

RECURSOS MISTAGÓGICOS COMUNES EN LA ESPIRITUALIDAD ISLÁMICA Y CRISTIANA MEDIEVAL

COMMON MYSTAGOGICAL RESOURCES IN ISLAMIC AND MEDIEVAL CHRISTIAN SPIRITUALITY

Nicolás Moreira Alanis

Resumen: El problema de la comunicación y transmisión de las experiencias espirituales, particularmente, lo relativo al ascenso del alma en busca de la unión plena y absoluta con Dios, es cuestión común tanto en la literatura mística musulmana como en la cristiana durante la Edad Media. Las formas representacionales de las experiencias, de los estados anagógicos y de la especulación sobre lo esperable se multiplican en imágenes, metáforas y analogías, que aspiran a dar un sentido del discurso místico, sea para fines particulares o para enseñar a otras almas la relevancia de iniciar el viaje interior ascensional hacia lo Uno y las vicisitudes que esto conlleva. El valor del relato simbólico con un sentido mistagógico es lo que a muchos y muchas espirituales les motivó escribir o relatar a un copista sus experiencias en prosa, diálogo o poesía. Buscando explicitar rasgos comunes en la simbología islámica y cristiana medieval abordaré algunas de las representaciones espaciales, como morada, castillo, jardín y palacio, empleadas para dar cuenta del acercamiento del alma a Dios. Tal análisis intenta mostrar la comunión de elementos simbólicos que aventurarían una posible *translatio* de recursos mistagógicos entre el Islam espiritual y la mística europea.

Palabras clave: Alma humana. Dios. Elementos simbólicos. Experiencia espiritual. Enseñar.

Abstract: The problem of communication and transmission of spiritual experiences, particularly those related to the ascent of the soul in search of full and absolute union with God, is a common issue in both Muslim and Christian mystical literature during the Middle Ages. The representational forms of the experiences, of the anagogical states and of the speculation about what is to be expected are multiplied in images, metaphors and analogies, which aspire to give a sense of the mystical discourse, either for particular purposes or to teach other souls the relevance of initiating the inner ascensional journey towards the One and the vicissitudes that this entails. The value of the symbolic story with a mystagogic sense is what motivated many spiritual men and women to write or relate to a copyist their experiences in prose, dialogue or poetry. Seeking to make explicit common features in Islamic and medieval Christian symbolism, I will address some of the spatial representations, such as dwelling, castle, garden and palace, used to account for the soul's approach to God. Such an analysis attempts to show the communion of symbolic elements that would venture a possible *translatio* of mystagogic resources between spiritual Islam and European mysticism.

Keywords: Human soul. God. Symbolic elements. Spiritual experience. Teaching.

INTRODUCCIÓN

Las formas de espiritualidad durante la Edad Media fueron diversas en relación al camino de elevación del alma en la búsqueda de Dios, los medios y pasos progresivos para tal proceso anagógico, y los contextos diferentes que influyeron en modalidades, imágenes y espacios de espiritualidad. Estos y otros factores generaron una variopinta proliferación de doctrinas y movimientos en la Europa latina y en el islam medieval.

Los movimientos de espirituales, renovadores y críticos con la institucionalidad religiosa y sus pretensiones mundanas, surgen con ímpetu a inicios del siglo XII y se multiplican hacia el siglo siguiente en Europa. En el mundo islámico, unos siglos antes, surge la espiritualidad sufi, con sus variantes¹; por otra parte, desde una *falsafa* neoplatonizante que conjuga la sabiduría griega con la mística, están presentes los textos espirituales de Avicena y Abentofail, y, posteriormente, en el siglo XII el surgimiento de la sabiduría de la luz (*bikmat al-Isbrâq*), particularmente con Sohrawardî, en una síntesis de sabiduría griega, espiritualidad islámica, y elementos de la religiosidad persa antigua. Son todos estos algunos ejemplos de un modo de vivir la religiosidad en un sentido esotérico y profundamente espiritual coexistente con el establecimiento de doctrinas y escuelas teológicas más literalistas y exotéricas asociadas al poder político-religioso dominante².

En tierras europeas la Iglesia católica fue estableciendo formas institucionales, comunitarias, ceremoniales y doctrinarias de la fe cristiana. Se encargó de definir las expresiones de culto y devocionales sin dejar de lado, sin embargo, su interés por canalizar bajo un orden jerárquico formas de expresión populares de la religiosidad cristiana, así como las actividades tendientes a procurar la elevación del alma a través de la meditación, la oración y recogimiento interior firmemente establecidas mediante las reglamentaciones monacales. Justamente, es con la regla benedictina que se procura fijar y ordenar las bases fundamentales de la vida religiosa cristiana, un ideal de vida que se intentará extender al clero secular y los laicos, con muchas dificultades y con un relativo escaso éxito.

1 El sufismo como forma de espiritualidad, como despertar y profundización de la vida interior espiritual es anterior al advenimiento del islam, pero podríamos decir que es en el seno del islam que se empieza a configurar el movimiento espiritual sufi, expresado luego en diversas órdenes y comunidades sufíes. Por ejemplo, a partir del siglo X, qadiri, rifa'i, shadhili, mevlavi, nashqbandi, bektashi, chisti, etc, órdenes que se constituyen en la India, en el Turquestán, en el Irán, en Irak, en Egipto, Siria, en el Magreb. Haeri (1992: 13) dice que “*el sufismo es el corazón del islam y es tan antiguo como el nacimiento mismo de la conciencia humana*”, remarcando ambos aspectos: el sufismo asimilado como vía espiritual propia del islam, y la conciencia de lo trascendente y la búsqueda interior como un aspecto fundamental e inherente al ser humano. El sufismo ya existía en tiempos del Profeta Mahoma. El imán Junayd (siglo IX) dice “*el sufismo es una realidad sin nombre*.” Es la expresión primaria y unitaria de la espiritualidad humana, más allá y a pesar de las religiones humanas e institucionalizadas: Ibn Arabí dice: “*Mi corazón puede adoptar todas las formas: es un pastizal para gacelas, y un monasterio para monjes cristianos, y un templo para ídolos, y la Kaaba del peregrino, y las tablas de la Torá, y el libro del Corán. Yo sigo la religión del Amor: cualquiera que sea el camino que tome el camello del Amor, esa es mi religión y mi fe.*”

2 Estas escuelas teológicas y jurídicas pasan a formar parte de la tradición islámica ya a inicios del siglo VIII. En el orden teológico, el *kalam*, se expresa en la *Mu'tazila* o en la *Ash'ariyyah*, así como en el orden jurídico, surgen escuelas (*madāhib*) como la *hanafi*, *malikí*, *shafi'i* y *hanbalí*. Escuelas especulativas que impactan en la *praxis* de las comunidades y que fundan sus interpretaciones en la tradición, *sunna*.

Se puede decir que, en Oriente, las expresiones espirituales y de vida dirigida a Dios ya empiezan a darse hacia el siglo III en el Bajo Egipto entre el Delta y Luxor y hacia el Sinaí. En las proximidades de Khenoboskion, el asceta Pacomio junto con otros como Palemón, Pecos y Cornelio, anacoretas que deciden libremente vivir en comunidad, ordenan sus actividades diarias básicas para dirigir sus almas a la contemplación de Dios. La vida cenobítica se inicia aquí y se replica con otros ejemplos como el de Antonio Abad, y en otras tierras del Imperio (Siria, Palestina, Asia Menor, Galias).

Dos siglos y medio después, en un contexto de conformación de los reinos romano-germánicos en Europa occidental, es que surgen otro tipo de comunidades de vida religiosa alejada del mundo buscando desarrollar actividades necesarias para la autosustentación (medios de producción material e intelectual). La Iglesia apoya el establecimiento de estas comunidades bajo la estricta regla benedictina y la transformación en el modo exclusivo de vida religiosa.

En el contexto islámico ya a inicios del siglo VIII surgen escuelas teológicas y jurídicas que, apoyadas en la tradición (*sunna*) buscan dar respuestas a cuestiones profundas acerca de Dios, el Hombre, y el modo que los hombres deben relacionarse entre sí y con Dios. Los métodos de interpretación y de abordaje del Corán y de los dichos de Mahoma se profundizan y complejizan, pero asimismo se fundan en principios firmemente establecidos lo que hace a la conformación de escuelas tradicionales. Todo esto se da en el ambiente religioso fundado exclusivamente en la *sunna*, que dominará las estructuras políticas y administrativas del califato omeya de Damasco y Córdoba y el abásida de Bagdad.

El movimiento de los partidarios de Alí, la *sh'ba* (el shiísmo) se escinde del tradicionalismo sunní ya al final del siglo VII e inicia un camino de ruptura no solo política sino también religiosa. Los shiítas duodecimanos e ismailítas desarrollarán una teología especulativa y mística que integrará elementos provenientes de otras tradiciones religiosas, como el cristianismo oriental, el zoroastrismo, formas religiosas iraníes e indias, así como una particular asimilación del pensamiento griego. La apertura y eclecticismo en sus doctrinas, junto a la noción de imamato, fundamental para el mantenimiento de la profecía y el desenvolvimiento del encuentro del hombre con Dios hasta el juicio final, son las claves para hablar de una religiosidad nueva, esotérica y espiritual que, en muchos puntos, se conecta con las aspiraciones y formas de la espiritualidad sufí.

Por esto, nos encontraremos con filósofos y escritores que por su postura crítica frente al orden político y religioso instituido (como el caso de Alfarabi) o por su pensamiento místico-filosófico (como el caso de Avicena y Abentofail) o por la conformación de una teosofía original (como Sohrawardi), podrían ser asociados, en mayor o menor grado, a tendencias propias del shiísmo y del sufismo (sin necesidad de asumir su pertenencia a estas formas de espiritualidad), incluso el teólogo sunní Algazel que se acerca mucho en sus ideas al sufismo, tal como lo relata y valora en *El Salvador del Error*.

Estos autores comprendieron que la Verdad de Dios dirigida a los hombres fue transmitida a los profetas y finalmente a Mahoma, expresado esto en el Corán, el cual debe ser leído e interpretado, siendo las lecturas que puede hacerse del mismo en varios niveles, desde lo literal a lo espiritual y místico. Para el Corán hay una exégesis exotérica de la verdad (*tafsîr*), que abarca la dimensión exteriorizada de la verdad (*ẓāhir*), extrayéndose de esta las enseñanzas y preceptos de la ley (*sharīʿat*), pero hay también y por sobre todo una exégesis esotérica (*taʾwîl*) de la verdad, que se introduce en la dimensión esotérica de la verdad (*bâtin*), la Verdad misma que es difícilmente comprendida en palabras y conceptos, en preceptos y normas, sino que invita, más allá de los límites de la razón y del lenguaje, a la vivencia y experiencia íntima con la Verdad, lo que los sufíes denominan gustación de la Verdad.

El valor adjudicado a la exégesis hermenéutica de los textos con el fin de ahondar en la letra espiritual u profunda es permanente en los *falasifa* clásicos respecto al texto sagrado, así como lo es para los maestros sufíes. En cuanto a la *shiʿa*, tanto previa a la escisión doctrinal como posterior bajo la manifestación ismailí y duodecimana, hay una mentalidad común profundamente esotérica³ y de una gnosis que no se encierra absolutamente en una “*tabla de dogmas y leyes*” (Cruz Hernández, 2011: 89).

Esto implica, en algunos casos, que la objetivación del conocimiento deberá quedar suspendida y abandonada con miras a una experiencia íntima, plena y personal del encuentro con lo divino. Una experiencia mística, o mejor decir, extática, unitiva, que no puede transmitirse plenamente al otro mediante el lenguaje, sino tal vez con el ejemplo de vida y con expresiones metafóricas, con imágenes que puedan llegar mejor al alma del oyente o lector, provocando emociones y sentimientos intensos que ningún concepto abstracto puede llegar a provocar.

Sin embargo, hay posicionamientos dentro del sufismo y del esoterismo *shiʿi* que no pretenden aspirar al éxtasis místico, pero sí alcanzar un plano superior de contemplación para los preparados y ejercitados en la gnosis transmitida por el imam, por ejemplo, en los *Rasāʾil Ijwān aş-şafāʾ* del ismailismo fatimí. En el sufismo, también, el camino de autoconocimiento y búsqueda de la centralidad profunda del corazón espiritual conlleva, en algunas posturas el encuentro pleno de fusión con lo divino, y en otros casos, a una posición no temporal y segura (cierta) que se alcanza con adecuados estados de oración, conocimiento, devoción. Los procesos simultáneos del alma que ésta debe transitar son el de vaciado, el de dulcificación y el de purificación para llegar a la plenitud del conocimiento y estabilidad de sí, o a la unión extática.⁴

Las formas de expresión metafóricas, asociadas a la necesaria transmisión de las experiencias de elevación y ahondamiento espiritual, son variadas, a veces confusas en su sentido y uso, incluso en el mismo autor. A través de los siglos se han incorporado nuevas expresiones o se han acuñado nuevos sentidos, pensemos en el dominio de las ideas de

³ “*Ciencia gnóstica del sentido arcano de las letras (ʿIlm al yafr), ... aparte del sentido esotérico del Alcorán y las doctrinas imamológicas.*” CRUZ HERNÁNDEZ (2011): 79.

⁴ HAERI (1992): 55, 99.

abandono, desprendimiento y humillación, propias de la mística europea del siglo XIII que busca transmitirse con imágenes del alma viadora y en ascenso que se interna en las tinieblas, en nubes oscuras, en mar adentro o en el desierto, donde finalmente se llegará a la luz plena, al espacio sin límites, a tierra firme o al oasis paradisíaco.

Las fuentes de las cuales proviene este sentido del encuentro con lo divino entendido como el fin último de nuestra perfección como ser creado, unido al tema de la salvación y retorno a nuestra prístina naturaleza, viene de algunos libros del judaísmo que fueron escritos al inicio de la época helenística (siglos IV-III ac) en el ámbito alejandrino. La elevación del alma en la búsqueda de Dios, el encuentro íntimo y amoroso, el recorrido o viaje personal marcado por etapas con sus dificultades y accesos está presente de alguna manera en el *Cantar de los Cantares*, así como en libros exegéticos de judíos helenizados, como el caso de Filón, haciendo uso de recursos y conceptos empleados por el platonismo medio y el neopitagorismo. Este mismo ambiente de fuerte eclecticismo filosófico y espiritual que se inicia hacia el siglo I ac y perdura en los primeros siglos de nuestra era es el que permitirá el desarrollo de diversas formas de comprender y vivir la novedad de Cristo, su naturaleza y sentido: entre tendencias judeocristianas y helenizantes convivirán y pugnarán por la verdad otros grupos denominados gnósticos dentro del cristianismo.

Francisco García Bazán⁵, en su intento de definir el llamado gnosticismo quitándole el peso negativo y secundario tradicional asignado por la heresiología patristica, o como un desvío a partir de la ortodoxia o una proto-ortodoxia cristiana, busca rescatar el lugar y valor de las comunidades gnósticas cristianas en el desarrollo del cristianismo y su interrelación con el cristianismo presbiterial y obispal (por ejemplo, Justino, Clemente romano, Ignacio, Ireneo o Tertuliano). Para esto se detiene en el concepto de gnosis, para ver qué significaría tanto para los gnósticos no ortodoxos como para la verdadera gnosis que defiende y promueve Clemente alejandrino a fines del siglo II. Dice García Bazán que “*la gnosis es el conocimiento en sí mismo, es lo que distingue a los gnósticos de los protocatólicos y de las corrientes filosóficas espiritualistas, como es el caso de Platón y los platónicos.*” Es decir que la gnosis (que en sí significa conocimiento) es tomado como una forma de acceso a la Verdad diferente al modo de acceso del cristianismo judaizante y paulino, así como de la forma de conocimiento propio de las filosofías espiritualistas (platonismo medio, neopitagorismo y neoplatonismo). Dice que “*la gnosis no es pistis y tampoco es nóesis, o sea, ni fe ni intelección, es algo diverso y superior*”, es un conocimiento directo e inmediato que se da en el sujeto pero que no es propio del sujeto sino superior. Podría asimilarse a la contemplación unitiva platónica, pero en este caso, la contemplación no deja de ser intelectual, un abordaje del sujeto frente al objeto, y que proviene necesariamente de un proceso de adaptación y perfeccionamiento de la mente mediante el trabajo intelectual, pero en la gnosis de los herejes, el conocimiento es directo y pleno, independiente de todo esfuerzo intelectual del alma, sea teórico o práctico, y esto es una de las cosas que los católicos condenarán del gnosticismo: la elegibilidad

5 GARCÍA BAZÁN (2013): 41.

de algunos sujetos (los pneumáticos, maestros espirituales) para recibir la gnosis por el Espíritu, y el carácter secundario que se le asigna al perfeccionamiento de las virtudes y de las obras, aunque esto último es relativo, ya que muchos gnósticos promueven el ascetismo y la moderación, más allá que Padres de la Iglesia como Ireneo (en su *Adversus haereses*), Justino (en su *Syntagma*, escrito perdido) o Epifanio de Salamina (en su *Panarion*) refieran a gnósticos libertinos.

Lo que interesa en relación a los gnosticismos judeoalejandrinos y cristianos es que desde el momento de la mutua influencia de expresiones religiosas y de pensamiento orientales y helénicas se va constituyendo una manera de vivir la religiosidad y de asumir el encuentro con el Dios verdadero que se funda en la idea de una Verdad oculta y secreta, solo alcanzable por algunas personas las cuales tienen una obligación santificada de preservar, interpretar y difundir esas verdades a los iniciados elegidos para que la vía de transmisión se perpetúe y se asegure sin interrupciones ni desviaciones doctrinales. Es la gnosis una verdad que proviene del plano atemporal, para ser conservada en el tiempo, pero no sometida al devenir del tiempo, sino manteniéndose su contenido y el acceso contemplativo de quienes la reciben y vivencian en un plano intermedio entre lo eterno y la temporalidad finita, es el mundo imaginal, el mundo interior o sutil del alma (*Malakut*, para los musulmanes), la *intelligentsia spiritalis* de la que habla Henry Corbin (2005, 29-43). Este es un tiempo transhistórico al que solo se puede dirigir el alma humana en un camino que implica el desprenderse del mundo material y sensible, trascender hacia lo inteligible y superarlo. San Agustín busca tratar también este problema de lo temporal y el acceso a la Verdad, entendiendo que el alma debe volver sobre sí y adentrarse en sus oscuridades para alcanzar la luz del espíritu, ese mundo imaginal del que habla Corbin al estudiar la espiritualidad islámica irania. El de Hipona rescata la vivencia plena del presente extendido en el alma, la posibilidad de encuentro directo e inmediato con la Verdad, habilitando la vivencia del presente e intentando superar la exclusividad de la espera futura. Sin embargo, en Agustín la escatología es preferentemente cósmica y no íntima o personal, el estrépito de la ruptura con el mundo que genera el anonadamiento del alma, el radical derrumbe de las estructuras lógico-ontológicas para dar cabida a la experiencia plena y unitiva con lo infinito trascendente no es radical en Agustín, pero sí lo es entre los gnósticos así como en el neoplatonismo heredero de esta escatología existencial, el cual abonará el pensamiento místico espiritual de la religiosidad chiíta e irania (Corbin, 2000: 66), así como la cristiana oriental y europea desde el siglo XII.

Los neoplatónicos Plotino, Porfirio y Jámblico tuvieron contacto con círculos gnósticos, tomando elementos de estos y refutando otros aspectos (por ejemplo, Plotino en *Enéadas* III); en la escuela de Amonio Sacas en Alejandría convivieron discípulos gnósticos como Ambrosio alejandrino, paganos como Plotino y cristianos como Orígenes). Esto permite asumir la existencia de una línea de comunicación entre las espiritualidades gnóstica judía y cristiana, neoplatónica, la islámica oriental y luego andalusí, y finalmente, la espiritualidad renovada del cristianismo europeo medieval.

La espiritualidad neoplatónica introduce frente al gnosticismo la necesidad del ascenso dialéctico del alma en busca de lo trascendente y su recepción en lo Uno, una dialéctica interior dirigida al centro mismo del alma donde se abandona toda individualidad psíquica. Esta ascesis ascendente del alma implica un proceso por etapas que definen un estado de ser y un momento a superar, movimiento y estados sucesivos, un viaje desde lo manifiesto hacia lo oculto donde reside la luz plena que hace visible lo invisible. Estos pasos de la escala de ascenso (como en la *Scala Paradisi* de Juan Clímaco, 600 aprox.) son nombrados de diversas maneras con el fin de transmitir mediante imágenes sensoriales lo inexpresable: escalones, moradas, montes, castillos, mares, etc.

EL PROBLEMA DE LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO ÍNTIMO

Es en este punto de la expresión de lo inexpresable, tanto por la trascendencia del objeto de contemplación -naturaleza que finalmente llenará con su plenitud al alma vaciada de sí en la unión extática-, como por la vivencia puramente personal e íntima del alma que asciende -estableciendo un hiato insuperable entre la comunicación objetiva y la experiencia subjetiva-, que se hace necesario, con el fin de guiar y motivar a las almas compañeras que buscan la liberación, crear una forma discursiva cargada de metáforas, símbolos y analogías que partiendo de una adecuada y medida referencia imaginativa sensorial el alma pueda elevarse en la progresiva confirmación interior de las verdades que se ocultan tras los símbolos.

Muchos espirituales medievales han dejado plasmado en sus mismos escritos este problema, expresándolo de diversa manera. Por citar algunos ejemplos, Angela de Foligno (1248-1309) relata día tras día su *Memoriale* (denominado también *Libro de la Experiencia*) a su fraile amigo (Hermano A.) que oficia de amanuense y traductor al mismo tiempo, pasando lo que escucha de Angela en umbro al latín. Y este mismo fraile, reconociendo los problemas relativos del pasar a forma escrita lo expresado verbalmente y en otra lengua menos emocional que el vernáculo, además de la misma limitante de pasar a palabras por parte de la espiritual sus propias vivencias interiores.

Olvidos, descuidos, el tiempo, valoraciones, la velocidad misma del discurrir hablado ante el escrito son parte de este problema.

“Yo, hermano escritor, digo que no he descrito en cada paso la admirable penitencia que hacía la fiel de Cristo, porque solo tuve noticia de ella después de haberlos redactado. Ella misma no me lo contó entonces, sino que tan solo me manifestaba lo que era necesario para distinguir un paso del otro.”⁶

Lo fundamental para Angela era transmitir parte de las vivencias entre conceptos e imágenes, pero sobre todo mostrar de una forma clara y breve los pasos que comprendían ese ascenso de su alma (junto a la de su compañera que siempre nombra), veinte pasos de esa *scala* que abreviará hasta el penúltimo, y luego desarrollará siete pasos complementarios con abundancia explicativa que conformarían el vigésimo.

6 ÁNGELA DE FOLIGNO (2014): 39. Cap. I

Un poco más adelante, el Hermano A. dice que “*ciertamente, lo que ella decía era mucho más pleno de lo que yo he escrito, ya que yo lo he hecho de forma reducida y con defectos.*”⁷ Tal afirmación cargada de cierta desazón e impotencia es comprendida cuando relata algunas de las razones que llevaron a este hiato entre visión interior, palabra y escritura. Dice que

“cuando estábamos sentados juntos, hacía que me repitiese muchas veces las palabras que yo debía escribir. Y aquello que yo ponía en tercera persona, ella lo decía siempre en primera, hablando de sí misma: lo que ocurrió fue que yo escribía en tercera persona por la prisa y después no lo corregí.”⁸

La prisa de quien relata al momento que contempla y experimenta, simultánea a la precaución del escritor, y el mismo problema de quien escribe y cómo expresar lo que dice otro son elementos que colaboraron a que, cuando el texto en latín era releído por el Hermano A., Angela dijera “*que no reconocía esas palabras?*” y que su amanuense “*hablaba secamente y sin ningún sabor, y se sorprendía de ello*” porque veía que lo escrito por él no transmitían lo precioso que sintió su alma.⁹

Tres siglos después, Teresa de Jesús (1515-1582), en su *Las Moradas del Castillo Interior*, refiere esta misma cuestión de la necesidad de transmitir sus vivencias del ascenso amoroso hacia Dios en palabras a sus compañeras de hábito, pero igualmente la duda frente a lo que pueda llegar a expresar con sus palabras de una forma justa y coherente con sus experiencias, y que además esto sea comprendido por otro. En el Prólogo expresa que “*pocas cosas que me ha mandado la obediencia, se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración*”¹⁰, y en el cap. I, antes de introducir la estructura metafórica que empleará para dar contenido profundo a su escrito, dice que suplicaba a Dios para que hablase por ella porque “*no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar esta obediencia.*”¹¹

En el ámbito musulmán, Sohrawardī (1154-1191), el *Shaiikh al-‘Ishraq* o Maestro de la Luz, fue un teósofo iranio que escribió una serie de relatos visionarios desplegando un caudal de recursos metafóricos con el fin de iluminar y guiar a los iniciados en el camino de la ascensión del alma a Dios. En el *Relato del Exilio Occidental* revive y pretende continuar la exégesis esotérica de la historia de Hayy ibn Yaqzan de una manera más profunda y completa en comparación con sus predecesores Avicena (*Risala de Hayy ibn Yaqzan*) y Abentofail (*El Filósofo Autodidacto*). Dice en el Postludio que “*es de mí de quien trata este relato, pues yo he pasado por la catástrofe*” y que estando aún retenido en este mundo (el país de Occidente o de las Sombras), “*sin embargo continuó experimentando cierta dulzura que soy incapaz de describir.*”¹²

El filósofo y místico andalusí Abentofail (1110-1185), en la primera parte de su obra *El Filósofo Autodidacto* donde explica el sentido y objeto de su escrito previo al relato de Hayy ibn Yaqzan y de Asal y Salaman, refiere a la distinción -pero no incompatibilidad- de

7 ÁNGELA DE FOLIGNO (2014): 48. Cap. II

8 ÁNGELA DE FOLIGNO (2014): 52.

9 ÁNGELA DE FOLIGNO (2014): 52.

10 TERESA DE JESÚS (2009): 73.

11 TERESA DE JESÚS (2009): 76.

12 SOHRAWARDÍ (2002): 134.

la percepción filosófica y la percepción mística, y al hablar de la naturaleza de la visión extática y la posibilidad de compartir y enseñar los pasos para alcanzar esa meta así como el grado de lo que se llega a experimentar, dice que

“esta es una de aquellas cosas cuya naturaleza real no puede consignarse exactamente en un libro; y cuando uno intenta hacerlo y se esfuerza en explicarla por medio de la palabra o de la escritura, la naturaleza real de esto que quiere explicar se cambia y viene a parar al otro género, al especulativo.”¹³

Similar sentimiento al expresado por Angela respecto a la corrupción ontológica que se opera a través del lenguaje en el sentido del radical pasaje de lo subjetivo a lo objetivo, y mucho más aún, de lo oculto y secreto a lo manifiesto. Recordemos la línea de pensamiento de Escoto Eriúgena, fuertemente influida por el neoplatonismo dionisiano y su teología negativa, en el que Dios como Intelecto puro que, a su vez es suma trascendencia respecto a toda relación de contrariedad, al pensarse a sí mismo como intelecto que es, ya se hace manifiesto a sí y se autodefine o autolimita, lo que hace que al conocerse (saliendo de sí en sí) sale de su ocultamiento que es lo que preserva su super-esencia (*hyperoúsios*, *ὑπερούσιος*). La idea y su expresión permiten manifestar lo oculto y secreto, pero ya eso quita algo de lo que es en sí y se intenta manifestar, entonces lo manifiesto no es realmente lo que es.

La forma expresiva será necesariamente simbólica para poder ser mínimamente comprendida por los demás, una aproximación a la Verdad que no refleja lo que la Verdad es: “*El que consigue conquistar algo de ello, no lo comunica a la gente sino por medio de alegorías.*”¹⁴ He incluso de esta manera puede llegar a no ser comprendido y en consecuencia rechazado, tal como sucede con Ibn Yaqzan en el relato cuando llega a la isla de Asal y Salaman.

Por último, el tema del carácter rígido y sin sabor de la teología especulativa fuertemente fundada en la lógica escolástica está presente en escritos de las espirituales del siglo XIII, como Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete¹⁵. En sus obras está presente la idea de que el conocimiento pleno y directo (*gnosis*) de la verdad se conlleva un desprenderse de las categorías mentales y lingüísticas para llegar al plano de la unión extática donde la Verdad es vivida y saboreada. Margarita habla del paso del entendimiento de Razón (lógico-especulativo y analítico) al entendimiento de Amor (unitivo y sintético).

El discurso, el relato (sea poesía, visiones, diálogos, comentarios o tratados) debe ser interpretado simbólicamente desde una hermenéutica profunda, no carente de dificultades y ambigüedades. El relato simbólico es fundamental para hacer efectiva esa mistagogía ascensional.

Entre las diferentes formas de expresión espiritual en la Edad Media se puede constatar, desde el análisis de algunos textos fundamentales, ciertas imágenes y representaciones simbólicas comunes que están presentes tanto en místicos/as latinos como

13 ABENTOFAIL (2009): 7.

14 ABENTOFAIL (2009): 7.

15 MARGARITA PORETE (1995): 67. Explicit; MATILDE DE MAGDEBURGO (2016): 98. II, XXVI.

musulmanes. Estas representaciones simbólicas ayudan a comprender imaginativamente aspectos centrales del periplo del alma hacia Dios, tales representaciones están incluidas en el proyecto mistagógico de los/as autores que pretenden incitar a otras almas en su trayecto interior hacia el desprendimiento y abandono de sí, el camino de liberación, la llegada al espacio místico seguro y firme, y la defensa y lucha continua ante las tentaciones mundanas y debilidades del alma.

Así, figuraciones como el libre vuelo de las aves, la llegada y estadía en espacios seguros, moradas, castillos o palacios, y la defensa férrea y compleja mediante líneas concéntricas de murallas aparecen en textos de Avicena, al Nurî, Sohrevardî, Margarita Porete o Teresa de Jesús, por poner algunos ejemplos.

Algunos autores especialistas en literatura mística medieval, como Luce López-Baralt, han explicitado la conexión de los recursos mistagógicos en maestros y maestras sufíes con los espirituales del Renacimiento europeo, como Juan de la Cruz y Teresa de Jesús.

Igualmente, se puede ver que hay elementos en común entre el sufismo y la mística beguina del siglo XIII: el abandono de las cargas sociales y morales, el desprendimiento respecto a las prácticas devocionales y culturales, la autonomía respecto a maestros y líderes religiosos, finalmente el vaciamiento de sí y de toda carga subjetiva y personal para ser llenado por la esencia lumínica divina, expresado imaginativamente con representaciones del alma como un ave -junto a otras almas, en bandada- elevándose por sobre las nubes, más allá de lo visible, dirigiéndose a espacios ignorados, tenebrosos para nuestra mirada pero luminosos en sus realidad. Las altas montañas que superan las nubes del cielo en relatos de Sohrevardî se acompañan con el país de la libertad a la que aspira el alma anonadada de Margarita Porete. Los jardines abundantes y serenos que reciben palacios amurallados se encuentran con los castillos amurallados concéntricos que refiere Teresa de Jesús.

El corazón, como representación de la sede espiritual por excelencia, distinto al corazón físico, es el órgano sutil de luz (*latîfa nûrânîya*), y también se convierte en imagen del castillo central protegido por los castillos y murallas exteriores en Teresa, el palacio y el árbol de la vida en al Nurî, el nicho que contiene la lámpara permanentemente encendida en Algacel, etc.

Investigadores de diferentes áreas de especialización han estudiado el tema de la espiritualidad medieval, sus raíces, formas y posibles conexiones, particularmente respecto de la mística islámica de los sufíes y los seguidores de la sabiduría de la luz frente al misticismo europeo desde el siglo XIII llegando al siglo XVI. Así, la especialista en literatura comparada, Luce López-Baralt, y el especialista en estudios islámicos y pensamiento iraní, Henry Corbin, han planteado ciertas conexiones, comunicaciones aún no suficientemente aclaradas, de las expresiones simbólicas mistagógicas empleadas por autores islámicos como Sohrevardî, Nurî o Avicena y la emergente espiritualidad europea de las beguinas y conventuales hasta llegar a la figura de Teresa de Jesús.

También, se podría decir que esta comunidad de elementos figurativos que están en ambos espacios geográficos-culturales se da por una cierta natural figuración de la mente humana respecto de la elevación y superación del alma desde lo mundano a lo

divino mediante representaciones de cosas de la realidad natural y cultural que expresan de la mejor manera posible las experiencias anagógicas, con el vuelo de las aves y el resguardo estable en tierras pobladas de naturaleza (jardines) rodeadas de fuerzas y elementos que hacen inaccesible la entrada a ese jardín interior profundo (murallas y fortificaciones). El trayecto del alma es hacia el interior profundo en un movimiento concéntrico, en el cual, ante cada pasaje a un estadio superior y profundo, se cierra tras el yo consciente de sí una muralla protectora.

Los estadios y estructuras del camino anagógico del alma hacia el encuentro amoroso con Dios también se repiten en número casi unánime, el siete: siete castillos amurallados en al Nuří y en Teresa de Jesús, siete maravillas y siete talleres en Sohrevardí, las siete maneras de amor de Beatriz de Nazaret, siete pasos en Angela de Foligno o los siete estados del alma en Margarita Porete. Podríamos incluso dirigirnos hacia atrás en busca de fuentes ligadas a la literatura gnóstica y patrística (ejemplo, las siete edades espirituales en San Agustín) y en la introducción en el mundo latino medieval de la teología mística dionisiana por parte de Eriúgena quien, al final de su *Periphyseon* (V, 1020C-1021B), habla del tercer modo de especulación sobre el retorno de la naturaleza humana a la unión con Dios dividido en siete grados de ascenso y mutación de potencias inferiores en superiores hasta que -citando al Salmo 138, 12- “la noche lucirá como el día.”¹⁶

A continuación, haré referencia a la representación del ave y el vuelo como simbolismo de la liberación del alma respecto de sus ataduras mundanas y abordaré las representaciones espaciales, como morada, castillo, jardín y palacio, empleadas para dar cuenta del acercamiento del alma al país de la libertad (al decir de Margarita Porete). Las mismas están defendidas y ocultas por murallas o montañas. Son espacios de felicidad y plenitud, los cuales también desde la mirada del alma amante de Dios, pero aún cegada por su propia naturaleza y por la cercana luz divina, los representa como desiertos o tinieblas.

EL RECURSO DEL VUELO DE LAS AVES

La elevación del alma hacia las alturas de la divinidad, superando obstáculos naturales variados, como traspasar el nivel de las brumas y nubes cercanas a la tierra, llegando al último espacio de tierra más allá de las nubes, la cumbre de montañas altísimas, está presente en algunos autores islámicos. El alma muchas veces es representada como un ave, y se puede rescatar fuentes provenientes de los libros sagrados de la religión egipcia, judeocristiana y luego islámica.

En el *Cantar de los Cantares* hay referencia a Israel como una paloma (2,10-14; 6,9) pero luego la mística cisterciense y beguina interpretará en un sentido anagógico la referencia al alma humana. En los *Salmos* también aparece la referencia a la paloma o a una tórtola,

16 ESCOTO ERIÚGENA (2007): 832.

por ejemplo, “Y dije: ¡Quién me diera alas como de paloma! Volaría y hallaría reposo.” (Salmo 55,7) Pudiendo interpretarse en un sentido ascensional, el alto vuelo trascendente hasta alcanzar el reposo en la unión con Dios, “y pasaría la noche en el desierto.” Y en los *Evangelios* la representación del Espíritu divino como una paloma: *Mateo* 3,16; *Marcos* 1,10; *Lucas* 3,22; *Juan* 1,32-34, por poner algunos ejemplos.

Se puede encontrar alguna referencia a la idea del alma como un ave (paloma) en el mismo *Corán*, por ejemplo, al decir “Y a cada ser humano le hemos atado al cuello su destino; y en el Día de la Resurrección le sacaremos un registro que encontrará abierto.” (sura 17 *Al-Isra'*, aleya 13) Suponiendo que a quien se le ata un mensaje para luego ser abierto y leído es una paloma, estaría comparando al alma humana con un ave. En relación a la representación del alma como ave y la referencia al conocimiento espiritual como el lenguaje de los pájaros dice “¡Oh gentes! Nos ha sido enseñado el lenguaje de los pájaros¹⁷, y se nos ha dado en abundancia de todo lo bueno.” (sura 27 *An-Naml*, aleya 16), o en referencia al ascenso del alma humana hacia Dios al decir “Y también los pájaros en bandadas, juntos se volvían una y otra vez a Él que los había creado.” (sura 38 *Sad*, aleya 19).

El *falasifa* y espiritual Abū ‘Alī ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā (conocido por los latinos como Avicena), de origen de persa o iranio, vivó entre los siglos X y XI. Escribió diversas obras relativas a la medicina, lógica, filosofía natural y metafísica, así como otras de carácter teológico.

Su *Al Shifá* resalta por encima de las demás obras por su volumen y por su legado, pero hay opúsculos espirituales que aportan ideas e imágenes enriquecedoras sobre lo que Avicena denomina la sabiduría oriental, la teosofía que resplandece con la luz de oriente o aurora divina, uno de estos textos es el *Relato del Pájaro*.

En este relato, Avicena inicia con una explícita declaración del sentido educativo del relato, entendiendo esta educación como una guía exterior para que el individuo que lo lea reconozca que el camino hacia la libertad y perfección es el interior. Como sucede en muchos relatos mistagógicos -ya desde el mismo relato de la caverna y el filósofo en *República* VII por parte de Platón- las dificultades de transmisión mediante el lenguaje de las experiencias personales místicas, el rechazo del común de la gente, y el problema del discernimiento entre la verdad y la falsedad meramente a través del discurso, están presentes. Quien habla en primera persona busca una amistad abierta y sincera que escuche sus experiencias y emociones sin esperar nada mundano a cambio, aunque posiblemente al final reciba algo a cambio.

El relato que dirigirá a los que denomina hermanos de la verdad muestra a un grupo de aves que son atrapadas y encadenadas por cazadores, y a partir de ahí la búsqueda de liberación cuando escuchan a aves ya atrapadas anteriormente, pero con un menor encade-

¹⁷ Esta misma idea la retomará Sohrawardī en *El Arcángel teñido de púrpura*, y Farid al Dīn ‘Attār en *El lenguaje de los pájaros*.

namiento. Ellas no podían casi moverse ni por sus alas ni el cuerpo ni las patas, pero éstas tenían solo cadenas débiles en sus patas. Las invitan a liberarse paulatinamente de los grilletes y alzar el vuelo hacia el cielo medio y superior, traspasando las nubes hacia lo no conocido.

Las aves son almas humanas y los grilletes son los sentidos del cuerpo que nos encadenan al mundo sensible; los cazadores pueden entenderse como los elementos naturales que conforman los cuerpos (redes) en los que son atrapadas las almas (aves). Lo natural del alma humana es volar como las aves, liberarse del peso corpóreo y remontar el vuelo hacia la parte superior del cielo en el cual no habrá ya peligro.

Para esto debe superar una serie de obstáculos o pruebas, ya que lograr este desprendimiento no es fácil ni inmediato. Las pruebas para alcanzar la perfección divina en Dios están presentes en la mística cristiana medieval, por ejemplo, en textos cistercienses como los de Bernardo de Claraval o Guillermo de San Thierry, así como en los de las beguinas Beatriz, Hadewijch o Margarita. La teología eriugeniana vuelve a estar presente a fines del siglo XII y principios del XIII, lo que lleva a que su obra sea nuevamente prohibida y condenada (particularmente, su *Periphyseon*): posiblemente, los místicos cistercienses y victorinos tuvieron noticia del pensamiento de Eriúgena al igual que el de Dionisio, pero también la misma Hildegarda se supone leyó extractos de la obra del pensador irlandés. Eriúgena dice en su *Homilia sobre el Prólogo del Evangelio de Juan* que “*el ave espiritual de vuelo veloz que ve a Dios se eleva por sobre toda creatura visible e invisible, atraviesa todo intelecto y, deificado, entra en el Dios deificante.*”¹⁸

No es impensable la idea de que algunos de los textos espirituales musulmanes hayan estado presentes en la mente de estos místicos sea a través de traducciones o por transmisión oral. Recordemos que la orden del Císter inicia su expansión desde Cîteaux hacia el 1113 llevando a que las primeras abadías funden otras filiales en la Península Ibérica (en la zona de ocupación cristiana). Hacia mediados del siglo XII las abadías de Cîteaux, Claraval y Morimond fundan filiales en Portugal, Galicia, Castilla, Navarra y Aragón (Valbonne, Fontfroide y Santes Creus).

El filósofo Abentofail (*Abū Baker ibn Muḥammad ibn Tufail*) introduce en Al Andalus aspectos de la teosofía aviceniana. La cercanía entre Sevilla (centro político almohade donde residió el filósofo) con algunos monasterios cistercienses de Aragón no hace impensable la idea de que extractos de copias manuscritas o relatos de viajeros hayan permitido conocer algo del pensamiento místico de Avicena y la espiritualidad oriental.

El mismo recurso de las pruebas que debe enfrentar el alma humana por amor a Dios que retoman los cistercienses, también están presentes en la literatura no religiosa, tanto en el islam en el ejemplo de la poesía erótica árabe y en el mundo latino en la poesía del *fin'amor* y los cantares trovadorescos de Francia y el Languedoc.

La obra de Abentofail, *El Filósofo Autodidacto*, que relata el encuentro de Hayy ibn Yaqzan y de Asal, que no es otra cosa que el encuentro de dos caminos que se dirigen a la misma Verdad (el espiritual y el filosófico), retoma el tema aviceniano de la imposibilidad de

18 LUDUEÑA (2016): 327.

educación de la gente en cuestiones esotéricas, reduciendo las posibilidades a la enseñanza de procedimientos y prácticas formales exotéricas. La mistagogía es posible solo para las aves que emprenden el vuelo juntas, al decir de Avicena, o para las almas que procuran el anonadamiento y configuran Iglesia la Grande, al decir de Margarita Porete.

En el oriente islámico nos encontraremos también con Al Nurî en el siglo X y Sohravardî en el siglo XII que emplean este simbolismo de las aves y el vuelo liberador en dirección al jardín del corazón donde resplandece la fuente de la vida, rodeado de castillos concéntricos amurallados.

El relato de *El Arcángel teñido de púrpura* (*‘Aql-e sorkeh*, en persa) de Sohravardî inicia con un diálogo del maestro y su amigo cuando este último le pregunta “¿Se entienden los pájaros mediante el lenguaje?”¹⁹ Lo que parece ser una pregunta ingenua respecto a la comunicación de las aves y si es posible hablar de entendimiento en ellas, inmediatamente se transforma en el disparador de un relato alegórico mediante el cual el maestro transmitirá los avatares que el alma humana en su búsqueda de ascenso espiritual debe sobrellevar hasta llegar a su fin último. El relato se expresa en primera persona, el alma-halcón del maestro que junto a otras almas-halcones formarán parte de la historia. Las almas que vuelan libremente en un lugar propio y natural (en el ámbito del Dador de Formas, el Formador, la Inteligencia Agente) hasta que “los cazadores Decreto y Destino tendieron la red de la Predestinación”²⁰ y estas almas cayeron presas con grilletes atraídas por las cosas sensibles. Estos grilletes -que enumera como cuatro, los cuatro elementos materiales- impiden al alma ascender nuevamente hacia su país, y estarán custodiadas en este país lejano por diez carceleros (los cinco sentidos externos y los cinco internos).

El proceso de liberación implica un aventurarse en el camino de ascenso profundo hacia la luz trascendente. En este proceso tendrá un guía, el joven anciano, de un blanco purpúreo que expresa el límite y confluencia entre la oscuridad y la luz, entre la noche y el día, es el amanecer aún cargado de tinieblas, es la confluencia entre el occidente y el oriente (no geográficos sino espirituales). Este ser purpúreo personifica al mediador entre lo divino y lo humano, a veces identificado con el Arcángel Gabriel, con el Espíritu Santo, el Paráclito, simbolizados con el pájaro Sîmorgh (símbolo persa proveniente del *Avesta*) y está presente en autores islámicos como Farid al Din ‘Attâr, Mahmûd Shabestarî o Ferdousî. Este pájaro acompaña al alma-halcón en su recorrido remontando vuelo hacia las montañas que componen la montaña cósmica (*Qâf*) y que no son más que los diversos y ordenados cielos cósmicos (las esferas celestes y sus intelectos). La beguina Hadewijch, en su *Visión XI* habla del alma como un águila acompañada por otra más anciana y luminosa (el alma de San Agustín) las cuales son devoradas por el ave Fénix que representa la Unidad trina de Dios en la que llega a estar extraviada y perpleja. Sîmorgh, proveniente de la mitología pre-zoroastriana y que luego es retomada en el *Avesta*, y resonará en relatos árabes (ave

19 SOHRAVARDÎ (2002): 47.

20 SOHRAVARDÎ (2002): 48.

Roc) o egipcios, es un ave con cara de perro y garras de león, se posa en la cima del Árbol de Todas las Semillas en el centro del mundo y al aletear esparce las semillas de vida en el mundo; similar aspecto y función tiene el pájaro Chamrosh. Sohrevardî interpreta el relato de Sîmorgh y el niño albino Zâl en la montaña Qâf como una metáfora del viaje del alma humana guiada por el Arcángel Gabriel hacia el centro espiritual interior.

La figura del ave gigante que acompaña, guía y lleva al alma en ascenso está presente también en el místico murciano Ibn ‘Arabî (1165-1240) quien en su *El Esplendor de los Frutos del Viaje* (*Kitâb al-isfâr ‘an natâ’iy al-asfâr*) incluye la figura coránica de *Buraq*, un ser alado (un caballo alado), a veces con rostro humano y generalmente femenino. Este ser guía y lleva en su lomo a Mahoma en su viaje nocturno hasta Dios y es acompañado por el Arcángel Gabriel. Este viaje nocturno en ibn Arabi es el que debería realizar cada alma para alcanzar su perfección. El viaje es consecuencia directa del movimiento natural de la realidad, todo es viaje “desde Él, hacia Él, y en Él”²¹, siendo este último el que se aspira a culminar donde el alma alcanza la perplejidad y el extravío (recordemos algo similar en Margarita Porete y su idea de las almas aniquiladas y abandonadas en Dama Amor). El autor fundamenta la necesidad del viaje nocturno porque “el origen de la existencia es movimiento (...) no puede haber inmovilidad, (...) jamás cesa el viaje, ni en el mundo superior ni en el inferior.”²²

Este trayecto, dice Sohrevardî, implica un ascenso cósmico desde la esfera de la Luna (la Joya que ilumina la noche), pasando por el Sol (el árbol *Tûbâ*), las esferas celestes (los siete maestros), los doce signos del Zodíaco (representados como los doce talleres de los maestros), y finalmente llegará a la región de las Tinieblas donde está la Fuente de la Vida, pero a su vez y en sentido más pleno es un internarse hacia lo profundo de uno mismo superando las diversas potencias anímicas hasta alcanzar el centro de lo ilimitado, la Fuente vital, el corazón como órgano sutil donde reside la luz.

EL RECURSO DE LA MORADA FORTIFICADA

En otro relato suyo, *El Relato del Exilio Occidental*, visualiza este trayecto primero en dirección al mundo sensible (el Occidente místico), por voluntad propia junto a su amigo ‘Asim (otra personificación del guía arcangélico) en busca de aves atrapadas en ese mundo, pero siendo finalmente cazados y “arrojados a un pozo de profundidad sin límites” donde dominaba “un elevado castillo, fortificado con numerosas torres.”²³ Las almas anteriormente libres quedan recluidas en el centro del cosmos (el castillo), rodeado concéntricamente de las esferas celestes (las torres). Pero, como decía un poco antes, esta aventura cósmica debe visualizarse en el microcosmos porque la resolución de lo múltiple y diverso en lo uno se puede alcanzar en la fortaleza del alma pasando por las altas torres interiores que la rodean. Veremos que esta misma simbología está presente en Al Nurî y en Teresa de Jesús.

21 IBN ‘ARABÎ (2008): 58.

22 IBN ‘ARABÎ (2008): 60.

23 IBN ‘ARABÎ (2008): 123.

Abû-I-Hasan al-Bagawî²⁴ (840-907), poeta místico sufi nacido en Bagdad, fue conocido como Al-Nûrî (el lumínico) debido a sus variadas experiencias iluminativas registradas por los hagiógrafos posteriores. Su biógrafo Farîduddîn 'Attâr (siglo XIII) lo denominó alquibla de las luces.

En su libro *Moradas de los Corazones*, el autor introduce una cargada gama de representaciones imaginativas cuyo fin es transmitir detalladamente los niveles y elementos que comprenden la búsqueda ascensional de Dios en el interior profundo del alma, dirigiendo los pensamientos y sentimientos al centro espiritual donde reside la luz divina, el corazón. Este centro espiritual dice que tiene cuatro moradas o sedes según lo que reciba y consienta de Dios: “Hay cuatro moradas de los corazones (...) porque Dios -enaltecido sea- dio al corazón cuatro nombres: pecho, corazón, corazón profundo, y corazón recóndito.”²⁵ No son cuatro lugares o potencias inclusive, sino niveles de confirmación del alma en su camino al encuentro con el Espíritu divino. El pecho (*ṣadr*) es la sede de la sumisión (*islâm*) a Dios, el corazón (*qalb*) es la sede de la fe (*îmân*), el corazón profundo (*fu'âd*) es la sede de la gnosis (*ma'rîfâ*), y el corazón recóndito (*hubb*) es la sede de la proclamación de la Unidad de Dios (*tamhîd*).

Estos niveles o grados de conocimiento generan luces en el alma que se implican y necesitan mutuamente, ya que la práctica de vida y el ejercicio espiritual lleva a la confirmación de la Verdad mediante la experiencia vital y la gustación de la misma, hasta llegar a la aceptación de Dios en su plena Unidad. El paso siguiente a la confirmación gnóstica de la unidad divina es la de desprenderse de todo conocimiento adquirido para unirse extáticamente a Dios, la unidad lumínica en la Luz absoluta.

Nûrî representa al corazón como una casa poblada de plantas (valores y sentimientos) regadas por la lluvia (Gracia divina) con un jardín donde está el árbol de la gnosis “cuyas raíces penetran en el corazón del creyente, mientras que sus ramas se extienden al cielo.”²⁶ Esa casa tiene una puerta cerrada cuya llave la posee el mismo Dios, es decir Dios tiene la potestad de abrir nuestro corazón y permitir entrar a nuevos jardines donde hay plantas aromáticas que representan la alabanza, la exaltación, la glorificación y la rememoración de Dios. El primer jardín es el de la práctica de vida y la fe, el árbol es el conocimiento que permite que el alma conecte lo mundano con lo divino y ascienda a través de sus ramas, y el siguiente jardín es el de la proclamación de la esencia misma de Dios, su Unidad plena.

El texto sigue en sus capítulos buscando representar cada una de esas moradas y cómo se expresan en los diversos corazones, el de los infieles, el del creyente y el del gnóstico. Vemos aquí que la idea de gnosis es la del conocimiento pleno que involucra a la fe y al conocimiento humano tendiente a una experiencia de la Verdad no meramente especulativa sino también vivencial (gustativa). Los ejemplos son muy variados y pueden dar lugar a confusiones, pero me interesa mostrar ciertas conexiones representacionales -además de lo ya dicho- con otros autores.

En el cap. VIII, introduce la imagen de los castillos que rodean el corazón del creyente -así como lo vimos con Sohrawardî y lo retomará Teresa de Jesús-, siete castillos (*huṣūn*) de diferente material representando las intenciones y exigencias del alma para distanciarse

24 Estudio introductorio de Luce López-Baralt, en AL-NÛRÎ (1999): 21.

25 AL-NÛRÎ (1999): 81.

26 AL-NÛRÎ (1999): 84-85.

del mundo y dirigirse a la unidad con Dios en su interior. Castillos concéntricos, lo más exteriores menos nobles y consistentes hasta los más cercanos al corazón recóndito, la sede de la luz espiritual, más nobles y firmes: el castillo de barro cocido, el del alumbre, el de bronce, el de hierro, el de plata, el de oro, y el de corindón o rubí.

Teresa de Jesús, mística carmelita (1515-1582) nacida en Ávila, habla del alma como un castillo con diversas moradas concéntricas y también a diferentes alturas, en cuyo centro está la morada principal “*que es adonde pasar las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.*”²⁷ En esta obra llamada *Las Moradas del Castillo Interior*, Teresa nos habla de las vías de entrada o puertas para ir pasando de morada en morada, y cómo estas moradas están defendidas por las fortalezas anímicas y espirituales, la práctica defensiva constante mediante la perseverancia, la fe, la meditación y las buenas intenciones y obras. El fin a alcanzar es la perfección y plenitud, y el camino es el amor a Dios y el amor de Dios, la esperanza en la visión y unión plena que será “*ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida.*”²⁸ Vemos el recurso ya utilizado por los espirituales islámicos, y la referencia a Dios como la perla oriental, retomando la idea del oriente místico donde resplandece la luz divina.

Otro elemento en Núrí es el de la imagen de los mares u océanos, que también está presente en Sohrevardí y en Ibn ‘Arabí, los cuales deben ser navegados hasta llegar a tierra firme insular y en su centro donde se ubica la montaña en cuyo ápice está presente la Luz del Espíritu de Dios, o la Luz del Intelecto Agente o Arcángel Gabriel, según el autor. La idea del viaje nocturno hacia el Oriente místico es visto por el teósofo persa como la llegada al Sinaí místico, interpretando esotéricamente el relato del viaje de Noé en el que el alma se abandona al punto de perderse a sí misma y se arrebatada por la luz divina; el abandono de sí, el poeta bagdadí, lo representa como el navegante que deja el barco y se interna en el océano, esperando que la providencia divina (el viento y las olas) lo dirija a tierra firme.

REFLEXIONES FINALES

Las representaciones imaginativas relacionadas al vuelo y el ascenso (con su opuesto descenso y prisión) del alma vista como un ave permiten enseñar sugestivamente al otro la experiencia de la conciencia del estado del alma en relación al mundo y la experiencia personal del camino anagógico hacia la unidad con Dios. Sin embargo, si bien el camino es personal, en los relatos nunca falta un compañero o compañera que muestra que el conocimiento y vivencia espiritual debe ser compartido, y muchas veces necesita de un guía en parte de ese viaje.

Las representaciones relacionadas a la fortificación del núcleo central del alma, el corazón sutil, sugieren la debilidad de nuestra dimensión anímica que necesita defensas

²⁷ TERESA DE JESÚS (2009): 77. 1era Morada, cap.I.

²⁸ TERESA DE JESÚS (2009): 81.

constantes provenientes de nuestra libre voluntad y el aporte sustancial de la gracia divina frente a los ataques constantes del mundo, que no es otra cosa que el olvido de sí en favor de una dependencia férrea en relación al mundo externo y sus vicisitudes.

Las representaciones asociadas a la idea del corazón sutil, el centro del alma o dimensión espiritual, con una casa o morada que contiene jardines frondosos con ríos y plantas variadas muestra, por un lado, que en lo más profundo de nuestro ser podemos encontrar la seguridad hogareña y la tranquilidad necesaria para poder vivir con plenitud; la naturaleza presente expresa la idea del alma como un microcosmos sin límites cuyo centro es la luz infinita del Espíritu divino.

Las imágenes asociadas al viaje nocturno, a través de la conciencia de las tinieblas de lo sensible y lo inteligible (el occidente) hasta alcanzar las tinieblas ignoradas, sublimes y luminosas de Dios (oriente), a veces conjugan el trayecto aéreo con el marino conectando las dos naturalezas presentes al inicio de la Creación, donde el alma o las almas en ascenso son aves y otras veces peces, cuyo fin es alcanzar las alturas luminosas más allá de las tinieblas, el cielo luminoso, o el mar sin oleaje donde el alma encuentra amparo. Incluso en una beguina como Matilde de Magdeburgo está presente la analogía del alma con las aves y los peces -y hasta con los metales en una suerte de microcosmos alquímico-:

“El pez no puede ahogarse en el agua, el pájaro no puede caer en el aire, el oro no puede destruirse en el fuego, pues de él recibe su claridad y brillo. Dios ha concedido a todas las criaturas ser acordes con su naturaleza. ¿Cómo podría yo resistirme a la mía?”²⁹

También está presente desde autores como Sohrevardī, pasando por Hadewijch de Amberes hasta Meister Eckhart, la imagen del desierto oscuro mostrando lo dificultoso del camino en los últimos grados de ascenso y, asimismo, el vaciamiento necesario que hay que experimentar para ser finalmente llenado por la luz y el agua de Vida.

Este final de camino que es la experiencia unitiva plena con lo divino es bellamente relatado, como una suerte de sinfonía escatológica en nuestra alma, por parte de Sohrevardī:

“Entonces, cuando toda la distancia hubo sido recorrida y el camino terminó, mientras borboteaba el horno (el atanor) en la forma cónica del corazón, vi los cuerpos celestes; me uní a ellos y percibí su música y sus melodías. Me inicié a su recital; los sonidos golpeaban mi oído a la manera del zumbido producido por una cadena arrastrada sobre una dura roca. Mis músculos estaban a punto de desgarrarse, mis articulaciones a punto de romperse, tal era el vivo placer que experimentaba. Y la sensación no ha dejado de repetirse en mí, hasta que la blanca nube acaba por disiparse y la membrana es desgarrada.”³⁰

²⁹ MATILDE DE MAGDEBURGO (2016): 69. I,44.

³⁰ SOHREVARDĪ (2002): 2, 36.

La sinfonía del macrocosmos en el microcosmos, y las expresiones ligadas a una sensibilidad espiritual no física donde el alma oye, ve, sufre y se place de una manera radical, única e integradora.

Hemos visto con el ejemplo de algunos autores musulmanes y cristianos cierto uso común de imágenes representativas de los diferentes estados anagógicos con el objetivo del transmitir al otro tal vivencia y la importancia del camino de perfección. Los relatos son elementos, si bien incompletos en cuanto a la experiencia personal misma, que permiten adecuar la función del lenguaje a la enseñanza de lo oculto y secreto (mistagogía).

Si Teresa de Jesús, Hadewijch o Eckhart leyeron o tuvieron noticias indirectas de autores como Sohrawardî, Avicena, Abentofail o Al-Nûrî no lo sabemos; no lo explicitaron ni tampoco sus transmisores (hagiografías y fuentes testimoniales), pero sí ha sido estudiada (y lo sigue siendo) la comunicación (textos sagrados y profetología) entre la religiosidad cristiana y la musulmana, y particularmente la mutua influencia de la espiritualidad y esoterismo islámico principalmente el iraní o persa con el cristianismo no ortodoxo de Oriente. Tal ha sido el trabajo desarrollado por Henry Corbin, Gilbert Durand y Antoine Faivre iniciando en 1974 y hasta 1988 el grupo que funda la Universidad San Juan de Jerusalén como centro de investigaciones sobre espiritualismo comparado, participando en ella Mircea Eliade, Gustav Jung y Gershom Scholem. Igualmente, desde 1933 la fundación del Círculo Eranos por parte de Olga Fröbe-Kapteyn y Rudolf Otto en el cual se dedicaron a investigar sobre las conexiones del pensamiento espiritual y simbolismo de Oriente y de Occidente.

La elevación del alma como forma de dirigirse a Dios se entiende como un desprenderse de las ataduras sensibles y posteriormente conceptuales para llegar y unirse a aquello que trasciende absolutamente toda relación de oposición. El conocimiento de lo creado como un todo unitario e integral es un paso necesario para continuar hacia la confirmación de la misma unidad y simplicidad plena de Dios. Así, la figura del alma que se eleva está presente en los pensadores ya analizados, pero también, por ejemplo, en los relatos visionarios de Hildegarda de Bingen que conforman el *Libro sobre las Obras Divinas*, o en relatos sobre la naturaleza del alma humana y sus potencias cognitivas, como en el *Kitab al-Nafs* (que es parte del *Kitab al-Shifâ*) de Avicena donde hace uso de la metáfora del hombre flotante. La simbología relativa al direccionamiento del alma hacia la Unidad plena tiene elementos comunes entre las religiones del Libro (incluida la mazdea) que puede ser explicado por las fuentes de las que beben estas religiones y cómo se han ido comunicando e influyendo entre sí, pero, por otro lado, se puede asumir cierto simbolismo común entre las culturas explicado entre otros por Jung como símbolos arquetípicos arcaicos que surgen de nuestro inconsciente colectivo.

REFERENCIAS:

Fuentes primarias

Abentofail (2009). *El Filósofo Autodidacto*, en Antología. Filosofía Musulmana. La Habana: ECS.

Al-Nûrî de Bagdad (1999). *Moradas de los Corazones*. Madrid: Trotta.

Angela de Foligno (2014). *Libro de la Experiencia*. Madrid: Siruela.

Avicena (2009). *Risala del Pájaro*, en Antología. Filosofía Musulmana. La Habana: ECS.

Escoto Eriúgena (2007). *Periphyseon*. Pamplona: EUNSA.

Hadewijch de Amberes (1999). *El Lenguaje del Deseo. Poemas*. Madrid: Trotta.

Ibn 'Arabî (2008). *El Esplendor de los Frutos del Viaje*. Madrid: Siruela.

Matilde de Magdeburgo (2016). *La Luz Resplandeciente de la Divinidad*. Barcelona: Herder.

Porete, Margarita (1995). *El Espejo de las Almas Simples*. Barcelona: Icaria-Antrazyt.

Sohravardî (2002). *El Encuentro con el Ángel. Relato del Arcángel teñido de púrpura. El rumor de las alas de Gabriel, Relato del Exilio Occidental*. Madrid: Trotta.

Teresa de Jesús (2009). *Las Moradas del Castillo Interior*. Madrid: Edaf.

Fuentes secundarias

Corbin, Henry (2000). *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid: Trotta.

Corbin, Henry (2005). *El Imam Oculto*. Madrid: Losada.

Cruz Hernández, Miguel (2011). *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid: Alianza Editorial.

García Bazán, Francisco (2013). *La Biblioteca de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

Haeri, Shaykh Fhadlalla (1992). *El sufismo. Su significado en el mundo de hoy*. Madrid: EDAF.

Lomba, Joaquín (2009). *Avicena Esencial*. Barcelona: Montesinos.

Ludueña, Ezequiel (2016). *Eriúgena*. Buenos Aires: Galerna.

Piera, L. y Barcenilla, J.J. (coords.) (2002). *Mujeres de Luz*. Madrid: Trotta.

Nicolás Moreira Alanis. Pesquisador e professor de filosofia medieval da Faculdade de Humanidades da Universidad de la República, Uruguay. Docente de filosofia medieval no instituto de professores Artigas

DOI: 10.26512/2358-82842023e55642

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 Internacional License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).