

La influencia de Boehme en *Tres lecciones de tinieblas*: “Alef” y “Bet”

Carlos Peinado Elliot

Los acercamientos críticos a *Tres lecciones de tinieblas* se han realizado principalmente (como es lógico) a partir de la tradición hebrea o del género de las *Leçons de Ténèbres*. En este sentido, ha habido ya importantes aportaciones al estudio de este difícil poemario, que sigue siendo un reto para todo intérprete de la obra de Valente¹. Por ello elegimos una ruta distinta para este breve artículo: seguir las huellas que en él pueden rastrearse de la obra de Jacob Boehme, con el propósito de mostrar si el complejo simbolismo de *Tres lecciones de tinieblas* puede recibir una nueva luz a partir de estos textos. No es nuestra intención, por consiguiente, realizar una completa interpretación de los poemas², sino iniciar con este estudio una vía que habrá de ser continuada en ulteriores trabajos. Tampoco podremos, en este caso (dada la brevedad del artículo) establecer las diferencias entre el sistema de Jacob Boehme y la articulación simbólica de *Tres lecciones de tinieblas*.

Del conocimiento que Valente tuvo del pensamiento boehmiano no sólo dan señal las citas que se encuentran en sus ensayos o el análisis de su biblioteca, sino que a través de la correspondencia entre María Zambrano y Agustín Andreu (quien publicó su traducción de la *Aurora* en 1979) observamos las reflexiones “boehmianas” que en este círculo tenían lugar, así como el interés con el que el poeta siguió las traducciones que Andreu iba realizando:

Empecé por entonces a traducir el *Mysterium Magnum*, y traduje la mitad, traducción de la cual hice alguna copia de fragmentos para María y Ángel Valente. Pero me pasé a la *Aurora*, que apareció el 79 en la editorial Alfaguara. Recuerdo lugar y hora en que María le anunció a Valente este cambio, en conversación que teníamos los tres en La Pièce. A José Ángel Valente agradecí en el prólogo; era un böhmiiano entusiasta³.

La obra de Boehme, como afirma Deghaye (1985: 18-19) es, al igual que la Cábala, una teosofía, es decir, una teología simbólica, una gnosis que pretende alcanzar el conocimiento de la Divinidad en el espejo de la Naturaleza. Esta estrecha vinculación entre el pensamiento de Boehme y la Cábala era clara para el propio Valente. Así lo manifiesta en “Carta abierta a José Lezama Lima” (Valente II: 224): “Me pregunto también si con ese saber del Pardes, remotamente anudado por un cabalista español del siglo XIII, no guarda relación el ahínco con que usted persigue el *Mysterium magnum* de Jakob Böhme, que es, según parece, el místico cristiano más netamente vinculado al mundo de la cábala”.

Encuentra Valente en Boehme un sistema no monista (Deghaye: 31) pero en el que Dios se encuentra fuertemente unido a la Naturaleza. Como observa Andreu (1979: LII-LIII) “en virtud de las correspondencias o concordancias de la constitución trina en que “concorporifica” todo, desde Dios a la flor mínima, coinciden los fondos, los centros y los espíritus de todos los seres. Todos los fondos son el fondo abismal del Padre y todos los centros son el Centro o Corazón del Padre y todos los espíritus son el Espíritu que surge y asciende del Padre y de su Corazón”. El centro que eternamente nace a Dios sigue naciendo en el centro que a cada cosa le nace y por cuyo nacimiento será verdaderamente cosa e individuo. Estos tienen una profundidad y un centro que se encuentran unidos al centro de la Naturaleza, unido al centro de Dios. De este modo,

¹ Cfr., Savelsberg (2008).

² Ésta la hemos ensayado en Peinado (2002: 345-411).

³ Zambrano (2002: 157; n. 196).

penetrando en él se llega a la unión en el origen (como se observa en “He”). Pero no hay que entender que esté la Divinidad separada de la Naturaleza, sino que se unen como cuerpo y alma: la Naturaleza es el cuerpo, el Corazón de Dios es el alma. En esta Naturaleza-Cuerpo de Dios nace, se alumbró la Divinidad. De este modo, la carne es la madre del espíritu (afirmación que podría arrojar luz sobre poemarios como *El fulgor*).

Por consiguiente, para llegar a Dios es necesario volverse a la Naturaleza, que es la letra de la revelación (Deghaye: 201), pues la letra es el cuerpo que hace nacer el alma y al profundizar en ella, brilla el espíritu (“convertirse al Señor es convertirse a las letras”, Valente, I: 404). Las siete formas que forman los siete grados de la Naturaleza primordial en *Aurora*, se emparentan estrechamente con las letras hebreas de *Tres lecciones de tinieblas*. Si éstas se muestran como “principio iniciador” o “movimiento primario”, “forma universal”, “formas arquetípicas” (Valente I: 403-404), en Boehme las formas son “principes dynamiques”, “principes actifs et rayonnants”, “énergies substantielles”, “archétypes dynamiques qui préexistent aux choses créées”, “formes substantielles d’une nature idéale” (Deghaye, 210), “énergies divines” (Ibid.: 222).

Es esta Naturaleza-libro, por tanto, la que puede abrir al hombre el abismo de la Divinidad, por lo que exhorta a penetrar en el seno de la Madre:

Nadie puede por sí mismo comprender nada de las profundidades de Dios y enseñárselo a los demás; todos somos niños y párvulos con su A B C. Aunque yo escribo y hablo según el lenguaje de las alturas, la comprensión de lo que digo no es mía, pues es el espíritu de la Madre el que dice lo que quiere a sus hijos; se revela de muchas maneras, ya de un modo ya de otro, puesto que su magnífica sabiduría es un pozo sin fondo, y no debe maravillarnos que los hijos de Dios no hablen de otra forma, toda vez que se refieren a la sabiduría de la eterna Madre-Naturaleza cuya diversidad es infinita⁴.

Pero estas energías o potencias pueden mostrar a Dios en tanto que el Verbo expresado se ha unido fuertemente con los elementos (Boehme, 2001: 100). El Ser es la respiración del Verbo en la Sabiduría, de modo que todo el mundo vive en el Verbo eterno. La Naturaleza pronuncia el Verbo, lo vuelve a expresar a partir de sus siete potencias, esos centros de fuerza que son el alfabeto divino que permite un número incalculable de combinaciones diversas (Koyré, 1979: 399). Estas formas son las letras del Verbo.

La paradoja de la radical trascendencia en la completa inmanencia lleva a Boehme a afirmar rotundamente que el mundo exterior no es Dios o el Verbo, sino “sólo el Verbo expresado, que se ha unido fuertemente con los elementos” (Boehme, 2001: 100), al tiempo que expresa la identidad (Boehme, 1979: 333): “Si toda esta esencia no es Dios, entonces no eres imagen de Dios. (...) Si eres otra materia que Dios mismo ¿cómo serás criatura suya?”

“Alef”

En el punto donde comienza la respiración, donde el alef oblicuo entra como intacto relámpago en la sangre: Adán, Adán: oh Jerusalem.

Una de las huellas más claras que, a mi modesto entender, ha dejado la traducción de Agustín Andreu en *Tres lecciones de tinieblas* es la imagen del relámpago (que aparece continuamente en la *Aurora*). La irrupción del relámpago coincide con el

⁴ Boehme (2001: 72). Valente leyó la edición francesa de las *Confesiones* (*Confessions*, Fayard, 1973).

nacimiento de la Palabra, como ha observado Andreu (1979: 418): “Cuando salta el relámpago salen, a una, luz y sonido, iluminación y chasquido, rayo y trueno, inteligencia y tono –es el nacimiento de la Palabra”. Este es el eterno alumbramiento del Hijo de Dios, Corazón de Dios que nace de eternidad en eternidad. El Verbo es así Palabra y Corazón (centro), el corazón de Dios que habla (Deghaye 1985: 266).

Al igual que en “Alef” (“en el punto donde comienza la respiración”), el nacimiento de la Palabra se encuentra unido de modo inseparable al Espíritu. Éste nace en el centro del corazón, en el relámpago⁵, y “como cuando ha nacido está todavía en el cuerpo, incualifica con Dios como si fuera una esencia, y tampoco hay diferencia alguna” (Boehme, 1979: 203). Como observamos, el eterno nacimiento de Dios se une estrechamente al nacimiento del hombre (tanto a su primera creación como a su segundo nacimiento) y al de la Naturaleza (pues, según recordamos al principio, sólo se llega a Dios –según esta doctrina- a través de la Creación, en la que nace la Divinidad continuamente). No obstante, el nacimiento divino en los hombres durante esta vida dura sólo mientras dura el relámpago, por eso es fragmentario el conocimiento humano (Boehme, 1979: 132); el hombre tiene, por otra parte, un principio (“en el punto donde comienza la respiración”), mientras que Dios no lo tiene. El nacimiento del hombre es el resultado de la penetración del Espíritu por la Palabra en la imagen (Boehme, 1945: 162-163):

Le Père de tous les êtres a prononcé ou fait résonner l’esprit par Son Verbe éternellement parlant à partir de toutes les qualités des forces, des trois principes ou, si l’on peut s’exprimer ainsi, Il l’y a fait entrer par sa parole. Et l’esprit est le son émis de l’intelligence qui s’est dégagé et manifesté par le mouvement de Dieu, par la nature éternelle et temporelle; Dieu l’a fait entrer par Sa parole dans cette image unique pour en faire la gouvernante du corps et de toutes les autres créatures; la traduction allemande de Moïse dit “insufflé”.

La penetración de la Palabra en la imagen que es el hombre tiene un sentido sexual que remite a la androginia de Adán según la doctrina de Jacob Boehme. En la creación del hombre se muestra el deseo amoroso del Verbo que desea penetrar en una imagen viva⁶, una imagen que le fuera semejante e idéntica (Boehme, 1945: 160). Esta figura es anticipación, por otra parte, de la encarnación del Verbo, en la que se rehace la humanidad caída, al entrar el Espíritu en la Virgen, espejo de la Sofía, en quien la condición virginal del hombre primordial se ha restablecido por un momento.

Pero esta penetración parece anticipar (tanto por la imagen del relámpago como por la forma de la letra “alef”) el golpe de la lanza que abre el costado de Cristo en la cruz y supone el nacimiento definitivo a la vida eterna. Como observa Deghaye (ibíd.: 266), el agua tintada por el fuego purificado es la sangre, una sangre luminosa (iluminada por el relámpago), como la carne mística con la que se relaciona, y es ella misma la carne del alma. En ella (en la que se difunde el espíritu con la letra, Logos-Espíritu) brilla la vida eterna, y es ella el vehículo de la sabiduría. En *Mysterium magnum* (XI, 34), en el fuego eterno y mágico se encuentra la tintura eterna y en la tintura la Cruz en forma de X en la que se manifiesta la divinidad (obsérvese la

⁵ El nacimiento de Dios es eterno, está naciendo siempre y en todo. Cfr. (Boehme, 1979: 356):

El Padre es la única esencia que lo es todo Él mismo y que engendró siempre desde la eternidad al Hijo querido de su Corazón. Y en entrambos surgió siempre el Espíritu Santo en el relámpago en que nace la vida de Dios.

⁶ Este deseo de penetración halla su imagen terrena en el “hambre” devoradora (concepto, también, boehmiano) de la fuerza consumida de “Vav”. Este poema, que inicia la sección segunda del libro, reenvía, por tanto, a “Alef”, mostrando el principio generador en un orden diferente.

semejanza entre el símbolo boehmiano y el “alef” representado en el poema⁷). En este mismo texto, explica Boehme cómo (al igual que el “intacto relámpago”), mientras que las fuerzas arquetípicas penetran en los seres, éstos no pueden tocarlas (1945: 135): “Les propriétés extérieures résident en elles-mêmes dans le Verbe extérieures. Dans leur propre puissance, elles ne peuvent atteindre les forces du monde saint; mais le monde saint les compénètre, tout en résident en lui-même”.

Al penetrar en el hombre, como soplo de fuego (1945: 163), el Espíritu se difunde por su interior, desde el corazón hacia todas “las venas manantiales” del cuerpo (Boehme, 1979: 190), de modo que toda la interioridad del hombre se encuentra traspasada por la trascendencia y en sus propias entrañas nace el Logos en el Espíritu. Gracias a ello, puede nuevamente brotar del Corazón de Dios, viajando “a la semilla del respirar” (como observamos en “He”), penetrando en lo hondo de la Divinidad. De este modo, “Alef” no sólo muestra simbólicamente la creación del hombre y anticipa el segundo nacimiento, sino que, al enlazar este segundo nacimiento con la acción del Espíritu y el Logos, señala la unión existente entre creación e inspiración⁸. Así lo encontramos también en Boehme (1979: 144):

Mas como ahora está corrompido no mana de continuo ni en él ni en nadie el nacimiento divino. Y aunque mane en él, no por eso aparece enseguida la alta luz en todos, y si aparece no la comprende la naturaleza arruinada, pues el Espíritu Santo no se deja captar y retener en la carne pecadora, son que sale como un relámpago igual que de la piedra el fuego cuando se la golpea a aquella. Mas cuando el relámpago es apresado en la fuente manantial del corazón, sube en los siete espíritus manantiales al cerebro como una aurora, y allí dentro [del cerebro] reside el término y el conocimiento. Pues en la luz misma el uno ve al otro, siente al otro, huele al otro, gusta al otro, oye al otro y es igual que si allí saliese la entera Divinidad. Ahí dentro ve el Espíritu hasta lo hondo de la Divinidad, pues en Dios el cerca y el lejos son cosa y el mismo Dios acerca del que en este libro escribo, está, según su tríada, tanto en el *corpus* de las almas santas como en el cielo.

El relámpago o la luz está en medio como un corazón, “empreñando” los espíritus (Ibíd.: 134), tanto en Dios como en el hombre, creado a su imagen. En éste confluyen los elementos (relámpago –luz / fuego-, respiración –aire-, sangre –agua; la invocación “Adán- Jerusalén” trae al recuerdo la tierra): “L’ardent produit l’âme et l’aérien l’esprit; l’aqueux donne l’habitation de l’âme et de l’esprit, le sang dans lequel réside le principe de feu et de lumière et le terrestre donne la chair” (Boehme 1945: 152). De este modo, Adán no sólo es principio y centro de todas las almas (Boehme

⁷ Cfr. Savelsberg (2008: 58).

⁸ Sobre la estrecha vinculación entre creación poética, eros y materialidad, cfr. el siguiente comentario de Valente a una cita de Lezama Lima (muy próxima al poema que comentamos), perteneciente a “Sobre la operación de las palabras sustanciales”, en el que se desarrolla el concepto de logos espermático, palabra-semen, que es el soplo del Espíritu Santo (Valente II: 304-305):

Palabra seminal que en su aparición o en su manifestación incorpora la materia o es la materia incorporada. Funda en el hombre esa palabra tanto lo espiritual como lo orgánico, no en pugna, sino en unidad. “Existe una función creadora en el hombre –escribe Lezama Lima-, una función trascendental-orgánica, como existe en el organismo la función que crea la sangre. La poética y la hematopoiética tienen idéntica finalidad. Instante en que lo inorgánico se transforma en respirante [...]”. Instante, diríamos nosotros, de fulminea inserción del logos en la sangre. Instante en que la creación se hace posible, en que la palabra se sustancia o se transustancia en semen y en sangre para que sean posibles los tiempos y la generación.

Una interpretación metapoética de “alef” la hallamos en Savelsberg (2008: 109).

1979: 85), sino que en su forma se contienen todas las formas por venir, pues el hombre es el símbolo de todos los símbolos, en él habrá todos los mundos (Deghaye 1985: 248). El primer pensamiento de Dios es el hombre, de ahí que *Tres lecciones de tinieblas* comience con Adán.

Por ello este Adán al que se invoca al final de “Alef” no es un hombre particular, sino todos los hombres, Adán-Jerusalén. Si la nueva Jerusalén es el cuerpo de Cristo (Deghaye 1985: 66), Nuevo Adán, asistimos en esta invocación (que unifica lo masculino y lo femenino) a una llamada a la reconstitución de la unidad perdida (“Jerusalem, Jerusalem, convertere ad Dominum Deum tuum”). La Virgen-Sión, imagen de la Sofía, que recibe el rayo del Logos-Espíritu que la fecunda, espejea el estado original del hombre total, completo y perfecto, en toda la integridad de su esencia, que es un ser andrógino.

Encontramos, por tanto, este mito que tanto atrajo la atención de Valente (recuérdese, especialmente, “Lautréamont o la experiencia de la anterioridad”⁹). Como ha observado Berdiaeff (1945: 30), “l’image sophianique, androgyne, d’Adam est justement la préexistence céleste de l’homme. (...) La sophianité, l’androgyne, c’est le signe de l’éternité en l’homme, c’est le paradis que l’homme a perdu en perdant la Vierge, c’est-à-dire son image androgyne”. Esta virginidad no sería, en opinión de Berdiaeff, asexualidad, sino “le sexe divinisé”. Al principio de “Alef”, por tanto, se manifiesta la imagen completa del hombre, aquella que está llamado a realizar, y su dualidad (Adán-Jerusalén), mostrándose el camino que se ha de recorrer para conseguir el regreso a esta condición primordial.

“Bet”

Casa, lugar, habitación, morada: empieza así la oscura narración de los tiempos: para que algo tenga duración, fulguración, presencia: casa, lugar, habitación, memoria: se hace mano lo cóncavo y centro la extensión: sobre las aguas: ven sobre las aguas: dales nombres: para que lo que no está esté se fije y sea estar, estancia, cuerpo: el hálito fecunda al humus: se despiertan, como de sí, las formas: yo reconozco a tantas mi morada.

En Boehme la divinidad pura recibe el nombre de Ungrund (formado de la palabra Grund que significa asiento, fundamento, fundación, y del prefijo negativo). La Deidad es una infinitud pura que no descansa sobre nada, pues todo fundamento representaría para ella un límite, mientras que nada puede circunscribir lo Infinito. No tiene determinación, ni principio, ni lugar, no tiene necesidad de espacio ni de asiento, es idéntico o semejante a la nada (“il est l’Un qui est en même temps le Rien éternel”; Boehme, 1945: 55-56)¹⁰. La divinidad pura no tiene lugar, puesto que nada la delimita.

⁹ Cfr. Valente (II: 257):

¿No es la androginia para Jakob Böhme, desde ese territorio de difícil acceso en que su obra lo sitúa dentro de la tradición del cristianismo occidental, la clave de la antropología celeste o la semejanza misma de la divinidad en el hombre? (...) La imagen del andrógino es representación de una idea religiosa en la que toma cuerpo el mito del equilibrio perdido, de la *coincidentia oppositorum* en la unidad primordial. El andrógino representa para los poetas antiguos (...) un estado muy elevado de la naturaleza y de lo divino.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*: 17:

Un éternel Néant; il n’a ni raison, ni commencement ni séjour; Il ne possède rien que Soi-même; Il est la volonté de l’Indéterminé; Il n’est en Soi-même qu’une seule chose:

Ahora bien, cuando salga de sí misma en la emanación que le sirva para revelarse, será para establecerse en un lugar. La revelación no se concibe sin un lugar, sin un espacio. La teosofía de Boehme muestra cómo de este infinito surge un espacio circunscrito al que reenvía la palabra “Grund”, hecho que marca un comienzo (“la oscura narración de los tiempos”). Lo infinito se fija en un límite. La noción de morada implica este espacio delimitado (Dios edifica su templo, construye un espacio en el que puede habitar). En el abismo, en el caos, aparece un pilar, un fundamento, una construcción sólida que hace posible vivir, que da continuidad al ser (“duración, fulguración, presencia”). Si el espíritu no se fija en un cuerpo, no es nada, pues el espíritu que no llega a fijarse en un cuerpo sólo tiene apariencia de existencia (“para que lo que no está esté, se fije y sea estar, estancia, cuerpo”). El nacimiento de Dios se confunde con esta encarnación. Dios nace al mismo tiempo que el cuerpo que va a habitar (Deghaye, 1985: 33).

El principio es la creación de un espacio (casa), un centro, una interioridad (memoria). En Boehme, tanto la eternidad, como la Naturaleza, como el cuerpo del hombre se acogen al símbolo de la casa¹¹. Este fundamento separa el océano sin fondo del Un-grund de la forma en la que puede producirse la revelación, proporcionando una solidez que se gana sobre el caos, sinónimo de liquidez e indistinción (“sobre las aguas”). Como observa Deghaye (1985: 75), recuerda el simbolismo del trono estabilizado sobre el agua primordial, del que habla Corbin en el contexto de la teosofía islámica.

El lugar (espacio circunscrito) es símbolo de solidez, y en este sentido, como espacio comprendido en una forma, el lugar es un cuerpo (“estar, estancia, cuerpo”). El Dios de Boehme se manifiesta en esta encarnación (Deghaye, 1985: 47):

Un corps, c'est une forme, forma. Le Dieu de Boehme est un Infini qui apparaît dans l'espace circonscrit d'une forme. Il s'y fixe comme dans une demeure. Selon la nature parfaite, le corps est le temple de Dieu. Certes, cela ne saurait s'entendre du corps mortel.

El cuerpo, por tanto, no sólo no es negativo, sino que es el lugar de la revelación, donde Dios puede encarnarse; la materia es capaz de albergar a la Divinidad. La limitación no es, así, una falta que hubiera de ser suprimida, o que imposibilitara la relación con Dios, sino precisamente su posibilidad de manifestación y comunicación con lo humano.

La creación de lo finito es la formación y construcción de un centro (“se hace mano lo cóncavo y centro la extensión”). En la *Aurora*, como ha observado Andreu, la realidad, por su constitución trina, tiene “una hondura, un centro y un espíritu, que, al configurar definitivamente la cosa y ponerla en un espacio homogéneo, la entrega al juego de las formas.” (Andreu, 1979: LV). Ese juego es la libertad y autonomía de lo creado (“se despiertan, como de sí, las formas”): lo profundo tiene un interior y un centro “y no puede sino vivir desde este hecho radical y concentrador” (Ibíd.)¹². Profundidad y centro se encuentran estrechamente vinculados; el centro “vendrá

Il n'a besoin ni d'espace ni de lieu; Il S'engendre en Soi-même d'éternité en éternité; Il n'est semblable ou identique à rien et Il ne réside en aucun lieu particulier: Sa demeure est la sagesse ou l'intelligence éternelles; Il est la volonté de la sagesse, la sagesse est Sa manifestation”.

¹¹ Cfr. Boehme (1979: 385):

Una casa es la entera hondura de y sobre los cielos, casa que se llama la eternidad. Y una casa tal es también la casa de carne en el hombre y en todas las criaturas. Y esta tendencia abarca la eternidad que no se llama Dios, sino cuerpo no omnipotente de la Naturaleza. En ella está, por cierto, oculta la Divinidad no muerta, en el núcleo de los siete espíritus, pero ni comprendida ni entendida.

¹² Sobre la creación de esta interioridad libre y separada, cfr. Peinado (2002: 215-219).

determinado por la convergencia del espacio entero, por el conjunto de las fuerzas todas de que nace y brota; ahora el centro expresará y realizará la profundidad naciente, la profundidad que busca su forma para serlo en el espacio común” (Ibíd.: LVI). Todo ser es céntrico, pues su cuerpo se relaciona íntimamente con su fondo. Pero quien da figura y forma es el espíritu, “dándole al centro la configuración cuya síntesis expresará y será la forma que saldrá y se ofrecerá en el espacio” (Ibíd.: LVII): “el hálito fecunda al humus: se despiertan, como de sí, las formas”.

Toda forma, configurada por el Espíritu, es interioridad (morada / memoria), un dentro o realidad interior (“yo reconozco a tientas mi morada”), libre, por tanto. Pero esta interioridad será el espacio, precisamente, en el que el hombre pueda unirse y encontrarse con Dios. El centro es el corazón (espacio de la interioridad y la profundidad, morada en la que se puede habitar¹³) y es allí donde nace la Divinidad.

La construcción de esta interioridad es fruto de un movimiento de contracción de Dios: “se hace mano lo cóncavo y centro la extensión”. Se ha relacionado esta acción tradicionalmente con la doctrina del *tsimtsum* de Isaac Luria. En Boehme encontramos esta contracción como origen primero de los seres en unos términos que recuerdan “Bet”. En efecto, crear, para Boehme supone “contraer o ensamblar. Igual que la tierra fue ensamblada, así también cuando se movió Dios entero contrajo la cualidad salada, al salitre de la Naturaleza y secoló” (Boehme, 1979: 147). La contracción del salitre divino trae como resultado la creación de un cuerpo, de modo que “la entera fuerza divina de todos los siete espíritus manantiales del lugar o espacio en cuanto abarcador de los ángeles, resultó apresada en el corpus y propiedad del corpus, el cual no puede ni debe ser destruido otra vez por la eternidad sino que permanecerá eternamente propiedad del corpus” (Ibíd.: 182). La contracción de la masa produce el nacimiento de una criatura entera.

Este nacimiento es el origen del movimiento y de la vida, al contraer lo concebido para que se haga sólido el nacimiento, de modo que, en el cuerpo de Dios, surja la Naturaleza, construcción de cuyo cuerpo “toman los espíritus del nacimiento su robustez y fuerza, y alumbran una y otra vez” (Ibíd.: 340). Por ello la Divinidad está oculta por todas partes en el círculo, en el corazón de la profundidad. La movilidad y el nacimiento surgen en la entera profundidad de la materia, que brota como una fuente: “Bet” es comienzo y para Valente, como para Boehme, un comienzo es una fuente, un brotar o surgir, un nacer que se manifiesta en el despertar de las formas. Lo que surge es la vida, pues el principio es un centro dinámico.

El Dios de Boehme es la Nada que se fija en una sustancia o materia que será su cuerpo, la Naturaleza eterna. Este cuerpo es, en primer lugar, un centro, que es el corazón de Dios. La inmensidad del *Ungrund* se concentra para establecerse en un corazón a partir del cual Dios va a resplandecer (“fulguración”, leemos en “Bet”). Este centro dinámico en el que Dios se engendra tomando cuerpo y del que procede la vida como del corazón del hombre, es el Hijo, que es el corazón de Dios, el cual nace por doquier. El Espíritu se engendra como Dios revelado en la persona del Hijo (“el hálito fecunda al humus”). Por ello el hombre, a partir de su centro, de su interioridad, entrando en su morada (término teresiano), “incualifica con el Corazón de Dios como un hijo o diosecillo en el gran Dios inconmensurable” (Boehme, 1979: 386).

El nacimiento de la materia se produce al mismo tiempo que el de la sensación que la capta, siendo el primer sentido originado el del tacto (Deghaye, 1985: 33), que encuentra la dureza sólida de la casa: “yo reconozco a tientas mi morada”. El final de “Bet” (que no sólo significa casa, sino también el número dos) muestra a la perfección

¹³ Sobre la relación entre la casa, la habitación, y el corazón, cfr. “La metáfora del corazón”, en Zambrano (1993: 63-64).

una de las consecuencias del proceso creador: la existencia de un ser consciente, capaz de autoconocimiento. El Uno eterno, Dios en tanto que Uno eterno, no podría conocerse, pero aspira a sentirse, a conocerse, a verse, a manifestarse, para lo que ha de desdoblarse. Sólo en este desdoblamiento adquiere un centro, una consciencia de sí, un ser, una personalidad, un yo (Koyré, 1979: 333). “Bet” representa el surgimiento de la conciencia, del ser distinto y libre con el que comienza “la oscura narración de los tiempos”.

Bibliografía citada

- Andreu, Agustín (1979), “Introducción”, en Boehme, Jacob (1979).
- Berdiaeff, Nicolas (1945), “La doctrine de la Sophia et de l’androgyné. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes”, en Boehme, Jacob (1945).
- Boehme, Jacob (1945), *Mysterium Magnum*, Paris, Aubier.
- Boehme, Jacob (1979), *Aurora*, Madrid, Alfaguara.
- Boehme, Jacob (2001), *Las confesiones*, Barcelona, Ediciones Abraxas.
- Deghaye, Pierre (1985), *La Naissance de Dieu ou La doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel.
- Koyré, Alexandre (1979), *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin.
- Peinado, Carlos (2002), *Unidad y trascendencia. Estudio sobre la obra de José Ángel Valente*, Sevilla, Alfar.
- Rodríguez Fer, Claudio (ed.) (2008), *Valente: El fulgor y las tinieblas*, Lugo, Axac.
- Savelsberg, Frank (2008), “Aproximaciones a *Tres lecciones de tinieblas* de José Ángel Valente, en Rodríguez Fer, Claudio (2008).
- Zambrano, María (2002), *Cartas de la Pièce*, Valencia, Pre-Textos.
- Zambrano, María (1993), *Claros del bosque*, Barcelona, Seix-Barral.