

Identidad del Amado, identidad del Amor

Estudio simbólico del epitalamio en la poesía de Muhyiddin Ibn Arabi de Murcia y San Juan de la Cruz para la comprensión de una doctrina del amor

18/08/2008 - Autor: David Villagrà - Fuente: Yamaa Islámica de Al-Andalus

Introducción

Presentación

En el presente trabajo intentaremos defender la existencia de una "doctrina del amor" a partir del estudio del símbolo epitalámico presente tanto en la obra de Ibn "Arabi (1165 - 1240), como en la de San Juan de la Cruz (1542 - 1591). Para esto dividiremos el estudio en tres partes:

En primer lugar nos orientaremos hacia el problema del lenguaje y la escritura de la experiencia "mística" de ambos autores, siguiendo su contexto histórico-tradicional, y lo apreciado por la crítica de Pablo Beneito y Luce López-Baralt.

En segundo lugar nos centraremos en el simbolismo del epitalamio para el estudio comparativo de dichos textos, extendiéndonos al marco de sus tradiciones cuando sea necesario, y a las características específicas de la escritura mística de sus autores.

Por último, realizaremos un estudio comparativo del simbolismo del epitalamio en ambos autores en función de mostrar su confluencia y particularidad, además de clarificar la identidad del amado en relación a sus amantes.

Fuentes

De la obra de Ibn "Arabi tomaremos como fuente específicamente los poemas seleccionados y traducidos por Pablo Beneito en su publicación *La taberna de las luces*⁴¹⁵, y su artículo "La doctrina del amor en Ibn al-"Arabi"⁴¹⁶. También para efecto de comprender complementariamente su interiorización de la doctrina, recurriremos a algunos tratados como el Tratado de la Unidad⁴¹⁷ (*Risalat al-Quds*), y el Tratado de las luces⁴¹⁸ (*Risalat al-Anwar*), donde encontraremos su comprensión fundamental del *Taçawwûf*, llámese "sufismo", "misticismo islámico", o sintéticamente, "esoterismo", como vía hacia la unidad divina.

De San Juan de la Cruz, en tanto, tomaremos como fuente sus tres poemas principales: *Noche Oscura*, *Cántico Espiritual* y *Llama de Amor Viva*, y también su tratado *Subida del Monte Carmelo*, editados en el volumen I de la obra completa a cargo de Luce López-Baralt y Eulogio Pancho⁴¹⁹.

Reseñas Biográficas

Ibn Arabi420

Apodado también "Muhyi I-Din" o "Muy gran maestro". Nace el 28 de julio de 1165 de la era cristiana, en Murcia, al sureste de España.

Luego de haber escrito su primera obra acerca de la vida y enseñanza de cincuenta y cinco sufíes de origen español, recibió su iniciación a los veinte años de edad (580/1184421). Conoce entonces por medio de su padre al filósofo Ibn Rushd (Averroes), con el cual discute acerca de la iluminación mística y la inspiración divina, asombrándolo largamente. Para ese momento ha estudiado todas las ciencias sagradas, las cuales comprenden desde doctrinas metafísicas y cosmológicas, además de la ciencia de las letras y los números. A esta labor acompaña con la constante práctica de la plegaria, del ayuno, vigilia, meditación y retiro, experiencias que durante toda su vida le acercarán a visiones y premoniciones, pero que hasta la edad de cuarenta años controló con ayuda de sus numerosos maestros.

Su ascensión en los grados de iniciación fue constante: su primera formación transcurrió en la península Ibérica, y terminó a los treinta años (590/1193), para luego recorrer entre otros lugares el Magreb, en especial Fez, donde alcanza en 594/1197 la condición de "Herederero (Wariz) del Profeta"422, y Marrakech, donde llega al estadio de la Proximidad teniendo luego la visión del Trono de Dios. Se dirige luego hacia Oriente, hacia Alejandría y el Cairo, desde donde partirá hacia la Meca423 y luego Bagdad.

Volverá a la Meca otra vez, para luego desplazarse hacia Alepo, en Siria, y Konya, en Anatolia (607/1210) donde es recibido generosamente por el soberano seljúcida Kay Kaus I, quien posteriormente le invitaría a su corte.

Ibn "Arabi recorrió por última vez la Meca en 1214, para asentarse sus últimos días en Anatolia, sin detener ningún momento su labor de instrucción. Murió el 26 de noviembre de 638/1240 a la edad de setenta y cinco años, precediendo en dieciséis años la toma de Bagdad por los mongoles. En su vida recibió la triple iniciación de al-Khidr, maestro sobrenatural del *Taçawwûf*. Tuvo tres mujeres, y su descendencia fue de dos hijos y una hija.

De su obra, en número, el mismo cita doscientos cincuenta textos, pero se le atribuyen cerca de ochocientos escritos, muchos de ellos verdaderamente de autores apócrifos, además de resúmenes o extractos de obras suyas más extensas. Cabe observar que tan sólo una pequeña parte de tal obra ha sido objeto de traducciones y ediciones críticas.

La importancia de su vida y obra en el marco del "sufismo" consiste en establecer un verdadero puente entre dos fases históricas del Islam (constitución en oriente y expansión) y su esoterismo, realizando la conexión entre el "sufismo" occidental y el oriental424, es decir, cinco siglos de experiencias, testimonios e investigaciones que supo renovar asumiendo los símbolos y términos técnicos que habían enriquecido la evolución cultural del Islam en contacto con el mundo helenístico e iraní.

Muyiddin Ibn al -"Arabi puso de manifiesto el sentido esotérico de la herencia cultural musulmana en su calidad de Sello de Santidad Muhammadiana y su obra en el marco de una

"profecía no legíferante".

San Juan de la Cruz⁴²⁵

Nace en Fontiveros (Castilla la vieja), en 1542, siendo el menor de tres hijos del matrimonio de Gonzalo de Yepes, y Catalina Álvarez.

Asistió en calidad de huérfano a una escuela de la Doctrina Cristiana en Medina del Campo, y luego trabajó como mozo de enfermería en el llamado "Hospital de las Bubas", para enfermos sifilíticos, ubicado en la misma región. Al mismo tiempo que continuaba sus estudios, ahora con los Jesuitas de Medina (entre 1559 - 63), practicaba rudas mortificaciones corporales.

A los veintiún años tomó el hábito en el convento de los carmelitas de Medina del Campo, con el nombre Juan de San Matías, pidiendo el permiso para observar la regla original del Carmelo, sin hacer uso de las mitigaciones. Sus superiores le consienten aquello, pero le niegan la posibilidad de ser hermano lego, y es favorecido siendo enviado a estudiar teología a Salamanca (1564-68); en 1567 es ordenado sacerdote.

Conoce a Teresa de Ávila, 27 años mayor que él, quien se admira de su espíritu religioso y le pide que se una a su intento de reformar la orden del Carmelo, con la intención de restaurar y revitalizar su cometido original, el cual se había mitigado mucho. Acto seguido fundan el primer convento de carmelitas descalzos en una ruinoso casa de Duruelo, al que le seguirán otro en Pastrana y un tercero en Mancera. En 1570 inauguran el convento de Alcalá, como colegio de la universidad del mismo nombre. San Juan fue nombrado rector.

San Juan inspiró a los religiosos el espíritu de soledad, humildad y mortificación, sin embargo, sufriría luego de haber gozado las delicias de la contemplación, un periodo de sequedad espiritual y desolación interior muy difícil. Se sentía como abandonado por Dios, y sin duda fueron estos los momentos en que experimento su "noche oscura". Pero a ésta prueba le sucedió una inundación de luz y amor como premio de su persistencia. En 1571 se convirtió en confesor y director espiritual de Santa Teresa⁴²⁶.

Los graves problemas entre las órdenes carmelitas se volvieron un conflicto mayor cuando los frailes antiguos consideran la reforma como una rebelión. También se produjo una gran confusión a nivel de las autoridades eclesiásticas locales y papales. San Juan es mandado a que retornase al convento de Medina del Campo y dada su negativa, es encarcelado por la fuerza en Toledo. Fue maltratado increíblemente por el vicario general de las carmelitas de España y consultor de la Inquisición, Jerónimo Tostado.

Soportando estos sufrimientos intenta llevar con normalidad su confesión y fe. Es en la celda donde tiene la visita de la Virgen, quien le anuncia el pronto fin de su difícil "prueba"⁴²⁷. A los nueve meses, y mientras se le concedía permiso para hacer ejercicios, pone en marcha su plan de escape y se fuga con ayuda de un hato de sábanas y ropas, saltando a gran altura por una ventana. Dadas las circunstancias se piensa en un milagro.

Continuó dirigiendo con éxito las nuevas delegaciones de la orden descalza, y para 1581 es elegido superior de Los Mártires, en las cercanías de Granada. Desde 1582 a 1587 termina el

Cántico... y escribe los tratados Subida del Monte Carmelo, Noche oscura, y la Llama de Amor Viva, en la región separada de Los Descalzos. Estas obras le han merecido la consideración de gran poeta y docto en teología mística de la Iglesia.

Tras la muerte de Santa Teresa, en 1582, y en medio de un nuevo conflicto esta vez dentro de la orden de los descalzos, San Juan esgrimió su opinión de que la vocación de los descalzos era esencialmente contemplativa, provocando la oposición del elegido provincial, P. Nicolás Doria, quién le envía como simple fraile al remoto convento de La Peñuela, en Jaén. Allí enferma y es trasladado al convento de Ubeda para curarse, adonde llega, tristemente, empeorado por el viaje. Murió el 14 de diciembre de 1591. Fue canonizado en 1726.

Contexto tradicional

a) Islam y *Taḥawwûf*

Muchos autores (de occidente y oriente) han estudiado el "sufismo". En el marco de este trabajo, podemos mencionar que entre ellos, en especial Jean Chevalier⁴²⁸, Leo Schaya⁴²⁹ y René Guénon⁴³⁰ coinciden en la doble esencia, aparente, del Islam: una religiosa y otra iniciática, o más bien, una exotérica y otra esotérica.

La revelación coránica, que instituye la idea de una comunidad islámica de forma definitiva para el año 632 d.c. (Muerte de Muhammad), constituye un marco jurídico-religioso que sirve de ley para los posteriores fenómenos de territorialización, y constitución social del Islam.

El sufismo aparece como algo no expresado literalmente⁴³¹ en el marco doctrinal de la revelación, y representa una hermenéutica fundamental de éste, de ahí que haya sido estudiado históricamente en el marco del Islam, además de ser abordado desde la fenomenología⁴³². De acuerdo a la perspectiva histórica, se le ha llamado "vivificador del Islam", por tratarse de una profundización de la doctrina religioso-institucional en términos de una vital observancia de la ley de Allah. En el mismo sentido Louis Massignon⁴³³ lo describe como "interiorización viva del Islam".

Sin embargo, el sufismo en sí mismo, como hemos dicho, constituye una institución iniciática (en esto estriba la posibilidad de contar con un origen histórico), cuya "silsilah"⁴³⁴ se extiende desde el mismo profeta Muhammad, principal enviado divino y ser humano de iluminación tal que detenta la mayor proximidad con Allah; hasta el "sheik" o "pir" (maestro), en diferencia de grados de ascensión y pertenencia a una "vía" determinada.

De todas formas esta institución mantuvo un perfil secreto y distanciado de su marco exotérico, (la primera cátedra doctrinal de "sufismo" no fue instituida hasta el 258/980 en la mezquita del Cairo), y sólo se manifestó al medio social de acuerdo a la vida y obra de sus numerosos santos, siendo uno de los más conocidos en occidente, por su semejanza con Cristo, Ibn Mansur Al Hallaj (244/858)⁴³⁵.

a.1) Configuración del Taḥawwûf: Shariya, Tariqah, Haqiqah

El Corán, revelado por el profeta Muhammad, más sus Hadith, o sentencias, sean estas por revelación divina ("hadith qodsí"), por nombre propio del profeta ("hadith nabawí") o frases sueltas ("hadith morsal", también llamadas "revelaciones indirectas") constituyen la "es-Shariyah", literalmente "gran ruta", fundamento exotérico, común a todos los observantes del Islam, y cuerpo básico del "sufismo".

"El-haqiqah", o "la verdad interior", constituye la parte esotérica, y por lo mismo, está reservada a una élite, como dice Guénon: "no en virtud de una decisión más o menos arbitraria, sino por la naturaleza misma de las cosas, porque no todos poseen las aptitudes, o las "cualificaciones" requeridas para llegar a su conocimiento" 436

Ambos niveles son simbolizados por la "la corteza y el núcleo"⁴³⁷, y también, siguiendo a Guénon, por "la circunferencia y su centro". Es de acuerdo a esta última forma que puede ponerse en lugar del centro, como principio y fundamento que origina la "Shariya".

Pero el esoterismo también incluye al conjunto de vías o "turuq" intermedias, adaptadas a los seres que están en los diferentes puntos de la circunferencia⁴³⁸, que, tal como sus radios son distintas, pero finalizan igualmente en el centro, y que por esto son homologables en una sola vía o "Tariqa".

a.2) Iniciación en la vía

Como hemos visto, en el *Taḥawwûf*, aunque exista una perspectiva dualista del Islam, esta se supera con la consideración de que no hay más que un solo centro y una sola verdad, de la misma manera que no hay más Dios que Dios.

La iniciación se extiende desde la experiencia particular de la observancia, donde se sitúa la diferencia de cada alma, hacia el desvanecimiento de su individualidad misma (como "yo", y sus atributos de "criatura") en "el-fana" o "aniquilación", por la guía de un maestro vinculado por "silsilah"⁴³⁹ al mismo Muhammad. La finalidad es la subsistencia únicamente de los atributos de Allah, identificándose el iniciado con estos en su "personalidad" o "ipseidad" ("sí mismo"), en el sentido de estas palabras del Profeta: "Quien se conoce a sí mismo, conoce a Allah".

La diferencia que plantea Guénon entre el nominativo de "iniciado" y "sufi" para el aspirante o miembro de una escuela, estriba en que el verdadero "sufi" es solamente quien ha alcanzado la "Sabiduría Divina", es decir, quien únicamente conoce por Allah, grado supremo y "total" del conocimiento de la "haqiqah". Por lo tanto "nadie puede decirse "sufi", si ello no es por pura ignorancia, ya que prueba por ahí mismo que no lo es realmente, siendo esta cualidad necesariamente un secreto ("sirr") entre el verdadero "sufi" y Allah; uno puede solamente decirse "mutaḥawwuf", término que se aplica a quienquiera que entra en la "vía" iniciática, a cualquier grado ..."440

b) Cristianismo

Guénon observa en su obra *Apercepciones acerca del esoterismo cristiano*⁴⁴¹, que la tradición Cristiana contiene excepciones en comparación con otras tradiciones en cuanto a estas diferencias : En primer lugar, no cuenta con una lengua sagrada propia conocida⁴⁴²,

no considerando al hebreo como tal aunque comparte el Antiguo Testamento con el Judaísmo. Oficialmente sus fuentes son las traducciones al griego, que por constituir con anterioridad una lengua fijada, al igual que el latín, tuvieron la posibilidad de constituir también, cada una en su momento y ubicación (considerando el cisma), la lengua litúrgica. No está demás decir que el Nuevo Testamento y los Evangelios las tienen también por fuentes. En segundo lugar, el Cristianismo no cuenta con un marco jurídico-religioso, adaptando en su reemplazo el antiguo derecho romano.

b.1) Iniciación Cristiana

En consideración del aspecto iniciático de la tradición cristiana Guénon afirma que el Cristianismo en sus orígenes lo tuvo, tanto por sus ritos como por su doctrina, y que éste se puede confirmar, de manera muy interesante para esta investigación, en el hecho de que "la tradición islámica considera al Cristianismo primitivo como habiendo sido propiamente una *tañqah*, es decir, en suma una vía iniciática, y no una *shari"ah* o legislación de orden social y dirigida a todos" 443, suplenia que representa un derecho «canónico» (sobre el cual nos referimos), que es algo que vino completamente del exterior y no de un desarrollo de lo que estaba contenido desde el principio en el Cristianismo, cosa que confirma la frase de Cristo "Dad al César lo que es del César".

La hipótesis de Guénon es que la Iglesia primitiva tuvo la cualidad de doctrina iniciática, en cuanto pertenecía a un conjunto más o menos limitado, a una elite, secreta, además por su condición proscrita, y cuyos ritos corresponderían a los sacramentos en un sentido que se ha olvidado al igual que su lengua. El advenimiento de su transformación en una religión institucional e incluso imperial, devino por su expansión, en la calidad posterior, preponderantemente exotérica, de toda su doctrina, recordemos, asumida por una tradición grecorromana en decadencia que sólo mediante ella hizo posible un resurgimiento.

La actual consideración del Cristianismo como tradición pese al olvido o misterioso "ocultamiento"444 de su vertiente esotérica, está afirmada sobre todo en la permanencia "literal" de su doctrina, principalmente lo que refiere a la vida y enseñanzas de Cristo (Evangelios, Nuevo Testamento), textos que se remontan evidentemente al primer periodo del Cristianismo, a pesar de que la lengua de Cristo no haya sido el griego, (sino el arameo el cual constituyó en aquellos tiempo una "koiné") y considerando el carácter de revelación "por inspiración" que tienen especialmente los Evangelios445

Lo que ha cambiado en el Cristianismo al desaparecer su cualidad iniciática, de acuerdo con Guénon, sería únicamente su "comprehensión". "Esto se puede ejemplificar con la continuidad del pensamiento cristiano primitivo cuya aplicación solamente era posible en medios restringidos, y que queriéndolos extender a todo el conjunto de la sociedad humana son considerados únicamente bajo la denominación de "consejos de perfección" cuyo carácter no es obligatorio"446. De esto se desprende que posiblemente aunque cesara el Cristianismo de definirse por su vertiente esotérica, permaneció aún en su interior una iniciación específicamente cristiana447 para los pocos que no podían o no querían atenerse sólo al punto de vista "religioso" ni encerrarse en sus limitaciones inherentes, y que probablemente se asimilaría a las variadas "ordenes monásticas" al menos en el sentido en que sus estatutos particulares no estuvieran hechos para ser extendidos a todo el conjunto de

la sociedad en cuyo seno la organización había sido establecida.

Si seguimos esta línea, se podría comprender lo cerca que se encontrarían muchos autores medievales y sus escritos (de variados géneros, preferentemente los "tratados") del sentido de iniciación al que se refiere Guénon; obras caracterizadas por tensar los dogmas con términos y postulados, de cierta distancia y/o especial perspectiva con respecto al conocimiento religioso de la doctrina; además de exhibir sus autores, una gran profundización de ella en vida y obra, en un sentido al que se ha llamado "místico".

b.3) Mística cristiana

Como hemos visto, la posibilidad de una iniciación cristiana como profundización de la doctrina y el termino "mística cristiana" podrían juntarse con facilidad, y de hecho, ha ocurrido así en el Cristianismo occidental desde el siglo XVI. El problema de su distinción, al menos en un autor que pone en relieve la idea de continuidad de un pensamiento metafísico tradicional arquetípico por medio de la institución iniciática, como ha sido Guénon, es un asunto muy importante. Para él la "mística" suspende la realidad que ha sido la necesidad de iniciación como continuidad del esoterismo y con ello también el papel fundamental de toda elite en "Islam", "Judaísmo", "Hinduismo" (Vedanta, Upanishads, Brahamanismo, y Budismo), "Taoísmo", etcétera.

Cabría ahora notar su definición de "misticismo":

"El misticismo pertenece entero, por definición misma, al dominio religioso, pues depende pura y simplemente del exoterismo, y además, la meta hacia la cual tiende está seguramente lejos de ser de orden del conocimiento puro. Por otra parte, el místico, teniendo una actitud "pasiva" y limitándose por consecuencia a recibir lo que viene a él en cierto modo espontáneamente y sin ninguna iniciativa de su parte, no podría tener método; no puede haber "tariqah" mística, y una tal cosa no es siquiera concebible, ya que es contradictoria en su mismo fondo. Además, el místico, siendo un aislado y eso por el hecho mismo del carácter "pasivo" de su "realización" no tiene ni sheik o "maestro espiritual" (lo que, bien entendido, no tiene nada en absoluto en común con un "director de consciencia" en el sentido religioso) ni silsilah o "cadena" por la cual le sería transmitida una influencia espiritual ..."448

Ahora, históricamente, el fenómeno de una mística cristiana, como experiencia y sobre todo, "escritura de Dios", se ha explicado (al igual que el sufismo) desde influjos externos y anteriores, como el pensamiento gnóstico, el judaísmo y el neoplatonismo.

A este respecto, la "mística cristiana" que ofrece más presencia de estos influjos externos, es precisamente la medieval. En ella la presencia por ejemplo, del neoplatonismo, se encuentra a través de la influencia de autores "patrísticos como Orígenes (185-253) hasta el Pseudo Dionisio Areopágita, introductor del neoplatonismo de Plotino en la teología cristiana (probablemente fallecido ca. 500 DC). Pero obviamente el mayor influjo interno se refiere en particular a lo que se ha descrito como "imitación de Cristo", en cuanto la vida de Cristo representa doctrinalmente la revelación de Dios al hombre, mediante la "encarnación" de su "Verbo", correspondiendo a su naturaleza el principal "Misterio", guía de la experiencia

mística propiamente cristiana por la vía unitiva de la fe.

I. Experiencia mística y escritura

Para intentar comprender y delimitar lo que se conoce como "experiencia mística", estudiaremos su realización como "búsqueda humana de la unidad en Dios", entendida de acuerdo al pensamiento "metafísico tradicional" de René Guénon. Para esto, sintetizaremos todo lo concerniente al simbolismo del "hombre universal" refiriéndonos en especial a la naturaleza de la realidad simbólica.

De acuerdo a lo esto, seguidamente nos centraremos en la relación entre lenguaje y experiencia mística, atendiendo a lo propuesto por la crítica de Pablo Beneito y Luce López-Baralt con relación a las características de la escritura de Ibn "Arabi y San Juan.

Experiencia mística desde la perspectiva" metafísica tradicional"

a) Símbolo y analogía

El símbolo, desde esta perspectiva, puede ser entendido básicamente como la representación sensible de una idea. Por esta razón, las palabras son también símbolos, siendo el lenguaje en sí, sólo un caso particular del simbolismo. Que el símbolo sea de una naturaleza tal que pueda incluir en si al lenguaje y su mecanismo de significación, es causa de su fundamento en la relación analógica entre "macrocosmo y microcosmo"⁴⁴⁹ o también llamada "ley de las correspondencias".

El símbolo no expresa ni explica, solamente puede representar la naturaleza misma de los seres y las cosas sugiriéndola desde el fundamento de la analogía. Además, por tratarse de la unión de dos realidades pertenecientes a distintos niveles por medio de una representación, constituida ésta en símbolo, su "lectura" no queda supeditada a un sistema (por la amplitud de la realidad de su "campo"), sino que tiene su soporte en el sentido de su experiencia.

La dualidad de este sentido está en la forma que se otorgue a la analogía en cuanto "macrocosmos - microcosmos" en la perspectiva de uno de los dos sentidos, es decir, en tanto que en el símbolo "lo que es primero o lo mas grande en el orden principal es, al menos en apariencia, lo último o lo más pequeño en el orden de la manifestación"⁴⁵⁰; el símbolo puede ser comprendido o bien de acuerdo a la naturaleza universal o bien de acuerdo a la naturaleza individual de la manifestación.

Con el énfasis en la naturaleza individual (microcósmica), el símbolo religioso, de acuerdo a su realidad en sí, neutralizaría su naturaleza "analógica", por el malentendido de la similitud, que supone que la realidad de la representación comparte naturaleza con la realidad representada.

Así, el lenguaje humano puede ser simbólico, pero el símbolo no puede ser un lenguaje, en cuanto no es sistémico ni racional, sino sintético (uno y múltiple a la vez) e inteligible ("experienciable" e intuible), especialmente en términos espirituales, donde es un soporte necesario⁴⁵¹.

b) Símbolo del "Hombre universal"

b.1) Fundamentos

Podríamos plantear que el pensamiento metafísico en Guénon parte de los siguientes fundamentos⁴⁵²:

1. El "Principio"⁴⁵³, como "ser necesario", único origen de la manifestación (realidad existente no trascendente) y todas sus formas⁴⁵⁴, entre ellas el ser contingente.
2. La condición esencial del "Principio" estriba en su condición de no manifestado en su manifestación. ("Ser puro")
3. La condición esencial del ser manifestado o contingente, estriba en su naturaleza "personal", que es simbólica en cuanto sintetiza la manifestación y tiene la posibilidad de vincularse al "Principio".

De acuerdo a esto, el símbolo del "Hombre universal" parte de la base de que la consideración de un ser bajo su aspecto contingente es necesariamente insuficiente, pues de esta forma no constituye en realidad más que una unidad relativa y fragmentaria, es decir, un estado particular de la manifestación universal, sometido a ciertas condiciones especiales y determinadas de existencia ("grados de existencia"), y que además ocupa sólo cierto lugar en la serie indefinida de las formas de la manifestación.

b.2) Estados del ser

De acuerdo a Guénon estos estados son dos: individuales y supraindividuales, y para entenderlos es necesaria la distinción fundamental entre "Sí mismo" y "yo", equivalentes también a "personalidad" e "individualidad".

La diferencia es expresada de esta manera por Guénon: "El "Sí mismo" ... es el principio trascendente y permanente del que el ser manifestado, el ser humano por ejemplo, no es más que una modificación transitoria y contingente. ... que Inmutable en su naturaleza propia, desarrolla sus posibilidades en todas las modalidades de realización, en multitud definida, que son para el ser total o necesario otros tantos estados diferentes, estados de los que cada uno tiene sus condiciones de existencia limitativas y determinantes aquí la analogía, y de los que uno solo constituye la porción o más bien, la determinación particular de este ser que es el "yo" o la individualidad humana"⁴⁵⁵

b.3) "Hombre Universal" y Relación entre "Ser necesario" y "Ser contingente"

Entonces, por lo visto, la posibilidad del "Hombre universal" radica en la realización efectiva por parte de la personalidad humana de todos los estados del ser, es decir, primero, del conjunto de estados de manifestación (todos los grados de la existencia), extendiéndose luego a los "estados de no manifestación", supraindividuales e incondicionados, propios del "Sí mismo", donde la aplicación de la voz "ser" no corresponde con el "principio trascendente" en cuanto éste no deviene.

De esta manera el "Hombre universal", constituye a un arquetipo ideal, que existe

virtualmente, y en cierto modo sólo negativamente para el "yo", y que sugiere a Cristo, y Muhammad⁴⁵⁶ a quienes participan del Cristianismo y el Islam. Esta sugerencia simbólica radica en que ellos demuestran la posibilidad de realización (siempre analógica) del "ser contingente" en "ser necesario", (sin observar todavía el problema de la "identidad"), mediante la anulación de la condición de "criatura" del hombre en aras de potenciar su "sí mismo" y de esta forma cumplir escaladamente esta "ascensión".

c) Experiencia del "Sí mismo"

La experiencia del "sí mismo" exige al hombre un desplazamiento desde los grados de existencia exteriores a los interiores, y por lo mismo, de lo formal a lo informal y de lo individual a lo supraindividual. Este desplazamiento, verdadero "viaje" hacia la búsqueda de una "razón de ser" suficiente, podemos decir, con Guénon, comienza con una conciencia del "ser contingente" por parte del "yo", y la aceptación de su dependencia completa frente al "Principio", "... en lo que consiste propiamente lo que varias Tradiciones designan como la "pobreza espiritual" ... la cual tiene por consecuencia inmediata el desvinculamiento al respecto de todas las cosas manifestadas ... como indiferencia al respecto de los frutos de la acción"⁴⁵⁷. Además, el vaciarse de lo contingente que representa la "pobreza espiritual", inscribe al hombre en la "simplicidad", estado de síntesis de las potencias del ser.

En el Cristianismo, estas pautas están marcadas en el Evangelio: una, en las bienaventuranzas proferidas por Jesús ("Bienaventurados los pobres en espíritu, pues el Reino de los Cielos les pertenece"⁴⁵⁸), y la otra en las máximas "Quienquiera que no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él"⁴⁵⁹, y "Mientras que has ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, las has revelado a los simples y a los pequeños."⁴⁶⁰; en tanto que en el Islam "El-Faqr" (pobreza), conduce a lo que en el esoterismo se conoce como "El-Fana" (extinción del yo), y por este proceso se alcanza "El-maqamul-ilahi" (la "estación divina"), síntesis, o unidad sin dimensiones comparable con "Es-Sakinah" (gran paz), presencia divina en el centro del ser.

Esta presencia divina en que se logra la unidad de las potencias del ser, representa la pérdida de la alteridad:

"Este ser no oponiéndose a nada, tampoco nada podría oponerse a él, puesto que la oposición es necesariamente una relación recíproca, que exige dos términos de presencia, y que, por consiguiente, es incompatible con la unidad principal; y la hostilidad, que no es más que una consecuencia o una manifestación exterior de la oposición, no puede existir en un ser que está fuera y más allá de toda oposición."⁴⁶¹

Escritura mística de Ibn "Arabi y San Juan de la Cruz

a) Escritura Ibn 'Arabi de acuerdo a Pablo Beneito.⁴⁶²

Pablo Beneito en su artículo "La doctrina del amor en Ibn al-"Arabi" describe la escritura del Muhy I-Din, como "diálogo" entre el "interprete de los misterios del ser", es decir, el "místico", con la teología discursiva en términos especulativos, propios del "Kalam" (escritura análoga a la escritura sagrada mediante la cual Allah da origen a la manifestación).

De acuerdo a esto la escritura de Ibn "Arabi, no pretende crear obras "filosóficas" al modo de la tradición occidental racionalista, sino que está supeditada a la revelación.

Las evidencias racionales que resultan de la especulación únicamente ilustran un saber que se reclama divinamente inspirado en tanto espejo que refleja iluminación divina en la medida que las limitaciones de la forma marco o el pulimento de su superficie lo permiten. Se trata de una escritura que es recibida "a oídas" de un "Intelecto Primero", que no puede suplantar a la Palabra divina.

A esta inspiración están supeditadas las diversas disciplinas y facultades del "místico" o "iniciado", siguiendo la línea de la "Tariqah", de manera que su lenguaje dependería del rigor de la adecuación de la expresión a ella; en otras palabras, de acuerdo a esta adecuación participaría de la gnosis⁴⁶³ como "conocimiento divino".

Siguiendo esta idea, cuando la conjetura, la reflexión y el artificio usurpan la autoridad de la revelación (como inspirada certeza e imaginación activa), el "místico", cae en el dominio del "kufr": la "condición de los que no creen" o "recubrimiento" por la cual la simiente está "velada", sin que las "tinieblas nocturnas" ("kafr) pueda recibir la luz interior de la fe.

La finalidad de la escritura de Ibn "Arabi, para Beneito, sería "mistagógica", es decir, busca "orientar, guiar hacia una Realidad vivencial, conocida por revelación, que a la par integra y aniquila las operaciones racionales"⁴⁶⁴, en tanto que escribe como heredero, transmisor y maestro de una progresiva iniciación a los grados de la gnosis y de la Unidad esencial del Ser; sus obras no pueden entenderse fuera del contexto de la iniciación al "misterio", ni puede formularse sin el referente de la revelación en términos ajenos a la experiencia mística de la gnosis.

b) Escritura de San Juan de la Cruz - de acuerdo a Luce López-Baral ⁴⁶⁵

En el primer capítulo de su libro "San Juan de la Cruz y el Islam", Luce López-Baral, defiende la novedad del lenguaje poético de San Juan, ("poética del delirio") en su contexto histórico y la tradición literaria del siglo de oro español, proponiendo la adopción de "particularidades" del hebreo bíblico (específicamente del Cantar de los Cantares), fenómeno que entiende como "semitización" literaria, y que luego amplió⁴⁶⁶ en el ámbito de las numerosas posibles influencias de San Juan, a la tradición islámica y el sufismo, como portadores, primero, de una concepción semítica del lenguaje ("lenguaje infinito"⁴⁶⁷) característica de los comentarios de Ibn "Arabi a su propia poesía, y luego, de una simbología mística secreta.

Para postular la poesía de San Juan desde una "poética del delirio", López-Baral entiende que se enmarca en la situación comunicacional de la experiencia mística al igual que los comentarios (o glosas). La "incoherencia verbal", que podríamos llamar también, tensión o suspensión gramática, se explicaría por el carácter "inefable" de la experiencia divina del poeta traducida a un lenguaje "falible" para "traducir a Dios". El mismo santo tenía conciencia de la insensatez de dicha empresa, como lo comprueba esta cita "... yo no quería hablar de la experiencia mística ni aún quiero, porque veo claro que no lo tengo que saber decir fe separada de todo entendimiento⁴⁶⁸, y parecería que ello es si lo dijese", razones que

esgrime también en su Subida del Monte Carmelo⁴⁶⁹.

De todas formas, el lenguaje de San Juan, en palabras de López-Baralt "destruye la lengua unívoca y limitada de sus contemporáneos europeos y maneja una palabra ambigua que tiene que ensanchar infinitamente para hacerla capaz de la inmensa traducción que le exige"⁴⁷⁰

Ahora, esta "destrucción" es explicada desde la semitización de su lenguaje, mediante la adopción de particularidades del hebreo bíblico que han permanecido incluso en la traducción de Fray Luis de León, insigne hebraísta y profesor de San Juan en Salamanca. Así, llegamos a la conclusión de que la "poética del delirio" tendría su antecedente en el "Cantar de los Cantares". López-Baralt se centra en agramaticalidades como la dislocación de los tiempos verbales, la elisión del verbo en las frases nominales (como "Mi amado las montañas"), y la introducción de la voz "Amidanab" presente en el último verso del "Cántico Espiritual". Elementos que se contraponen a la novedad sintáctica más importante de la poesía de la época, el hipérbaton latinizante.

Para los comentarios, la crítica de López-Baralt se centra en distintos aspectos semánticos como las distinciones de los mismos términos en los poemas mayores, asignando varios sentidos a un mismo vocablo, y también el proceso inverso, además de los muy escasos vocablos con referentes de significado invariables y los circuitos verbales cerrados (equivalencia metafórica) del símbolo de "la noche" y de las glosas a la "Llama de amor viva".

Concluye que precisamente por estas razones, San Juan comunica su experiencia mística: "Libera el lenguaje, lo multiplica sorprendentemente, le permite opciones ilimitadas, lo obliga a estar en evolución constante y en movimiento vertiginoso para que pueda reflejar todos los matices, estados y procesos de la experiencia mística, es decir, amorosa."⁴⁷¹, es decir, para una experiencia "infinita", un lenguaje "infinito".

Precisamente este lenguaje "infinito" de San Juan se emparentaría al de Ibn "Arabi, específicamente a aspectos de su obra "El interprete de los deseos" (Taryuman al-Aswaq), que el sufí escribe a "Nizam", amada cuya existencia, para él, traduce a la divinidad (la acusación de idólatra que recibió motivo sus comentarios). López-Baralt los compara ahora con relación a sus comentarios: "Asimismo en la conjunción de verso y prosa de Ibn "Arabi sorprendemos los mismos procedimientos lingüísticos que parecían extraños en San Juan"⁴⁷² Dice Ibn "Arabi "...los gnósticos... no pueden explicar sus sentimientos a otros hombres; ellos sólo pueden indicarlos simbólicamente a quienes han comenzado a experimentar lo mismo"⁴⁷³

Por último, la "simbología secreta", presente en la poesía sufí, estaría incluida en la poesía de San Juan, incluso más allá de los símbolos en los cuales insisten todas las religiones (luz, fuego, oscuridad, etc.), y estos son entre muchos otros⁴⁷⁴: "el vino o la embriaguez mística", arquetipo de la sabiduría espiritual y conocimiento divino ("En la interior bodega/ de mi amado bebí") que el alma bebe de Dios, presente en los sufíes en la equivalencia "vino - éxtasis"; y la "noche oscura" del alma, que simboliza la Divina oscuridad y el "rayo de tiniebla" en el Pseudo- Dionisio el Areopagita, y también en San Gregorio, y para los místicos sadilés del siglo XIII la relación "noche -día" como angostura y la anchura,

conceptos muy cercanos a la doctrina de San Juan.⁴⁷⁵

II Simbolismo del epitalamio en Ibn "Arabi y San Juan de la Cruz ⁴⁷⁶

Si hemos revisado hasta aquí, el tema de la realización mística y la escritura de su experiencia, desde la perspectiva del pensamiento metafísico, es porque en esta investigación consideramos que no hay en otro pensamiento una comprensión del símbolo tal. Además, al constituir metafísicamente la experiencia mística una realidad "negativa" de acuerdo a la condición inicial del hombre, frente a la problemática de "expresar lo inexpresable", no tenemos más que dos posibilidades: o usar términos en forma negativa o recurrir al símbolo.

Por otra parte, la admisión del sentido simbólico de un texto no equivale al rechazo de su significación histórica o literal, pues desde la analogía, cada cosa traduce, en su orden de existencia y según su propio modo, el principio metafísico que es su profunda razón de ser, reunido en el símbolo. ⁴⁷⁷

De esta forma, no es la intención de este trabajo negar el contexto histórico ni la pertenencia de estos textos a sus tradiciones literarias correspondientes, sino rescatar de la realización mística, y sus particularidades en cada autor, la recurrencia en el símbolo del epitalamio que hay en su obra, como representación de la síntesis del hombre (amante) en Dios (amado).

a) Símbolo del epitalamio en Ibn "Arabi.

Pablo Beneito observa que, en la obra de Ibn "Arabi, "Estamos ante una escritura contemplativa que se presenta como hermenéutica de la Palabra divina, ya sea en el eterno Corán increado, en el Corán escrito, en el Corán macrocósmico de la Existencia o en el Ser humano, su epítome microcósmico"⁴⁷⁸, escritura que además considera, en palabras del propio Ibn "Arabi que "el verso... es "por excelencia" el dominio donde se cifra el símbolo ("ramz") y se desentraña el enigma ("lugs") de las cosas, velando el poema a quienes le son ajenos aquello mismo que revela a quienes pueden desentrañar sus enigmas" ⁴⁷⁹.

a.1) Amante y Amado

La relación entre el "amante", representado por el "místico" y el "amado" representado por Allah, camino a la síntesis del primero en el último, exige la comprensión del iniciado de su condición "divina" a partir de la "negación" de su condición de "otro" en relación al "principio". Esta "negación" o "aniquilación" del "yo" de acuerdo a Ibn "Arabi, estriba en un nivel de conciencia, derivando la razón propia del yo, a la intelección de la realidad, a la vez oscura y amorosa de Allah, por medio del "centramiento" de la naturaleza "humana" en la ipseidad ("si mismo").

En vista de esta observación, el amante representa el "tálamo nupcial"⁴⁸⁰ donde se "revela el Verdadero", realidad desconocida desde la individualidad. Cosa que confirma la 5ta estrofa: "Si vieras en Su amor, desde ti mismo/ podrías contemplarlo siendo tú"⁴⁸¹

La realidad del "amado" es comprendida como "verdadera pasión" pues Allah representa que "el deseo es causa del deseo"⁴⁸², es decir, el origen y la confirmación "Pues sólo a sí mismo

el amante ama"483, de toda su creación, la cual "No cesa ... de renovarse/ a cada instante alzándose de nuevo"484, por las mismas características que se le exigen al amante en su condición: constancia y persistencia.

El amante es parte de esa creación, pero en la posibilidad de conocer esa ipseidad, es parte privilegiada485 que debe cumplir con ciertas condiciones: primero, "¡El secreto preserva y no divulgues/ aquello con lo cual te ha distinguido Dios", segundo, mantener la condición de siervo: "... de Él por ella te distingues"486, y tercero, ir hacia Él sólo por Él, por tanto "quien a nosotros atribuye el ser,/ tal es, por el contrario, quien merece/ mayor enemistad"487, verdadero viaje nocturno que mediante los dones de la develación, la visión488, el pudor489 y el conocimiento de Dios a través de sus atributos, conduce al estado de proximidad.

a.2) Unión o epitalamio

La unión, como lo acabamos de notar, se encuentra en el estado de proximidad490.

Es el único precepto entre los mandatos revelados que todas las almas en mayor medida ansían, "Cualquier precepto acogen a disgusto/ con excepción de aquel en que se ordena:/ ¡Ven, novia mía! ¡Entra en Mi Jardín!"491.

Es también la presencia del secreto en el corazón al ocultarse la estrella de la negación: "por el misterio del Señor mudóse/ el corazón;/ del cuerpo todo rastro/ de sentido perdí, quedando ausente"492 dejando a los sentidos en la perplejidad.

Pero en vista de que la unión es imposible estando el alma unida al cuerpo; dice Ibn "Arabi, sobre el cuerpo como sombra y el espíritu como luz: "Cuando en su misma esencia/ su sombra se repliega,/ se oculta del estado de existencia"493); solo siendo posible dicha unión, cuando la sombra quede inactiva, es decir, después de la muerte ("La vida entera, toda está en mi muerte"494). La virtud del estado de proximidad representa sólo la continuidad de la síntesis, por medio del pacto495 que permite al amante mantener la "promesa", y acudir al llamado del amado ("El puede disponer/ según Su voluntad en mi existencia; Él hace lo que quiere libremente").

Pues el estado de proximidad es la comprobación del secreto en el alma, por el cual ésta transmuta su capacidad de "conocer", volviendo del encuentro, renovada y llena de la sabiduría divina. Esta comprensión de los atributos divinos en el amante496, surge por medio de los dones, como ciencia de la lectura (entendimiento de los enigmas) y escritura (cifra y explicación simbólica) del amado en toda su creación, experiencia sintetizada en el poema "El Arca y las aguas del Trono"497.

b) Símbolo del epitalamio en San Juan de la Cruz.

Introduciendo la escritura de San Juan, notemos algunos aspectos de ella a los que se refiere Jorge Guillén, en "Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo inefable místico"498. San Juan intenta - como también lo indica López-Baralt - expresar poéticamente su experiencia, en un lenguaje falible o insuficiente. Guillén argumenta que el santo apela entonces al "rodeo poético" y mediante "figuras, comparaciones y semejanzas" sugiere algo de los "secretos y misterios". "La poesía habrá de resolverse, pues, en el lenguaje figurado:

comparación, metáfora, símbolo"499 rebasando sus límites intelectuales.

San Juan se ubica por humildad en la posición de que "Ninguna necesidad tiene para ser perfecto el alma de querer cosas sobrenaturales por vía sobrenatural, que es sobre su capacidad"500, pero a juicio de Guillén, "San Juan la comprendía a su modo su experiencia y no vaciló en lanzarse por esa vía sobrenatural", eso sí, ajustándose a su profundización de la doctrina.

Contradican este respecto, en su Subida..., que ni las revelaciones son aceptadas con gusto: "es más preciosa delante de Dios una obra o acto de voluntad hecho en caridad que cuantas visiones pueden tener del cielo, pues éstas no son mérito ni de mérito"501 y "todas las visiones, revelaciones y sentimientos del cielo... no valen tanto como el menor acto de humildad"502, decidiendo su rechazo: "esto puede estorbar mucho para ir a la divina unión, porque aparta mucho al alma, si hace caso de ello, del abismo de la fe, en que el entendimiento ha de estar oscuro, y oscuro ha de ir por amor en fe y no por mucha razón"503.

Y avala en el mismo tratado, lo concerniente a la parte provechosa de los bienes espirituales que pueden caer en la voluntad504, que es el uso provechoso de las imágenes (que no son los "ídolos" a los que se referirá al final del tratado). Estas imágenes, también caben en la memoria, por lo que vale acordarse de estas cosas sólo para poner el espíritu en "motivo de amor", que es cuando se recuerda como la primera vez que se comunicó y hay levantamiento de la mente en Dios505, Dice San Juan: "Estas figuras que hacen los tales efectos, están asentadas vivamente en el alma; que no son como otras imágenes y formas que se conservan en la fantasía; y así, no ha menester el alma ir a esta potencia por ellas cuando se quisiere acordar, porque ve que las tiene en sí misma, como se ve la imagen en el espejo"506. Esta salvedad se comprueba en el Cántico...507

Esto nos conduce a una especial forma de abordar el sentido simbólico de su poesía, ya no de acuerdo a las falencias del lenguaje "insuficiente", sino de acuerdo a estas últimas imágenes. Tampoco haremos, como Guillén, la distinción total entre la constitución del poema y la experiencia "pre-poética" (aunque no consideraremos la influencia de la tradición lírica del siglo de oro: poesía amorosa pastoril y sus tópicos, además de la más directa que reposa en el "Cantar de los Cantares" bíblico), ya que nos hemos propuesto precisamente ver la continuidad de la experiencia "mística" en la poesía, específicamente a lo que respecta al simbolismo del epitalamio.

b.1) Amada y Amado

En primer lugar, en los poemas de San Juan, el lugar del amante, es representado por la realidad del alma, de ahí su condición de "Amada", que en su nominación femenina, representaría la conjunción de los principios contrarios "activo" (Amante); quien realiza la búsqueda y cumple con las condiciones para el encuentro; y "pasivo" (Amada), quién desde el vacío y la oscuridad de la fe, recibe el encuentro del "Amado". Esta característica es propia del camino propuesto por San Juan en su Subida... además de constituir un punto verdaderamente original de su escritura.

La amada, representa el "alma", que no es directamente "sí mismo" (como conciencia de la ipseidad divina), sino solamente, "la parte superior" (espiritual) del hombre, diferenciada de su "parte inferior", (sensible).

El encuentro del amado, por parte del "místico" estriba, en primer lugar, en su purificación de toda realidad sensible por medio de lo que San Juan denomina "Noche oscura del sentido"; y en segundo lugar, en la purgación de toda voluntad (espiritual o sensible), mediante la "Noche oscura de la voluntad", con la finalidad de hallarse en un estado de receptividad.

El "sí mismo" ("quien yo bien me sabía/ en parte donde nadie parecía") posee el carácter de contención del amado, marcando el límite de adentro y afuera, operando desde el vacío y por la fuerza de la fe, "estando ya mi casa sosegada", es decir, armonizadas las potencias del ser en la identificación con Cristo en cuanto avanza la amada "oscura pero segura" hacia el epitalamio.

Pero la fe, en tanto, oscuridad, también es pasión (seguridad), "ansias en amores inflamada", y desde la acción sin deseo (que representa la búsqueda por parte de la amada) mueve a su síntesis en el amado, transformación que ocurre "en secreto" y sin otra guía que la del corazón.

Este último, luego del encuentro, que trataremos en el siguiente punto, se habrá convertido en la "llama de amor viva" que representa la síntesis ya realizada, es decir, la presencia central de la voluntad divina en el "sí mismo", el "mas profundo centro" del alma.

El amado, en tanto, es representado como guía de la amada mediante transformaciones que va operando en ella y que están en directa relación con sus encuentros, cosa muy apegada a la profundización de la doctrina que esgrime San Juan en sus tratados y en especial en la Subida...

b.2) Unión o epitalamio

El encuentro, presente primero en "Noche oscura", nos muestra la suspensión de la "parte inferior" de la amada, quedando los sentidos en "olvido". En el Cántico... a su vez, comienza en el regreso del amante ("incorporación") de aquel encuentro inicial descrito solo por el silencio.

La transformación que ha tenido lugar en la amada, esta representada por su revelación de la creación "también transformada": en su hermosura se reconocen las huellas del paso del amado (estrofas 4 y 5), a la vez que diferentes formas de la creación representan sus atributos (estrofas 13 y 14)508.

También es importante la conciencia de la amada de encontrarse en un estado intermedio de síntesis, representado por la agonía y el robo que reclama al amado (estrofas 8 y 9).

Ambos sugieren un reparo en la doble condición del hombre como símbolo del todo, presente en el uso de la voz "vida". De acuerdo a estos versos, entendemos que la amada participa tanto de la manifestación (existencia), como de la no manifestación ("principio"),

pero se pregunta, después de su primer encuentro, por esa posibilidad "increada" de "vivir", a la cual sólo puede acceder mediante la muerte. Esta condición intermedia esta caracterizada por la "emergencia" del amado en su naturaleza, de ahí que "lo que del Amado "conciba" en ella, sean verdaderas flechas, y su corazón este llagado.

En tanto que el encuentro representado en el Cántico... repite en un primer momento la experiencia de "olvido" ("ya cosa no sabía,/ y el ganado perdí que antes seguía."), además, representa tres nuevos aspectos: primero, el pacto ("allí le prometí de ser su esposa"); el "conocimiento" del Amado ("Allí me dio su pecho/ allí me enseñó ciencia muy sabrosa"), que implica la participación de la esencia divina (pecho > corazón) en el alma, además del recibimiento de la ciencia divina; y el ejercicio o practica sólo de la voluntad del amado (el amor). Méritos que la llevan al desposorio en el huerto del amado.

La unión de los amantes consiste en la reparación por parte del amado, de la violación de la amada que significó el pecado original, en directa relación con el rompimiento del "estado primordial" (de pobreza y simplicidad, "inmortalidad" desde la tradición judeocristiana) por probar el fruto del "árbol de la ciencia" (manzano) y con ello entrar en el dominio de la separación (bien y mal), opuesto al dominio de la unidad⁵⁰⁹. En este mismo sentido el decreto del amado sobre la manifestación (representada por las criaturas, elementos y el canto) a respetar el sueño de la amada tras el muro (límite), estancia del dominio de la no manifestación.

El epitalamio representa el término del desplazamiento de la amada desde la espiritualidad contenida por la parte inferior, hasta el abandono de ésta en la unión, verdadero "conocimiento" sintético del amado como realización del amor (voluntad divina).

De esta forma, en su culminación, la experiencia se muestra doblemente rica: primero, el alma, como "sí mismo", "blanca" paloma torna hacia el "arca" (principio) como símbolo de ipseidad, y luego, el alma, como espíritu amante, "tortolica", que halla a quien desea en la ribera, es decir, de vuelta a la manifestación. Los amantes se separan cada uno a su soledad, pero ahora el amado también se encuentra herido.

La unión final, representada en el poema "Llama de amor viva", no dolerá ni dará pena, pues simboliza al santo transmutado, en las postrimerías del abandono total de la "parte inferior".

III. Identidad del amado, identidad del amor

Luego de revisar el simbolismo del epitalamio en la poesía de Ibn "Arabi y San Juan de la Cruz, nos proponemos orientar una comparación en términos de la realidad del amor que representan, para la comprensión de una "doctrina de amor".

Así como el pensamiento metafísico intenta unificar sus contextos tradicionales desde la correspondencia de sus símbolos, nosotros intentemos esta unificación como renuncia a una alteridad desde la correspondencia de sus amados. Esta correspondencia será posible en la medida que podamos clarificar su identidad mediante el conjunto de aspectos que hemos observado en la realización del símbolo epitalámico.

a) Comparación de la realización simbólica del epitalamio en Ibn "Arabi y San Juan de la

Cruz.

a.1) Confluencia

a.1.1.) El abandono del cuerpo, olvido y perplejidad para los sentidos

Aunque ya ha sido notado implícitamente en el desarrollo anterior, destacamos la incapacidad de responder que tienen los sentidos ante la presencia del "amado". En Ibn "Arabi, lo hemos puesto de manifiesto con las citas a los poemas III y IV, pero podríamos agregar "Pues su discurso nuestra escucha excede/ y no tiene en nosotros impresión,/ no basta la audición para captarlo"⁵¹⁰, y "Su encanto resguardamos de los ojos/ como protege al árbol la corteza"⁵¹¹. Del mismo modo, en la poesía de San Juan, los sentidos no alcanzan el lugar privilegiado al vacío de la amada, operando sus transformaciones el encuentro, sin que haya memoria de sensaciones.⁵¹²

Ahora, los sentidos, en el retorno, ("incorporación"), atestiguan la presencia del amado en la distancia de la creación. Esta última, se vuelve un conjunto de símbolos que sugieren de los atributos divinos.

El mantenimiento de esta capacidad contemplativa y de conocimiento de la realidad trascendente, logra la conciencia de una certeza: la muerte como antesala de una síntesis continua.

a.1.2) Roles del secreto y el corazón

La conservación del secreto en la relación de los amantes, no es exclusiva de la poesía "mística", sino que también está presente en la lírica del amor cortés⁵¹³. Podríamos decir que su rol en el encuentro transformante no se distingue mucho de aquel: ambos cumplen con la fidelidad y con la mantención en la interioridad de tal relación, incluso, nos aventuramos a decir que hay un rol social también en el secreto místico en cuanto a la reserva de todo lo que respecta a las "noticias gozosas", visiones, y revelaciones. (En este sentido, la "Ley del arcano"⁵¹⁴ en el contexto del sufismo, y las reservas de San Juan a discurrir más allá de lo poetizado, visibles en sus comentarios y en sus dichos. Reservas que nos dan a entender una conciencia de que el dar noticia de estas experiencias podrá representar un riesgo ante las autoridades confesionales.)

El secreto "místico" pone en relieve la distinción interior / exterior⁵¹⁵, guarda tanto la soledad de los amantes como las noticias de un amor divino, (del cual un amor "profano" sólo puede significar un símbolo necesario, como los ídolos, al menos en el contexto del Islam), y su lugar es el corazón que no conoce deseo pues está vacío y reservado al amado en la oscuridad.

El corazón actúa como representación del centro del ser, en su parte "superior" e "inferior", y tal como a esta última le corresponde el deseo natural, a la primera le corresponde el lugar del "si mismo" como sustancia del alma y núcleo trascendente operante de la síntesis. En Ibn "Arabi es el órgano de la contemplación⁵¹⁶, lugar del tiempo eterno⁵¹⁷, llama que también San Juan acusa.

a.1.3) Dádivas divinas y transformación de la creación

En cada encuentro de los amantes, tanto se desprende el "místico" de su condición como se prende del amado, disminuyendo así la distancia y acrecentando la certeza. Las dádivas divinas representan el calco de los atributos del amado en el amante y el progreso en la síntesis del último en el primero. Son dones, la revelación de la creación, la sabiduría y la instancia del real conocimiento del amado.

Mediante los dones o dádivas divinas, San Juan va progresando en el conocimiento del amado: acude a su "primer" encuentro sin auxilio de los sentidos, en plena oscuridad pero seguro, (Noche...), luego (Cántico...) obtiene la ayuda de la creación y casi podríamos decir, que es iniciado por el amado en sus misterios como requisito para la unión.. Ya tras el encuentro, la certeza, tal como aprecia Ibn "Arabi, es una lámpara⁵¹⁸, o una llama "que a vida eterna sabe,/ y toda deuda paga".

Entre la negación total de los sentidos y la apertura a la creación está la primera "herida" (Noche... 7), que pronto, se reabrirá con numerosas flechas hasta tenerle en agonía entre dos vidas, que finalmente son comulgadas en "la cena que recrea y enamora". Ya recibido al cuerpo, es el turno del vino: ciencia del pecho amado, y sabrosa institución del amor son las ceremonias que preceden al "summum" que representa el matrimonio, y su silencio consumado. Ya no hay distancia entre el Amado y su manifestación, hay soledades paralelas, y heridas, que se vuelven a encontrar en la naturaleza: en el río, la espesura, en la piedra, en sus frutos, incluso en lo profundo de sus elementos.

En Ibn "Arabi, encontramos poemas especialmente dedicados a estos dones, donde estos, de acuerdo a su escritura, son desarrollados desde el símbolo, de ahí su mayor abstracción. Así encontramos por ejemplo, la visión⁵¹⁹ ("Aquel que todo ve es quien te ve / en ciencia y entidad cuando Le ves"), el don de la revelación⁵²⁰ ("La dádiva divina/ consiste en descubrir el mismo velo/ con cuyo encubrimiento/ la esencia de los dones se ha cifrado"), la unidad ("Tal es la situación si bien lo entiendes:/ Si eres en Él, entonces eres tú."⁵²¹) y la alusión ("... es un tanto acercarse/ como un distanciamiento"⁵²²); estos dones, permiten a su vez, el conocimiento de Allah y el desarrollo poético de sus atributos.

La creación, sin embargo, aparece en distintos momentos rodeando el encuentro de los amantes, por ejemplo, en el poema XXXIII "El pacto", acaso el poema más tradicionalmente lírico que desarrolla el epitalamio, y también el poema XVIII "El amor original y la génesis del cosmos", como escribe Pablo Beneito ⁵²³, verdadera "erogénesis" del universo.

a.2) Particularidad

a.2.1) Consideración del conocimiento divino.

Ahora, como principal particularidad, se ha puesto en evidencia de acuerdo al desarrollo anterior, la consideración del conocimiento divino por parte de Ibn "Arabi, reflejo de su particular realización de la vía.

La unión divina toda depende de un conocimiento esencial de Allah. En primer lugar, el encuentro es con sus velos, sus signos, su cifra. La existencia en su condición completa

depende de una aniquilación profunda, que permita la "emergencia" de la "ipseidad" totalmente limpia desde la revelación como Alcorán interno.

Si el énfasis es puesto en la aniquilación del "yo" esta conciencia profunda no aflora, en tanto, permanece velada por el encuentro con los límites de una individualidad que se pone como origen de su deseo.

En la medida que la "ipseidad" hace presencia, se hace posible acceder a los dones divinos de acuerdo a los grados de ascensión, o grados de existencia realizados. El progreso está determinado por la adecuación de esta inteligencia al espíritu, por medio de la contemplación, a los velos de Allah, que sólo Él irá retirando en tanto su amante se vaya haciendo semejante.

Este conocimiento es catalogado de "puro", a la vez que se afirma en la idea de Allah a través de una "ciencia sagrada", por la cual el "místico" accedería a una relación con la naturaleza, análoga a la divina, de ahí la presencia de la sobrenaturalidad en su dominio. Podemos afirmarlo mediante esta cita del Tratado de la luz: "En una de las estaciones de la confianza plena se verificarán en ti cuatro carismas: plegar la tierra bajo tus pies, caminar sobre el agua, atravesar el aire y alimentarte del universo. A esto se le llama realidad en estas consideraciones."⁵²⁴. La función del "Shaik" cobra especial relieve como guía del iniciado ante estas circunstancias.

San Juan, en tanto, en su Subida... pone de manifiesto todo el esfuerzo que debe realizar el amante en su vaciamiento de todo apetito y aprehensión, incluso espiritual. En reemplazo del entendimiento, la memoria y la voluntad, se han de lograr fe, esperanza y caridad, poniendo todas las potencias de la amada a disposición del amado para lograr la síntesis, representada por la sujeción completa al amor, mediante la pobreza y la simplicidad. Estas condiciones exigen además la negación de los carismas y cualquier experiencia relativa que sobrepase la naturaleza del "místico".

a.2.1) Carácter de la negación.

La aniquilación profunda, postulada por Ibn "Arabi, pone el mayor énfasis en la conciencia de la ipseidad, puesto que nada existe sino el amado, por tanto, nada puede dejar de existir; por esto, quienes postulan que la gnosis es una consecuencia de "el-fana" y de "fana el-fana" (la extinción de la extinción), son catalogados de idólatras⁵²⁵. La aniquilación que pone énfasis en la dimensión de "criatura", crea un velo, representado por todas las formas que toma su deseo, y malentende la contemplación en tanto espera de la gnosis una teomorfosis (un "volverse Dios") cosa imposible y errada, a diferencia de la síntesis como "descubrimiento".

Al contrario de el esfuerzo anteriormente observado, el cuerpo, debe ser "domado", para que sus potencias contribuyan simplemente no sintiéndose.⁵²⁶ De ahí la elevación del deseo a la inacción, la poca importancia del ayuno y las mortificaciones⁵²⁷. Lo mismo ocurre con la consideración hacia la realidad de los sentidos. Estos deben "refinarse" espiritualizando sus percepciones, participando del "alto intelecto", solamente de esta manera se explican estos versos. "y el mar de la proximidad crucé,/ hasta que vi de modo manifiesto,/ a Quien no

nombro"528, que parecería, entran en contradicción con lo apreciado en el primer punto de la confluencia (a.1.1), salvo por el hecho de manifestarse esta capacidad sólo en el grado, como esta expresado, en que se atraviesa la proximidad.

a.2.2) Cualidad de la revelación

Para el Cristianismo, el Verbo, se hace manifiesto al hombre por amor, mediante su Hijo, Jesucristo, quien encarna la palabra de Dios, es decir, constituye su revelación en vida y obra. Todo el Antiguo Testamento no es conservado sino como testimonio del advenimiento de esta manifestación. De esta manera Cristo representa a los cristianos lo que el Corán para los musulmanes.

Las enseñanzas de Cristo constituyen una doctrina centrada en el Amor, verdadera "buena nueva" confirmada en la pasión como completa sujeción a la voluntad del Padre, y cumplimiento de su mandato, y consumada en la resurrección y en el asentamiento del espíritu santo en la tierra.

Por dichas enseñanzas y obras, Cristo, la revelación, indica un camino a seguir que constituye la doctrina, basada en un solo principio: seguir la voluntad del padre, es decir, adecuarse al amor. De ahí los mandamientos pronunciados por Cristo "ama a Dios por sobre todas las cosas" y "ama a tu prójimo como a ti mismo".

Estos mandamientos, unidos a la pobreza en espíritu y la simplicidad, condensan la ética que concuerda con cualquier marco jurídico-religioso, y que en especial constituían una reforma a la doctrina del judaísmo junto con los sacramentos. Pero sobre todo, componen el cuerpo de la propia doctrina.

El conocimiento de dicha revelación no tiene una intención especulativa, sino práctica, incluso en lo que representa ya instaurada la Iglesia, por el mismo carácter que represento la vida de Cristo.

De esto se desprende que la profundización de la doctrina por parte de San Juan, no ponga relevancia mayor en lo concerniente al conocimiento de Dios, sino por influencias neoplatónicas (es decir del Pseudo-Dionisio, o "San Dionisio" por ejemplo) y como profundizaciones personales de los misterios representados por simbolismo de la doctrina. Esto por ejemplo, lo observamos en la presencia de Cristo en los poemas mayores, y en el marco de este trabajo, en especial la parte central del Cántico..., que profundiza en los símbolos de la eucaristía.

Notemos además algunas diferencias importantes que implica dicha cualidad de la revelación cristiana..

De acuerdo a lo planteado por F. Schuon⁵²⁹, si la idea de unidad constituye para el Islam el soporte de toda espiritualidad además de su aplicación social, en el Cristianismo no es así, pues no ha tenido jamás aplicación social en el sentido completo de la palabra: "Nunca se ha integrado enteramente en la sociedad humana; bajo la forma de Iglesia, se ha plantado sobre los hombres, sin anexionárselos mediante la asignación de funciones que les hubiesen permitido participar más directamente en su vida interna"⁵³⁰. A diferencia de lo que ocurre

en el Islam, donde "todo hombre es su propio sacerdote, por el simple hecho de ser musulmán además de tomar el lugar de patriarca, el "imam" o califa de su familia, la cual es el reflejo de la sociedad islámica entera." 531

El reproche de los musulmanes al Cristianismo va en esta dirección, pues, el no contar con un libro equivalente al Corán (un libro único para doctrina y ley, escrito en el lenguaje mismo de la Revelación), ellos ven en la pluralidad de los Evangelios y de otros textos del Nuevo Testamento, la señal de una división, agravada por el hecho de no conservarse en la lengua de Jesús, sino en una lengua no semítica.

En tanto, el reproche de los cristianos al Islam, se centra en la condición de "simple mortal" del Profeta, y su posición de intermediario, cosa que no es tan simple como parece. Pues Muhammed, es soporte de la revelación al igual que la Virgen. Ambos representan la encarnación de una creación anterior, y una existencia humana prístina, como "norma sublime"532.

Conclusión

"A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición"

(Dichos de Luz y de Amor, 60.) San Juan de la Cruz. Doctrina del Amor

Hemos observado a través del presente trabajo, que las diferencias que existen entre Islam y Cristianismo como doctrinas confesionales, son constituidas principalmente por la cualidad de la Revelación en cada una de ellas.

En el Islam, la revelación instituye implícitamente y a la vez, un marco jurídico-religioso ("shariyah") y una vía hacia la unidad ("tariqah"), dos bloques que son integrados en el Taçawwuf y su realización de la verdad interior ("haqiqah"). A diferencia del cristianismo que en el hecho de Cristo como revelación, y centro de su doctrina, problematiza toda esquematización.

Sin embargo, estudiando la literatura "mística" que ambas tradiciones han fundamentado, en dos autores específicos como Ibn "Arabi y San Juan de la Cruz, nos hemos situado en una "zona" donde la interiorización de la religión, en la experiencia del amor divino, encausa todos los márgenes posibles hacia un único centro representado por la identidad del Amado, y principalmente por la base de su realidad que es el amor.

Intentando la comprensión sintética de dichas tradiciones, tanto desde el pensamiento metafísico tradicional, como desde la literatura, unidos por la consideración del símbolo; nos acercamos a la "doctrina del amor" presente en las fuentes, como un corpus poético donde son propuestas numerosas condiciones al hombre para el conocimiento verdadero de dicho amor, en tanto la poesía revela una "religión del corazón"533, pues representaría el símbolo en que se cifra dicha doctrina.

Es en el donde se encuentran la espiritualidad del Cristianismo y la del Islam, pues es el lugar donde es recibida la presencia del amado, situando al amante más allá del orden

formal, haciéndolo capaz de comprender las intenciones divinas de todas las formas y, por lo mismo, de percibir la Unidad en la diversidad.

Una vez alcanzado el Amor, la vía de acceso confesional, nos atrevemos a decir, no juega ningún papel, pues como la sabiduría, fue antes del mundo y antes que el hombre.⁵³⁴

Además la práctica religiosa de quien ha integrado su doctrina en el corazón difiere necesariamente de la práctica exterior, o exotérica, no significando exclusivamente la participación a un nivel esotérico

Imágenes y representaciones de la alteridad

Paralelamente, y a otro nivel de comprensión entre las tradiciones, uno ciertamente más exterior, encontramos ciertas incomprendiones habituales, recíprocas, entre los adherentes de cada confesión.⁵³⁵

En primer lugar, el término de "Mahometano" aplicado a los musulmanes, no es otra cosa que una trasposición impropia de la palabra "cristiano". "Esta última denominación conviene perfectamente a los fieles de la religión que reposa sobre Cristo y la perpetúa a través de la Eucaristía y el Cuerpo místico la Iglesia; pero no ocurre lo mismo con el Islam, que no reposa inmediatamente sobre el Profeta, sino sobre el Corán, afirmación de la unidad divina, y que no consiste en una perpetuación de Mahoma, sino en una conformidad ritual y espiritual del hombre y de la sociedad a la Ley coránica, luego a la Unidad."⁵³⁶

Algo similar ocurre con el término árabe "asociadores" ("mushrikun"), que se refiere a los cristianos, pues "... no tiene en cuenta el hecho de que el Cristianismo no reposa inmediatamente sobre la idea de Unidad, pues ... su fundamento es esencialmente el misterio de Cristo."⁵³⁷

Sobre el problema de la iniciación cristiana y el concepto de "místico" de René Guénon

Como hemos observado, Guénon plantea, desde el pensamiento metafísico tradicional, una diferencia profunda entre Cristianismo e Islam: la poca profundización del conocimiento divino por parte del cristianismo efecto de la pérdida de su carácter iniciático, y además, la importancia dada a lo exterior, y el aislamiento, como características del "místico".

En primer lugar, hemos encontrado en F. Schuon⁵³⁸, una crítica al planteamiento de Guénon sobre la iniciación cristiana, que resume su primer fundamento en este párrafo.

"El cristianismo no tiene, pues los caracteres normales de un exoterismo instituido como tal, pero se presenta más bien, como una especie de exoterismo de hecho, no de principio, por otra parte, sin que tengamos que referirnos a ciertos pasajes de las Escrituras, el carácter esencialmente iniciático del Cristianismo es siempre reconocible en ciertos indicios de primera importancia, tales como la doctrina de la Trinidad, el sacramento eucarístico y más particularmente el uso del vino en este rito, o inclusive en expresiones puramente esotéricas como las de "Hijo de Dios" y sobre todo "Madre de Dios". Si el exoterismo es "lo que es a la vez indispensable y accesible a todos los hombres sin distinción"⁵³⁹, el Cristianismo no podría ser un exoterismo en el sentido habitual del término, puesto que él no es en realidad

accesible a todos, bien que de hecho, es decir, en virtud de su aplicación religiosa, se impone a todos."

En segundo lugar, con relación al aislamiento y la negación de San Juan, hemos notado que éste, pone mayor énfasis en el vacío de las aprehensiones (sensuales y espirituales), altas y bajas, podríamos decir, por consideración de la revelación cristiana, la cual no acepta mayor desarrollo doctrinal, más que en el sentido en que dicha teorización se ponga en función de una práctica que permita la sumisión total del "místico" a la voluntad divina.

Esta sumisión, en San Juan, observamos, no le lleva a un completo aislamiento (voluntario, no consideremos la prisión, por supuesto) sino hasta que estuvo cercano ya el final de su vida.

Aunque pensara que la labor de la Orden del Carmelo era esencialmente contemplativa, se desempeñó como guía espiritual y realizó curaciones haciendo con sus dones espirituales un uso semejante al de Cristo. De todas formas, si pensamos el aislamiento, como la "vida retirada" de la que hablaba Fray Luis de León, muchas veces se olvida la labor social y cultural que realizan quienes han decidido poner su esfuerzo mayor en la vía espiritual.