

**De Platón a la mística española: un nuevo camino. Reflexiones acerca de las *Moradas de los corazones*, de Abû-l-Hasan al-Nûrî de Bagdad.**

**Mariano NAVA CONTRERAS**

Universidad de Los Andes, Mérida, (Venezuela)

Recientemente ha visto la luz la primera traducción al español de un singular texto escrito por el místico bagdadí Ahmad b. Muhammad Abû-l-Hasan al-Bagawî, que más tarde recibió el apodo de “el luminoso”, al-Nûrî. Las “Moradas de los corazones”, *Maqâmât al-qulûb*, son, efectivamente, uno de los testimonios más elevados de la escuela sufí de Bagdad, que floreció hacia el siglo IX<sup>1</sup>. Al-Nûrî es fruto, pues, del esplendor de la Bagdad abásida, epicentro de una cultura que se extendía desde la China hasta el Atlántico. Fue por tanto el privilegiado receptor de una vigorosa herencia que se desarrolló en ambas vertientes, mística y profana, y que atestigua un avanzado refinamiento, como lo muestran las historias de las *Mil y una noches*.

Como muchos de sus correligionarios bagdadíes, Al-Nûrî era de origen persa, pues su familia provenía del Jorasán. Nació en 226/840. Los datos biográficos de su vida se pierden, como es usual en estos casos, en los límites de la hagiografía. Fue uno de sus biógrafos Farîduddîn ‘Attâr (m.1220), quien quiso apodarlo también “el alquibla de las luces” en su *Tadkirat al-auliyâ*<sup>2</sup>. Attâr refiere algunas anécdotas acerca de las razones por las que nuestro autor se hizo acreedor de tan resplandecientes apodos. Cuenta cómo predicaba de noche, y de sus labios manaba una luz que hacía resplandecer todo el lugar. Según otra versión, al retirarse al-Nûrî a meditar en la noche del desierto, de su celda ascendía una potente luz hacia la oscuridad del cielo. Al pa-

---

<sup>1</sup> Nos referimos a la edición con traducción del árabe, introducción y notas a cargo de Luce LÓPEZ-BARALT, Madrid 1999. En adelante utilizaremos este texto como referencia.

<sup>2</sup> Hay traducción inglesa al “Memorial” de Attâr, a cargo de A.J. Arberry: ATTAR, A. *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadkirat al-Auliyah* (Memorial of the Saints), Londres 1990. Para otros estudios biográficos modernos, vid. ERNST, C., *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany 1985; MASSIGNON, L. *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, Paris 1975; NWYIA, P. “Textes mystiques inédits d’Abû-l-Hasan al-Nûrî” (Maqâmât al-qulûb), *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* (Beirut) XLIV, 9 (1968): 119-154; SCHIMMEL, A. “Abû’ l-Husayn al-Nûrî: “Qibla of the Lights”, en LEWISON, L. (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, London-New York 1993, pp.59-64. Nosotros nos remitimos al estudio introductorio hecho por LÓPEZ-BARALT, *op.cit.*, pp.21-77.

recer, la vida de este contemplativo transcurrió casi toda en Bagdad, ciudad que abandonó en pocas oportunidades: algunos viajes a La Meca y un exilio transcurrido en Basora y en Raqqa, donde cuentan que se mantuvo en silencio durante todo un año<sup>3</sup>. López-Baralt nos ofrece una sucinta imagen de la formación espiritual y las orientaciones místicas de al-Nûrî<sup>4</sup>. Se formó bajo la dirección del maestro sirio Ahmad b. Abû-l-Huwwârî (m.246), y más tarde colaboró con Abû Hamza (m. 269). Por entonces las corrientes de la mística bagdadí se debatían entre la predilección por el estado de sobriedad (*sahw*) o el de embriaguez (*sukr*). Está claro que nuestro contemplativo, “de temperamento delicado y afectuoso”, se decantó pronto por este último, colocándose a la cabeza de su facción más extrema. Se distinguió por su adhesión sin reservas a la doctrina del amor puro (*mahabba*), hecha célebre años atrás por Rabî’a al-‘Adawiyya de Basra y que proponía amar a Dios sin temor de castigo ni esperanza de recompensa. Una de las más célebres anécdotas que se le atribuyen cuenta precisamente que, necesitando atravesar el río Tigris, éste unió sus orillas a fin de que el iluminado pudiera pasar. Sin embargo, al-Nûrî decidió cruzar el río en barca y rechazar así humildemente el milagro que Dios obraba en su honor. Presa de júbilo amoroso, nuestro místico afirmaba que era amante, ‘*âsiq*, de Dios, lo que le valió la acusación de hereje por parte de los hanbalíes, sufíes de orientación más moderada, que incluso estuvieron a punto de hacerlo ejecutar. Se dice que permanecía cuarenta días de pie para martirizar su carne<sup>5</sup>, y que para superar el miedo a los leones se internaba en las selvas que crecen en las riberas del Tigris, donde abundaban<sup>6</sup>. Se dice también que poseía una aguda intuición para leer los más íntimos secretos del alma humana, por lo que su contemporáneo y compañero Abû-l-Qâsim al-Yunayd (m.298 / 910) lo llamó *yâsûs al-qulûb*, el “espía de los corazones”. Está claro que la propagación de las doctrinas espirituales de entrega al amor de Dios y de amor fraternal para con sus hermanos, *îtâr*, desembocó pronto en la conformación de una escuela mística que fue conocida como “de los Nûrîs”, los iluminados. Ésta tuvo la mayor influencia dentro de la mística del Islam, incluso más allá de la muerte de al-Nûrî. La leyenda cuenta que un día, sintiéndose arrebatado de éxtasis místico, nuestro iluminado echó a correr a través de un campo de juncos recién corta-

---

<sup>3</sup> DERMENGHEM, E., *Vies des saints musulmanes*, Argel s/f. Hay una nueva edición: París 1983.

<sup>4</sup> *Op.cit.*: pp.25-26.

<sup>5</sup> MASSIGNON, *op.cit.*: I, 122.

<sup>6</sup> ERNST, *op.cit.*: p.97.

dos, por lo que sufrió numerosas y profundas heridas en las piernas y en los pies, que le causaron la muerte (295 / 907). La sangre que manaba de sus heridas escribía en la tierra “Alá, Alá, Alá”<sup>7</sup>.

De su obra escrita sobreviven muy pocos vestigios, por lo que no es posible tener una idea cabal de la magnitud de estos escritos. Las alusiones fragmentarias a frases y versos píos que nos han legado sus biógrafos son, simplemente, inciertas. Sin embargo, en 1956 el erudito libanés Paul Nwyia descubrió en Turquía el primer manuscrito de las “Moradas”, descubrimiento que fue completado con el hallazgo de otros tres manuscritos más en Estambul. Fue a partir de estos cuatro manuscritos como pudo editar por primera vez el texto en 1968<sup>8</sup>. Dos años después, en su *Exégèse coranique et langage mystique*<sup>9</sup>, Nwyia comenzó a arrojar luces acerca de las aportaciones de al-Nûrî a la creación del lenguaje técnico de la mística sufí. Para el erudito libanés, el vocabulario espiritual del sufismo se desarrolla a partir de una prolongada hermenéutica del Corán<sup>10</sup>. Es a partir de la palabra revelada como este vocabulario se va llenando de alusiones a experiencias espirituales de los exegetas místicos. Así, como nota López-Baralt, “los vocablos prestados del Libro revelado comienzan a constituer paulatinamente un nuevo lenguaje: el de la experiencia”<sup>11</sup>. Este lenguaje extático, “hondo, embriagado y plurivalente” será llevado a sus últimas consecuencias por místicos posteriores, entre los que se cuenta el murciano Ibn ‘Arabî<sup>12</sup>. Así pues, al-Nûrî es creador de un “lenguaje imaginal de la experiencia”<sup>13</sup> que adelanta el estilo simbólico propio de la literatura mística. Su intención no es la deliberada transposición alegórica, sino más bien la experiencia misma, “en toda su multiplicidad, vaguedad y riqueza de contenido”<sup>14</sup>. De tal manera el símbolo, por el contrario de la alegoría o la metáfora, no es construcción estilística lograda artificialmente, sino más bien testimonio íntimo de los procesos afectivos del escritor<sup>15</sup>. Para López-Baralt, el simbolismo de

---

<sup>7</sup> La anécdota es recogida por SCHIMMEL, *op.cit.*, p.64.

<sup>8</sup> NWYIA, *op.cit.*

<sup>9</sup> *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes*, Beirut 1970.

<sup>10</sup> Acerca de los caracteres de la lengua coránica, vid. VERNET, J., *Literatura árabe*, Barcelona 2002, cap. II, “La primitiva prosa árabe y el Corán”, pp.53-72.

<sup>11</sup> *Op.cit.*, p.32.

<sup>12</sup> Las “Iluminaciones de La Meca” de Ibn ‘Arabî (Murcia 1165/560, m. Damasco 1240/638) están traducidas al español por V. Pallejá de Bustinza, Madrid 1996.

<sup>13</sup> NWYIA, *Exégèse coranique, op.cit.*, p.316.

<sup>14</sup> LÓPEZ-BARALT, p.33.

<sup>15</sup> CORBIN, H. *Avicena and the Visionary Recital*, trad. esp. Barcelona 1995.

al-Nûrî trasciende el uso del lenguaje y se extiende, en sentidos polivalentes, por un lado a la estructura misma de la obra, y por el otro a aspectos francamente metalingüísticos. Para la autora, el término corazón, *qalb*, se presenta como un verdadero “locus de la unión teopática”. Trasciende con mucho al corazón como símbolo religioso cristiano. El *qalb* no es para el misticismo sufí un órgano humano de carne, sino, más allá, fluctuación, cambio perpetuo, “movimiento, oscilación regulada, pulsación permanente e inagotable”. Ello le permite fluctuar de un estado a otro, de una morada a otra. No debe extrañar por tanto que los sufíes celebren a Dios como *muarrif al-qulûb*, “El que hace fluctuar los corazones”<sup>16</sup>.

Al-Nûrî establece en su tratado cuatro moradas específicas para los corazones de los místicos: el pecho, *sadr*, el corazón, *qalb*, el corazón profundo, *fu'âd*, y el corazón recóndito, *lubb*. Estas moradas se hallan en el interior de siete ciudadelas concéntricas o castillos fortificados, que debe franquear el visionario en su recorrido hacia la conciencia interior<sup>17</sup>. Alá ordenó al creyente mantenerse dentro de estos recintos, mientras Satanás permanece afuera acechando, *desde donde le llama y le ladra como un perro*. En un lenguaje propio del místico, colorido y pleno de imágenes sensoriales, Al-Nûrî describe castillos de colores y materiales alegóricos: *El primer castillo cercado es de corindón, y es el conocimiento místico de Dios -enaltecido sea-; y a su alrededor hay un castillo de oro que es la fe en Dios -enaltecido sea-; y a su alrededor hay un castillo de plata, que es la pureza de intención en los dichos y en la acción; y a su alrededor hay un castillo de hierro, que es la conformidad con el divino beneplácito; y a su alrededor hay un castillo de bronce, que es la ejecución de las prescripciones de Dios -enaltecido sea-; y a su alrededor hay un castillo de alumbre, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos; y a su alrededor hay un castillo de barro cocido, que es la educación del alma sensitiva en toda acción*<sup>18</sup>.

Satanás codicia estos castillos, que el creyente pierde al perder las virtudes que los representan. En el interior del corazón hay cuatro fuegos (del temor, del amor, de la gnosis y del deseo), tres luces (de la gnosis, del intelecto y de la ciencia) y tres prados (el de la severidad de Dios, el de las bendiciones y el de la gracia), donde está plantado el

---

<sup>16</sup> *Op.cit.*, pp.35-37.

<sup>17</sup> Hay que decir que la imagen es frecuente en otros autores sufíes, con variantes generalmente en el número de estos castillos. Vid. LÓPEZ-BARALT, p.39.

<sup>18</sup> Tomamos la traducción directa del árabe que ofrece la edición de LÓPEZ-BARALT, *op.cit.*

árbol de la gnosis. Las siete moradas, a su vez, están separadas por tres océanos interiores: el océano de la Condición Señorial, el mar del Amparo y el de la Divinidad, a través de los cuales el visionario debe emprender un triple viaje místico: *De este modo, el gnóstico debe hacer de la obediencia un mar, de su servicio a Dios, un barco; de la meditación en la felicidad, su vela; de la memoria de las bendiciones de Dios, el viento que lo ha de llevar; y de la consideración de la gracia, el guía que conduce al barco. El viento de la gracia guía al barco y lo conduce hasta el océano del Amparo, donde ya no hay barco. Entonces el gnóstico debe extender el puente del deseo, del amor y de la penitencia: al cruzarlo, llegará al océano de la Deidad.*

Para cualquier lector familiarizado con la tradición mística española, la imagen de los siete castillos concéntricos le recordará inmediatamente a la imagen similar presente en las *Moradas del castillo interior* de Santa Teresa de Jesús. Para la mística avileña, el alma debe ser considerada como un castillo hecho de diamante “o de un claro cristal”: *Pues consideremos que este castillo tiene, como he dicho, muchas moradas, unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es a donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma*<sup>19</sup>

El buen cristiano tiene la misión de entrar en este castillo, es decir, hacer entrar a su alma en sí misma, pues muchas almas enfermas “están en ronda”, acostumbradas a tratar con “sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo”. La única manera de entrar en el castillo es a través de la oración. Allí comienza un largo camino a través de las sucesivas fortalezas concéntricas, que se superponen a la manera de las capas que protegen el corazón de un palmito: *No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como una cosa en hilado, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio donde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene mucha coberturas*<sup>20</sup>.

En el centro hay plantado un “árbol de vida”, brota una fuente y brilla un sol resplandeciente que se ve opacado cuando las tinieblas tenebrosas del pecado caen sobre él. Con respecto a la simbología del árbol cósmico, su recurrencia es universal, y se encuentra atestiguada

---

<sup>19</sup> *Moradas Primeras*, cap. I, 3.

<sup>20</sup> *Ibid.*, I, 2. El carácter hispánico de esta metáfora no ha dejado de ser resaltado por LÓPEZ-BARALT, *op.cit.*, p.70, quien, además, nota que una de las variantes de la raíz árabe de la palabra corazón, *qilb* o *qulb*, significa, precisamente, “palmito”. La observación es curiosa si tomamos en cuenta el hecho de que no existe ninguna evidencia que atestigüe que Santa Teresa hubiera aprendido árabe.

en la Biblia, en los *Upanishads*, en el *Bagavad-Gita* y en las mitologías escandinavas y germánicas<sup>21</sup>.

De esta forma, quien accede al centro de este castillo goza de la unión mística con Dios, pues, lo hemos visto, ocurren allí “cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”. Por lo demás, con respecto del número de los castillos concéntricos, muchas religiones conceden al número siete las cualidades de la última perfección. Según P. Chelkowski, los siete mares y los siete climas (*‘agâlîm*, ‘provincias’) son producto de la suma de los números tres y cuatro, primer par y primer no par. Cada clima tiene una luz astral que le es propia, y estos colores se expresan también geoméricamente. El triángulo simboliza el cuerpo; el espíritu y el alma, los cuatro colores: rojo, amarillo, verde y azul representan un cuadrado y expresan las cualidades activas de la naturaleza: el calor, el frío, la sequedad y la humedad, las cuatro estaciones, las cuatro direcciones, el ciclo de la vida<sup>22</sup>. Nayia por su parte nota que el número siete es especialmente coránico: siete son los cielos (2:29), siete las puertas de la *gehena*, el infierno de los condenados (15:44), siete los océanos de tinta que agotarían las palabras de Dios (31:27). Por su parte, el cristianismo también considera el siete como una cifra sagrada. Se compone, para San Gregorio, de *el primer par que se puede partir con el primer impar que no se puede partir*<sup>23</sup>. En la Sagrada Escritura el Creador descansó el séptimo día, y para San Agustín el cuatro simboliza los cuatro elementos, mientras que el tres, la Santísima Trinidad. El siete simboliza, pues, la unión entre lo terreste y lo Divino, y por tanto el misterio de la Redención<sup>24</sup>. En lo referente a los castillos, debe tomarse el término árabe *husûn* en su acepción de ‘fortaleza’ o ‘ciudadela fortificada’, simbolizando la defensa del alma contra los ataques del demonio. Esta metáfora bélica constituye un tópico recurrente en el Islam, que coincide con la imagen teresiana de las “Moradas del castillo interior”.

Otra metáfora de singular plasticidad es la que se refiere a la navegación a través de las moradas concéntricas, pues tanto al-Nûrî como Santa Teresa emplean para ello una frágil “navecilla”. Nwyia re-

---

<sup>21</sup> Acerca del culto de los árboles, vid. el clásico estudio de FRAZER, J.G., *La rama dorada*, trad. esp. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México 1951: cap. IX; así también, en el contexto que nos atañe, el trabajo de LÓPEZ-BARALT, L., “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981, 21-91.

<sup>22</sup> CHELKOWSKI, P., *Mirror of the invisible World: Tales of the Kamseh of Nezami*, New York 1975, p.113.

<sup>23</sup> San Gregorio 1514: R/16641-52.

<sup>24</sup> LÓPEZ-BARALT, *op.cit.*, p.109, n. 38.

cuerda que el océano como símbolo del corazón del gnóstico ha sido utilizado frecuentemente por místicos musulmanes como Hallây, Niffarî, Tustarî y Wâsitî: *la tierra simboliza aquello que Dios manifiesta de Sus atributos, mientras que el océano es una imagen de Su realidad insondable*<sup>25</sup>. Sin embargo, hay que decir que la imagen del mar como metáfora de las vicisitudes que el hombre debe afrontar se encuentra ya atestiguada desde Alceo<sup>26</sup>, si bien aparece en este primer momento con un matiz eminentemente político. Esta imagen fue muy recurrida a lo largo de toda la literatura grecolatina, dando origen al llamado motivo de “la Nave del Estado”<sup>27</sup>. Sin embargo, habrá que esperar a Epicuro para ver a esta imagen dotada de la dimensión íntima, existencial y personal con que aparece recubierta en los místicos musulmanes. En efecto, en la *Epístola a Meneceo*, el filósofo afirma que, tan pronto como alcanzamos la tranquilidad (*ἀταραξία*) se disipan “las tempestades del alma” (*ὁ τῆς ψυχῆς χειμῶν*)<sup>28</sup>.

En cuanto a la imagen del prado o jardín como lugar de comunión con Dios, hay que decir que ésta no es exclusiva de Santa Teresa en el contexto de la mística española. También el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz evoca el motivo del *locus amoenus* para simbolizar la unión mística:

“Detente, cierzo muerto;  
ven, austro, que recuerdas los amores,  
aspira por mi huerto  
y corran sus olores,  
y pacerá el amado entre las flores”<sup>29</sup>.

Lo que no puede dejar de remitirnos a la misma descripción del paraíso bíblico, pero también, conveniente es recordarlo, a la descripción coránica misma. Así en la azora 32:19: *Quienes crean y obren bien tendrán los jardines de la Morada como alojamiento y premio a sus obras*<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> *Exégèse, op.cit.*, p.341.

<sup>26</sup> Frs. 326 y 208 L.-P.

<sup>27</sup> Así, por ejemplo, la célebre oda (I 14) de Horacio: *O navis referent in mare te novi*.

<sup>28</sup> *Ad. Men.* 128.

<sup>29</sup> CB 17 [A 23]. Citamos por la edición conjunta de las Obras de San Juan de la Cruz, a cargo de López-Baralt y Eulogio Pacho (Madrid 1991). Con el literal B se identifica el llamado *Manuscrito de Jaén*.

<sup>30</sup> El subrayado es nuestro. En adelante, todas las cotas del Corán están tomadas de la edición de Julio CORTÉS, Barcelona 1986, reimpr. 1998.

Cabe recordar que la *Morada* es una de las denominaciones coránicas del Paraíso. Igualmente, *yannat*, el término árabe que lo significa, designa también al ‘jardín’. Abundan por todo el Corán las sugerentes descripciones de este jardín paradisíaco como verdadero *locus amoenus*, lleno de refrescantes sombras, fuentes y exuberante verdor<sup>31</sup>.

Finalmente, en *Llama de amor viva* resalta la imagen, llena de connotaciones platónicas, del fuego que ilumina el alma del místico preso en una caverna:

“¡Oh lámparas de fuego,  
en cuyos resplandores  
las profundas cavernas del sentido,  
que estaba oscuro y ciego,  
con extraños primores  
calor y luz dan junto a su querido”<sup>32</sup>.

Donde las “profundas cavernas del sentido”, que simbolizan las “potencias de el alma [sic], memoria, entendimiento y voluntad”<sup>33</sup>, son iluminadas por el Amado.

Sin embargo, es en la metáfora de las moradas donde se aprecia mucho mejor la raíz platónica de esta vertiente de la mística española, que algunos hacen surgir sin más de la literatura sufí. Así, la distribución concéntrica de las moradas circulares remite a las ciudades de la utopía platónica. De hecho, poco antes que al-Nûrî, otro bagdadí, al-Hakîm al-Tirmidî, autor del primer tratado musulmán documentado acerca de los castillos, el *Gawr al-umûr*, describe las moradas o *maqâmât* más interiores como medinas, ciudades fortificadas a la manera de los castillos-fortalezas, tal y como las imaginaron posteriormente los maestros sufíes y Santa Teresa. Las ciudades utópicas platónicas son también especie de medinas concéntricas que se desarrollan a partir de un centro militar, político y religioso. Así la ciudad de los Atlantes, mencionada en *Critias* y la de los Magnetes, de la que nos habla en *Leyes: Del lado del mar, hacia el centro de la costa de la isla entera, había una llanura, de la que se dice que era la más hermosa de todas, y de notable calidad, y en esta llanura, a su vez en el centro, se encontraba, a una distancia de aproximadamente cincuenta esta-*

---

<sup>31</sup> Vid. azoras 83:24-8, 78:34, 37:46, 52:22, 76:21 y 57:21, entre otras.

<sup>32</sup> Ll 3.

<sup>33</sup> Ll 3, *Declaración*.

*dios, una montaña baja en toda su extensión. En ésta habitaba uno de los hombres que allí en los orígenes había nacido de la tierra, de nombre Evenor, quien convivía con una mujer llamada Leucipe; su única descendiente fue una hija, Clito. Cuando le llegó la edad de unirse con varón, mueren su padre y su madre, y Posidón, habiendo concebido deseo por la muchacha, se une a ella y, para bien guardar la colina en la que habitaba, la recluye construyendo anillos alternados de mar y tierra de tamaño progresivamente mayor, dos de tierra y tres de mar, por todos lados equidistantes del centro de la isla como si hubiese trabajado con un torno, de modo que fuese inaccesible para la humanidad; pues aún no existían ni navíos ni navegación. Y a él, como Dios, le fue fácil disponer la isla central, haciendo surgir de bajo tierra a lo alto dos manantiales, corriendo de la fuente el uno caliente y el otro frío; así hizo que la tierra procurase una alimentación variada y abundante<sup>34</sup>.*

Más adelante, explica Platón que el agua de ambas fuentes es llevada mediante conductos a un bosque consagrado a Poseidón. Después, en el resto de los largos párrafos hasta el final, Platón describe prolijamente las medidas geométricas de estas islas circulares entre las cuales, como en el caso de al-Nûrî y Santa Teresa, es menester pasar navegando. Describe también el carácter de los edificios y los materiales con que se construyen sus murallas. Igualmente se detiene en las construcciones reservadas para la isla central y los materiales nobles que las conforman. Es interesante constatar, junto a Friedländer, que, al igual que el palacio real y el templo de Poseidón, también el templo de Yahvé de Salomón y el santuario de Nebukadnezar estaban revestidos de plata y oro<sup>35</sup>. Finalmente, la descripción concluye concentrándose en las instituciones políticas de los atlantes, y en las virtudes cívicas que cultivan. Asimismo, en las *Leyes*, describe igualmente la planta circular de Magnesia: *...La construcción ha de empezarse en torno a estos templos [en honor a Hestia, Zeus, Atenea y otros dioses locales], donde el terreno sea más elevado para que la guarnición tenga un albergue lo mejor defendido que sea posible. Todo el resto del país ha de disponerse distribuyendo en trece secciones a los arte-*

---

<sup>34</sup> *Crit.* 113b-115a. Seguimos la traducción de LENS TUERO y CAMPOS DAROCA, *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*, Madrid 2000, pp.116-118.

<sup>35</sup> Lo cual, entre otros argumentos, le hace esbozar la tesis de que la ciudad de los Atlantes no es más que el "Oriente idealizado" por Platón. Vid. FRIEDLÄNDER, P., *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, trad.de S. González Escudero, Madrid 1989, especialmente cap. XVII "Platón como planificador de ciudades", pp.293-299.

M. Nava Contreras

*sanos, de las cuales una ha de vivir en la ciudad y subdividirse entre los doce distritos de ella, quedando repartidos en círculo por las afueras; por lo que toca a las aldeas, ha de integrarse en cada una de la clase de artesanos que venga bien a los labradores*<sup>36</sup>.

Es fácil distinguir los elementos que estas descripciones platónicas guardan en común con las moradas de los relatos místicos musulmanes y español: en primer lugar, los recintos amurallados circulares, pero también la existencia de un lugar central principal, que detenta el poder civil, religioso o militar, y cuya descripción se acerca, como en el bosque de Poseidón, al motivo clásico del *locus amoenus*. Así, la llanura en medio de la que se alza el promontorio donde se funda la ciudad de los Atlantes es “la más hermosa de todas y de notable calidad”. Sin embargo, Platón no hace más que recoger los elementos de la antigua tradición de la literatura utópica griega, que sitúa el no-lugar en un contexto de opulencia, fertilidad y benignidad climática ideales<sup>37</sup>.

Otro tanto habría que decir con respecto de la planta circular de ambas ciudades platónicas. Es cierto que ello tiene una explicación en la filosofía misma, pues, como nota Muñoz Jiménez, la *polis* constituye un microcosmos, y todo *kosmos* ha de ser circular. El círculo, por demás, simboliza la inmortalidad, pues es la figura más perfecta<sup>38</sup>. Sin embargo, también es cierto que existen precedentes de ciudades de planta circular en la antigua cultura indoaria. Herodoto cuenta que Ec-batana está rodeada por siete círculos de murallas, cuyas almenas, consecutivamente, son negras, blancas, rojas, azules, rojo minio, de plata y de oro. Cuenta asimismo que en el recinto más interior se encontraban el palacio y el tesoro<sup>39</sup>. Igualmente, los tipos de ciudades *padmaka*, octogonal, y *karmuka*, semirradial, son descritos en el anti-

---

<sup>36</sup> *Ley*. 848d-e. Seguimos la traducción ofrecida por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid 1960, 3ª ed. 1999.

<sup>37</sup> La impresionante bibliografía acerca de Platón y la relación entre mito, utopía y pensamiento político es prácticamente inabarcable. En general, nos permitimos remitir a la sucinta pero actualizada bibliografía ofrecida en las notas a este capítulo en el mencionado estudio de LENS TUERO y CAMPOS DAROCA, *ibid.*: pp.284-285. Para una lista más exhaustiva, vid. la que ofrece KLOSKO, G., *The Development of Plato's Political Theory*, London-New York 1986, pp.249-255.

<sup>38</sup> MUÑOZ JIMÉNEZ, J.M., *La ciudad como obra de arte. Las claves del urbanismo en la Antigua Grecia*, Madrid 1996, p.31. El pequeño tratado aporta, sin embargo, una importante bibliografía sobre arte, arquitectura y urbanismo en Grecia antigua.

<sup>39</sup> Herodoto I, 98.

guo tratado *Manassara*, anterior al 3000 a.C.<sup>40</sup> Se han descubierto también plantas de ciudades circulares amuralladas en Sindschirli, ciudad hitita con palacio real en un centro amurallado, doble recinto exterior concéntrico con dos puertas; Arslan-tasch, ciudad asiria del 950 a.C.; Sichem, en Palestina, e incluso la ciudad griega arcaica de Mantinea, de recinto amurallado oval. Troya II, excavada por Schliemann, Dörfield y Blegen no era más que una especie de círculo de 100 a 120m. de diámetro, y Troya VI, es decir, la Troya homérica, alcanzaba ya los 200m. en cuyo interior se alzaba la ciudad palatina, desbordándose extramuros el caserío. Esta ciudad puede ser fechada entre 1700 y 1200 a.C. Todo ello refleja una tendencia a construir ciudades de planta circular ya desde tiempos prehelénicos, tendencia que va a reflejar sus más lejanos vestigios en la literatura mística islámica y española.

Una de las grandes lagunas de los estudios de tradición grecolatina es la que se refiere al papel, sin duda protagónico, que jugó la cultura árabe en el cultivo y transmisión de la ciencia, la literatura y el pensamiento de la Grecia antigua. En todo caso, está claro que las corrientes hermenéuticas representadas por las escuelas de traductores que florecieron en al-Andalus<sup>41</sup> son solamente uno de los aspectos, si bien de la mayor importancia, de este tan complejo proceso. Algunos pasos han comenzado a darse en este respecto, como el reciente trabajo de D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*<sup>42</sup>, que abarca precisamente los siglos de mayor esplendor del período abásida, precisamente aquellos en que se desarrollaron las escuelas sufíes de Bagdad, los mismos en que vivió al-Nûrî. Gutas ha demostrado la profundidad de un movimiento desarrollado entre los siglos VIII y IX que, más que como una disciplina pasiva, hay que concebir como un cultivo activo y transformador de la herencia griega, el cual trajo múltiples conse-

---

<sup>40</sup> WHITTICK, A., *Enciclopedia de la planificación urbana*, Madrid 1975, pp.684-719, citado por MUÑOZ JIMÉNEZ, *op.cit.*, p.25.

<sup>41</sup> Es imposible mencionar este tema sin remitir al monumental trabajo de J. VERNET, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona 1999, especialmente, en lo concerniente a las escuelas de traductores, el cap. III, "La técnica de las traducciones", pp.117-153. Un testimonio del carácter creador y nunca pasivo de los movimientos hermenéuticos andaluces lo representa, en el caso específico del pensamiento político platónico, el tratado conocido como *Exposición de la 'República' de Platón*, de Averroes (*Taljîs kitâb al-Siyâsat Aflâtun*, 590/1194, traducción de Miguel Cruz Hernández, Madrid 1986).

<sup>42</sup> GUTAS, D., *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd-4th/8th-10th c.)*, London 1998. Hay traducción italiana, Torino 2002.

*M. Nava Contreras*

cuencias para la ilustración y la política activa de la época. Así pues, como afirma López-Baralt, es evidente que Santa Teresa no inventó la hermosa imagen plástica de los castillos interiores, sino que la reelaboró, la cristianizó y la adaptó para sus propios fines literarios<sup>43</sup>. Sin embargo, la estudiosa se queda corta al remontar el origen de esta imagen a la literatura musulmana. En tal sentido, queda claro que el carácter colorido y vivencial de la mística española, tan alejado de la literatura religiosa medieval europea, encuentra sus legítimas raíces, más allá del importante papel que cumplieron los traductores islámicos, en la gran tradición del pensamiento griego, de vuelta otra vez al Mediterráneo.

---

<sup>43</sup> *Op.cit*, p.65.