religión es aceptada –a diferencia de la filosofía teórica– sin demostraciones. Todas las leyes

77 *Ibid.*, 48. Continúa el autor: «la filosofía árabe-islámica es parte de un conjunto unitario, ese conjunto es la sociedad árabe-islámica medieval en todas sus dimensiones, tanto económica, como social, cultural y religiosa. Es en el marco de este conjunto y a través de sus contradicciones y conflictos como debemos considerar esta filosofía».

78 Alfarabi, *Libro de la religión y otros textos «Kitab al Milla wa nusur ujra»* (Madrid: Editorial Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1997), 78. Traducción del árabe Ramón Guerrero. Es importante señalar que Alfarabi: «está convencido de dos cuestiones primordiales: 1. la religión islámica es la cristiana una vez enmendada y transferida al pueblo árabe y 2. la religión cristiana es una derivación de la filosofía práctica y especulativa de los griegos destinada a instruir al vulgo», *Ibid.*, 12.

y mandamientos religiosos están subordinados a los universales de la filosofía práctica. Para Alfarabi, si la religión es de carácter universal, es decir, si está destinada a todos y fundamenta un Estado «buscará la instrucción del vulgo en las cosas teóricas y prácticas al igual que la filosofía; ambas para ser comprendidas apelarán a la persuasión y a la representación imaginaria»⁷⁹.

El sentido ideológico de la filosofía de Alfarabi buscará integrar en un único sistema articulado, la metafísica y la política, teniendo en cuenta que tanto en el mundo celestial (asume la terminología platónica) como en el natural y social, los seres se disponen según un orden piramidal. «La ciudad ideal emula la ciudad de Dios –el universo– a fin de que también en ella reinen el orden y la perfección (...) para ello la imaginación será la facultad dotada para superar el mundo sensible y recibir la Revelación del mundo divino»⁸⁰. De esta manera, Alfarabi desde una visión platónica peticiona por un orden capaz de regir en el mundo celeste y en el mundo natural y cultural. El mundo sensible será superado por la revelación coránica, la cual será interpretada merced a un trabajo de la imaginación.

Avicena (978 d. C. al 1037 d. C.) fue un maestro fundamental, estudioso de las filosofías aristotélica y platónica; sus epístolas y textos simbólico-místicos diseñaron una orientación espiritualista-visionaria. El sentido ideológico del pensamiento aviceniano radicó en la distinción que hizo entre orientales y occidentales, para ello buscó en su libro titulado *Libro de la sabiduría oriental (Kitab al Hikma al Masriqiyya)* los elementos fundamentales y las fuentes de lo que él mismo denominó «la filosofía oriental». Cuatro creencias constituyen los ejes de la llamada –por Avicena– «sabiduría de los orientales»: a- que los cuerpos celestes (las esferas y los astros) son generados por Dios y tienen la facultad para disponer del mundo

79 *Ibíd.*, 79.

80 *Ibíd.*, 82. Para Alfarabi la ciudad ideal es Damasco concebido como una sociedad civilizada que cohesiona a los seres humanos en virtud de unos vínculos sociales, intelectuales y religiosos concretos y precisos; «los pareceres» de los habitantes de la ciudad ideal serán precisamente las modalidades que puedan asumir dichos vínculos.

mineral, vegetal, animal y humano; b- la existencia del alma después de la muerte; c- todos los seres humanos se hallan capacitados para entrar en contacto con el mundo superior y d- las almas de los vivos se comunican con las de los muertos.

Por otra parte, entre sus escritos metafísicos, contamos con la epístola acerca del sentido de visitar las tumbas de los difuntos, titulada *De la esencia de la visita y del modo de elevar el ruego (Haqiqat al ziyara wz-kayfiyyat al du'a)*, allí podemos leer: «Lo que se pretende con el ruego y la visita es que las almas que realizan la visita, unidas al cuerpo y no separadas, supliquen a las almas visitadas que les proporcionen un bien o les eviten un mal o dolor (...) puesto que las almas visitadas, por su semejanza y vecindad a las inteligencias celestes, sin duda ejercerán un enorme influjo y prestarán el socorro necesario en cada circunstancia»⁸¹.

Señala Khalil Gibran: «entre los filósofos y poetas antiguos no hay ninguno que esté más cerca de mi ideología y de mi modo de pensar –de mis principios y afinidades espirituales– que Avicena en su poesía sobre el alma»⁸². Sorprendentemente en coincidencia con estas impresiones formuladas por Gibran, Yabri afirma: «Avicena fue el filósofo del alma, a la cual considera una sustancia espiritual, eterna, trascendente y transitoriamente unida al cuerpo»⁸³.

Según Miguel Cruz Hernández, la postura religiosa de Avicena pertenece a lo que se denomina «meditación sapiente de la religiosidad» y para la cual, la realidad primera y última del hombre es un misterio sagrado al que solo un lenguaje mítico simbólico puede aproximarse. En su *Poema del alma*, Avicena forja una metáfora

81 Citado por Mohamed Yabri, *op. cit.*, 150. Continúa el autor: «Avicena hace referencia también a la sabiduría oriental a propósito de los ruegos cuando afirma que 'rogar por los difuntos es otra forma de solicitar la emanación divina mediante la oración y su conocimiento debe indagarse en la sabiduría oriental (...) El origen de esta sabiduría oriental está en las doctrinas filosófico-religiosas de los espiritualistas sabeos de Harrán (...) La ciudad de Harrán en la antigüedad se encontraba situada en el alto Iraq (actualmente forma parte de Turquía) fue una de las capitales mundiales de la cultura: habiendo concurrido en ella, con las conquistas de Alejandro Magno, la astronomía babilónica, la sabiduría gnóstica persa, la filosofía griega y el hermetismo neoplatónico». Ídem.

82 Gibran Khalil Gibran, «Avicena. Texto crítico», en *Obras Completas* Tomo III, *op. cit.*, 969.

83 Mohamed Yabri, *op. cit.*, 145.

cuyo *mysterium tremendum* embarga al lector, el alma es una «paloma del cielo desprendida» que alejada del hogar celeste –la Casa de Dios– queda sujeta a la «infernial tierra» y «amarrada al pesado destino». Trágicamente finaliza el poema, el alma, paloma viajera nunca despertará porque «el tiempo le ha cortado su camino»⁸⁴.

Para finalizar nuestra referencia al pensamiento aviceniano señalemos que este se desplegó en una época en la cual ya desde el siglo II d. C. el neoplatonismo había inundado la escena intelectual de la zona que se extiende desde Siria al oeste, hasta el Jurasán, al este. Ahora bien, se trata del neoplatonismo en su versión oriental original, es decir, el platonismo que se mezcló con el monoteísmo mosaico, el pensamiento persa y la religión sabea⁸⁵. Esta contextualización se aleja de la historia eurocentrista de la filosofía (que considera a Plotino el filósofo neoplatónico por antonomasia) que tiene como finalidad ideológica establecer un puente necesario entre el mundo romano y el pensamiento griego, por una parte, y

84 Avicena, *Poema del alma* (traducción al español de Miguel Cruz Hernández): «Plateada paloma del cielo desprendida/casta y pura, velada para toda mirada, / mas en sí transparente y liberada de velo; / a su pesar unida a tu vida. La partida/ acaso malqueriendo, desgraciada se siente. / Vivía recatada, de nadie compañera; / mora en tu compañía las minas y el desierto/ olvidada parece del calor del hogar /de la casa dejada por la fuerza. Sujeta/sobre la infernal tierra y amarrada/ al pesado destino, en miserable escombros/ confusas roderas amanecida al día. / Entre llantos recuerda las salas de tu casa/ con lágrimas sin cuento que fluyen y no cesan; / su tiempo entre gemidos sobre las negras huellas/ que deshace el tenaz vaivén de los cuatro vientos. /Por la pesada trampa sujeta, la argolla/ la aleja de los pastos de la cumbre del cielo/ primavera. Si llega el tiempo de la partida/a la vasta pradera celeste y el viaje al hogar /parece adormecida. Desprendido el cendal/ contempla reluciente lo que no comprendían/ sus ojos somnolientos. Separada de todo, /dejada como nada, cual polvo miserable/ que no puede seguirla, comienza la escalada del monte más alzado: pues la sabiduría/ al humillado ensalza. Pero, ¿por qué cayó de la sublime cumbre hasta el tártaro del páramo?/Si la ciencia divina procuró su descenso, /oculta en su razón al sabio, sagaz y agudo. / Si necesaria fue su caída para luz/ de lo que no sabía y lo oculto de ambos mundos/ ir sabiendo, su vaso permanece vacío. / El tiempo le ha cortado su camino. Dormida/ por vez postrera, nunca jamás despertará. / Como la luz que brilla en la morada, se apaga/ como si sus destellos nunca hubieran lucido». Comenta Cruz Hernández: «La paloma (*hamama*) o pájaro (*tayr*), y las aves en general, son viejos símbolos de la vida, la fecundidad y el origen de una y otra. En numerosas mitologías aparecen aves; baste con recordar al pavo real como símbolo de la vida y la fecundación en las viejas ideografías china e india, con frecuencia acompañado de la piña que representa el huevo primigenio; hasta Zeus se presenta como cisne en la seducción de Leda. En el cristianismo, el pneuma Divino o Espíritu Santo fue representado originariamente en forma de paloma, símbolo apoyado en el testimonio unánime de los cuatro evangelistas sobre la teofanía del Padre tras el bautismo de Jesús de Nazaret en el Jordán». En Miguel Cruz Hernández, *La idea de «destino del hombre» en la filosofía de Avicena* (Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1992), 248.

85 Cf. Mohamed Yabri, *op. cit.*, 172.

entre el cristianismo y la filosofía, por otra⁸⁶. Liberándonos de las ataduras del eurocentrismo, para el cual el punto de referencia es la civilización occidental y aproximándonos a Oriente aparece Amonio Sacas, el más destacado seguidor de Platón en la Alejandría del siglo II, contemporáneo y maestro de Plotino, auténtico fundador del movimiento neoplatónico.

Sohravardí (1154 d. C.-1191 d. C.) buscó en sus cuarenta y nueve obras –estructuradas según el esquema de las enciclopedias de Avicena– trascender las disputas entre *Kalam* (teología especulativa) y *Falsafa* (filosofía). Su obra más importante fue *Kitab al Israq* (Libro de Saber de Alborada). Lo que Sohravardí entiende por sabiduría de la alborada o metafísica de la luz es el resultado de sincretismos: helénico-judío, egipcio-judío y gnóstico cristiano; todos ellos se encontrarán en el Irán del siglo XII, con la tríada: «Hermes-Platón-Zaratustra».

Observamos nuevamente cómo el *mysterium tremendum* de la metáfora hace su aparición: se trata de una sabiduría de «alba», «alborada», «aurora», que despliega el sentido de una luz que guía desde Oriente. El *Israq* es el amanecer y por extensión el sol y el oriente, «la riqueza semántica del término *Israq* genera una extraordinaria red de connotaciones significativas solares, luminosas, brillantes, iluminativas y por traslación sabias y redentoras»⁸⁷. El *barzaj* es la tiniebla, la negatividad.

Para Sohravardí, la verdad está en el corazón del hombre, en su «yoidad» (*ana iya*) la cual en tanto irradia luz, vida y autoconciencia configura un auténtico saber. Ahora bien, dicho saber no

86 Cf. *Ibid.*, 173. El autor, lúcidamente, agrega: «Y ello a fin de demostrar una supuesta continuidad en la historia política e intelectual europea, una continuidad que se convertirá con Hegel en un *Abso-luto* hecho realidad a través del devenir del *pensamiento* (del europeo, naturalmente, puesto que con el resto aún no se contaba)». Ídem.

87 Miguel Cruz Hernández, *La idea de «destino del hombre» en la filosofía de Avicena*, op. cit., 306. Continúa el autor: «Los antiguos sabios persas que incluye Sohravardí en su cosmogonía luminica son: Yamasp, discípulo de Zaratustra; Frasaostra, suegro de Zaratustra y el médico Bozorgmehr (...) los predecesores de estos tres sabios son: 1- Gayomar, el hombre primordial o Adán, 2-Tahmuraz, el sometedor de los demonios, 3-Sahrivar, el ángel del sol, 4- Esfandarmoz, la luz arcangélica, 5- Jor-dad, el ángel del agua y 6-Mordad, el ángel de las plantas». Ídem.

depende de un discurso dialéctico ni de la lógica, sino de una alborada iluminativa que se hace presente al alma merced a la imaginación activa. Se establece así un círculo extático mágico: si el alma no se hace presente a sí misma, no se presenta el saber trascendental; pero si dicho saber no «alborea» al alma, esta no podrá autodescubrirse; para ello es necesario superar el «destierro occidental».

La imaginación teofánica del pensamiento místico de Sohrevardí opera mediante símbolos, lo que supone alcanzar un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional. Surge así un «mundo imaginalis», esto es, un mundo intermedio entre el aprehensible por el intelecto y el universo perceptible por los sentidos. «Este tercer mundo es el de Ideas-Imágenes y Figuras-Arquetipos, el de los cuerpos sutiles, y la materia inmaterial, en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual»⁸⁸. Dios se manifiesta a través de una imaginación teofánica y los seres del mundo parecen volverse el reflejo de Dios en un espejo.

No hay diferencia esencial entre el mundo formal y el material, sino una distancia de grado en el orden del ser, que solo la imaginación puede captar: «sutil el celeste, pesado el terrestre». Señala Henri Corbin: «La misma figura que en el pensamiento hermético es el Yo celestial, el alter ego, el asociado y compañero eterno, reaparece en Sohrevardí con el nombre de Naturaleza perfecta (...) la tradición hermética en lengua árabe es la única que nos permite darle su contexto, nos enseña que la Naturaleza perfecta (*al tiba al tamm*) es Guía de luz del Sabio»⁸⁹.

88 Estas nociones y teorías sobre lo imaginario fueron trabajadas por el Círculo de Eranos, grupo de estudios interdisciplinar, surgido en torno a Carl Jung, en 1933, que se reunía en Ascona (Suiza), para explorar los vínculos entre Oriente y Occidente, entre lo racional y lo irracional, entre la religión y la ciencia. Sus miembros –Jung, Otto, Eliade, Campbell, Read, Corbin, Scholem, Neumann y Hillman– buscaban sentidos que reconcilien los opuestos para adentrarse así en la configuración simbólica de lo real.

89 Henri Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iraní* (Madrid: Ediciones Siruela, 2000), 25. Continúa el autor: «Para comprender en profundidad esta idea hay que representarse una antropología de la que es solidaria: el hombre de luz, cautivo de las Tinieblas, que se arranca a sí mismo de la oscuridad». Ídem.

6. Una influencia de Occidente: la «divina Naturaleza» de William Wordsworth

Indagaremos en una de las influencias que, según Suheil Bus-hrui, recibió Khalil Gibran: la noción idealista de *Nature* elaborada por el poeta romántico inglés William Wordsworth. Puntualmente examinaremos el idealismo imaginativo romántico y la concepción tripartita de la Naturaleza como un compuesto de «espíritus tutelares», «pulso de ser» y «calma»⁹⁰. Todas ellas, lejos de un adoctrinamiento que aspire a teorías y conceptos absolutos, se ofrecen como «verdades persuasivas», en el decir de María Zambrano, como el resultado de una autoexploración desde la «razón-poética».

¿Cómo reconocemos el idealismo imaginativo romántico en la obra de Wordsworth? En reflexiones tales como: «A menudo fui incapaz de pensar en las cosas externas como poseedoras de una existencia externa, y yo estaba en contacto con todo lo que veía como algo no separado de, sino inherente a, mi propia naturaleza inmaterial»⁹¹. Podemos observar en el fragmento citado, la preeminencia de la dimensión mental y creativa de la condición humana sobre lo empírico-concreto, cuya realidad dependería de nuestra dimensión inmaterial.

Las cosas no tendrían una *existencia externa* independiente de nuestro pensamiento. Resulta relevante señalar que «Dios», «espíritu», «alma», «mente» son nociones, en la mayoría de las veces, intercambiables en la poesía de Wordsworth⁹². Ello contribuye al carácter panteísta de su cosmovisión: «Como agente de la única y gran Mente/ Crea, el Creador y el receptor al mismo tiempo/ trabajando en alianza con las obras/ que contempla»⁹³. Para el poeta la

90 Seguimos en esta elección las sugerencias de Marc Vintró Castells.

91 Marc Vintró Castells, *Naturaleza, verdad y poesía en William Wordsworth: la imaginación romántica como fundamento para un modelo estético del conocimiento y del saber* (Barcelona: Edita Universitat de Barcelona, 2010), 16.

92 Cf. *Ibíd.*, 19.

93 Citado por *Ibíd.*, 18.

«Mente» divina en su actividad creativa erige en vínculo recíproco y solidario con sus obras. Entre el creador (Dios) y el receptor (hombre), se tejen alianzas, se trata de lo divino manifestándose como una realidad immanente.

En relación a la concepción de la Naturaleza⁹⁴ será ella la que haga posible la interacción entre la mente individual y el mundo externo a lo largo de tres instancias. Primeramente, la naturaleza se encarna en espíritus tutelares (*tutelary spirits*) que durante la infancia forjan una concepción animista de los poderes y fuerzas naturales. Dice un verso de Wordsworth: «hay un espíritu en los bosques»⁹⁵, es la infancia el momento en que se sienten con intensidad esas presencias de espíritus y genios. Dicen los versos de Wordsworth: «la infancia pertenece/ a esos movimientos puros y sagrados de los sentidos/ que parecen, en su simplicidad poseer/ un encanto intelectual»⁹⁶. Estos sagrados «espíritus tutelares» de la Naturaleza devienen paulatinamente en el transcurso hacia los estadios de madurez y merced a la capacidad creativa (que desencadena «un encanto intelectual»), un lugar de tránsito necesario para acceder a niveles superiores de la realidad.

En segundo lugar, la naturaleza, en los períodos de la juventud, en un matiz más elaborado que el de la intuición animista de la infancia, se vuelve sagrado pulso de ser (*pulse of being*). Escribe Wordsworth: «la montaña, el bosque profundo y tenebroso/ sus colores y sus formas, eran entonces para mí/ un apetito, un sentimiento y un amor»⁹⁷, observemos cómo los sentimientos configuran este latido de ser que gobierna nuestras percepciones.

94 Afirma Marc Vintró Castells, *Ibid.*, 274: «En la filosofía y literatura inglesas de fines del siglo XVIII cohabitan dos nociones de *naturaleza*: la de Hobbes, Bacon, Newton y toda la tradición empirista-mecanicista que sostiene el paradigma de la tríada Razón, Dios, Naturaleza; en el cual la Naturaleza es una Gran Máquina y Dios es un Divino Mecánico. Y la concepción proto romántica, emocional e idealizada de Rousseau para quien el estado de naturaleza del buen salvaje preserva de los inconvenientes de la civilización. Wordsworth se distancia de ambas tradiciones conceptuales».

95 William Wordsworth, «El preludio (1805)», *Ciudad Seva* (2000): 1, consultada en mayo 24, 2014, www.ciudadseva.com/textos/poesia/ing/wordsworth/el_preludio.htm.

96 Ídem.

97 Ídem.

En tercer y último lugar surge la calma (*calm*), la serenidad del poeta y la calma que respiran bosques y praderas. En la madurez, que coincide generalmente con la adultez, logramos la calma: «poder absoluto/ y la visión más clara, amplitud de mente (...) el último reflujo, y más profundo, de mi alma»⁹⁸.

Escribe Khalil Gibran: «Pedí, entonces a la Naturaleza, que no es sino la exteriorización de nuestros sueños invisibles, me transformara en una rosa. Y la Naturaleza accedió a mi deseo»⁹⁹. Hombre y naturaleza quedan engarzados ontológicamente; ella es exteriorización de nuestros «sueños invisibles» y nosotros somos parte de ella, podemos convertirnos en seres del mundo mineral, vegetal, o animal. Este procedimiento muy empleado en la poesía clásica oriental se denomina «metáfora petrificante».

Según Suheil Bushrui: «Los árboles, y en particular los cedros del Líbano tuvieron un lugar especial en el corazón de Gibran. En su largo poema *La procesión* él usa la imagen del árbol para sugerir la continuidad pacífica de la Naturaleza, contrastando con la ruidosa actividad de la vida urbana. Gibran escribió: «no hay confusión en el bosque, no hay muerte en la Naturaleza»¹⁰⁰.

En la obra de Gibran al igual que en la de Wordsworth el lenguaje de los sentidos se vuelve un lenguaje de lo invisible. El cuerpo se adormece y nos transfiguramos en «alma viva». En el poema en prosa «La abadía de Tintern» de Wordsworth nos asomamos al ejercicio de una percepción profunda que habilita a un adentrarse en la secreta y misteriosa «vida de las cosas» (*life of things*). Escribe el poeta inglés:

Ese estado de ánimo sereno y dichoso/ al que los afectos nos conducen
gentilmente, / hasta que, con el aliento de esta estructura corpórea/ e
incluso el movimiento de nuestra sangre humana/casi en suspenso,

98 Ídem.

99 Gibran Khalil Gibran, «La violeta ambiciosa», en *Obras Completas*, op. cit., 597.

100 Suheil Bushrui, «Khalil Gibran: Poet of the Ecology of Life» (2010): 2, consultada en abril 15, 2014, www.alhewar.com: «Trees, and particularly the cedars of Lebanon, had a special place in Gibran's heart. In his long arabic poem *The Procession* he uses the image of the tree to suggest the peaceful continuity of Nature, contrasted with the noisy activity of urban living. Gibran wrote: There is no confusion in the forest; there is no death in Nature».

yacemos adormecidos/ en cuerpo, y nos convertimos en un alma viva: /
mientras con el ojo en reposo por el poder/ de la armonía, y el profundo
poder de la alegría, / vemos en la vida de las cosas¹⁰¹.

Conclusiones

El pensamiento de María Zambrano nos permite concebir la historia de la filosofía como una historia de las formas que asume lo divino. La razón poética es capaz de construir los sentidos de nuestra existencia. Vivir se convierte en un vivir bellamente buscando a Dios.

Poetizar como sinónimo de recordar nuestro origen divino primordial es un significado que nos legó Heidegger. Se articula de esta manera el oficio de poeta con nuestra condición de criaturas; poetizar posibilita decir con imágenes los sentidos más profundos que recorren las tradiciones culturales, filosóficas y literarias forjadas por Oriente y Occidente.

Realizamos luego un recorrido breve por las nociones de metáfora y de *mysterium tremendum* para arribar a la síntesis de ambas: *mysterium tremendum* de la metáfora. El misterio embarga nuestras vidas, por ello el lenguaje poético metafórico se asoma con su caudal de imágenes a la posibilidad de pronunciar las razones más profundas de la vida humana. La experiencia religiosa y la poética conmueven los cimientos existenciales, generan una apertura a dimensiones que nos trascienden para replantear el sentido de nuestras vidas. Nuevamente filosofía, religión y poesía entrecruzarán sus caminos y sus aconteceres. Lenguaje poético y lenguaje religioso resultan altamente simbólicos y posibilitadores de expresar el impulso metafísico que habita en el ser humano.

Homo religiosus y *homo poeticus* confluyen en la obra de Gibran Khalil Gibran, poeta místico nacido en Líbano y radicado en Estados Unidos pero habitante cultural del Oriente y de Occidente. En cierta ocasión afirmó: «si mi patria no fuera Líbano hubiera elegido

101 William Wordsworth, *La abadía de Tintern* (Barcelona: Lumen, 2012), 22.

al Líbano por patria». Sin embargo, evidenciando su profunda voluntad ecuménica, escribió «El Profeta» –su obra más importante– en inglés, para mostrar que los vínculos entre Oriente y Occidente no son barreras sino puertas que comunican. Las peculiaridades de la lengua árabe (versatilidad, sinonimia profusa, etc.) y el manejo del idioma inglés, adoptado en su condición de inmigrante, le permitieron transitar universos culturales diferentes para buscar puntos de contacto y no de confrontación.

Basándonos en las biografías consultadas de nuestro autor, podemos sostener que Khalil Gibran forja su *homo poeticus* engarzándolo en su *homo religiosus*, con el propósito de buscar –entre otras consecuencias– una hermandad espiritual entre las tres religiones del Libro: judía, cristiana e islámica. Ello fue una constante y llegó a implicar la enunciación de una significativa vertiente ética, política y ecuménica capaz de enriquecer una cultura que manifiesta fe en el amor, la paz y la inclusión. Escribe Gibran: «Tú eres mi hermano y te amo. Te amo cuando te postras en una mezquita, y te arrodillas en una Iglesia y oras en una sinagoga. Tú y yo somos hijos de una fe: el Espíritu»¹⁰².

Consideramos que la producción de Khalil Gibran, todavía resuena con su profundo mensaje en nuestra turbulenta época. Su obra conjuga ciertas huellas del legado filosófico árabe y de parte de la tradición literaria inglesa. En primer lugar, recorrimos la huella de Avicena y temas procedentes de la filosofía de Alfarabi y de la gnosofía esotérica de Sohrawardí porque impactaron en la formación intelectual de Gibran; en segundo lugar, desplegamos los significados que emergen de la poesía de William Wordsworth dado que configura uno de los poetas preferidos de Gibran.

Los bíblicos cedros sagrados perfuman las reflexiones y las imágenes de la poesía metafísica de Gibran Khalil Gibran. Su búsqueda supo despojarse de caminos institucionalizados para acceder a la expe-

102 Gibran Khalil Gibran, «Cartas», en *Obras Completas*, op. cit., 112.

riencia religiosa personalísima que, sin embargo, se puede comunicar para nuestra cultura contemporánea a través de la recuperación de una espiritualidad de rango universal como la que su obra propone.

Escindido entre Oriente y Occidente supo configurar un ecumenismo inédito, íntimo y pleno de sensibilidad religiosa: «en la mitad de mi corazón Jesús, en la otra Mahoma» afirmó en cierta ocasión. En su obra literario-filosófica asoma la paradoja que atraviesa todo accionar, sentir y pensar humanos. Por ello, en su poema sobre el amor Khalil Gibran afirma: «Cuando el amor os llame, seguidlo/y cuando su camino sea duro y difícil/y cuando sus alas os envuelvan, entregaos/aunque la espada entre ellas escondida os hiera»¹⁰³. Quizás sea la misteriosa experiencia del amor la que mejor define la proyección existencial del *homo poeticus* y del *homo religiosus* de toda época y de todo lugar.

Bibliografía

Alfarabi. *Libro de la religión y otros textos «Kitab al Milla wa nusuh al-ujra»*. Madrid: Editorial Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1997.

Bushrui, Suheil. *Khalil Gibran: Poet of the Ecology of Life*, 2010, Consultada en abril 15, 2013. www.alhewar.com.

Casado, Miguel. *La poesía como pensamiento*. Madrid: Editores Huerga Fierro, 2003.

Corbin, Henri. *El hombre de luz en el sufismo iranio*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Editorial Alianza, 1996.

_____. *La idea de destino del hombre en la filosofía de Avicena*. Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1992.

103 Ídem.

- Daher, Ababneh Mohamad. «Gibran Khalil Gibran y Friedrich Nietzsche y sus profetas». *Revista Espéculo* 47 (2010): 12. Consultada en diciembre 21, 2013. www.revistaespeculo.com.
- Datta, Indrani. «The «Blue Flame»: An «Elliptical» Interaction Between Khalil Gibran and Rabindranath Tagore». Consultada en enero 23 de 2014. <http://rupkatha.com/V2/n2/KahlilGibranandRabindranathTagore.pdf>.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Editorial Sexto Piso, 2004.
- Epalza, Mikel de. *Traducir del árabe*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Figueroa, José Antonio. «Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el posmodernismo». *Revista Iconos* 18 (1999): 205-218.
- Gibran Khalil Gibran. *Autorretrato*. Traducción al español de Mary Walker. Buenos Aires: Macondo Ediciones, 1977.
- _____. *Obras Completas*. Barcelona: Edicomunicación, 1987.
- Gil Claros, Mario Germán. «La ética de Kierkegaard: entre Sócrates y Dios». En *Biblioteca Kierkegaard*, (2011): 21. Consultada en enero 22, 2014. www.sorenkierkegaard.com.ar.
- Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- González Ferrín, Emilio. *Literatura árabe de ideas*. Córdoba: Editado por Universidad de Córdoba, 2009.
- Hajjar, Claude Fahd. *Inmigración árabe, 100 años de reflexión*. Sao Paulo: Editorial Icone, 1985.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es Metafísica?* Madrid: Editorial Alianza, 2007.
- Lomba Joaquín. *El mundo tan bello como es. Pensamiento y arte musulmán*. Barcelona: Editorial Edhasa, 2005.

López de la Vieja, María Teresa. *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*. Madrid: Editorial FCE, 1994.

López Velarde, Mónica. «Gibran y Blake» (2010). Consultada en febrero 12, 2014. <http://gibrankgibran.org/esp/revision-teorica/gibran-y-blake/>.

Maillard, Chantal. *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

Maillo Salgado, Felipe. «Consideraciones sobre la lengua árabe y su traducción: a propósito de la traducción de Historia de Al Andalus de Ibn Al-Kardabus». En *Studia Historica. Historia Medieval*, Vol. 4. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986. Consultada en enero 27, 2014. <http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/69689>.

Martín Muñoz, Gema: «La Arabia americana: un ejemplo contra el choque de civilizaciones». En *Contribuciones árabes a las identidades americanas*. Madrid: Editores Casa Árabe y Siglo XX, 2009

Martínez Assad, Carlos. «Gibran Khalil Gibran, el soñador de almas». *Revista de la Universidad Autónoma de México* 85. Consultada en enero 5, 2014. www.revistadelauniversidad.org.

Martínez Lillo, Rosa-Isabel. *Cuatro autores de la Liga Literaria: Gibran K. Gibran, Mikail Naimeh, Elia Abu Madi, Nasib Arida*. Madrid: Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid, 1994.

Nader, Raúl Fernando. «Religión y religiosidad». En *Mito y religiosidad en el noroeste Argentino*. Tucumán: Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, 2006.

- _____. «El periplo de la metáfora y la tiranía de la visión». En *Nuevas construcciones de la racionalidad*. Tucumán: Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, 2008.
- _____. «Lo sagrado». En *Mito, misterio y destino humano (en el pensamiento de Mircea Eliade)*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. 1997.
- Najjar, Alexandre. *Khalil Gibran, autor de El profeta*. Madrid: Editorial Edaf, 2004.
- Noufour, Hamurabi. «¿Inmigración o exilio voluntario?». En *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Editorial Cálamo, 2004.
- Nussbaum, Martha. *La terapia del deseo*. Barcelona: Editorial Paidós, 2003.
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Editorial Alianza, 1996.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 2009.
- Platón. «El banquete». En *Obras Completas*. Editada por Patricio de Azcárate. Tomo 5. Madrid. Consultada en enero 20, 2014. www.filosofia.org
- Rebok, María Gabriela. «Hölderlin y Heidegger: una poética de lo sagrado». I Jornadas Internacionales de Hermenéutica 2009, Actas. Consultada en enero 22, 2014. www.proyectohermeneutica.org/pdf/paneles/mg_rebok.pdf.
- Rodríguez, Javier. «Filosofía con antenas poéticas». *Revista Esfinge* (2013). Consultada en enero 20, 2014. www.revistaesfinge.com.
- Said, Edward. «Entre dos mundos», *London Review of Books* (1998). Consultada en enero 27, 2014. www.iberoamericanaliteratura.files.wordpress.com.

Sardar, Ziaudin. *Extraño Oriente, historia de un prejuicio*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Sagarzazu, María Elvira. *Gibran, una biografía*. Buenos Aires: Editorial Colihue, 2009.

Steiner, George. *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*. Madrid: Editorial Siruela, 2012.

Tatarkiewicz, Wladyslaw. *Historia de la Estética. La estética antigua*. Madrid: Akal, 1987.

Urban, Wilbur Marshall. *Lenguaje y realidad: la filosofía y los principios del simbolismo*. México: FCE, 1952.

Vintró Castells, Marc. *Naturaleza, verdad y poesía en William Wordsworth: la imaginación romántica como, un modelo estético del conocimiento y del saber*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2010.

Waines, David. *El islam*. Barcelona: Cambridge University Press, 1998.

Waterfield, Robin. *Vida y tiempo de Khalil Gibran*. Madrid: Editorial Complutense, 2000.

Wheelwright, Philip. *Metáfora y realidad*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1979.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Editorial Altaya, 1999.

Wordsworth, William. «El preludio (1805)». Ciudad Seva (2000). Consultada en mayo 24, 2014. www.ciudadseva.com/textos/poesia/ing/wordsworth/el_preludio.htm.

_____. *La abadía de Tintern*. Barcelona: Lumen, 2012.

Yabri, Mohamed. *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid: Trotta, 2001.

Zambrano, María. «A modo de autobiografía». *Revista Anthropos* 70-71 (1987): 69-73.

_____. *El sueño creador*. Madrid: Turner, 1986.

_____. *El hombre y lo divino*. México: FCE, 1973.

_____. *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada, 1950.

_____. *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Aguilar, 1971.

Recibido: 6 de julio de 2014
Aceptado: 29 de julio de 2014