

MARIANA GASCA

AGUIJÓN



SANDRA JESSICA ÁNGELES MUÑOZ

ASAMBLEAS DE PÁJAROS¹

Dos épocas, dos culturas, dos perspectivas cosmovisivas y vitales confluyen en un mismo punto: el lenguaje, los anhelos, temores, tentaciones de los pájaros. Farid Uddin Attar, en Persia, entre los siglos VI-VII después de la Hégira –XII y XIII según el cómputo cristiano del tiempo–; Cyrano de Bergerac, en la primera mitad del siglo XVII, francés. Místico indudable el primero, atrevido librepensador el segundo, con fama de incrédulo. Musulmán sunnita uno, íntimamente vinculado al sufismo; racionalista cartesiano, aventurero, crítico hasta el cinismo el otro, sobre todo respecto a la religión tradicional e institucional. ¿Qué podría haber de común, ni siquiera de similar, entre dos hombres tan diferentes? ¿Basta para justificar una comparación la simple coincidencia en ambos de la asamblea de los pájaros² con vistas a esclarecer o proclamar ciertas verdades? ¿No podría tratarse, en el caso de Cyrano, de un antiguo recurso literario, vacío de

- 1 Nuestra época ha conocido y conoce dolorosas divisiones y enfrentamientos entre grupos y pueblos cuya tradición religiosa corresponde a las religiones del Libro. Este trabajo, presentado en el Congreso sobre la vida y obra de Farid Uddin Attar, celebrado en Nishabur (Irán) en 1995, y actualizado en 1999, pretende lanzar un modesto llamado al amor, la unión y la comprensión. Que así sea.
- 2 Este trabajo, sobre el *Mantic Uttair* de Farid Uddin Attar y la *Historia cómica o Estados e Imperios del Sol*, de Cyrano de Bergerac, en particular la reunión de los pájaros incluida en ella, se ha basado en las siguientes ediciones: Attar (1985), cotejado con Attar (1857) y con Attar (1984). La bibliografía fundamental empleada sobre Attar y el sufismo, y sobre Cyrano de Bergerac y su época aparece al final del trabajo. El interés en destacar los fundamentos medulares comunes a las principales religiones, sobre todo a las del Libro, ha sido una de nuestras fuentes de inspiración para este trabajo, de evidente raíz eranosiana.

cualquier significado que no sea la crítica de la época? Y en tal caso, ¿tendría sentido establecer el paralelo entre ambos?

Estas interrogantes parecen confirmarse al examinar someramente sus vidas. Attar, hombre muy tolerante con otros modos de pensar, no merma por ello sino que aumenta su profunda piedad y respeto a la Ley Islámica. Su vida transcurre entre la farmacopea y la búsqueda de Dios, tan vinculadas entre sí por lo demás en la Edad Media como muestra la obra de los alquimistas. Cyrano, libertino y estudioso constante de las ciencias y la filosofía modernas, pasa su vida entre duelos y aventuras y emplea la burla rabelesiana contra cualquier modo de pensar diferente al de sus maestros Descartes y Campanella. Una inesperada conversión –para algunos dudosa– en vísperas de su muerte contrasta visiblemente con el sufismo de Attar.

Pero uno y otro colocan en boca de los pájaros verdades muy difíciles de comunicar. Las del místico musulmán lo son por su carácter paradójico: expresar lo inexpresable, inducir a una búsqueda cuya meta era el punto de partida, descubrir mediante el viaje exterior devenido viaje interior (Corbin, 1998:142-154). El cartesiano europeo debe, por su parte, cuidarse de la represión de las instituciones. Pero también el viaje le permite el encuentro con inesperadas verdades que terminan esclareciendo su propio interior. En un caso, los pájaros, provenientes del cielo, tienen las alas de los ángeles. En el otro, son víctimas inocentes del género humano, con mayor sensibilidad y entendimiento que el hombre para lo realmente esencial. Es casi imposible que Cyrano conociera los escritos de Attar, pues sus primeras traducciones a lenguas europeas fueron hechas por S. de Sacy y Garcin de Tassy –el *Mantic Uttair*, la obra que en este caso nos interesa– a principios del siglo XIX, en plena época de auge del orientalismo en Europa.³ No obstante, muchas ideas filosóficas y místicas provenientes del mundo islámico se habían asentado en Europa desde la Edad Media, en frecuentes casos a través de obras científicas y literarias consideradas menos peligrosas o indeseables, por la censura, que las filosóficas y religiosas.

Todo viaje constituye un riesgo, nos advierten ambos autores, y por ello nos decidimos a afrontarlo en una comparación entre ambos, cuya sola premisa es el desconcierto que en el lector provoca la coincidencia entre las asambleas de pájaros, unos que discuten los pro y los contra de marchar en busca de su rey, otros que han establecido un reino de armonía y paz y juzgan a una extraña criatura –el hombre– a causa de la corrupción del género humano, manifiesta en el abuso que hace de la Creación.

3 Resultado de estos trabajos fue la *Collection Orientale*, publicada a partir de 1836, bajo la dirección de S. de Sacy, Burnoeuf, Fauriel y Quatremé, con la colaboración de otros especialistas (Cfr. Saïd, 1979:123-148). Tratamos esto más ampliamente en Rensoli (1999:9-31).



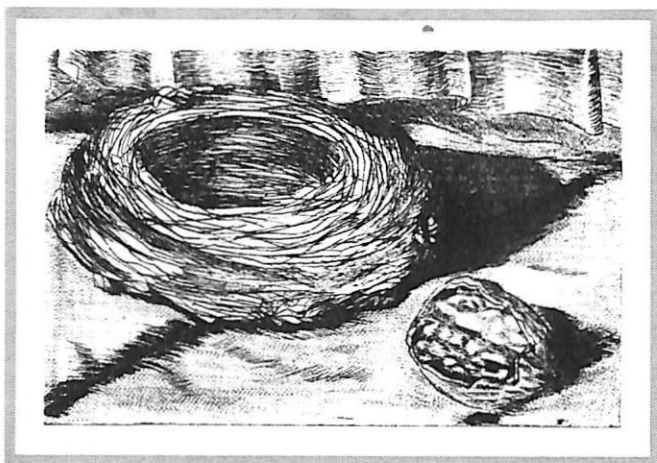
MARIANA MATA

ANTECEDENTES

Un principio común a las religiones del Libro es la ordenación jerárquica del universo, desde los seres inanimados hasta las criaturas vivientes, entre las cuales el hombre sobresale como cúspide. Adam se encargó de nombrar a las criaturas y su lenguaje originario se perdió en la historia ulterior. De acuerdo con esto, la vinculación entre Dios y su Palabra, y entre el hombre y Dios a través de la palabra, en forma de oración, de pensamiento o idea benéfica, devino un punto fundamental de las teologías y formas de la cultura impregnadas de religiosidad o, al menos, influidas por ella. Pero el hombre es, a diferencia del animal, capaz de pecar, por lo cual se ha asociado tradicionalmente la inocencia al segundo, y los más diversos ejemplos y fábulas moralizantes han empleado animales como interlocutores. Entre otros graves errores, el hombre es capaz, además de desobedecer la palabra de Dios, de pervertir la palabra en general. La confusión y diversidad de lenguas se achaca en la tradición judía y cristiana a la soberbia humana, en el ejemplo de la torre de Babel. La importancia semántica y visual, la fuerza creadora y reparadora de la palabra (Cfr. Ginsburgh, 1995; Idel, 1989:Ch.I; Chittick, 1989:Ch.2, 6, 16; Nasr, 1993:Ch.2) en las tradiciones judía e islámica tiene su paralelo en el cristianismo en la identificación entre Cristo y el Verbo. Y un antiguo tema de reflexiones y búsquedas entre los representantes de las tres tradiciones ha sido la restitución de la palabra originaria. De ahí la *Kabbalah* judía, cuyo fruto más llamativo quizá sea el Golem de Rabí León de Praga (Cfr. Idel, 1990:207-210, 251-254, 291-292), y la búsqueda de la palabra perdida o prístina, *verbum dimissum*, por parte de los alquimistas medievales de todas las religiones, notable en el caso de Cyrano (Cfr. Fulcanelli, 1969:380 ss.).

La mención de las aves es continua en las Sagradas Escrituras, tanto del *Corán* como de *La Biblia*, en sus versiones judía y cristiana. A menudo sirven de base para alegorías o parábolas, y se las hace portadoras de la palabra de Dios o de alguna misión encomendada por Él. Baste recordar, en la Sura *Las hormigas*, 27, que a David y a Salomón les es dado como una gracia, comprender el lenguaje de los pájaros. En la Sura *La abeja*, 81, el vuelo de los pájaros muestra la grandeza de Dios. En *El elefante*, los pájaros ababiles son el instrumento de la justicia divina. En *La Biblia*, el *Eclesiastés*, 10, 20 advierte que los pájaros llevarán toda palabra, y en el *Apocalipsis*, 19, 17, un ángel convoca a las aves a la cena de Dios, para destruir todo poder humano, de forma análoga a *El elefante*. El pájaro que dice grandes verdades suele protagonizar o, por lo menos, aparecer en historias y fábulas orientales y occidentales. Entre los poderes que caracterizan al elegido de Dios aparece la comprensión del lenguaje de todas las criaturas, en especial los pájaros, como en el caso de Rabí Isaac Luria (Cfr. Bloch, 1925:Vorwort).



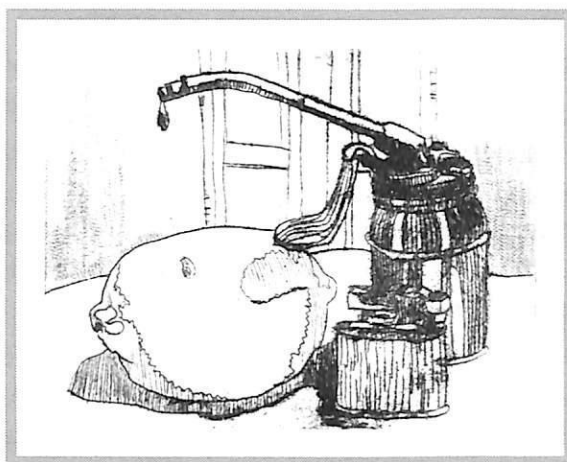


En *Las mil y una noches*, la historia del pájaro que habla, el árbol que canta y el agua de oro muestra al pájaro como instrumento de la Providencia. En la mitología germánica, el héroe Siegfried comprende el lenguaje de los pájaros al probar la sangre de la serpiente Fafner, a la que ha matado, y ellos le revelan su destino.

En la tradición cristiana medieval, los pájaros dan muestra a menudo de mayor sensibilidad que el hombre para las verdades más altas: un místico como Francisco de Asís predica a los pájaros en una ciudad donde los hombres, extraviados en el error, no quieren oírle, según se cuenta en las *Floreциllas*. La búsqueda de la palabra perdida, asociada a la alquimia, solía emplear como símbolos al cuervo –de la *nigredo*– y al fénix –del *lapis philosophorum*. En ambas tradiciones, a menudo mezcladas por los avatares históricos, el pájaro ha sido tradicionalmente símbolo de sentimientos o propiedades humanas, según su género. Y no deja de llamar la atención la semejanza física del *Simorg* con las figuras aladas que aparecen en el libro de *Ezequiel* (I, 5-12), cuestión que merecería en nuestra opinión una investigación especial.

Cyrano entonces se encontró con una tradición cultural, incluso religiosa, en la cual la figura del ave era utilizada regularmente (Cfr. Fulcanelli, 1969:107-108), y la influencia del mundo islámico no dejaba lugar a dudas, tanto en historias, leyendas y apólogos, como en la filosofía y en las ciencias, en especial la medicina y la alquimia. Cyrano fue un estudioso de las disciplinas menos ortodoxas, rayanas entonces con lo herético, de la medicina, y un discípulo en muchos aspectos de Rabelais, también médico.

Las prácticas heterodoxas, supersticiosas o no, abundaban en Francia en el siglo XVII. Pero junto a ellas, las tradiciones empírica y alquímica judía y árabe. De este modo, pudieron haber llegado a él referencias sobre el tipo de mística preconizada por Attar en alguna de sus variantes o expresiones, sin tener que conocerlo directamente, pues también la alquimia supuso un tipo de mística cuyos pasos seguían la conocida escalera; y la ascensión alquímica, precedida por el *descenso ad inferos* en muchas ocasiones, constaba de niveles cuyo simbolismo gráfico aludía a los sucesivos estados del espíritu y no sólo del *Opus* (Cfr. Jung, 1957; Rabinovich, 1978 y 1980; Eliade, 1979; Sarton, 1960; Rensoli, 1984 y 1990).



ERNESTO ZÚÑIGA

La figura del ave es un lugar común en la mística islámica.⁴ Cada una asociada a una actitud o a un componente del alma (Schimmel, 1994:27-28), y también a un profeta o a un tipo especial de saber. En occidente también esto ha sucedido. Pero la reunión de las aves tiene un propósito de más largo alcance: la búsqueda de Dios exige ante todo el conocimiento de sí mismo. Tanto en el caso de Attar como en el de Cyrano, las aves revelarán al hombre su propia interioridad: al lector invisible, presupuesto para Attar, al que se dirige al final de la obra, y en el caso de Cyrano, al ridículo personaje que, arribado a la luna, es capturado por las aves que juzgarán en su persona a todo el género humano y analizarán la conducta del hombre para con la Creación, que implica también una actitud para consigo mismo. Pues la crueldad y el poder mal ejercido denotan un temperamento corrupto, no natural ni por tanto vinculado al principio Creador. Otro tanto hará, con mayor profundidad y detenimiento, Attar.

DIOS, INMANENTE Y TRASCENDENTE

Frente a la predicación de la absoluta trascendencia de Dios por parte de muchas de las teologías tradicionales, las sagradas escrituras, tanto bíblicas como coránicas subrayan la presencia de Dios en el hombre y en la Creación. Se hace a través de la Ley de Dios, escrita en los corazones, en el canto de las criaturas al Rey del universo,⁵ en el *Ruach*, hálito de Dios insuflado en el hombre desde su creación y que conforma su espíritu: la "chispa divina" de la que numerosos místicos han hablado.

Es sutilísimo el límite que separa al místico del panteísta. Se ha llegado a dudar de su existencia, por cuanto el místico reconoce a Dios en sí mismo, por cuanto sus aspectos contingentes se anulan en Dios. La mística es posible gracias a la presencia de Dios en el hombre, como afirmara Nicolás de Cusa, en forma *contracta*. La especificidad de dicha presencia, que no excluye

4 Antes que Attar emplearon dicho símbolo grandes figuras como Avicena y Sanai (Cf. Suhrawardí, 1982:Ch. I y VIII).

5 Cf. *La Biblia* (1990): Esdr. 7, 10; Salmos 37, 31; 40, 8; 96-98; 104; 148, 149, 150; Is. 57, 7; Rom. 2, 14-15; Mt. 6, 23; Lc. 11, 35, entre otros pasajes; *Corán* (1994): Suras 51, 21; 10, 101; 39, 7-8; 30, 39-45; 16, 79-82.

la trascendencia de Dios, sino que apunta a una de las modalidades captables de lo divino, convierte en necio o loco a quien ha aprehendido dicha verdad. Pero no se capta racionalmente sino mediante la vivencia. Que grandes místicos fuesen a la vez grandes lógicos, no sólo muestra espíritus ansiosos por fijar lo mejor posible los límites entre la inefable presencia y lo accesible a la mente humana, sino el carácter divino del lenguaje, ya señalado.

Desde este punto de partida se puede llegar a dos extremos: el de la total fusión con Dios y el de la incredulidad y el escepticismo. Lo inalcanzable de la divinidad mediante los recursos habituales puede hacer que, por muy intensa que resulte la vida espiritual del sujeto, se abandone la búsqueda de Dios y se declare imposible o al menos problemática, o quizá inútil por cuanto nada que haga el hombre puede conducirlo al Dios vivo, sino sólo Su Gracia.⁶ Todo ejercicio, toda dedicación de carácter místico persigue anular en sí mismo cuanto resulta propio de la condición humana y obnubila la Presencia de Dios, que no se descubre hasta que no se ha destruido el yo.

Si en el sufismo está bien claro este principio (la abubilla señala en el capítulo II del *Mantic Uttair*: "El que ha jugado su propia vida, está liberado de sí mismo"), también lo está en la tradición cristiana, a partir de las palabras de Jesús recogidas en los Evangelios: "De cierto os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto" (Juan, 12, 24), o la reiterada idea de "quien quiera salvar su vida, la perderá" (Mateo, 16, 15). Todas las místicas, en especial en las religiones del Libro, se encuentran en la negación radical de sí para llegar a lo absolutamente *otro*, que al cabo resulta un componente de sí mismo. Pero en el siglo XVII europeo, siglo por cierto de grandes místicos a la par de grandes herejes, el cartesianismo introdujo un gran signo de interrogación. Por ese camino marcharía Cyrano.

Attar cree firmemente en el camino hacia la unión con Dios, en su existencia, en la posibilidad de recorrerlo, aunque las dificultades resulten enormes y el riesgo aún más, aunque pocos culminen la tarea, aunque haya que renunciar a la guía de la razón, cuyo poder no se niega, pero sí se declara inútil en esta tarea, la más sublime y riesgosa de todas. Cyrano no cree en esta vía. En él se han conjugado el racionalismo cartesiano y el panteísmo de Tomasso Campanella. Para Descartes, Dios se presentaba como la necesidad de la razón de apelar a un principio exterior y absoluto para demostrar la existencia del mundo exterior y a la vez, garantizar un fundamento a la moral, que muy bien podía ponerse en crisis: baste recordar que Descartes nunca solucionó el problema de la "moral provisional" anunciada en los preámbulos del *Discours de la méthode*, y Dios posee una función ontológica, gnoseológica, pero no queda fundamentada su función moral como ocurrirá más tarde en las doctrinas de Leibniz y Kant.

6 Es la Gracia la que conduce al elegido a buscar, por las vías adecuadas, la Unión (Cfr. *Córdn.*, 1994: Sura 20, 114; Watt, 1995:27; Fakhry, 1997:73 ss.).

El culto al cuerpo tributado por Laurentius Valla en sus obras, la exaltación de la vida terrenal y del alma como fruto de la naturaleza contenida en los pensamientos de Campanella, en su interés por imprimir un giro diferente a la vida humana personal y social, expresado en *La Ciudad del Sol*, clara réplica, evocadora del monoteísmo egipcio, a la agustiniana *Ciudad de Dios*, dejaron en Cyrano huellas evidentes.⁷

Recordemos la concepción sobre la vida humana y la búsqueda de la felicidad vertidas en la obra de Rabelais *Gargantúa y Pantagruel*. Si se evoca la descripción de la abadía rabelesiana, se observará que lo divino subyace en el hombre y en la naturaleza que lo rodea. Siguiendo la tradición neoplatónica renacentista, las leyes de la naturaleza constituyen decretos de Dios, y seguirlas, es el mejor culto posible. Dios está en las cosas. Pero por lo mismo en esta modalidad del pensamiento se niega o al menos se declara incognoscible la trascendencia de Dios, por lo cual contar con ella para dirigir la vida resulta absurdo, deviene fanatismo seguidor de las instituciones religiosas, que falsean y tergiversan el sentido de la vida y las relaciones entre naturaleza y espíritu, y al cabo resultan contrarias a la naturaleza y por ende, a Dios mismo.

Pero estos pensadores, entre los cuales se cuenta Cyrano, están muy lejos del ateísmo. Se les podrá tildar de herejes, de poco ortodoxos, de escépticos en ciertos aspectos, pero no de ateos. Irreligiosos en el sentido convencional, viven una religión propia, basada en el humanismo naturalista, en el hombre como cúspide de la Creación y portador supremo de lo divino. Pues su saber, su poder, su belleza y su sensibilidad son el único testimonio que existe, o al menos el superior, de una Belleza, un Poder, un Saber y un Amor tradicionalmente predicados pero imposibles de percibirse por los sentidos o comprobarse mediante la razón. Ese Dios, si así existiese, habría hecho al hombre su portador por excelencia y por consiguiente, no hay motivo alguno para dirigirse a él al margen del hombre.

Es así como ambos senderos se muestran coincidentes en las premisas pero divergentes en los resultados: Attar y cualquier místico, también conciben al hombre como el portador por antonomasia de la divinidad, pero para hallarlo hay que decantar lo específicamente humano. Para Cyrano y la línea de pensamiento en la que se inserta, la mística se basará en la intensa vivencia de los aspectos que los anteriores se sienten llamados a eliminar o subordinar al espíritu. Los místicos bañan la vida en la luz del Espíritu. Los panteístas funden Espíritu y vida.

7 No deben olvidarse las inclinaciones al monoteísmo unitario egipcio de relevantes figuras de inicios de la modernidad como Giordano Bruno (Cfr. Yates, 1991:2, 21 ss., 367-397, 431 n; Mendoza, 1995:171, 175).

EL TEATRO: SUEÑO Y JUEGO

Asumiendo el término *teatro* como escenario, marco, al estilo medieval, encontramos en ambas obras que la trama tiene lugar en una realidad fantástica. Tanto la asamblea de los pájaros de Attar como la de Cyrano se remiten a un lugar imposible: impreciso en el caso de Attar; la luna en el de Cyrano. Examinemos este aspecto.

La abubilla, al dirigirse a la asamblea, se declara mensajera del mundo invisible. Pero ese mundo invisible, a la manera de un sueño, le ha exigido, según ella misma declara, atravesar durante años el mar y la tierra, valles y montañas. Se trata de un viaje en el espacio y el tiempo, en cuatro dimensiones. Pues la abubilla ha sido testigo excepcional del Diluvio, del reinado de Salomón al que ha acompañado en sus viajes. El Simorg vive en un lugar inaccesible, porque el tiempo y el espacio cambian sus posibilidades en relación con él, dejan de existir. La ordinaria duración de la vida pierde sentido cuando se le alcanza, y las distancias espaciales se relativizan: se está muy lejos de él mientras que él está cerca de quienes podrían buscarle: "Alternativamente se encuentra en este camino el agua y la tierra firme y no podría hacerse uno una idea de su longitud" (Attar, 1985:39).

Así pues, se trata del escenario absoluto de las leyendas y fábulas, de las alegorías, del sitio indeterminado que los resume a todos. Al referirse a la primera manifestación del Simorg, se sitúa en China, donde cae una de sus plumas. Allí habrá de ir a buscarse la ciencia de ser necesario, según el conocido Hadith del Profeta Muhamad. Obsérve-

se que se trataría de un empeño consciente, premeditado, de una tarea intransferible e irrenunciable. El viaje en busca de la ciencia es riesgoso y largo pero inevitable, salvo que se renuncie a extraer frutos verdaderos de la vida.

En este caso, como en muchos otros, China simboliza el confín del mundo, de la Tierra, aunque ya las religiones del Libro habían penetrado en ella.⁸ La concepción medieval sobre la Tierra, a la que responde Attar, considera a China como el límite de lo habitado y habitable y hasta de lo existente; como la tierra antitética a la propia y por tanto, lugar donde se cumplen las más atrevidas alegorías. Como toda historia que apunta hacia la eternidad, sea fábula, parábola, epopeya o camino místico, se cumple, según consigna M. Bajtin, en "el gran tiempo" (Cfr. Bajtin, 1986/1984), del mismo modo que en el gran espacio, que abarca el universo.

En la Europa del siglo XVII las cosas han cobrado un giro diferente: la concepción medieval del *Orbis Terrarum* había variado dejando atrás la de Claudio Ptolomeo. Las hipótesis sobre la estructura y constitución del sistema solar se habían sucedido y perfeccionado. Descartes mismo se conmueve, junto a buena parte de la intelectualidad más avanzada, frente a la retractación de Galileo. La tierra ha dejado de ser plana y China un límite posible, aunque continúa siendo un terreno adecuado para toda suerte de hipótesis fantásticas.⁹

En una mentalidad como la de Cyrano, en la que se combinan la actitud racionalista del mundo, la mística del hombre y la naturaleza y la audacia imaginativa, la tierra comienza a resultar estrecha como escenario equivalente al espacio absoluto. La *Ciu-*

8 Debe recordarse que las religiones del Libro penetran en China en el S. VII d.C., durante el gobierno del Emperador T'ait song (627-649), de la dinastía T'ang, aunque en este caso se cita un Hadith del Profeta, como arriba se apuntaba.

9 Tal cosa sucedía aún, en el siglo XVII. En Kircher (1670) se recogen en ocasiones fábulas sin fundamento en torno a China, sus religiones, fenómenos y costumbres (Cfr. Zacher, 1973; Widmaier, 1990). Cyrano emplea muchas de ellas en las descripciones incluidas en la obra aquí estudiada pero las refiere al sol. Tratamos esto en el prefacio a Leibniz: *Discurso sobre la teología natural de los chinos* (en proceso de publicación).

dad del Sol de Campanella tiene también un peso en sus ficciones. Por lo demás, los descubrimientos geográficos, la exploración de los continentes y tierras recién descubiertos por Europa, van dejando menos terreno a las mitologías geográficas, al menos en la intelectualidad más avanzada, a la cual pertenecía Cyrano.

Es por todo esto por lo que el curioso que busca nuevas dimensiones de la realidad y de la vida no tiene ya mucho qué buscar en la Tierra. Si objetásemos que sobran aún en ella regiones desconocidas o poco exploradas o mal descritas, un cartesiano como Cyrano podría respondernos a partir de la ley de la regularidad o simetría de las causas: a iguales causas corresponderán iguales efectos. Ello equivale a decir: por muy alejados que estén dichos lugares, si pertenecen a la Tierra, los seres racionales que los pueblen serán hombres, y como tales, estarán sujetos a las mismas leyes, propiedades y modos de conducta que los conocidos, aunque los detalles varíen.

La conclusión es que es hora de pensar en las regiones extraterrestres, en el viaje espacial, hacia regiones donde podrían existir otras formas de vida, quizá superiores, otras formas de inteligencia y de sentimientos, quizá superiores, y donde en todo caso ningún testimonio contradice la posibilidad de lo que se afirme. Ha irrumpido en la historia de occidente una nueva modalidad de la antigua idea de los griegos sobre la pluralidad de mundos, renovada en el siglo XVII por Gassendi, entre otros.

También ese escenario adquiere el tono del sueño, como el escenario absoluto de Attar. En el sueño todo es posible y todo se espera. No hay que olvidar que *La Biblia* y el *Corán* están llenos de anécdotas sobre revelaciones en sueños hechas a diversos profetas. Entre otros pasajes, pueden citarse, en el *Corán*, la Sura "Los grupos" (39, 43) y en *La Biblia*, la interpretación de los sueños del panadero, del cope-ro del Faraón, y del propio Faraón, que hace José (Génesis, 40 y 41), también recogidos en el *Corán* en la Sura XII, que lleva su nombre. El sol, como en la obra de Campanella, es sitio de libertad, pues el protagonista construye una máquina que lo lleva allí para escapar de la prisión, donde lo encerrarán por

llevar consigo la *Física* de Descartes. Al igual que muchos escapan de la realidad durante el sueño, al menos de sus aspectos más pedestres e inconvenientes, lo mismo ocurre en esta obra. Pero también el escenario de los sueños podría ser una modalidad del escenario de la vida. Las fronteras entre realidad y sueño son a veces imposibles de discernir, y las obras de Attar y Cyrano, si bien no se exponen explícitamente como sueños, poseen todas las características de ellos. Las respectivas tradiciones tenían esto muy presente.

Basta recordar, en el mundo islámico, el conocido cuento del dormilón despertado, incluido en *Las mil y una noches*, cuyos protagonistas son Harun Al-Rashid y un joven con pretensiones de reformar las costumbres de quienes le rodean y de hacer justicia, siquiera modestamente, a quien el Califa hace conducir dormido a su palacio para hacerle creer que es el propio Harun Al-Rashid y observar secretamente cómo conduce los asuntos del reino. Este joven no parece en modo alguno ajeno al personaje calderoniano de Segismundo, que también termina confundiendo la realidad y el sueño, pero aprende a no obviar por ello la justicia. La vida como sueño, aunque dé su título a la obra más famosa y discutida de Calderón, no fue un tema exclusivo de la literatura, sino una de las más profundas preocupaciones filosóficas y teológicas, porque algunos elementos intervienen para convertirla en un problema de los más serios: si Dios habla a los hombres en sueños, ¿no es más real entonces esa vida en la que habla Dios?, idea que encajaba perfectamente con la corriente platónica y neoplatónica, tan fuerte en el pensa-



ENRIQUE PLATA

miento islámico y en los inicios de la modernidad europea.

Pero además, ¿qué garantiza plenamente que la vida imaginada durante lo que llamamos sueño sea más real que la propia de la vigilia? Hay casos, como en los *Sueños* de Quevedo en que no queda lugar a dudas. Pero para los filósofos no estaba tan claro, entre ellos precisamente para el que sirvió a Cyrano de guía espiritual: Renato Descartes.

En las *Meditaciones metafísicas*, sobre todo en la primera, Descartes plantea los términos del problema: nuestra imagen del mundo puede ser, en su totalidad, una ilusión, el fruto de un espíritu maligno que intenta engañarnos. Pero entonces, creemos ser libres, creemos conocer la verdad y obrar según el bien. El sujeto se comporta “como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a imaginar que su libertad es un sueño, teme el despertar y conspira con esas gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo enga-

ñado” (Descartes, 1984:120). Este sueño puede equivaler también al estado de engaño, de inmersión en lo ilusorio que, en ciertos dilemas morales, conduce a errores a veces irreparables. Ello tiene implicaciones tan graves como socavar el fundamento metafísico de la libertad humana.

En la obra de Attar, tal estado afecta a quienes se niegan a partir en busca del Simorg o dudan al respecto, o a quienes se apartan de lo esencial para adorar un objeto sin ver en él la imagen de lo divino. Este es el caso, por ejemplo, del Schaikh San'an, relatada en el capítulo 14. Su vida ejemplar contrasta visiblemente con el sueño profético. Pero éste se cumple, lo que nos hace pensar que su vida no era tan perfecta entonces como aparentaba, lo cual es confirmado por el Profeta mismo. El sueño es más real que la vida, porque en este caso corresponde a la sentencia coránica, pero quedaría en pie la pregunta, ¿cómo discernir entonces los sueños de este tipo de los inspirados por cualquier otra fuerza o por la vanidad humana pura y simple?

Otro de los sueños narrados en la misma historia emplea la imagen del sol para referirse al Profeta Muhamad: la joven cristiana, que ha apartado del Islam al Schaikh, ve bajar al sol que le revela un camino para ella. Hacer caso al sueño le trae la conversión al Islam, pero también la muerte. Todo ello es resultado del contraste, a veces violento, entre los impulsos pasionales, la razón y el corazón.

Este fue el gran dilema del siglo XVII europeo, cómo solucionar esos conflictos. Novelistas como Madame de Lafayette, bajo la influencia cartesiana, filósofos como Pascal, también místico y moralistas como La Rochefoucauld reflexionaron largamente. Mucho antes de que Leibniz, bajo la influencia de los místicos, y sin abandonar el racionalismo, aventurara su propia opción frente al problema del sueño y la vida, Cyrano expone su delirante historia que más bien parece un sueño. Si los pájaros de Attar discuten un dilema propio que a nadie más que a ellos afecta, para mostrar con su ejemplo un camino a seguir, la dimensión del sueño tratada por Cyrano es más terrible, tan inquietante como una pesadilla: los pájaros apresan a un hombre y lo juzgan. Pues si

en la tierra el poder humano es superado sólo por el divino, según el común parecer, en el sol son los pájaros quienes detentan el poder y ejercen la justicia, más sabiamente que los hombres en la Tierra.

El hombre-espíritu manda al viajero a seguir al ruiseñor y se deshace en pájaros diversos. El ruiseñor, que simboliza las emociones y los placeres guía sus pasos. Mientras descansa bajo un árbol, el Ave Fénix sale a su encuentro y le habla de las maravillas propias de dicho mundo a la par de señalarle que proviene de Arabia, en cuyas montañas –y en dirección al sol– pone su único huevo, referencia que el occidente tenía desde la Edad Media.

El Ave Fénix previene al viajero sobre la facultad de la palabra que poseen los pájaros, aunque sólo la ejercen en su reino. La toma como prueba de la posesión de inteligencia y señala que muchos grandes hombres comprendieron el lenguaje de los pájaros, para citar a Apolonio de Tiana, Anaximandro y Esopo, vale decir, tres sabios con fama de nigromantes los dos primeros, como la tuvo el propio Cyrano. A continuación, la visión adquiere el tono de una pesadilla sin dejar por ello de contener una lección moral: los pájaros se tornan jueces implacables y amenazan con ser también severos verdugos, pues son capaces de condenarlo a muerte.

También en este caso, como en el de Attar, los pájaros aludirán, según su especie, a alguna característica humana. Pero mientras que los descritos por Attar no temen echar mano a ejemplos extraídos de las vidas de hombres ilustres, santos sufíes y pecadores, tomándolos como paradigma, los de Cyrano denigran la condición humana tanto física como mental y moralmente y llegan a dudar de la inteligencia humana. Algo parecido ocurre en Shakespeare, en obras como *The Tempest* o *A midsummer night's dream*, visiones oníricas en muchos aspectos, y en los *Viajes de Gulliver*, aunque con hombres gigantes o enanos, es decir, no sujetos a la norma, según se entendía entonces.

No es ni mucho menos nueva la visión tenebrosa de las aves en occidente: el cuervo como símbolo de la *nigredo*, ya mencionado, los augurios romanos vinculados con las aves, la innegable realidad del buitre



IvÁN VÁZQUEZ

que atrapa sus presas y de las aves comedoras de carroña engendraron las imágenes escatológicas del Bosco, entre otras. El rey Arturo se vio convertido en cuervo según la tradición de los británicos. La alondra de Bernard de Ventadorn, al cruzar el cielo del Lemosín, despertó en el trovador la melancolía, la nostalgia del viaje hacia lejanas tierras. En la *Legenda aurea*, compilada aproximadamente en la época de Attar, se cuenta que San Conrado, obispo de Constanza, encontró en forma de aves las almas de dos pecadores que purgaban sus faltas (Cfr. Voragine, 1990:cap. CLXXXVI).¹⁰ El origen de esta historia no interesa aquí,¹¹ sino el hecho de que el ave figura como símbolo del alma humana, del mismo modo que

10 Leibniz se refiere a ello en la obra arriba mencionada.

11 Podrían mezclarse en su origen tradiciones paganas y también provenientes de la *Kabbalah* judía, en cuya teoría del *Guilgul* o reencarnación se contempla la posibilidad de que las almas purguen ciertos pecados reencarnando en cuerpos de animales (Cfr. Scholem, 1996:306-309; Scholem, 1974:344-350; Silberman, 1998:Ch. 3).

la psique griega se representaba mediante la mariposa o la abeja.

Los pájaros, relacionados con la ligereza, no permiten moverse al visitante del sol, primero intrigado, luego asustado y no sin motivos.¹² Las muestras de agresividad se suceden: toda muestra de resistencia sería sofocada cruelmente, pues las águilas habían decidido sacarle los ojos, se le encierra en una prisión semejante a la que los hombres asignan por lo general a las aves y se piensa en devorarlo sin juicio. Sólo la intervención de una urraca, otrora ave doméstica, logra que al menos se le lleve ante el rey para ser juzgado, aunque nadie ha pensado en el perdón.

Si en la obra de Attar la polémica entre las aves refleja las grandes opciones del espíritu, con toda la gravedad del juego sacro (*Cfr.* Huizinga, 1957),¹³ los matices grotescos registrados por Cyrano presentan un tono carnavalesco. En una y otra se representa el drama de la vida humana.

EL JUICIO Y SUS CONSECUENCIAS

Aquí se muestra en toda su profundidad la diferencia entre las dos asambleas de pájaros: ambas deben tomar una decisión importante, de carácter trascendente una, inmediata otra, hasta poder afirmar que se trata de una venganza sin más. Pero, sin la sublimidad de Attar, Cyrano brinda una lección moral de gran valor. Se cumple aquí un principio que, en moral y polí-

12 Nos centraremos en el acápite "Donde se trata la historia de los pájaros" (Cyrano, 1960:159 ss.).

13 Sobre estos aspectos insisten Cox (1983) y Eliade (1983).



JORGE BACA
Detalle

tica, se impuso a través de largas y complejas polémicas en el siglo XVII: el principio del *lugar del otro*, que Leibniz convertiría en medular de su doctrina más tarde (*Cfr.* Grúa, 1985:164 ss.).

Por un momento, y a través de un episodio que parece extraído de una pesadilla y reviste los tonos de los *jeux* teatrales de la Edad Media europea, el hombre, dueño y señor en la Tierra, se convierte en el sol en una indefensa criatura en manos de las aves a las que en su medio puede maltratar impunemente. Aunque éste no es su caso, según el testimonio de algunas aves que lo conocieron en la Tierra, debe pagar por pertenecer a esa especie. Pero resulta que el propio acusado había llegado al sol, según se ha señalado ya, huyendo de la agresiva intolerancia humana.

La lección es doble: por una parte, el hombre se ve sometido, por una vez, al "justo" castigo por los abusos cometidos contra los seres llamados irracionales, y experimenta en su propia carne las consecuencias de sus actos. Pero por otra, dicha situación es absurda, no sólo porque precisamente el juzgado se cuenta entre los inocentes de tal delito, sino porque ya había estado a punto de ser víctima de semejantes desafueros por parte de los hombres,



causa de su huida al sol. Dos interrogantes surgen entonces: la primera: ¿tiene sentido la justicia?, ¿no trae peores consecuencias el hecho de intentar ejercerla?; y la segunda: ¿procura algún bien el conducirse de modo diferente a los verdaderos culpables, puesto que quien así obra, colocado entre dos fuegos, no será reconocido por nadie?

Tan difícil dilema tiene respuesta en el caso de Cyrano: la compasión. No sólo la de las aves que testimonian en favor del acusado, a causa de la compasión tenida por él con ellas en la Tierra, sino la del rey, a cuya índole nos referiremos más tarde.

En ambas obras se evidencia lo relativo de los principios humanos al decidir sobre los grandes problemas de la vida: la historia del guerrero musulmán y el cristiano, narrada en el capítulo XXXI de Attar, es un ejemplo tan ilustrativo como el del ángel Gabriel, narrado en el capítulo XIX (Cfr. Idel & McGinn, 1999:104-105). El error doctrinal queda en nada ante la grandeza del corazón. El amor es más poderoso que el saber y la razón. Del mismo modo piensa Cyrano.

Para obtener la benevolencia del rey ha de pasarse por pruebas difíciles, por la muerte o su inminencia. El Simorg es majestuoso e inaccesible casi; el

palomo, rey de las aves del sol, sencillo e inocente. Pero uno y otro conocen una justicia superior a la de las doctrinas humanas: la Gracia, que sólo puede proceder del amor. El Simorg imponente y el palomo humilde otorgan la gracia cuando ya el tormento ha llegado a su límite. Los pájaros que conocen los peligros que entraña el viaje y deciden emprenderlo, arrostran conscientemente todas las vicisitudes, todos los peligros. El desprevenido viajero recibe el perdón casi al cumplirse la ejecución, como solía suceder con los reos de muerte en la Europa de Cyrano. Las aves sobrevivientes a la larga y penosa peregrinación encuentran el palacio del Simorg, pero el guardián del umbral, como en las imágenes y alegorías alquímicas, les niega la entrada a causa de su pequeñez, de su miseria.

Es el mismo sentido de la inutilidad del viaje que experimenta el personaje de Cyrano. Pues en lugar de refugio y reposo encuentra no sólo el rechazo sino la agresión de los pájaros. ¿Tienen entonces sentido vidas empeñadas en la búsqueda del saber y la perfección—unos en pos del Simorg, el otro siguiendo las doctrinas de los sabios—si ése es el resultado del viaje? En ambos casos la respuesta reside en la misericordia, voz de la Divinidad trascendente en Attar, de la Madre Naturaleza, creadora de todos los seres, en el caso de Cyrano. Como José fue reconocido por sus hermanos a los cuales otorgó el perdón, el heraldo de la Gracia abrió a los pájaros finalmente la puerta del palacio del Simorg. El simple y bondadoso palomo también salvó la vida del viajero.

Attar señala, en la anécdota sobre el asesino, registrada en el capítulo

XVII de la obra, que el más empedernido criminal fue elevado al Paraíso por la mirada de un hombre lleno de santidad, esto es, de amor. Sólo el amor y la Gracia vertida en misericordia confieren sentido a la vida. Pues son más fuertes que la razón, capaz de una fría justicia sin más, si se abandona a sí misma.

RELIGIÓN Y VIVENCIA

En la Edad Media fueron frecuentes las alegorías sobre la vida como viaje o la historia del alma como peregrinación. El viaje es una máscara o una vía para el cumplimiento de todas las verdades (Cfr. Schimmel, 1994:65). En el plano material, las peregrinaciones a la Meca, al Santo Sepulcro o al Kotel de Jerusalem constituyen ejemplos importantes. El viaje de los pájaros persigue la libertad.

También el del personaje de Cyrano. Los primeros, en busca de su rey, abandonan temores, falsos principios, niegan su vida ordinaria y sólo se mueven guiados por la figura del Simorg. Poco a poco comprenden, guiados por la abubilla, que cuanto suele tomarse como sabiduría, prudencia, bienestar o amor terrenal carece de sentido y son meros episodios sin esencialidad. Curiosamente, lo mismo sucede, en forma paródica, con el viajero al sol. El alegato de los pájaros al acusarlo de ser hombre revela todos los absurdos propios de la vida humana y de las costumbres e instituciones epocales, de manera bien osada para la época pero cubierta con el manto de la risa, uno de los que mejor combaten la intolerancia, porque parecen restarle valor a cualquier denuncia. Al erigir su acusación sobre el aspecto para ellos estrafalario del hombre, los pájaros llaman la atención sobre uno de los aspectos más agudos de esa época: la intolerancia.

El siglo XVII fue, además de un siglo de grandes transformaciones en la concepción general del mundo, un siglo de violentas luchas entre las ideas y entre los hombres, un siglo de intolerancia y agresiones provocadas por ellas. Europa se debatía entre la exploración y colonización de nuevas tierras, que incluían la esclavización de sus pobladores, la cautelosa avanzada sobre el Asia, con vistas a posibles alianzas político-religiosas, la expansión de los turcos, que a finales del siglo llegarían hasta las puertas de Viena, el Santo Oficio en los países católicos europeos y la ortodoxia protestante en otros, la Guerra de los Treinta Años en Alemania y la censura de las ideas científicas revolucionarias. Por todas partes, enfrentamientos producidos por el rechazo hacia lo diferente, sin indagar lo suficiente sobre sus raíces.

En la obra de Cyrano se reflejan estos contrastes epocales, estas antinomias que en cierta medida persisten hasta nuestros días. Las propias actitudes humanas son tomadas por los pájaros en su reino como irrefutables muestras de irracionalidad y por consiguiente, de la imposibilidad de que, quien así se conduce, pueda poseer un alma inmortal. La asamblea centra sus críti-

cas en las oraciones del hombre, tomadas como absurdas y ridículas incluso en las posturas asumidas al orar.

Hemos señalado ya el tono irreverente de la obra de Cyrano. No se hallará en él la intensa piedad de Attar, comprensiva hasta con las actitudes religiosas anquilosadas. Pero, como en tantos contemporáneos, su posición procede sobre todo de una reacción contra la hegemonía de la Iglesia romana y la transformación del espíritu religioso en obediencia a una institución que funcionaba en muchos casos por el temor y aherrojaba la vida en estrechos límites.

Para Cyrano, la única religión posible está marcada por la Naturaleza, que ha puesto en sus criaturas las leyes necesarias para que reinase la armonía, si fuesen respetadas, idea muy común en su época entre la intelectualidad europea más progresista. Sólo el hombre destruye ese orden y con éste, el principio de igualdad, regente de la república universal. Las fuertes críticas a la servidumbre establecida entre los hombres y a la propia religión como servidumbre, se basa mucho más en la hagiografía y en la desviación de la fe hacia objetos múltiples que en la vivencia íntima de lo trascendente.

Cyrano escribe:

Estos pobres siervos tienen tanto miedo de que les falten señores a quienes servir, que, como si pensases que la libertad no les viene sino de algún lugar inesperado, se forjan dioses en todas partes: en el aire, en el fuego y bajo la Tierra; y aun creo que se consuelan de las falsas esperanzas de la Humanidad [...] Este es el hermoso efecto de esa fantástica monarquía e imperio natural del hombre sobre los animales. (Cyrano, 1960:173)

A continuación, incluye la consulta de augurios y la matanza innecesaria de pájaros en busca de manjares delicados en los motivos no sólo para condenar a muerte a un sujeto de la especie que así obra sino para concluir que no posee un alma inmortal.

¿Hay una verdadera religiosidad bajo palabras tan contrarias a toda Escritura, al menos de las religiones del Libro? Por mucho tiempo se condenó a Cyrano por incredulidad con tanta rapidez como lo haría el Santo Oficio.

No parece tan fácil. Pues tanto en *La Biblia* como en el *Corán* se consigna una y otra vez que los Cielos y la Tierra y cuanto hay en ellos cantan la Gloria del Creador. Una de las implicaciones de esto es que el respeto a la Creación forma parte del respeto a Dios. Podrá tildarse a Cyrano de heterodoxo pero no de ateo ni de agnóstico. Si el cartesianismo, fuente de su pensamiento, abrió las puertas al agnosticismo religioso, la doctrina de Campanella, fuente no menos importante de su pensamiento junto a corrientes de raíz neoplatónica muy diversas (Cfr. Brun, 1893:343 ss.; Cenerini, 1981:9-25; Lefèvre, 1927; Lanius, 1967:45 ss.),¹⁴ restituyó, desde la perspectiva panteísta, la religiosidad amenazada por el cartesianismo.

¹⁴ Sobre las doctrinas heterodoxas y mágicas hasta la época de Cyrano y el siglo XVIII se insiste en Le Brun (1732).

No se trata ahora de considerar hasta qué punto el panteísmo ha coexistido con las posiciones religiosas más estrictas o ha sido rechazado. En los inicios de la modernidad europea –y en la Edad Media, tanto en el ámbito europeo como en el islámico–, constituyó una vía de reacción contra las formas religiosas más dogmáticas o menos centradas en la intensidad de la vida espiritual.

El neoplatonismo, con su doctrina sobre la simultánea inmanencia y trascendencia de Dios, ofreció una base lo suficientemente amplia para admitir todas las oscilaciones y todos los matices posibles. Por otra parte el cristianismo, como las otras religiones del Libro, ha diferenciado tradicionalmente en Dios dos sentidos: el de *Deus absconditus*, esto es, el *Dios vivo*, al que nadie conoce ni comprende, frente al cual carece de sentido toda palabra, y el *Deus demonstratus*, es decir, el modo como se hace conocido a los hombres, ya sea mediante el análisis del Universo y su estructura y la búsqueda de sus esencias últimas o de la inteligencia creadora y organizadora que tras éste se mueve, o de la Revelación (Cfr. Hadrat, 1994:Ch. 9; Izutsu, 1994:87 ss.).

Los panteístas europeos, convencidos de que las instituciones consideradas como depositarias de la Revelación carecían de fuerza, de verdad y de conocimiento del *Dios vivo*, se volvieron hacia la Creación en busca de éste. De ahí su religión de la naturaleza, basada en la hermandad de todas las criaturas, línea inaugurada por Francisco de Asís en el siglo XIII –aunque Francisco creyera personalmente en la Revelación cristiana– y desarrollada por

numerosos franciscanos investigadores de la naturaleza como Roger Bacon y Ramón Llull, y quienes, como Guillermo de Ockham, plantearon la separación entre filosofía y teología. Dicha separación tuvo la misma causa, entre otras conocidas.

Pero la ley natural actúa. Sólo la voluntad humana, empeñada en autoesclavizarse y no ejercer la libertad que el Supremo Principio, la Madre Naturaleza, ha concedido, puede tergiversarla. Ella inclina al bien revertido en la Caridad hacia el prójimo, que no queda sin recompensa por una ley de justicia universal. El rey Palomo se dirige al reo de este modo:

Hombre: entre nosotros jamás es perdido hacer buenas acciones; por esto, si por ser hombre merecías morir, *aunque sólo sea para expiar el delito de haber nacido*,¹⁵ ahora el Senado te otorga la vida. Bien puedes agradecer así las luces con que la Naturaleza iluminó tu espíritu haciéndote sentir en nosotros la razón que tú no eras capaz de conocer. Anda pues en paz; ve con Dios y vive dichoso. (Cyrano, 1960:177)

La frase subrayada remite a uno de los dilemas religiosos más agudos de la Europa del siglo XVII: el mal radical en el hombre, fundamento de la teología protestante. En plena época de contienda entre Reforma y Contrarreforma, cobra importancia crucial la idea del nacer como culpa, arraigada en la doctrina paulina. En la Carta de Pablo a los Romanos, se formula así: “porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago” (7, 19). Pero también se afirma que los hombres pueden y deben mostrar “la obra de la Ley escrita en sus corazones” (2, 15). Un análisis especial mostraría hasta qué punto dicha Carta a los Romanos influye en el pensamiento de Cyrano, como influyó, por ejemplo, en Calderón de la Barca, y los discursos del tribunal de los pájaros y del rey Palomo lo muestran.

Cyrano, lo que hoy llamaríamos un librepensador, se debate entre el panteísmo neoplatónico, el racionalismo cartesiano, que introduce en torno a la fe una gran interrogante y la influencia de las polémicas en torno a la condición humana procedentes de la Reforma protestante, en un momento en el que

15 La cursiva es nuestra.

el calvinismo, la forma del protestantismo más extendida en Francia, había sido fuertemente reprimido.

Todos estos factores, subrayados por L. Fèvre en su libro sobre el tema (Cfr. Fèvre, 1962),¹⁶ han de ser tomados en cuenta a la hora de sopesar las valoraciones de Cyrano. En su más íntimo ser hay un hombre religioso, un místico de la naturaleza revestido con toda la dureza y contundencia de los argumentos del racionalismo y de la ironía socrática, llevada hasta lo carnavalesco. Que esta religiosidad no discurrese por los cauces doctrinales más ortodoxos resulta perfectamente explicable, como en muchos de sus contemporáneos. Aún no había estallado en Europa la crisis de valores que en el siglo XVIII condujo al escepticismo religioso y al ateísmo, especialmente aguda en Francia y que Leibniz previó con tanta agudeza en los primeros años de dicho siglo (Cfr. Leibniz, 1988:IV, XVI, 4).

Los pájaros expresan entonces la parte más pura del universo, el aspecto que el alma posee en común con Dios y están más cerca de Él, como también Francisco de Asís predicaba a las aves cuando los hombres, corrompidos por el mal, no querían oír hablar de Dios. No es un secreto para nadie la enorme influencia que las actitudes religiosas, en especial las místicas, provenientes del Islam –también del judaísmo, en especial de la *Kabbalah*, pero se trata de otro tema– (Cfr. Scholem, 1987:12-18, 180-187, 365-414; Scholem, 1996:101-140) tuvieron en la transformación del sentimiento religioso y las actitudes hacia la vida espiritual y las instituciones religiosas en Europa desde la Edad Media, pero con mayor énfasis en los inicios de la Modernidad (Cfr. Saïd, 1979:56-83).

Hay una notable similitud, si bien no va más allá, entre la actitud del incrédulo o librepensador, que duda de la accesibilidad y hasta de la existencia de Dios, y la del místico, que sabe que Dios se encuentra más allá de todo lo pensable, perceptible y accesible, y que el encuentro con Él supone al camino de la

negación radical de sí, de la muerte en vida corporal y la consiguiente apertura hacia una vida más verdadera, que en rigor no podría llamarse vida pues se trata de algo diferente.

El místico sabe que nombrar a Dios también significa algo carente de verdad, por cuanto lo nombrado existe más allá de todo nombre y de toda representación correspondiente a un nombre. No por gusto los grandes místicos han sido a menudo sospechosos de herejía o de algo peor en su tiempo. Una de las corrientes místicas más singulares y controvertidas en la Europa de Cyrano fue la fundada por Miguel de Molinos. El molinismo, heredero también de la mística islámica, fue perseguido y prohibido en la España del siglo XVII, su lugar de origen, pero la *Guía espiritual* se conoció durante mucho tiempo en su versión francesa (Cfr. Menéndez y Pelayo, 1945:V, 5º, I). Un tema interesante sería profundizar en posibles nexos entre Cyrano y Molinos y a través de éste, con la mística islámica, pues la España musulmana, viva aún en gran medida pese a represiones y persecuciones, había sido uno de los puentes más firmes entre oriente y occidente, también por supuesto en el plano de las ideas.

Así pues, Attar y Cyrano se hermanan curiosamente en el viaje hacia formas de vida superiores y más bellas, en las verdades enunciadas por los pájaros, en la lección metafísica y vital que ofrecen al hombre, en el poder del amor y de la Gracia, aunque los conciban de distinta manera. El precisar los detalles de este conjunto constituye indudable materia de otro trabajo.

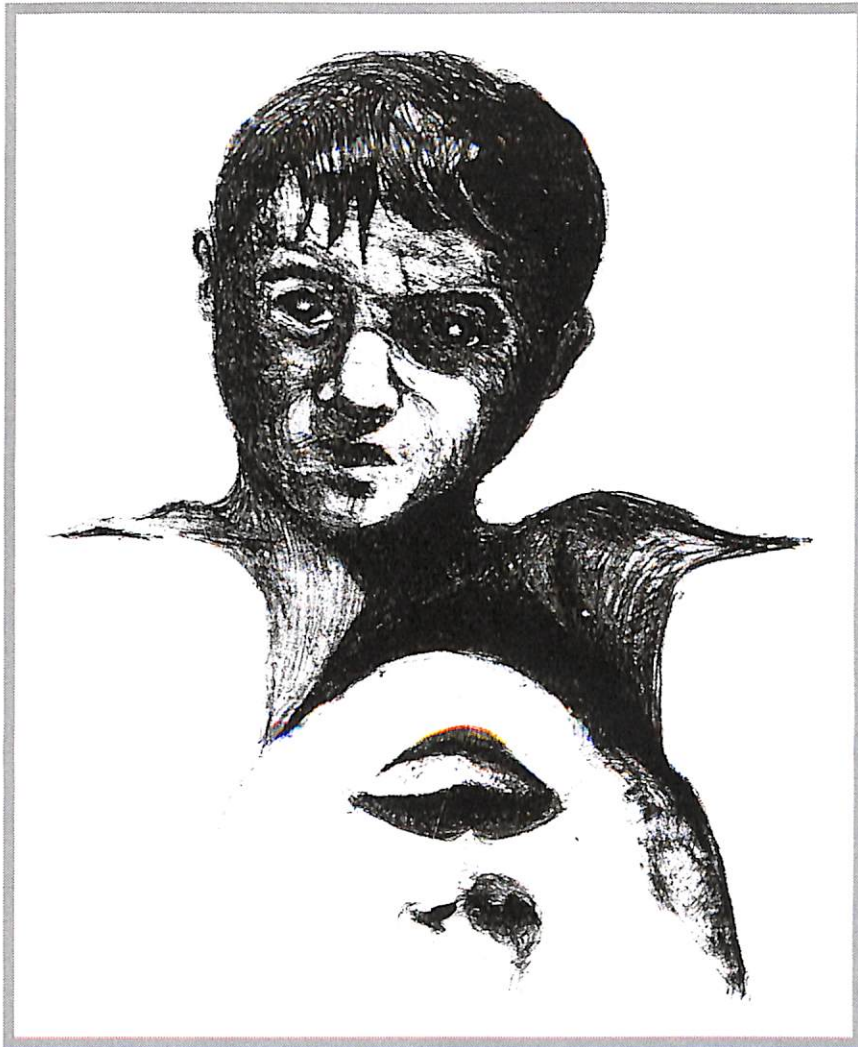
La evidente dulzura del místico persa y la ironía, a veces amarga del estu-

16 Véanse además Lebegue (1948), Berry (1979), Krailsheimer (1963), Lazard (1979) y Defaux (1973).

dioso y aventurero francés tienen un punto común: el amor. Pues a veces las críticas aparentemente más despiadadas, la exaltación de los aspectos ridículos de la vida tienen como base la desesperación por el amor. Casos como el de Molière, en la Francia de Cyrano, dan fe de ello. Cyrano podría entonces suscribir la frase de Attar con la que queremos concluir estas reflexiones: "No leas mi libro como una producción poética o de magia, sino léelo como algo relacionado con el amor". LC

BIBLIOGRAFÍA

- Attar, Farid Uddin (1985), *El lenguaje de los pájaros*, Barcelona.
- _____ (1857), *Mantic Uttair*, [Trad. Garcin de Tassy], Paris, 2 vols.
- _____ (1984), *The Conference of Birds*, [Trad. Afkham Darbandi & D. Davis], London.
- Bajtín, M. (1986), "Literatura, cultura y tiempo histórico", *Textos y contextos*, La Habana.
- _____ (1984), *Problemas literarios y estéticos*, La Habana.
- Baldick, J. (1989), *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*, London.
- Berry, A. F. (1979), *Rabelais: Homo Logos*, Chapel Hill.
- La Biblia* (1990), [Trad. Reina-Valera], México.
- Bloch, Ch. (1925) (rpr), *Kabbalistische Sagen*, Leipzig.
- Bonaud, Ch. (1994), *Introducción al sufismo*, Barcelona.
- Brun, P. (1893), *Savinien de Cyrano de Bergerac*, Paris.
- Cenerini, L. (1981), *Leclissi della fortuna: Cyrano, Sorel*, Roma.
- Corán* (1994), [Trad. A. Melara Navío], Granada.
- Corbin, H. (1990), *Spiritual Body and celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, London.
- _____ (1998), *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, Berkeley, California.
- Chevalier, J. (1986), *El sufismo y la tradición islámica*, Barcelona.
- Chittick, W. C. (1989), *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. The Sufi Path of Knowledge*, New York.
- Cox, H. (1983), *Las fiestas de locos*, Madrid.
- Cyrano de Bergerac, S. (1960), *Viaje a la luna. Historia cómica de los Estados e Imperios del Sol*, Madrid.
- _____ (1874), *Oeuvres Comiques*, Paris.
- Defaux, G. (1973), *Pantagruel et les Sophistes*, La Haye.
- Descartes, R. (1984), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid.
- Eliade, M. (1979), *Herreros y alquimistas*, Madrid.
- _____ (1983), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona.
- Fakhry, M. (1970), *A History of the Islamic Philosophy*, New York.
- _____ (1997), *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oxford.
- Févre, L. (1962), *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, México.
- Fulcanelli (1969), *Las moradas filosóficas*, Barcelona.
- Garcin de Tassy (1860), *La poesía religiosa y filosófica entre los persas*, Paris.
- Ginsburgh, Rab. Y. (1995), *The Alef-Beit*, Northvale, New Jersey, London.
- Grua, G. (1985), *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris.
- Hadrat, "Abd al-Qadir al-Jilani (1994), *The Secret of Secrets*, Cambridge.
- Heshmat Moayyad (1987), "Attar, Farid A-Din", *The Encyclopedia of Religion*, [ed. M. Eliade], Vol. I, New York.
- Huizinga, J. (1957), *Homo ludens*, Buenos Aires.
- Idel, M. (1990), *Golem*, New York.
- _____ (1989), *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, New York.
- Idel, M. and McGinn, B. [eds.] (1999), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam. An Ecumenical Dialogue*, New York.
- Izutsu, T. (1994), *Creation and the Timeless Order of Things. Essays in Islamic Mystical Philosophy*, Ashland, Oregon.
- Jung, C. G. (1957), *Psicología y alquimia*, Buenos Aires.
- Kircher, A. (1670), *La Chine Illustrée*, Amsterdam.
- Krailsheimer, A. J. (1963), *Rabelais and the Franciscans*, Oxford.
- Lanius, E. W. (1967), *Cyrano de Bergerac and the Universe of Imagination*, Genève.
- Lazard, M. (1979), *Rabelais et la Renaissance*, Paris.
- Lebégue, R. (1948), *Rabelais ou le dernier des érasmiens français*, Paris.
- Le Brun, P. (1732), *Historia crítica de las supersticiones prácticas que han engañado a los pueblos y embarazado a los sabios*, Paris.
- Lefèvre, Louis-Raymond (1927), *La vie de Cyrano de Bergerac*, Paris.
- Leibniz, G. W., *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, [Trad., prólogo y notas L. Rensoli], (en proceso de publicación).
- _____ (1988), *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, [Trad. E. Ovejero y Mauri, prefacio L. Rensoli], La Habana.
- Mendoza, R. G. (1995), *The Acentric Labyrinth. Giordano Bruno's Prelude to contemporary Cosmology*, Shaftesbury, Dorset-Rockport, Massachusetts-Brisbane, Queensland.
- Menéndez y Pelayo, M. (1945), *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. V, Buenos Aires.
- Nasr, Seyyed Hossein (1993), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York.
- _____ (1985), *Sufismo vivo: ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Barcelona.
- Peters, F. E. (1990), *Judaism, Christianity and Islam*, vol. I, Princeton.



SANDRA JÉSSICA ÁNGELES MUÑOZ

Rabinovich, V. (1978), *La alquimia como fenómeno de la cultura occidental*, Moscú, (en ruso).

_____ (1980), "La tradición empírica y alquímica", *Revista Ciencias Sociales*, No. 4.

Rensoli, L. (1984), "El elemento en el *Liber Paramirum* de Paracelso", *Revista Elementos*, Universidad de Puebla, México, Nos. 1 y 2.

_____ (1999), "La filosofía india en Europa: Arthur Schopenhauer", en *Letras de Deusto*, No. 82, Vol. 29, pp. 9-31.

_____ (1990), *Paracelso, alquimista y filósofo*, La Habana.

Ritter, H. (1987), "Attar, Farid Al-Din", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, Vol. I.

_____ (1955), *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar*, Leiden.

Sacy, S. de et al. (1836 ss.), *Collection Orientale*, Paris.

Saïd, E. (1979), *Orientalism*, New York.

Sarton, G. (1960), *Seis alas*, Buenos Aires.

Schimmel, A. (1994), *Deciphering the Signs of God. A*

Phenomenological Approach to Islam, Albany, New York.

_____ (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.

Scholem, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid.

_____ (1974), *Kabbalah*, New York.

_____ (1987), *The Origins of the Kabbalah*, Princeton.

Silberman, N. A. (1998), *Heavenly Powers. Unraveling the Secret History of the Kabbalah*, New York.

Suhrawardi, Shihabuddin Yahya (1982), *The Mystical and Visionary Treatises*, London.

Voragine, Santiago della (1990), *La leyenda dorada*, Madrid.

Watt, W. Montgomery (1995), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh.

Widmaier, R. [Hrsg.] (1990), *Leibniz korrespondiert mit China: der Briefwechsel mit der Jesuiten Missionaren (1689-1714)*, Frankfurt am Main.

Yates, F. (1991), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago and London.

Zacher, H. [Hrsg.] (1973), *Die Hauptschriften zur Dyadik von G.W. Leibniz*, Frankfurt am Main.