

201
12

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL "CÁNTICO ESPIRITUAL" DE SAN JUAN DE LA CRUZ:
SU RELACIÓN CON LA CÁBALA Y LA MÍSTICA SŪFĪ



TESIS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SECRETARÍA DE LETRAS Y LENGUAS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

PRESENTA

LUZ GABRIELA EGUÍA-LIS PONCE

FALLA EN PUNTO

MÉXICO, D.F. abril, 1989



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

	pág.
INTRODUCCIÓN.....	1
I. LA MÍSTICA JUDÍA.....	6
I.1 Torah y Cábala.....	12
I.1 a) El Árbol Sefirotal.....	14
I.1 b) Los orígenes de la Cábala.....	16
I.1 c) Cábala y mito.....	18
I.2 El <u>Zohar</u> y el <u>Sefer Yetsirah</u>	20
I.3 Relaciones de la Cábala con el cristianismo: filosofía y mística.	
I.3 a) Los orígenes.....	23
I.3 b) La Edad Media.....	24
II. LA DOCTRINA DEL ISLAM.....	29
II.1 El Corán.....	34
II.2 La mística <u>ṣūfī</u>	
II.2 a) Los orígenes.....	37
II.2 b) La Edad Media.....	40
II.2 c) Consideraciones generales.....	46
III. PANORAMA GENERAL DEL CRISTIANISMO HISPÁNICO DEL RENACIMIENTO.	48
III.1 La mística cristiana y su contexto.....	55

IV. SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL "CÁNTICO ESPIRITUAL".....	59
IV.1 El "Cántico espiritual" y la exégesis cristiana de la Biblia.....	67
IV.2 El "Cántico espiritual" y la exégesis cabalista.....	69
IV.3 El "Cántico espiritual" y la mística sūfī.....	79
 BIBLIOGRAFÍA.....	 105

INTRODUCCIÓN

I

San Juan de la Cruz es el gran ausente de las antologías de la literatura española. Se le ha considerado siempre como un poeta difícil, oscuro y hasta ingenuo. Para Menéndez Pelayo la de San Juan es una poesía ajena e este mundo, imposible de medir con criterios literarios. Dámaso Alonso opina que sus versos son los más dificultosos de la literatura española. Jorge Guillén zanja el problema, arguyendo que el lenguaje resulta "insuficiente" a las intenciones del santo. Carlos Bousoño habla de "imágenes visionarias" a la manera de Baudelaire. Refiriéndose al "Cántico espiritual", Colin P. Thompson asegura que

está impregnado de un ambiente de misterio y, aunque en muchas estrofas existe una gran riqueza de vocabulario, se da también un vocabulario balbuciente, incierto, impreciso y confuso empleado deliberadamente para crear esta atmósfera. [1]

Pero parece que ese halo de extrañeza que gira en torno a la obra del reformador carmelita, hubiera más alejado todo intento de acercamiento, que llamado seriamente la atención de los críticos.

1. Colin P. Thompson. El poeta y el místico, p.p. 130-131

Este trabajo intenta abordar la poesía de San Juan desde la perspectiva de las literaturas místicas judías y árabes; concretamente desde la Cábala y la mística şūfi, tomando estas últimas como elementos constitutivos de la literatura y la mística cristianas, a las que sin duda pertenece el santo.

II

A partir de los estudios de Américo Castro, Marcel Bataillon y Miguel Asín Palacios, la influencia de las castas semíticas en España ha quedado suficientemente demostrada. Faltarían, a este propósito, incursiones más profundas sobre el nacimiento de la mística y sobre algunos elementos semíticos fuertemente arraigados en la Península, aun en etapas posteriores a la expulsión de judíos y musulmanes. Tantos siglos de convivencia pacífica -por lo regular- entre las tres religiones, tuvieron que permitir -u obligar- al entretrejimiento cultural obvio en toda sociedad híbrida. En este sentido, San Juan no sería sino un ejemplo, entre tantos, de aquellos que tuvieron una forma de vida igualmente híbrida y entretrejida.

Si nos detenemos un poco en algunos datos biográficos de Juan de Yepes, comprenderemos que no pudo ser ajeno a esta urdimbre cultural. Juan nace en 1542 en Fontiveros, una villa de la provincia de Ávila; pero Fontiveros era en aquel entonces un sitio altamente islamizado. Gran parte de las mujeres de la villa ocultaban su rostro bajo la almalafa, acostumbrada entre los musulmanes. Los clérigos

de Ávila luchaban por desterrar dicha indumentaria, como luchaban también por evitar que hombres y mujeres se sentaran por separado en las iglesias, vieja costumbre islámica y judía en mezquitas y sinagogas. La población de la villa era pobre, formada en su mayoría por trajineros y carreteros, estrato donde, con frecuencia, las familias provenían de conversos. La familia del santo se trasladó posteriormente a Medina del Campo, otro barrio morisco. Como dato curioso, una vez tomado el hábito de carmelita, Juan vivió durante algún tiempo -junto con Germán de San Matías- en una celda que había mandado construir Santa Teresa en el convento de la encarnación en Ávila; pero ese lugar había servido como cementerio hebreo y de herejes judaizantes, dos siglos atrás. El propio Moisés de León, supuesto autor del Zohar, fue enterrado en ese sitio.

Pero, además de estas cuestiones externas, existen otras de mayor importancia. Luego de sus estudios en Medina del Campo, Fray Juan ingresa a la Universidad de Salamanca, donde, por ejemplo, conocerá la obra del Doctor resolutus, Baconthorp, a quien se consideraba como averroísta, debido a la gran cantidad de citas que éste hacía del filósofo árabe. Si bien la intención del pensador inglés no era otra que la de contradecir a Averroes, lo cierto es que los alumnos podían entresacar parte importante de la obra del comentador de Aristóteles a través de los comentarios del ilustre Doctor.

Para estas fechas, Salamanca era escenario de una intensa actividad teológica: Fray Luis de León, Gaspar de Grajal y Martín Martínez de Cantalapiedra, luchaban por que la lectura de la Biblia se hiciera a la luz de los textos originales y de los comentarios históricos

y lingüísticos de los rabinos*. Los tres catedráticos salamantinos eran de origen judeo-converso. Martín Martínez impartía hebreo, caldeo y árabe, y se sabe que leía en clase los textos bíblicos en estas lenguas. Todos ellos se verán envueltos en procesos inquisitoriales. Este es el ambiente en el que San Juan aprende teología y filosofía; y aun desconociendo la ascendencia de éste, considero que no pudo permanecer al margen de dicho ambiente. Y digo desconociendo su ascendencia porque la historia menciona los nombres de Gonzalo de Yepes y Elvira González como los probables abuelos del santo. De ser así, se sabe que ambos fueron reconciliados por la Inquisición en 1497. Existió otro Gonzalo de Yepes, pero sus datos no son mejores: sus padres fueron relajados en 1491. De cualquier forma, el padre de San Juan, Gonzalo de Yepes, casó con Catalina Álvarez, mujer de bastante oscuro origen -al parecer de moros conversos. Lo cierto es que Gonzalo descendió dentro de la escala social a partir de dicho matrimonio, hecho curioso en esa España donde, por lo regular, era la mujer la que ascendía al status del marido; y, por si fuera poco, Gonzalo ganó también con esto la enemistad de sus familiares.

Ni la familia de San Juan, ni la villa de Fontiveros, ni Medina del Campo, ni la Universidad de Salamanca, desconocen la fuerte influencia semítica que vivía la España del siglo XVI.

III

Tomando en cuenta, pues, la interacción de las tres castas españolas y su fecunda presencia en la literatura mística, como lo demues-

* Cf. Marcel Bataillon, Erasmus y España y José Jimenez Lozano, Poesía de San Juan de la cruz.

tran los casos de Ramón Llull, Fray Juan de Granada, Fray Luis de León, Santa Teresa y San Juan, me he abocado al análisis del "Cántico espiritual", para tratar de establecer las raíces que comparte con la mística judía cabalista, la sūfī y la cristiana.

Ante las preguntas ¿qué es la mística?, o bien, ¿quién es un místico? y ¿qué es la literatura mística?, intento explicar cómo surge este fenómeno en su contexto original, cómo se va transformando a lo largo de los siglos para, finalmente, localizarlo en la España renacentista. De esta forma, establezco primero la génesis de la Torah y el desarrollo de la espiritualidad judaica, hasta llegar a la Cábala hispano-hebrea del siglo XVI. Igualmente menciono los preceptos fundamentales del Islam y del Corán, así como el desenvolvimiento de la mística sūfī y su asentamiento andaluz. Por último, analizo algunos elementos del "Cántico espiritual" para tratar de integrarlos, hasta donde es posible, en esas dos tradiciones.

La lectura, entonces, del poema del santo que propone este trabajo no es, no, la que la crítica occidental ha planteado, y que tantos misterios ha dejado sin resolver. Desde luego no pretendo iluminar todas las osuridades sanjuanistas, pero considero que ciertos elementos de su poesía tienen explicación en los contextos orientales. Propongo algunos ejemplos de estas dos místicas -judía y árabe- que, en mi opinión, se asemejan bastante a la del reformador del Carmelo en concepto y apariencia. Al parecer, San Juan tuvo también noticia de la mística alemana de un Suso o un Meister Eckhart, pero incluir el estudio comparativo de esos espirituales en este trabajo, rebasaría los límites y propósitos del mismo. Me centro, así, en esta otra lectura del "Cántico espiritual", a la luz de las místicas semitas.

I. LA MÍSTICA JUDÍA

Se dice que existieron dos descensos o revelaciones de las Tablas de la Torah. El Zohar o Libro del Esplendor* afirma que en el momento de ser reveladas las primeras Tablas -que emanaron del Árbol de la Vida- el pueblo de Israel fue considerado indigno de recibir las, dada su veneración al Becerro de Oro**. Según la tradición, esas primeras Tablas contenían "la luz y la doctrina del Mesías, la efusión de la liberación universal, la fuente de la vida eterna sobre la Tierra" [1].

Moisés, obedeciendo el mandato divino, le dio al pueblo otras Tablas, que salieron del costado del Árbol del Bien y del Mal y que, por tanto, estaban constituidas por preceptos positivos y negativos. Las segundas Tablas son, pues, la manifestación indirecta o fragmentaria de la luz divina o Hokhmah, sabiduría pura y redentora que dejó de ser accesible, ya que quedó oculta tras la "cortina" de Binah, la "inteligencia" cósmica de Dios.

Para alcanzar, entonces, dicha luz, el hombre debe aprender a cultivar su alma, a diferenciar entre el bien y el mal, practicando la ley divina; tiene que buscar la verdad que yace oculta tras los velos del texto bíblico.

Ahora bien, tratándose de una noción religiosa cuyos fundamentos se sostienen en la revelación divina y en carácter sagrado de las Escrituras, y en donde además el sentido preciso de ambas ha sido

* Vid. infra, p.20

** Erigido por Abraham en La Meca.

1: Leo Schaya, El significado universal de la Cábala, p.18

velado, se impone la necesidad de esclarecer la naturaleza auténtica de dicha revelación en los textos sacros.

Existe una literatura, en extremo rica, en la que los místicos judíos han intentado interpretar el texto bíblico según su propio pensamiento. Gran parte de la inmensa literatura cabalística se compone de comentarios a libros bíblicos, especialmente al Pentateuco (la "Torá escrita"), los Salmos, el Cantar de los Canteres, el Libro de Ruth y los Proverbios (Mislé) de Salomón. [2]

La mística judía constituye, así, el marco teórico de los esfuerzos interpretativos por desentrañar una manifestación cargada de múltiples significados, pero que a la vez carece de una significación específica. El místico es aquel que tiene la cualidad de percibir una experiencia directa o inmediata de la divinidad, o que por lo menos lucha por alcanzar tal experiencia. Esta puede provenir de una iluminación súbita [revelación] o puede ser el resultado de largos y elaborados preparativos. Sin embargo, el procedimiento místico de búsqueda e interpretación divinas no se da en forma aislada, sino que se origina, regularmente, dentro de un contexto histórico definido en cuanto a sus tradiciones; tradiciones que entrañan una autoridad religiosa que ha sido establecida con anterioridad a la aparición del místico y que goza de la aprobación de una comunidad determinada. Es dentro de este marco donde se inscribe la actividad del místico, cuya relación con la autoridad religiosa se establece, consecuentemente, con base en una tensión específica, ya que del místico se ha dicho que lucha por verter vino nuevo en odres

viejos, es decir que, contradictoria pero complementariamente, éste participa en su búsqueda de un elemento conservador y de otro innovador. Por un lado preserva la autoridad religiosa y, por el otro, al enfrentarse a una experiencia única y amorfa (la unión con Dios) carece de la expresión adecuada para su transmisión y se ve obligado a utilizar los recursos innovadores del lenguaje para ser entendido. A diferencia del místico, el profeta recibe de Dios un mensaje inteligible y preciso, en ocasiones acompañado de una visión concreta y que recuerda con claridad. Es, además, el intermediario para transmitir dicho mensaje y, por tanto, es él quien establece la autoridad religiosa. El místico no es un intermediario; lleva en sí su propio fin que es la comunión con la divinidad [unio mystica], comunión indeterminada y omnitendente, vaga e inarticulada, cuya imposibilidad expresiva "constituye la más grande dificultad de la experiencia mística". [3]

De las distintas probabilidades lingüísticas que seleccione y combine el místico para su expresión, surgirá un segundo problema: el de la hermenéutica o interpretación de la revelación. Sólo así puede verse el misticismo como un fenómeno histórico e incidente en una comunidad. Y es precisamente en el curso de tales intentos que el místico se enfrenta a la autoridad religiosa. Mientras más intenso y profundo el contacto con Dios, menos susceptible de ser definido; menos fácil su explicación. No queda entonces sino acudir al uso de convenciones simbólicas, y seguir las ataduras del lenguaje con sus imágenes y conceptos ya existentes, con su estructura y sintaxis preestablecidas.

El místico lleva a cabo su labor hermenéutica transformando el texto sagrado y convirtiendo la palabra de Dios en infinitas posibilidades de interpretación y significados. Así, puede entenderse el Cantar de los Cantares como un diálogo, no entre amantes, sino entre el pueblo de Israel y Dios, para el judaísmo, o entre la Iglesia y Jesucristo, para el cristianismo.

La Cábala se encargará de esta labor y conformará, con el tiempo, la esencia doctrinal de la Torah. En sentido estricto, Cábala significa tradición de las cosas divinas y constituye la mística judía. Es el receptáculo de los "misterios ocultos desde el principio del tiempo"[*]; y si bien Dios ha revelado estos misterios de distintas formas, esa diversidad, lejos de afectar su unidad inmutable y trascendente, marca la expresión de la infinita riqueza de su verdad. La Cábala no es, entonces, otra cosa, que la rama judaica de ese "Árbol" universal de sabiduría que se reconoce en la base de toda forma ortodoxa que guía un conocimiento puro e integral.

¿En qué se basa el místico para elaborar este proceso hermenéutico?, pues en que la sacralidad de los textos resida precisamente en su capacidad para tal metamorfosis. Se parte del hecho de que la palabra de Dios es infinita, a diferencia de la humana. El hombre encierra a la palabra en un significante finito, pero que lleva en sí innumerables capas de significados. Y esto último es lo que interesa al místico. Los cabalistas hispano-hebreos que seguían las enseñanzas de Isaac Luria lo formulaban así:

Cada palabra de la Torá posee seiscientos mil 'rostros', planos de sentido o entradas, según el número de los hijos de Israel

* Schaya, Op.Cit. p.22

que se encontraban reunidos en el monte Sinaí. Cada rostro sólo es visible y descifrable por uno de ellos. Cada uno está en posesión de una propia e inconfundible posibilidad de acceso a la revelación. La autoridad ya no constituye el 'sentido' unilateral e inconfundible de la comunicación divina, sino que es muestra de su plasticidad infinita.[4]

Esta posibilidad de penetrar dentro de la revelación por medio del proceso hermenéutico proviene en línea directa de la tradición judaica del Midrash, que reúne interpretaciones y comentarios de los textos sagrados. Los místicos, herederos de dicha tradición, aplican los mismos procedimientos de análisis: su objeto es penetrar la superficie para revelar el sentido secreto de las palabras, mostrar lo oculto en lo expuesto.

Pero también el acto poético-interpretativo se le atribuye a Dios. La propia Santa Teresa afirmará que la escritura es dictada por el Señor. Esta idea de Dios como ordenador del lenguaje, como creador del alfabeto que, en sus diferentes combinaciones, reproduce los distintos aspectos del mundo, aparece en algunas obras cabalísticas como el Sefer ha-Temunah [Cataluña, 1250], o en el tratado cabalístico de Jacob ben Jacob Kohen de Soria [siglo XIII], en donde las formas negras [las letras] y las formas blancas [los espacios no escritos] cobran igual importancia.

En otras épocas, la idea de que la escritura es un acto divino condujo a la antigua idea de unir el acto de la creación con un acto de magia poética y a atribuir la capacidad creadora a la de un hecho proveniente de una intuición divina, que ha sido llamada de diferente manera, según los diferentes periodos. En última instan-

4. Scolem, Op.Cit., p.13

cia, se trataría también de una segunda revelación y de una doble expresión hermenéutica: la interpretación religiosa y la interpretación poética.

Resumiendo, el conocimiento primigenio de la verdad de Dios que habrá de ser decodificado por el místico, fue entregado a los patriarcas de Israel y a sus discípulos y, finalmente, quedó cristalizado en la revelación sinaitica. Moisés se la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, éstos a los profetas, los profetas a los hombres de la Gran Sinagoga, y éstos, a su vez, se la comunicaron a los miembros de la "Cadena de tradición" [Shalshelet hakkabalah]. Al tiempo de la dispersión del pueblo judío, esta cadena llevó consigo su tradición a gran parte de Europa:

La enseñanza de los misterios de la Torah y la práctica de los métodos cabalísticos fueron conocidos en toda la Edad Media, y llegaron hasta los tiempos modernos. Las colecciones más importantes de la doctrina esotérica del judaísmo son el Sefer Yetsirah, el 'Libro de Formación', cuya enseñanza según se cree, deriva de Abraham; y el Sefer Hazohar, el 'Libro del Esplendor'. [5]

La mística cabalista es, en concreto, un sistema de comprensión del Universo, cuya doctrina ha quedado plasmada en la imagen de un árbol, llamado Árbol sefirotal, que contiene los treinta y dos senderos en los que el Dios supremo grabó y estableció su Nombre y creó al mundo.

I.1 TORAH Y CÁBALA

La Torah le fue entregada a Moisés de dos formas: oral y escrita. Al respecto, el Éxodo dice: "Todo el pueblo veían las voces y las llamas, el sonido de la bocina, y el monte que humeaba. Y, viéndolo, el pueblo tamblaron y pusieronse de lejos"[Ex.20:18]. El Zohar, comentando este versículo, dice que las palabras divinas fueron impresas sobre la oscuridad se la nube que envolvía la verdadera presencia de Dios, de modo que Israel las oía al mismo tiempo como Doctrina Oral, y las veía como Doctrina Escrita. La lectura oral sonó, a oídos de Moisés, como una sucesión de los múltiples nombres de Dios, y comprendió que existían combinaciones secretas en la Torah, que representaban en conjunto un significado oculto y distinto de la misma. De esta forma, la explicación de la Doctrina Escrita [Torah Shebikhtab] se tornará accesible gracias a la Doctrina Oral [Torah Shebalpeh]. Ambas constituyen aspectos inseparables y simultáneos de la revelación. Será entonces la Torah Oral la que permita encontrar la presencia de Hokhmah* dentro de la Torah Escrita. La ley se encuentra, así, cristalizada en las Escrituras [Torah Escrita que comprende el Pentateuco y, en ocasiones, los Profetas y los Escritos], la Mishnah, el Talmud y el Haggada (que juntos designan la Torah Oral).

Los más antiguos y respetados doctores de Israel, los Thanna'im, conducen esa larga cadena de tradición que mantiene el judaísmo durante siglos, hasta la figura de Judas el Santo, último de los Thanna'im y autor de la Mishnah escrita.

La Mishnah -cuya raíz significa repetir- es el resultado de un

*Vid. supra, p.6

doble procedimiento. Por un lado, constituye la Ley Oral, independiente de toda base escrituraria, y, por el otro, es producto del Midrash, método desarrollado por Ezra y los copistas fariseos, que intenta escudriñar el texto bíblico, a fin de encontrar en él todo aquello que pudiera aplicarse a la práctica ritual [Midrash halajá*], o bien a una sublimación de orden ético o teológico.

Luego de la muerte de Judas, hacia fines del siglo II d.C., aparece una nueva generación de doctores, conocidos como Ammoraim, que habían dejado de ser autoridades por sí mismos, pero que repetían, interpretándolo, todo aquello que habían aprendido de los Thanna'im: los mishnayot o párrafos de la Mishnah. Estos comentarios y estas nuevas tradiciones seculares fueron reunidas bajo el nombre de Guemara [comentario]. El conjunto Mishnah-Guemara se conoce bajo el nombre genérico de Talmud.

El Haggada o Midrashim Haggádico constituye el punto de unión entre la enseñanza talmúdica y la enseñanza secreta de la Cábala. Es el camino que conduce al conocimiento de Dios. Ese conocimiento o Pardes (paraíso) -como lo llama el Talmud- se alcanza, según la Doctrina Oral, interpretando las escrituras mediante cuatro métodos fundamentales de exégesis. Las consonantes de la palabra Pardes [P,R,D,S] contienen los cuatro planos del sentido de la Torah: P=peshat, el sentido literal; R=rémez, el sentido alegórico; D=derasha, la interpretación talmúdica y haggádica; S=sod, el sentido místico, la iniciación a Hokhmah, el "misterio", la sabiduría oculta en las Escrituras. Las principales claves de ese misterio son las diez Sefi-

* El término Halajá designa la parte ritual o práctica de la Ley.

roth o "numeraciones" de los aspectos divinos que componen el Árbol de la Vida o Sefirotal.

I.1 a) EL ÁRBOL SEFIROTAL

Los Sefiroth conforman la base doctrinal del esoterismo judío al representar los arquetipos espirituales, tanto del Decálogo como de todas las revelaciones de la Torah; saon las causas eternas de todas las cosas y se dividen en nueve "emanaciones" o "intelecciones" por medio de las cuales el Sefirah supremo se da a conocer a sí mismo y a su manifestación universal. Se trata de diez síntesis reveladas de los ilimitados aspectos de la realidad única, infinita tanto en su esencia oculta, como revelada y ontológica. La década sefirótica no es sino la apertura de Dios en una forma inteligible y jerárquica, que se enumera de lo alto a lo bajo: Kether [Corona]; Hokhmah [Sabiduría]; Binah [Inteligencia]; Hesed [Gracia]; Geburah [Poder]; Tifereth [Belleza]; Netzah [Victoria]; Hod [Gloria]; Yesod [Fundamento] y Malkhuth [Reino]. (Ver fig.1)

Este "árbol" se encuentra vinculado con los diez números arquetípicos de Pitágoras, y sus esferas se unen entre sí por veintidós "senderos" que, sumados a las primeras, forman los treinta y dos caminos en los que Dios grabó su nombre y por los que creó al mundo. Esto conforma la realidad manifiesta de la divinidad; pero, previos a toda manifestación se sospechan tres momentos: la privación o existencia negativa [Ain], que se expande sin límites [Ain Soph] y que

acaba por afirmarse como luz infinita [Ain Soph Aur], que se muestra en el Árbol, por encima de Kether, como tres líneas de luz, que por invisible se le llama negativa. Así pues, Ain Soph Aur representa el Universo inmanifestado que envuelve al Árbol de lo manifestado.

Esta geografía mística se muestra, además, como una jerarquía de tres triadas que se proyectan hacia la causa inmediata del cosmos. La triada más alta, que dirige su vértice hacia arriba, Kether-Hokhmah-Binah, es la de los principios esenciales y ontológicos, en donde la Corona es la unidad indivisa e inmanifestada, la Sabiduría es la primitiva posición de lo masculino y lo creativo, y la Inteligencia o Entendimiento se manifiesta como lo femenino, lo pasivo, lo receptivo. La segunda triada, que apunta hacia abajo, Hesed-Geburah-Tifereth, es la de los principios cosmológicos, en la que la Gracia representa los poderes constructivos y expansivos, el Poder abarca las fuerzas disolventes o restrictivas, el cambio y el movimiento (la dimensión temporal), y la Belleza, es la que vuelve tangibles los arquetipos que emanan informes de la "oscuridad" del juicio; esta triada representa el punto más alto al que puede elevarse la conciencia humana normal. El tercer triángulo, que también apunta hacia abajo, Netzah-Hod-Yesod, es el acto creativo y la fuerza del cosmos, formado por la Victoria o conjunto de las emociones y el amor como proceso expansivo de la existencia, la Gloria o Esplendor, que es el ámbito formal del intelecto y del conocimiento, y el Fundamento, mundo reproductivo, acto único que revela y reintegra simultáneamente todo lo emanado y manifestado. El décimo Sefirah, Malkhut, es la sustancia increada y creativa, la immanencia de Dios.

Por último, estos cuatro grados sefiróticos son respectivamente los arquetipos de los cuatro mundos, a saber: el de la "emanación" trascendente, el de la "creación" prototípica, el de la "formación" sutil y el del "hecho" sensorio, que juntos representan la jerarquía del gobierno divino.

Sin embargo, la realidad objetiva de estas instancias denota que cada aspecto divino se identifica con la totalidad de Dios y con todos sus atributos, pero no por causas cualitativas, sino por su fusión esencial. Todas las manifestaciones diferenciadas son sólo simbólicas en las Sefiroth como determinación pura y unidad ontológica de todas las cosas, debido a que su concatenación regresa a la unidad primigenia, a la causa una y universal. Debe entenderse, entonces, que el hecho de que Dios se dé a conocer bajo múltiples aspectos, no significa que se trate de un número en particular, ni de una multitud de ellos. Todos los números o aspectos metafísicos se integran por igual en el Uno sin segundo.

I.1 b) LOS ORÍGENES DE LA CÁBALA

Las Escrituras, desde tiempo inmemorial, han sido difundidas entre el pueblo judío. Moisés recomienda con insistencia el estudio de la Ley; Ezra, luego del regreso del cautiverio en Babilonia, la leyó en voz alta a todo el pueblo reunido. Los observantes más estrictos de las tradiciones se obligan a leerla en los templos, al menos una vez al año. Sin embargo, se encuentra un pasaje en la Mishnah que previene contra ello:

The story of Genesis [the Creation] is not to be explained to two men, the story of the Merkaba [Heavenly Chariot] not even to one, unless he be wise and can deduced wisdom of his own accord. [6]

Se trata, pues, de una doctrina más o menos conocida, si bien enseñada con misterio, y que se divide en dos órdenes de desigual importancia: el método que enseña los misterios de la Torah [Sithre Torah] consiste principalmente en la exégesis y aplicación del primer capítulo del Génesis [Maaseh Bereshit] y del primer capítulo de las Profecías de Ezequiel, que contienen la visión del trono divino en forma de "carroza celestial" [Maaseh Merkabah]; la primera -dice la Mishnah- puede ser enseñada a un solo hombre; la segunda no puede ser nunca divulgada del todo, ni a una sola persona, a no ser que reúna las condiciones impuestas.

El Rabí Jochanan dijo un día al Rabí Eliezer: Ven, que te enseñe la historia de la Mercaba. Entonces éste último respondió: No soy lo bastante viejo para esto. Cuando llegó a viejo, Rabí Jochanan murió, y algún tiempo después, el Rabí Assi, al venir a su vez a decirle: Ven, que te enseñe la historia de la Mercaba, replicó: Si me hubiese considerado digno, la habría aprendido ya del Rabí Jochanan, tu maestro.[7]

En otro ejemplo, el Talmud señala la entrada de cuatro sabios doctores al jardín de las delicias. Uno de ellos miró y perdió la

6. Apud. Adolphe Franck, Tha Kabbalah, p.15

7. Apud. A. Franck. La Kabbalah, p.54

vida, el segundo miró y perdió la razón, el tercero miró y perdió la fe, y el cuarto, el rabino Akiba, miró y se fue en paz.

Habrá que aceptar, entonces, esta ciencia misteriosa y terrible para las mentes débiles; esta doctrina secreta que Judas el Santo recoge de los ancestrales Thanna'im y que queda plasmada en la redacción de la Mishnah, hacia el siglo II de nuestra era. Es, pues, en el Talmud -ese eslabón de la Doctrina Oral, mezcla de Mishnah y Gemara- en donde se encuentran las ideas que constituyen la base del sistema cabalístico y algunos datos sobre su origen.

I.1 c) CÁBALA Y MITO

Si el primitivo impulso religioso del judaísmo se consideró desde el principio como una fuerza contraria a la del mito, contraria al sistema de imágenes y símbolos, y tendiente, por contrario, a la pureza del concepto de Dios, a proteger su trascendencia de toda confusión mítica, también es cierto que dicha actitud condujo a un vaciamiento y a un distanciamiento divinos. Al lado de ésta, surge la idea opuesta de la plenitud y viveza de Dios, la que confía en un punto de enlace entre el hombre y su Creador, y en el acercamiento de éste al alma por medio de símbolos religiosos.

La historia del judaísmo se debate entre ambas direcciones, y mientras más se afana la primera por aislar la unidad, tanta más fuerza cobra la segunda, sostenida en que todo lo viviente se expresa por medio de símbolos.

En una época en la que el culto a la letra alcanzaba dimensiones inimaginables, en la que el tiempo transcurría contando letras, palabras y versículos, y en la que se profesaba enorme aversión a todo aquello que se asemejara a consideraciones prácticas, se nos revela la existencia de una doctrina secreta, que posee todas las características del misticismo. El sentido literal se sacrifica en aras del sentido espiritual.

Se puede afirmar que con anterioridad a la redacción de la Mishna -quizá hacia fines del primer siglo de la era cristiana- se extiende misteriosamente entre los judíos una ciencia venerada, que se distinguía de la propia Mishnah, del Talmud y de los libros sagrados; una doctrina mística, incluso casi filosófica, y que, sin embargo, se levanta apoyada en la Tradición y en las Escrituras.

Los herederos de esa doctrina serán los llamados cabalistas, poseedores de una ciencia especulativa que intenta develar los secretos de la creación y de la naturaleza divina. De esta forma, llegamos al marco de la problemática esencial de la Cábala.

Fue hacia finales del siglo XII, mientras Maimónides componía sus obras más importantes, cuando, bajo formas diversas, la Cábala pasó del estado oral a la expresión escrita. Como mencioné arriba, Cábala significa tradición esotérica, y será el movimiento místico del judaísmo, en concreto entre los siglos XII y XIII.

La Cábala apareció por primera vez en Francia, hacia el año 1180, en el momento mismo en que alcanzaba su cima la herejía cátara. En la España del siglo XIII conseguirá su plenitud y conformación con la publicación del antes citado Sefer ha-Zohar o Libro del Esplendor, y con la importante reaparición de un antiguo texto que, sin

sin ser cabalista, suministró gran parte de los conceptos e ideas fundamentales a los místicos judíos medievales: el Sefer Yetsirah.

I.2 EL ZOHAR Y EL SEFER YETSIRAH

En los orígenes de la mística judía medieval -pero aparentemente concebido siglos atrás por el mismísimo Abraham- reaparece el Sefer Yetsirah [Libro de Formación o Libro de la Creación]. El texto formula un sistema cosmológico, nada difícil de concebir en un ámbito en el que todo se subordinaba a una única causa de la que el mundo externo no era sino su efecto:

En treinta y dos senderos maravillosos de sabiduría, Jah, Jehovah Tzaboath, el Dios de Israel, el Elohim de lo viviente, el Rey de las Edades, el Dios misericordioso y gracioso, el Excelso, el Morador de la Eternidad, Altísimo y Santo, grabó su nombre por los tres Sepharim: Números, Letras y Sonidos. [8]

La importancia del Sefer Yetsirah radica en que el lugar que éste concede a los números y a las letras del alfabeto hebreo conduce por fin a la esquematización de la Cábala práctica. Será la filosofía judía la encargada de recoger la producción cabalista en la época que va de Sa'adia* a Maimónides. El primero, al traducir al árabe y comentar el Libro de la Creación, intentará trasponer su lenguaje esotérico al nivel racional del pensamiento filosófico.

8. Sefer Yetsirah, p.27

* Sa'adia ben Yosef de Fayum (884-942).

Labor inútil, la obra conservará siempre su prestigio misterioso.

A lo largo de la Edad Media, este opúsculo místico será comentado y citado como autoridad, por filósofos de la talla de Salomón Ibn Gabirol, Bahya Ibn Paquda, Rabí Moshe ben Maimón [Maimónides] y Jehuda ha-Levi, todos considerándolo como uno de los primeros monumentos al espíritu humano.

Hacia el año 1275 se escribió en España, como un aparente comentario al Pentateuco, el libro que contiene el código universal de la Cábala; se trata del Sefer Ha-Zohar o Libro del Esplendor, falsamente atribuido tanto a Simeón bar Yohai -uno de los maestros de la Mishnah del siglo II-, como a Rabí Moisés de León.*

Al englobar lo esencial de la tradición mística milenaria, la de la Mercabah, la del Sefer Yetsirah y la de la mística filosófica, el Zohar se impone con rapidez como autoridad y texto sagrado. Efectivamente se trata de un comentario a la Torah, razón por la que se sitúa al lado de ésta y de la Mishnah. Pero se trata aquí de una exégesis mística; el alfabeto hebreo, cuyo poder espiritual había apuntado ya el Sefer Yetsirah, será para el Zohar el alfebeta de las Escrituras. Para su autor, el espíritu y la letra se formulan como entidades indisolubles. Aún más: los Sefiroth, que para el Libro de la Creación son números, serán las esferas esenciales de los atributos de Dios en el Zohar. No es esto, desde luego, todo lo que contiene el Libro del Esplendor. Sin embargo, me limitaré a decir que, dentro de la historia del pensamiento judío, el Zohar hace de la mística la heredera de la filosofía.

* Sobre la autenticidad del Zohar, Cf. Adolphe Franck, Op.Cit.

La literatura cabalista medieval no hace referencia a alegorías derivadas de una visión cósmica, sino a símbolos, en el sentido preciso de la palabra. Surge de nuevo el problema del mito, de la reinstalación de imágenes y símbolos míticos en los que se esconde la huella del secreto universal. Lo que, inicialmente, para el teólogo judío, no era sino atributo divino, para la Cábala será potencia vital, orgánica: una hipóstasis, en resumen.

Sin embargo, esta fracción del judaísmo no se ha alejado de la Ley; únicamente ha rescatado en ella su conciencia mítica y la ha transformado en un cuerpo místico:

De este modo, tenemos en el corazón de la Cábala un mito de la unidad divina como medio de contacto de las potencias primitivas de toda existencia, y un mito de la Torá en cuanto símbolo infinito en el que todas las imágenes y nombres aluden al proceso en el que Dios mismo se comunica. [9]

A partir del Bahir, el primer escrito cabalista, aparecido en el siglo XIII, al sur de Francia, toda la producción de éste tipo, de envergadura, estará poblada por imágenes, regularmente de un fuerte contenido mítico, que no por ello evita, en cierta forma, la justificación especulativa ni la interpretación lógica de estos símbolos.

I.3 RELACIONES DE LA CÁBALA CON EL CRISTIANISMO: FILOSOFÍA Y MÍSTICA

a) LOS ORÍGENES

Casi resulta ocioso aclarar que los judíos no permanecieron refractarios a la filosofía helenística. Sabemos, incluso, que la traducción al griego de los libros sagrados hecha por los Setenta* impregna de Platonismo y socratismo los conceptos judaicos de la religión: en el Cantar de los Cantares la amada debe "conocerse a sí misma", por ejemplo. Quizá el paradigma más claro sea el de Filón de Alejandría, filósofo judío contemporáneo a Cristo, que marca la síntesis de la tradición hebrea y el pensamiento griego. Su labor consistirá en aplicar la sabiduría helénica a la interpretación filosófica de los textos sagrados. El resultado que obtiene es, claro está, la aproximación de la religión y la filosofía.

Vale la pena detenernos en su comentario al Pentateuco, en donde se ocupa tanto del sentido histórico, como del sentido físico o cosmológico y moral del mismo; pero, ante todo, se ocupa del sentido místico, el de las relaciones entre el alma y Dios.

Para Filón el problema radica en que Dios no puede ser conocido mediante la representación comprensiva. No percibimos sino su "estela", las huellas que deja en el espíritu humano y en el universo, por intervención de su logos incomprensible, lugar de ideas, modelos y arquetipos de los seres, que se comparan con los números pitagóricos y que, a su vez, son causas esenciales de todas las cosas. Hay que utilizar las categorías intelectuales del pensamiento para interpretar la experiencia mística y la trascendencia divina.

* 283 ó 282 a.C.

Asistimos, de este modo, a la llamada teología negativa en la que Dios no puede ser conocido en sí mismo, pero su existencia se hace patente a través de la aventura del alma en vías de purificación, y que culmina con la plena unión, en el abandono al amor creador.

Se pueden encontrar ciertas incidencias del judaísmo helénico en San Pablo, como la metáfora hipostática que éste establece del cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo y cuyos miembros están enlazados por una misma fin. Metáfora que recuerda, sin dificultad, el Árbol de la Vida. Para San Pablo, como para San Juan más adelante, la virtud de la caridad o ágape designará un tipo de amor reverencial del esposo por la esposa, o amor de predilección. Baste mencionar el Cantar de los Cantares.

I.3 b) LA EDAD MEDIA

Ahora bien, cuando el pensamiento filosófico judío volvió a expresarse con la misma fuerza que tuvo en la época de Filón de Alejandría, en un lenguaje parecido al de Platón y Aristóteles, hacia el siglo X de nuestra era, apareció como una suerte de contrapunto al pensamiento árabe. Habrá que recordar que, durante la Edad Media, el Oriente ya no pertenecía a los griegos, sino a los árabes, y serán ellos los educadores del Occidente latino. Las primeras traducciones al latín de las grandes obras científicas y filosóficas griegas fueron hechas a través del árabe, pueblo que no únicamente conocía el griego sino la filosofía. Será el heredero y continuador del mundo helénico.

La población judía, dispersa desde la diáspora, quedará inmersa en el Islam, luego de que éste se lanza a la conquista del mundo, hacia el siglo VII. Incluso los judíos adoptarán el árabe como lengua -en Babilonia hablaban arameo- de forma que gran parte del pensamiento hebreo quedará escrito en la lengua de Mahoma. La filosofía judía se unió, así, desde el siglo X hasta el inicio del Renacimiento, a la evolución general de la filosofía árabe. Bahya Ibn Paquda y Salomón Ibn Gabirol, poco tiempo después de Sa'adia Gaon, elaboran una moral y una metafísica místicas muy cercanas al sufismo y al neoplatonismo; tanto, que será la filosofía judía medieval la intermediaria entre el pensamiento musulmán y el pensamiento cristiano.

Hay que aclarar, sin embargo, que la especulación pura, como la formula la lógica filosófica, se aleja de la enseñanza talmúdica. El divorcio que existe entre mística y teología judías se debe al hecho de que las relaciones entre el hombre y Dios se insertan en la trama de lo desconocido. No hay un conocimiento filosófico, sino bíblico de Dios: un conocimiento-amor. Su filosofía es, por decirlo así, esencialmente no-filosófica.

Sa'adia ben Josef (884-942) se inscribe de lleno en el prototipo del judío medieval. Amén de su traducción de la Biblia al árabe, acompañada de un comentario exegético y filosófico, y de sus observaciones al Sefer Vetsirah, mencionadas con anterioridad, se conserva una obra apologética llamada El libro de las creencias y las opiniones [Kitab al-amanat w'al-i'tiqadat, en árabe, y Sefer ha-emunot vehadéot, en hebreo] en el que plantea un acuerdo entre las creencias religiosas y las opiniones racionales; entre la fe y la ciencia;

entre la verdad revelada y la verdad natural. Una de las tesis fundamentales que plantea es la de la Unidad de Dios a pesar de sus múltiples atributos, de los cuales los más importantes son la Vida, la Potencia y la Sabiduría, postura que será retomada, sin modificaciones considerables, por la escolástica cristiana del siglo XIII.

A comienzos del siglo XI los discípulos de Sa'adia Gaon se instalaron en el sur de Italia y, posteriormente en España. Málaga, Córdoba, Sevilla, Zaragoza, los territorios ibéricos dominados por los árabes, serán testigos del enorme despliegue filosófico judío, que se verá interrumpido de forma trágica en 1492. El inicio de este despliegue, curiosamente, comenzará con la labor de un poeta, Salomón Ibn Gabirol (1020-1050). Radicado en Málaga, Ibn Gabirol es autor de un importante poema religioso [Kether Malkhuth] en donde los conceptos teológicos se colocan al servicio de la adoración religiosa. Intentó, además, escribir una obra verdaderamente filosófica, de la que, sin embargo, alcanzó sólo a redactar los primeros capítulos: La fuente de vida [Meqor Hayyim]. Este fragmento, de filiación meramente metafísica, y en el que no hay indicios de la fe religiosa del autor, originó que una temprana traducción latina -divulgada rápidamente entre teólogos y filósofos cristianos- fuese falsamente atribuida a un musulmán -al parecer, cristiano- llamado Avicebrón o Avencebrol. No será sino hasta el siglo XIX cuando se descubra que el Fons Vitae, tan encomiado por la cristiandad, no era otro que el Meqor Hayyim. Sin embargo, la obra no deja de ser judía, e incluso menciona al Sefer Yetsirah, respetando, al contrario del Gaon, su aspecto místico y esotérico.

Pero si hasta este momento la mística judía había conservado un carácter impersonal en cuanto a su experiencia interior, alejándose así de otras místicas medievales, Bahya Ibn Paquda fracturará esa tradición, incluyendo el "yo" confesional que más tarde ocuparán los místicos cristianos.

Se reconoce un eco platónico en el pensamiento de Bahya: la razón no es enemiga de la fe, sino que forma parte del poder místico del alma. Sin embargo, no es una guía del espíritu, es sólo aquello que incita al movimiento de la pasividad vegetativa del hombre, la razón, extranjera en la tierra, pugna por regresar a su origen.

El siguiente eslabón lo encontramos en Jehuda ha-Levi, quien elaboró una teología de la Ley de enormes consecuencias para la Edad Media: existen dos instancias entrelazadas, la Revelación, movimiento que va de Dios al hombre, y la Observancia, dialéctica inversa que va del hombre a su Creador. En los momentos más relevantes de la observancia de la Ley, sucederá el encuentro entre uno y otro; idea que dará origen a un sistema de pensamiento místico estructurado, y opuesto a la filosofía.

Mencionaré, por último, a Maimónides (Córdoba, 1135-1204), uno de los pensadores judíos que más influjo ejerció sobre la teología cristiana. Para él, la Biblia y la filosofía se unen. Pero mientras la filosofía marca sólo el camino a seguir, será la Biblia quien dirija al hombre en su marcha. Para alcanzar la unión con Dios debe cultivarse la progresión intelectual que, sin embargo, no es garantía de lo primero. El pensamiento racional se torna místico: Dios puede negarse a ese esfuerzo vertical, a esa progresión moral e intelectual del hombre. Filósofo y místico se separan. El fracaso del primero

es tan inminente como la victoria del segundo. Y el conocimiento que obtienen ambos es únicamente la ignorancia de las causas de sus respectivos resultados.

Pero no sólo el conocimiento es negativo en Maimónides. La idea misma de Dios es negativa, excluyendo, así, toda posibilidad de definirlo en esencia, atributos o manifestaciones.

Entre Dios y el hombre está la nada y el abismo; abismo que puede ser franqueado únicamente por mediación del amor. Sólo así se instaura el encuentro entre uno y otro. Los últimos capítulos de su Guía de perplejos están dedicados a ese tema.

Como comentario final añadiré que es precisamente Maimónides en su Guía, quien establece el principio de homonimia en la terminología bíblica, en donde los mismos vocablos tendrán sentidos diametralmente opuestos, según designen a Dios o a las criaturas.

Desde luego la línea que une la filosofía judía medieval con el cristianismo no culmina con el pensador cordobés. Será forzoso, al menos, mencionar los nombres de Gersónidad, Crescas, Joseph Albo y Abraham Abulafia.

II. LA DOCTRINA DEL ISLAM

Toda religión revelada -y el Islam será la tercera de este tipo en aparecer- cuenta, esencialmente, con tres elementos: un texto revelado por la divinidad y que, por tanto, contiene la palabra de Dios [Torah, para los judíos; Nuevo Testamento, para los cristianos; Corán, para los musulmanes]. Las "instrucciones" dadas por Dios oralmente, que serán recogidas por la tradición y escrituradas con el paso del tiempo [Mishnah, para los judíos; Patrística, entre los cristianos y sunna, para el Islam]. Y, por último, una elaboración doctrinal y racional de los elementos anteriores -revelación y tradición- que desarrolle los misterios implícitos en ellos [Thanna'im, Ammoraim, Shalshélet hakkabalah, entre judíos; Escolástica para el cristianismo, y los sistemas jurídico-teológicos elaborados en tiempos del califato Abassí, para el Islam].

Estas tres concepciones del mundo compartirán el problema que les plantea el Libro sagrado, y su tarea consistirá en desentrañar el verdadero sentido de ese texto: sentido que, justamente por ser verdadero, contiene la esencia divina. El Islam llamará haqīqat a esa verdad.

La haqīqat como tal no puede ser definida -como tampoco los dogmas- por un magisterio. Se requiere de iniciadores o introductores para conseguirlo, y el iniciador islámico se conoce como imam. Ahora bien, de preservar y conservar el aspecto espiritual de las manifestaciones divinas se encargará la filosofía profética del šī'ismo. [1]

1. Los Šī'itas rechazan la legitimidad de los primeros califas y de las dinastías Omeya (660-750) y Abasida (750-1258). Son partidarios de Ali, verno del Profeta, y de los Fatimies (909-1171) que reinaron en Egipto y África del Norte.

En ella se ve cómo el pensamiento filosófico y la hermenéutica coránica se unen. Al respecto, una declaración de Ya'far al-Şadiq -VI iman, muerto hacia el 765- afirma:

El libro de Dios comprende cuatro cosas: la expresión enunciada ['ibārat]; la intención alusiva [isārat]; los sentidos ocultos relativos al mundo supresensible [lata'if], y las supremas doctrinas espirituales [haqā'iq]. La expresión literal está dirigida al común de los fieles ['awāmm]. La intención alusiva concierne a la élite [jawāss]. Los significados ocultos corresponden a los Amigos de Dios [Awliyā], y las supremas doctrinas espirituales, a los profetas [anbiyā, plural de nabī]. [2]

Huelga recordar aquí los cuatro planos del sentido de la Torah para el Midrashim Haggádico.

La idea de lo esotérico, de la interiorización mística, destacará, en la articulación del texto coránico, el misterio de su enunciado original. Enunciado que plantea dos problemas esenciales: el lingüístico y el hermenéutico. Debido a esto, el Islam se entregó a la tarea de recopilar tanto la palabra de Mahoma [Muhammad], como la de sus profetas contemporáneos [Compañeros], a fin de escudriñar todos aquellos datos que arrojaran luz sobre la hermenéutica coránica. De esta búsqueda resultó el hadīṭ, corpus de la "Palabra" del Profeta, formado por sus juicios, frases y actos, y de los comentarios transmitidos en forma oral, desde sus coetáneos, hasta el momento en que la recopilación fue concluida.

2. Apud. "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", Cf.

El propósito de esta cadena [isnād] es el de autentificar la "Palabra", formada por todo aquello que llevara a cabo el fundador del Islam. Cabe aclarar aquí que esa "Palabra" es mezcla indisoluble de derecho y religión, de jurisprudencia y teología; se trata más de un código de vida, que de un texto eminentemente religioso.

El referido hadit fue utilizado -principalmente en las regiones alejadas del Islam- por misioneros y predicadores, como medio de instrucción de fieles. Pero su significación se inclinó con rapidez hacia el carácter jurídico. En un principio el hadit designaba toda comunicación del Profeta, o por lo menos toda aquella atribuida a él; y sunna se aplicaba a todo uso en vigor en el Islam, referido sobre todo a cuestiones de religión o jurisprudencia, sin tomar en cuenta lo expresado por Muhammad a ese respecto. Sin embargo, al funcionar como derecho consuetudinario del Islam, la sunna prevaleció sobre el hadit para designar el corpus de las tradiciones.

La confusión que se originó paulatinamente entre ambos términos derivó del hecho de que un precepto contenido en un hadit se convertía de inmediato en una sunna, dado que implicaba un uso en vigor. Preo la sunna no provenía necesariamente de un hadit, motivo por el cual, paradójicamente, éste se fue debilitando frente a aquella.

Encontramos, así, que las ciencias jurídicas y teológicas se fundamentan en cuatro fuentes: el Corán, interpretado autónomamente por el sunnismo*, y alegóricamente por el sūfismo**; la sunna misma o tradición profética; el iṭtihād o reflexión personal a la que se acude cuando el Libro o la sunna guardan silencio a algún respec-

* Niegan el derecho de sucesión a la familia del Profeta; conceden papel predominante a la comunidad islámica, heredera del grupo de los primeros Compañeros y detentadora de la tradición original.

** Passim, cap.II

to; reflexión que encuentra su carácter social o comunitario en el iŷma, resultado de la aprobación unánime de los Compañeros, o de los herederos de sus conocimientos, a lo largo de los siglos.

No obstante, con el fin de que la opinión personal no se apartara de los preceptos esenciales del Islam, se establecieron sus normas y perímetros. Se origina, así, la ciencia de los uṣūl al-ŷiqh, cuyo fundamentos consisten en la investigación filológica y semántica, para obtener así el mayor rendimiento de los términos de la Ley, antes de que el legislador o el teólogo se vean obligados a recurrir a otras formas de especulación, más alejadas de las fuentes sagradas de la misma.

La palabra es abordada desde su aspecto gramatical y sintáctico, tomando en cuenta todos sus usos posibles, pero insistiendo sobremañera en los significados generales, comunes y particulares, aparentes, explícitos y explicitados, ocultos, implícitos y equívocos, evidentes, reales y figurados.

Mientras más se alejaba el Islam de sus orígenes temporales y espaciales, mayor importancia cobraba la ciencia de los uṣūl al-ŷiqh.

Dos serán las escuelas teológicas de carácter dogmático que se formaron a partir del ŷiqh: aṣ'arismo y mu'tazilismo.

El mu'tazilismo despoja a Allah de todos sus atributos, a fin de salvaguardar su unicidad, formulando entre ellos una distinción meramente racional, entre atributos entitativos y atributos operativos, que forman una sola cosa con la esencia divina y no se distinguen de ella en absoluto. El Corán increado era concebido como un

atributo de Allah hablante, pero para los mu'tazilíes será declarado como obra creada, tesis que marcará dos direcciones importantes: la imposibilidad de la visión beatífica, por una parte, y la necesidad de una interpretación alegórica de los textos coránicos que no niegan este principio, por la otra. Para ellos la Ley tiene dos fuentes: la razón y la revelación.

El aš'arismo nacerá de un antiguo adepto mu'tazilí, Abū Hasan al-Aš'arī (887-935) quien, influido por el racionalismo de su escuela primera, basará en adelante ese razonamiento sobre el Corán -excluyendo la sunna- y sobre el kalām o teología dogmática, sosteniendo la incomparabilidad absoluta de Dios y la existencia en él de una pluralidad de atributos. Si bien es cierto, también, que As'arī excluía aquellos que insinuaban una interpretación antropomórfica, aplicándoles el principio de la exégesis alegórica. Esta escuela se desarrolló en simbiosis con la mística, a veces incluso bajo su forma esotérica.

El principal teólogo aš'arī es Abū Hamid al-Gazzalī (1059-1111), conocido en Occidente como Algazel, quien consideraba que la dialéctica del kalām era insuficiente si no se apoyaba en opciones de fe, fundadas en la revelación. Sin embargo, Algazel no hizo sino trasladar los elementos del aš'arismo a la escuela con la que profesaba realmente: la mística ṣūfī.

II.1 EL CORÁN

En el Corán confluyen todos los aspectos de la doctrina islámica. Los códigos religiosos, éticos, jurídicos y sociales se encuentran declarados o, al menos, esbozados en el texto. Y digo esbozados ya que, en primer lugar, lo infinito no puede contenerse en lo finito, y, en segundo, porque la textura semántica del Corán es un mosaico:

un pensamiento discursivo que se extiende en frases yuxtapuestas, a menudo sin nexos verbales, sin relación de causalidad, de finalidad, de consecuencia, ideas que se repiten, se confunden y entremezclan. [3]

La predicación de Mahoma se transmitió de manera oral durante los veinte años de su ministerio; pero la forma escrita de su doctrina se llevó a cabo durante los veinte años que siguieron a su muerte [entre los años 632 y 665 d.C.]. Sin embargo, la memoria no es la mejor aliada de la fe, así que, debido a las distintas versiones que circulaban en la época de 'Uṭmān [tercer califa omeya, asesinado en el mismo año de 665], éste conminó a la elaboración de un único texto coránico, temeroso de las posibles discordias o disidencias que provocarían las recensiones existentes. Bsándose, no obstante, en ellas, el texto de 'Uṭmān se convertiría así en la Vulgata coránica. De cualquier modo, permanecieron algunas variantes formales ya que la lengua escrita se encontraba apenas en proceso de fijación, cuando la labor impulsada por el califa quedó por fin concluida, hacia mediados del siglo X.

3. "El Islam y las sectas islámicas"...Ver Bibliografía.

Haré referencia a las dos escuelas que, durante el siglo siguiente, dedicaron sus esfuerzos a la filosofía del lenguaje: Baṣra y Kufa. La primera sostenía que el lenguaje es como un espejo que refleja fielmente los fenómenos, objetos y conceptos. Morfología y sintaxis van de la mano. Los gramáticos de Kufa se inclinarán, en cambio, por la anomalía; para ellos la tradición es fuente del lenguaje y éste podrá aceptar interpretaciones analógicas siempre y cuando no se atente contra su origen. La escuela de Baṣra rechazará toda anomalía que no sienta sus bases en un motivo racional.

Debe entenderse que estas diferencias tocaban muy de cerca la interpretación del Corán, razón por la que quizá ejerció predominio la gramática de Baṣra.

Tomando en cuenta lo anterior, juntamente con el hecho de que todo libro sagrado no ciñe de manera absoluta la doctrina de la que es portador, se explica la existencia de comentaristas o exégetas que se sumerjan en las profundidades inexorables del texto.

El método explicativo utilizado por el Islam durante los tres primeros siglos -introducido por judíos convertidos- se asemejaba considerablemente al Midrash hebreo. Estos comentarios se centraban en el examen lingüístico, estilístico e histórico del Corán.

La primera regla de la hermenéutica coránica será el bayān, cuyo método consiste en encontrar la concordancia entre el sentido de la palabra y la palabra misma. Procedimiento sencillo cuando se trata, únicamente, de constatar dicha concordancia, pero bastante más complejo cuando se trata de valores semánticos que han sufrido deslizamientos.

El bayān descubre, así, que el Libro sagrado posee revelaciones claras e inteligibles para el lector común; revelaciones de aspecto oscuro, susceptibles de error y discusión, por las que se hace indispensable recurrir a los sabios; revelaciones todavía más inaccesibles, en las que el sabio no tendrá cabida y que sólo pueden ser comprendidas a la luz de las aclaraciones hechas por el Profeta. Pero incluso así, el Corán conservará elementos herméticos, insertos en el marco de lo desconocido, como el juicio final o la parusía.

Con el desarrollo de los comentarios filosóficos y teológicos, y la proloferación de los escritos místicos y esotéricos que se desprenden de este aspecto ininteligible del Corán, aparecerá, a partir del siglo X, una nueva clase de hermenéutica. El comentario literal se verá acompañado, en adelante, de un comentario simbólico y místico. La exégesis coránica tuvo tanta importancia como el hadīt mismo, dentro de la elaboración de la doctrina del Islam, en estos primeros siglos.

La introspección del contenido de la revelación coránica encontrará sus mayores exponentes dentro del sufismo, doctrina que se levantará sobre tres preceptos básicos del Islam: la šari'at, o aspecto literal del Corán; la tarīqat, o vía mística; y la haqīqat, o verdad espiritual de la revelación.

II.2 LA MÍSTICA SŪFĪ

a) LOS ORÍGENES

El ṣūfismo se ha considerado como la expresión de la fe musulmana, aunque es de extrañar que se desarrollara primordialmente en regiones helenizadas y cristianizadas; razón por la que compartirá con ellas su inclinación por el conocimiento, y, sobre todo, por el conocimiento de Dios; no sólo el intelectual, sino el adquirido a través de la pureza del alma, el conocimiento-amor que, según la mística ṣūfī, "conduce a la unión transformadora de la creatura humana en su creador luminoso y misericordioso" [4]

Al-Tasawwuf significa "profesar el ṣūfismo", doctrina que encuentra tanto a sus adeptos más convencidos, como a sus enemigos más resueltos entre los sunnitas y los ṣi'itas. Frecuentemente se le ha ubicado entre el kalām [teología ortodoxa] y la interpretación de los sueños, es decir, de aquello que plantea los segundos sentidos de la comunicación. Claro está que no se trata ni de una especulación filosófico-teológica pura, a la manera del kalām, ni de una interpretación psicoanalítica de los sueños, sino de una experiencia interna: "a la vez que una "peregrinación en las profundidades", expresa una 'aspiración hacia las alturas' [5]

Íntasis y éxtasis definirán la contradicción ṣūfī; la tensión que existe entre la Ley exterior [ṣarī'at] y la Ley interior [ḥaqīqat] encontrará su expresión tangible más en la vida del místico que en sus palabras o en sus ritos. La primera llama a la obediencia, mien-

4. Jean Chevalier, El sufismo, p.11

5. Ibíd., p.13

tras que la segunda llama al amor. El ṣūfī se encuentra en una situación ambigua entre ambas -si bien, busca su unificación en la segunda. Ambigüedad que, como vimos, intentará ser conciliada por algunos maestros del sufismo como Algazel, quien sostiene que la Ley es una realidad, en tanto que representa la voluntad de Dios, y que la realidad que se vive también es Ley, en tanto que es presencia de Dios por el conocimiento y el amor que residen en el corazón del hombre.

La mística ṣūfī entiende la iluminación de Dios tanto en su aspecto gnóstico de conocimiento, como bajo su aspecto erótico del amor, ambos orientados hacia la unión íntima con la divinidad. La realización individual de esta voluntad no es, sin embargo, vista con buenos ojos por la Comunidad islámica, quien rechazará la idea de la encarnación de Allah, motivo por el que las distancias místicas se tornan infranqueables. El amor tiende, necesariamente, hacia la unión, y la fusión entre lo finito y lo infinito es imposible.

En efecto, el ṣūfismo pretende transformar al sujeto en el objeto contemplado, diluir toda distinción a través de la unión, animada por la llama del deseo de Dios. Se propone, pues, experimentar la fe por medio de la vía amorosa, y no únicamente entendiendo al Islam como una religión legalista o literalista. Esta postura le costará al ṣūfismo el epíteto de herética dentro de la comunidad del Islam.

No obstante, entre los siglos VII y VIII, el ṣūfismo estará representado por figuras como al-Ḥasan al-Baṣri (643-728), llamado el "Patriarca de la mística islámica", quien, entre otras muchas cosas, predicará el deseo de Dios. Otra figura importante de esta época es Rabī'a al-Adwīyya (721-801), la introductora del canto al amor divino en la mística ṣūfī. Su tono es el siguiente:

¡Te amo conforme a dos amores, amor (desinteresado) por
mi felicidad,

y amor [perfecto, deseo de darte aquello] de lo que tú
eres digno!

En este amor por mi felicidad, me ocupo
en no pensar más que en tí, con exclusión de todo lo
demás

¡En cuanto a este otro amor [por tu bien], del que eres
digno

es (mi deseo) que caigan tus velos, y que yo te vea!
Ninguna gloria para mí en uno u otro [amor].

¡Dh, no! Pero loado seas, tanto por éste como por
aquél...!{6}

Tanto ama el místico a Dios que no encuentra una expresión lo suficientemente fuerte para declarar su amor, salvo la afirmación de su abandono total en el amado, el olvido completo de sí mismo por no amar más que a la divinidad. Existe un abismo entre lo infinito del amor que se experimenta y los límites estrictos del amor que se expresa.

Abūl-Qāsim al-ʿYunayd (muerto en 911), será el máximo exponente de la imagen de la transfiguración del amante en el amado; esto es, que el amor produce por "permuta con las cualidades del amante, una penetración de las cualidades del amado" [7]. Pero para alcanzar semejante transfiguración -que para al-ʿYunayd significa el regreso al origen-es necesario pasar por el fanā o aniquilamiento del yo

6. Apud. Jean Chevalier, Op.Cit. p.31

7. Ibid., p.45

en aras de tal teomorfosis. El Kitāb al-fanā' o Libro de la absorción mística, será una de las obras más importantes de al-Ŷunayd a este respecto.

Abū 'Abdallāh al-Hosayn ibn Mansūr ibn Mahamma al-Ḥallaḡ (858-922), conocido como el "Cardador de almas" y crucificado a causa de su doctrina de unión mística, en la que afirma que el objetivo final, no sólo del ṣūfī, sino de todos los seres, es la unión con Dios; unión que se realiza a través del amor, el cual exige una acción divina, transformadora, que eleve al ser a su condición suprema. Esta doctrina permite entrever cierto asomo de panteísmo y su frase "yo soy la Verdad" le costó a al-Ḥallaḡ ocho años de prisión, la amputación de manos y pies, y la ejecución en el patíbulo. Su cadáver fue cremado y arrojadas sus cenizas al Tigris. Un fragmento suyo dice lo siguiente:

¡He estrechado con todo mi ser todo tu amor, oh santo!
 Te has manifestado tanto que me parece
 que no hay más que tú en mí...
 Oh tú, que me has embriagado con tu amor,
 no me restituyas a mí mismo
 después de haberme arrebatado de mí mismo...[8]

II.2 b) LA EDAD MEDIA

Luego de este periodo en el que los componentes esenciales del sufismo se han manifestado ya, vendrá, entre finales del siglo XII y principios del XIII, la "Edad de Oro" del misticismo musulmán.

8. Ibíd., p.48

La teología dogmática se había venido valiendo de la argumentación filosófica, a la manera de los griegos, para realizar su propia apología, pero estaba lejos de explorar con ella la verdad objetiva. Sin embargo, paralelamente al kalām, se desarrolló otra tendencia que intentaba asimilar la filosofía helenística al sistema doctrinal del Islam. No me detendré en todas las vías por las que esta integración se llevó a cabo. Únicamente mencionaré aquella que consigue poner la verdad filosófica al servicio de la religión, corriente que predominó en el pensamiento musulmán, no obstante su carácter forzado.

Abū Nasr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarjān ibn Ūzalaq al-Fārābī (872-950), llamado el Magister secundus -después de Aristóteles, claro está. Místico ṣūfī formado por cristianos, que comparte el ánimo conciliador de la filosofía musulmana de su época, pero que, en concreto, intentará la misma labor que Maimónides: el acuerdo entre Platón y Aristóteles; entre la razón y la fe.

Al-Fārābī conocía bien el lenguaje filosófico que le llevaría a distinguir entre la unión íntima con Dios o consecución [ittisāl], y la fusión unitiva o identificación [ittihād], que parece hermanar a la criatura con lo increado. Mucho más cercano a Platón que al Estagirita, y aunque no siempre acorde con el primero, fue auxiliado por las entonces tan difundidas obras apócrifas de Aristóteles: vayan como ejemplos la Teología, el Liber de pomo, el Libro sobre el bien puro, sin las cuales probablemente no hubiera conseguido afianzar su teoría de la clasificación de las ciencias, tan utilizada por la Escolástica occidental.

Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn Abd Allāh ibn Sīnā (980-1037), llamado Avicena en Occidente, comentador de Aristóteles -aunque de profunda influencia neoplatónica y apoyado en las bases metafísicas de al-Fārābī-, elabora una teoría del conocimiento de enorme influencia para la filosofía medieval. Se trata de una teoría emanatista, de una jerarquía de intelectos que se inicia con el intelecto perfecto y necesario, Allāh, de quien es imposible que proceda la pluralidad, más que por mediación de actos contemplativos de su propio ser. De esta contemplación nacen las demás inteligencias hasta completar una doble jerarquía: diez inteligencias querubínicas y la inteligencia de las almas celestes, que carecen de facultades sensibles; esto es, que poseen la imaginación en estado puro, libre de los sentidos, y cuyo deseo es asimilarse a la inteligencia de la que proceden. El décimo intelecto -llamado 'agente' ['Aql fa'al]- produce las almas humanas, así como a todos los seres del mundo corporal. Ahora, la aspiración de todas estas inteligencias hacia la que les da origen, genera el movimiento de cada una de ellas; movimiento circular, perfecto, dirigido a su fin último: Allāh.

El análisis aviceniano de la experiencia mística se acerca a la contemplación intelectual del uno y el universo, acuñada tanto por Platón como por Plotino, con excepción de su experiencia personal que quedará plasmada en una trilogía de nombre Historias místicas.

Abū Hāmid al-Gāzzālī (1059-1111) -conocido como Algazel-, buscador incansable de la certeza intelectual, única garantía de la verdad, realiza grandes peregrinaciones consagrado a las prácticas sūfíes y concentra sus esfuerzos en demostrar a los filósofos que el método

filosófico no consigue nunca su fin. Escribe primero las Tendencias de los filósofos [Maqāsid al-falāsifa], y más tarde una Destrucción de los filósofos [Tahāfut al-falāsifa]. Para al-Gāzzālī la razón es incapaz de conducir hacia la certeza; defensor de la revelación coránica de un Dios trascendente y único, inmutable y todopoderoso, niega la causalidad afirmando que todos los procesos naturales responden a un orden divino, fijado por la voluntad de Dios, que puede cesar en cualquier momento, por lo que resulta imposible establecer normas o hablar de las necesidades del ser.

Moḥammad ben Alí ben Moḥammad ibn al-Arabi al Ta'i al Hātimi, o también Abu Bakr Moḥammad ibn al-Arabi, o Muḥiyī l-Din ibn 'Arabī, nació en Murcia en el año 1165 [560 de la Hégira]. Cuando Murcia pasó del dominio almorávide al de los almohades, reformadores religiosos llegados del Magreb, la familia de Ibn 'Arabī se instaló en Sevilla, donde éste conocerá desde joven -en Córdoba- al filósofo Ibn Rushd [Averroes]. Pero si este último profesaba la vía aristotélica de la razón pura, Ibn 'Arabī se inclinará por la vía platónica y musulmana de la ascensión mística.

Su obra conocida como el Libro de las revelaciones recibidas en la Meca, acerca del conocimiento de los secretos del rey y del reino [Fotuhāt], considerada como la "Biblia del esoterismo en el Islam", fue compuesta entre 1230 y 1237. El propio autor afirma:

Sabed que la composición de los capítulos de la Fotuhāt no es el resultado de una elección libre por mi parte ni de una reflexiva deliberación. Dios me ha dictado, en verdad,

por el órgano del Ángel de la inspiración todo lo que he escrito, y por ello a veces, entre dos desarrollos, incluyo otro que no tiene conexión con el que le precede ni con el que le sigue. [9]

Sus términos servirán de vehículo a toda la filosofía conocida en aquella época, a toda la experiencia espiritual e itinerarios de la ascensión mística, a toda la historia de los maestros del ṣūfismo.

Durante su estancia en la Meca, escribe una breve colección de versos [Tarḡumān al-Aṣwāq o Intérprete de los deseos] de tono erótico-místico, inspirados en una mujer llamada Nizām [armonía], y apodada Ain al-Shams, [ojo del sol] de la que Ibn 'Arabī se expresa en los siguientes términos:

Description sought to explain her, but she was transcendent, and description became dumb./ Whenever it tries to qualify her, it always retires baffled.[10]

Pero Ibn 'Arabī no veía en esto un poema amoroso; quería asimilar a Nizām a la sabiduría divina. Ella era el símbolo del alma que desea la perfección, émulo de santidad, la amante y la elegida de Dios, la sabiduría manifestada junto a la belleza, la esposa del Cantar de los Cantares, razón por la que se vio obligado a escribir un comentario en prosa que desarrollara el sentido esotérico del poema.

Ibn al Fāridh (1181-1235) es menos un filósofo que un místico, y aún menos un místico que un poeta del misticismo. Inmerso en una

9. Jean Chevalier, El sufismo y la tradición islámica, p.171

10. Apud. Luce López-Baralt, San Juan de la Cruz y el Islam, p.199

tradición poética de simbolismo erótico, al Fāridh utilizó los recursos del amor profano, trasladándolos al plano del amor sagrado. Su Elogio del vino no es otra cosa que una proposición al viaje místico en el que el alma se embriagará por su amor a Dios. Para el poeta musulmán, todo aquello que el hombre percibe no es sino reflejo de la existencia divina:

Corro hacia los soplos del céfiro,
 pero mi vista no aspira sino al rostro
 de quien ha tomado su perfume.
 ...Si otro se conforma con el fantasma de su imagen,
 yo, de su posesión misma, no me sacio jamás. [11]

Los versos enigmáticos del Elogio del vino fueron objeto de comentarios explicativos de otros dos autores musulmanes: Būrīnī y Nābulu-sī. Volveré sobre al Fāridh y su obra más adelante.

Por último, mencionaré a Muḥammad Djalāl ud-Din Rūmi (1207-1273), quizá el mayor de los poetas místicos del Islam, que compone la mayoría de sus poemas durante la "embriaguez espiritual". Rūmi sigue al al-Gazzali de la Destrucción de los filósofos, sosteniendo que la razón no puede conducir al éxtasis, ni éste puede explicarse por medio de una metafísica, oponiéndose con esto a algunos de los maestros del sufismo. Para él el místico es aquel que se hace "por completo mirada" y su obra mayor, el Mathnawí, está plagada de imágenes, de símbolos y de impulsos místicos que tienden hacia la fusión de lo visible y lo invisible, de lo físico y lo espiritual, en una

11. Apud. Chevalier, El sufismo, p.66

unio mystica donde el Amado es el espejo que refleja el rostro secreto del amante místico, mientras éste se convierte, recíprocamente, en el espejo de los atributos y las acciones del Amado.

II.2 c) CONSIDERACIONES GENERALES

El şūfismo lleva en sí toda una hermenéutica, un arte que interpreta la palabra por medio de la experiencia y viceversa. El nivel analógico o simbólico de la interpretación coránica se traduce ya sea en un misticismo simbólico de vías diversas, ya en una teología analógica e intelectualista. Pero el sentido último de la palabra brota del amor: se trata de un lenguaje metamorfoseado por la presencia divina.

Si los místicos şūfies recurren tan a menudo a la poesía para expresarse, lo hacen obedeciendo a una antigua tradición, pero también en virtud de una necesidad.

Para la mística musulmana las palabras del Corán no tienen un valor no definitivo ni definitorio; son una rendija por la que se asoma el místico para trascender la letra. Y no sucede de manera diferente con respecto a su propio lenguaje. La palabra del místico sufi está cargada de cuantiosos y sorprendentes significados, de valores simbólicos que serán objeto de largas y voluminosas exégesis, que no terminarán nunca de esclarecer ni de agotar sus contenidos.

Por último, cabe mencionar aquí que, como toda mística, el sufismo enseña las tres vías de comunicación con Dios. La vía purgativa es la de la manifestación de los sentidos, la del combate contra los deseos carnales, la de la austeridad y el ascetismo. La vía iluminativa eleva al corazón y al espíritu hasta el nivel del deseo y del conocimiento divinos, que a menudo permanecen ocultos, oscuros, suspendiendo al místico de la luz y del amor a los que aspira.

La vía unitiva es la de la unión íntima entre Dios, inmanente y trascendente, y el núcleo más puro del alma, el último extremo [sirr], despojado ya de todo vínculo terrestre, fijo en la contemplación y el goce amorosos del Dios que lo habita y en quien habita.

III. PANORAMA GENERAL DEL CRISTIANISMO HISPÁNICO DEL RENACIMIENTO

Desde sus primeros pobladores, España ha sido escenario de constantes invasiones, colonizaciones, peregrinaciones, ires y venires de pueblos tan disímiles como celtas, tartesios, ligures, iberos, romanos, bereberes, bárbaros, almorávides, judíos, árabes, entre otros. Incluso resulta casi imposible hablar de una raza hispana, sobre todo en los siglos medios. Durante su formación la Península contó no sólo con elementos culturales provenientes de Occidente, sino con una fuerte influencia oriental, principalmente semítica. Los cristianos -o los visigodos cristianizados- conviven con judíos y musulmanes a lo largo de centurias medievales; complejo y prolongado proceso histórico que obliga a un contagio forzoso y a una influencia recíproca entre sus elementos.

Los hispano-hebreos habitan la Península desde los primeros siglos de la cristiandad y, en épocas posteriores, hacia el siglo VI, serán perseguidos durante el reinado del recientemente cristianizado Recaredo. La labor mediadora de este pueblo entre árabes y cristianos ha quedado señalada en capítulos anteriores; pero estos judíos de Sefarad -como llamaron a España- crean una cultura particular, autónoma y de tal trascendencia que ha recibido el título de los "Siglos de Oro" de la cultura hebraica. Y si bien muchos de ellos, como dejamos dicho, toman el árabe como lengua, también sucede que el hebreo, casi olvidado y relegado a la sinagoga, adquiere un carácter pagano -aunque sin olvidar nunca sus raíces bíblicas- en su intento por imitar los esquemas literarios musulmanes.

Pero este renacimiento hebraico-español arrastra préstamos culturales milenarios, adquiridos a lo largo de éxodos y cautiverios: el Kether Malkhuth de Ibn Gabirol -conocido como el Platón judío- remite, amén de a su tradición espiritual hebrea, a los ecos de Platón, Proclo, Plotino y Aristóteles.; ecos que no encontramos, por cierto, en el Mester de Clerecía del coetáneo de Gabirol, Gonzalo de Berceo.

Hacia esta época las escuelas españolas de estudios bíblicos marcan dos direcciones importantes para la historia del pensamiento peninsular: el desarrollo de la Cábala, por una parte, y el antecedente reformista de la escuela caraita, que rechaza la tradición oral para apoyarse únicamente en la Biblia -cuya interpretación se dejaba libremente a las luces de cada individuo-, por la otra.

También el basamento económico de la Península era judío, cuestión que les permite clasificarse dentro del estrato protoburgués privilegiado e incluso heredar dicha posición a sus predecesores conversos, entre los que se cuentan Juan de Mena, Fernando de Rojas, Juan Luis Vives, Fray Luis de León, los hermanos Valdés, Mateo Alemán, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Bartolomé de las Casas, Baltazar Gracián, Fernando el Católico y Torquemada, el Inquisidor, entre otros.

Ahora bien, la invasión musulmana a la Península en el 711 y los ocho siglos que permanecen los árabes en ella, junto con la citada presencia de la cultura hebraica, explica en cierta forma la originalidad cultural española, su profusión y su misterio ante la perspectiva occidental.

Los musulmanes que invaden al-Andalus no son bárbaros guerreros, sino los cultos y sofisticados omeyas, fieles al califato de Damasco del siglo VIII. Abd al-Rahman I establece en tierras españolas el primer emirato independiente, que hacia el siglo X tomará, con Abd al-Rahman III, la forma de un nuevo califato autónomo, rival de los de Bagdad y Constantinopla: el califato de Córdoba.

Conforme va avanzando la Reconquista, son los intelectuales los que se refugian en Granada, último bastión político del Islam español. Y serán también los intelectuales los que se asimilen al cristianismo, cuando no logren huir o permanecer en el anonimato, al tiempo que producen una literatura secreta -aljamiada- escrita en castellano pero con caracteres árabes.

De otra parte, el Islam se presenta a sí mismo como la restauración de la religión de Abraham en su forma original que, en cierta forma, constituye el tronco ramificado del judaísmo y el cristianismo. Estas últimas no eran, entonces, religiones extrañas que habían venido a perturbar el mundo religioso, como si lo era el Islam para ellas. Ambas ocupan un lugar definido en el pensamiento musulmán, si bien las acusa de haber deformado el mensaje recibido de Dios.

Esta postura explica, en cierta forma, la "tolerancia" religiosa que permitió el Islam durante su dominio en la Península: las tres religiones conviven, de tres a ocho siglos -dice Pierre Vilar-, según la región, en territorio español. Resulta, así, que el carácter oriental en la España medieval es acaso más profundo que el occidental de la misma época. Sería riesgoso asumir que tal supremacía y convivencia no marcará de forma indeleble la posterior cristiandad

occidental, que acabará de fraguar en el Renacimiento; sería lo mismo que aceptar la impermeabilidad cultural dentro de esta prolongada convivencia y relativa paz del territorio español, hasta antes del establecimiento de la Inquisición [1478], la expulsión de los judíos [1492] y la de los musulmanes [1506].

Si bien es cierto que Alfonso X se declara rey de las tres religiones y que su labor como director de los trabajos de las escuelas de traductores de Toledo -donde conviven judíos, moros y cristianos- fue primordial para el desarrollo intelectual de España, también es cierto que el triunfo económico, político y cultural de la Península pasa a ser patrimonio de la cristiandad, luego de su victoria en las Navas de Tolosa [1212] y, sobre todo, en Granada [1492]. Triunfo que le permite discriminar a las otras castas, bien exterminándolas, bien asimilándolas a su cosmovisión particular.

Pero a pesar del establecimiento de los tribunales de la Inquisición, y a pesar de su carácter militante contra el Islam y el judaísmo, resulta curiosa la actitud tomada por España para cristianizar, sobre todo a los musulmanes atrapados en la Península y convertidos forzosa y masivamente: el clero estudia tanto la lengua como las doctrinas religiosas árabes para combatirlos desde dentro. Se trata, sin duda, de un método demasiado lento e indefectiblemente recíproco como lo demuestran las huellas islámicas en casos tan disímiles como los de Occam, Llull y Santo Tomás. El enclave sarraceno conlleva su difusión. Y si el Islam había conocido un florecimiento de envergadura durante su poderío político, serán ahora los cristianos los encargados involuntarios de conocer y propagar dicho empuje.

Europa se entrega febrilmente a una intensa islamización que tiene por meta, curiosamente, combatir precisamente al Islam, pero en el proceso no le será posible sustraerse de su fértil influencia. [1]

Las obras şūfíes de los Hermanos de la Pureza fueron llevadas a España desde el siglo IX, y se conocen las traducciones de algunos libros musulmanes sobre ascética, mística y moral, comentarios teológicos, e incluso del Corán y de autores como Algazel, Al-Fārabi, Avicena y Averroes, Al Kindī y Al-Razī. Se sabe también que diversas universidades -incluida Salamanca- enseñaban el pensamiento de Avicena y Averroes en las cátedras de árabe, autores que serán repudiados tres siglos más tarde por el Directorio Inquisitorium de Nicolás Aymerich. Pero no sólo los cristianos españoles conocen bien el Islam con su mística şūfī. Pico de la Mirandola, Giordano Bruno y Ramón Llull celebran la espiritualidad musulmana y ayudan a difundirla.

Incluso a nivel popular, Denis de Rougemont encuentra que la poesía trovadoresca está en deuda con la poética árabe:

...una retórica altamente refinada, con sus procedimientos, sus temas, y personajes constantes, sus ambigüedades que renacen siempre en los mismos lugares y finalmente su simbolismo, remonta desde Irak y los sufís platonizantes y maniqueizantes hasta la España árabe, y, pasando por encima de los Pirineos, encuentra en el Midi una sociedad que, al parecer, no esperaba más que esos medios de lenguaje para decir lo que no se atrevía ni podía confesar en la lengua

1. Luce López-Baralt. San Juan de la Cruz y el Islam, p.330

de los clérigos ni en el habla vulgar. La poesía cortés nació de ese encuentro.[2]

La exaltación de la presencia islámica en Occidente obliga a la formación de arabistas en los siglos medios y el Renacimiento. Ni siquiera el papado del siglo XIII escapa de esta influencia y manda llamar a París clérigos originarios de Oriente para introducir en Europa el conocimiento del mundo islámico. Tampoco podemos pasar por alto las constantes peregrinaciones de toda clase de fieles a Santiago de Compostela, que a menudo se transformaban en largos estadios, si no ya en establecimientos definitivos en tierras de España.

La profunda preocupación religiosa que aspira a la unidad católica; la asimilación de las minorías musulmanas y hebreas y, posteriormente, la presión e intento de aniquilación que se ejerce sobre ellas; el advenimiento de una cristiandad militante que excluye, claro está, al grupo converso, serán las cartas credenciales de la España de la Baja Edad Media, hasta el reinado de los reyes católicos.

Hacia principios del siglo XVI, con el reinado de Carlos I, el panorama espiritual de la Península sufrirá transformaciones considerables. La apertura cultural hacia los Países Bajos y hacia el resto de la cristiandad, dispersa los ideales anteriores: se introduce

Erasmus con su Philosophia Christi, inspiradora de los cristianos que pretenden modificar la Iglesia desde dentro, y contra la que, sin embargo, pugnan teólogos, frailes, la Inquisición y los tradicionalistas.

2. Denis de Rougemont. El amor y occidente, p.112

España comienza a dar la espalda, entonces, al resto de la Europa que abriga en su seno las semillas del luteranismo y de la Reforma, y sus puertas se cerrarán definitivamente con Felipe II, adoptando un nuevo espíritu y dos apellidos: Contrarreforma postridentina. Se intensifican las persecuciones inquisitoriales, se redactan Indic
es expurgatorios, se promulga el Estatuto de Pureza de Sangre en Toledo [1547].

De esta forma, una fracción considerable de la literatura española de los Siglos de Oro quedará profundamente marcada por el peso de la espada inquisitorial y por los estatutos de limpieza de sangre. Baste mencionar la obra de Cervantes.

La producción artística sigue los lineamientos de esta singular situación histórica, como seguirá también los del Concilio de Trento [1545-1563], en gran medida porque se encuentra en manos de los tan cultos como dudosos conversos, si no ya en manos de criptojudíos y criptomusulmanes

La especulación, el conocimiento, la educación, adquieren un carácter sospechoso ya que se asocian, hacia el Renacimiento, con este grupo tan execrado y desprestigiado, al menos desde la perspectiva religiosa.

Los conversos del Siglo de Oro, bajo la presión de los tribunales del Santo Oficio -y de la autocensura- producen una nueva expresión literaria, cuyas intenciones reales quedan solapadas bajo máscaras diversas, tornándola ambigua y cifrada, confusa, alegórica y simbólica. Expresión literaria que, con rapidez, pasará a ser patrimonio cultural, incluso de cristianos viejos. A modo de ejemplo, el "loco

amor" y el "buen amor" que tanta sorpresa nos causa encontrar juntos en la obra del Arcipreste de Hita, pueden ser explicados desde la mira musulmana, para la que el amor erótico y el divino devienen compatibles.

III.1 LA MÍSTICA CRISTIANA Y SU CONTEXTO

Ahora bien, ¿qué sucede con la literatura espiritual de los súbditos de Felipe II? La producción ascético-mística que tanta importancia cobra hacia mediados del siglo XVI, concretamente hacia 1555, decrece considerablemente luego de la publicación del Índice expurgatorio de 1559. Decrece, si, pero no se diluye, sino que en adelante se presenta dentro de un ámbito hostil y en extremo suspicaz. Como ejemplo de esto baste mencionar a Fray Alonso Girón que, en 1601, solicita

la prohibición total de los libros que exponen en romance los misterios de la fe, de las recopilaciones de sermones, de los libros que vulgarizan las cosas divinas y comentan la Sagrada Escritura.[3]

Si la apertura cultural instaurada por Carlos I había permitido la infiltración de ideas reformistas y luteranas, el Concilio de Trento no tardó demasiado en levantar un dique contra semejante peligro, proclamando como fuentes de la verdad no sólo a las Escrituras, sino a la "tradición", término que abarcaba la producción patristica, el magisterio conciliar y pontificio, tanto como el consensus de la Iglesia Universal.

El movimiento místico, no obstante, conoce un auge considerable gracias a los manuales de espiritualidad; espiritualidad que no abandona su carácter clásico en las prácticas de la oración, la meditación de los misterios o los hechos de la vida de Cristo, que continúan siendo los caminos de acceso a la unión con Dios, esto es, al éxtasis místico.

Las pautas habían sido establecidas: el retorno a las fuentes suscitado por el naciente protestantismo e impulsado -quizá de forma involuntaria- por el Concilio tridentino, la controversia, la teología positiva, etc. Este será el marco exegético de la cristiandad que no puede pasar por alto los dos términos que marcan a los espirituales de la época: lo esotérico [o acroamático] y lo exotérico. El primero de estos alude a la doctrina según la cual una ciencia no puede o no debe ser vulgarizada, sino comunicada, dentro de sus adeptos, a cierto número de elegidos. Con el paso del tiempo el término se ha equiparado a lo oculto, como por ejemplo la magia, la mántica o la Cábala. El segundo, por contrario, se refiere a la enseñanza pública o popular; parece en ocasiones peyorativo ya que conlleva una objetivización extrema. Por poner un ejemplo, implica más el derecho eclesiástico que el inagotable sentido espiritual de las Escrituras. Incluso el pensador reacentista que hace énfasis en la analogía, la teosofía y la Iglesia interior, puede ser llamado 'esoterista' sin dificultad. Pero el interés que ejerce lo oculto deriva de una de las normas poéticas más familiares: la analogía, para la que existen relaciones necesarias entre los seres y las cosas; lo análogo actúa sobre lo análogo y si la Naturaleza es una

revelación de la divinidad, ésta puede conocerse a través de aquella. Y si la Iglesia desconfía de un Orígenes o un Clemente de Alejandría es porque niega lo esotérico en la gestación del cristianismo primitivo. Y lo seguirá negando al hacer caso omiso de figuras como Ramón Llull, Arnaldo de Villanova, Guillaume de Lorris y Jean de Meung. La búsqueda del Santo Graal, por ejemplo, tan cristianizada por los monjes, es de origen pagano. Habría que considerar, sin embargo, que lo que en un contexto cultural se entiende como esoterismo, corresponde a menudo con enseñanzas bastante extendidas, en otros. La idea de la sabiduría divina es moneda corriente en el pensamiento oriental y motivo de reserva en el occidente latino.

Y es bajo esta singularísima situación y bajo tales directrices espirituales donde se origina la Cábala cristianizada, que concentra sus esfuerzos en escudriñar las Escrituras a partir de los métodos judíos, pero añadiendo elementos cristianos, como la creencia en Jesús, el Cristo. Encontrar en la Cábala argumentos en favor del cristianismo, será la tarea de los cabalistas cristianos del Renacimiento. Ya Llull había instrumentado los métodos de Abraham Abulafia con anterioridad.

Y será Italia en núcleo de tales intentos; será allí donde Pico de la Mirandola afirme que "ninguna ciencia nos proporciona más pruebas de la divinidad de Cristo que la magia y la Cábala". Estas palabras resonarán en gran parte de Europa [Holanda, Alemania, Inglaterra, Francia], pero habría que apuntar aquí que cuando se trata de "cabalizar" dentro del contexto cristiano, es justamente a partir de la expulsión de los judíos de España. Dato curioso si conside-

ramos que la diáspora de Sefarad llevó a los judíos nada menos que a Italia y al resto de los países mencionados arriba. Se puede afirmar, así, que fueron las condiciones históricas las que permitieron el desarrollo de una tradición practicada durante centurias en territorio español, como parte de ese esoterismo sofocado por una cristianidad a ultranza.

Sin embargo, España había mostrado cierta indulgencia, por ejemplo con el erasmismo, latente en la Universidad de Alcalá de Henares. El enemigo más peligroso parece ser no tanto el humanismo erasmista, sino el iluminismo de los alumbrados; secta de origen bastante oscuro, cuya doctrina se desconoce por sí misma, pero se intuye gracias al edicto que los condena en 1523. Un dato de importancia destaca en estos espirituales: se les atribuyen los desórdenes eróticos en nombre del amor divino. Fray Luis de León, Santa Teresa y San Juan no permanecerán ilesos ante tal severidad.

Es en esta España en la que se inscribe San Juan de la Cruz; es este su entorno y su forja; es aquí donde ama a Dios, donde lo busca..., donde lo encuentra.

IV. SAN JUAN DE LA CRUZ Y EL "CÁNTICO ESPIRITUAL"

Seguiré en esta parte el itinerario marcado por Luce López-Baralt en su San Juan de la Cruz y el Islam* para intentar establecer las relaciones que el "Cántico espiritual" guarda con cada una de las tres grandes castas españolas.

Como cristiano, como fraile carmelita, como teólogo, como místico y como poeta, como probable hijo de conversos, como Doctor de la Iglesia, San Juan es quizá el más sorprendente y enigmático autor de su tiempo. Ni aun a la luz de las disquisiciones teológicas, históricas y poéticas ha podido establecerse el misterio del reformador carmelita. No me detendré ya en sus datos biográficos; recordaré únicamente que comienza sus estudios en Medina del Campo y los concluye en la Universidad de Salamanca, a la que me he referido con anterioridad; que viaja por gran parte de España a lo largo de su vida y que le toca vivir el Concilio tridentino y sus consecuencias.

Ahora bien, hacer un estudio -de cualquier índole- sobre el "Cántico espiritual" y sus glosas correspondientes, implicaría extensos y eruditos volúmenes que rebasarían el propósito de este trabajo. Aludiré, por tanto, a algunos elementos aparentemente oscuros, o bien a aquellos que parecen tan singulares u originales, para los que la crítica occidental no ha sabido encontrar antecedentes ni entre sus correligionarios ni en su contexto latino.

Es de todos conocido que existen dos redacciones del "Cántico": la de San Lúcar de Barrameda, conocida como 'A' y la de Jaén, conocida como 'B'. En adelante utilizaré dicha convención, llamando CA

* Ver Bibliografía

al primer manuscrito y CB al segundo, y de igual forma a sus glosas correspondientes.

¿Qué es el "Cántico espiritual"? Oigamos al entonces Fray Juan:

Por cuanto estas canciones, religiosa Madre, parecen ser escritas con algún fervor de amor a Dios, cuya sabiduría y amor es tan inmenso, que, como se dice en el libro de la Sabiduría, toca desde un fin hasta otro fin (Sap.8.1), y el alma que de él es informada y movida, en alguna manera esa misma abundancia e ímpetu lleva en su decir, no pienso yo agora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo de el amor en ellas lleva; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística (cuales son los de las presentes Canciones), con alguna manera de palabras se puedan bien explicar; porque el Espíritu del Señor que "ayuda a nuestra flaqueza", como dice San Pablo (Rom.8,26), morando en nosotros "pide con gemidos inefables" lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar.[1]

Con esta desalentadora promesa el santo se lanza a la ingente tarea de describir la unión mística. Y es ahí donde aparece el primer problema: ni la destinataria directa, la Madre Ana de Jesús, ni el resto de sus piadosas y apasionadas lectoras, alcanzan a entender el verdadero significado de dichas "Canciones", que desconciertan incluso hasta al lector moderno.

Si el problema fuera de índole teológica o filosófica, los lectores versados en esos temas habrían ya desentrañado el misterioso arcano sanjuanista. De igual forma si se tratara de tribulaciones filológicas o estilísticas, o incluso propiamente místicas. Queda

1. Vida y obras de San Juan de la Cruz, p.736 [En adelante VO].

por pensar, acaso, en un desorden de apariencia conceptual.

A nivel estructural, el poema presenta discordancias temáticas, temporales y simbólicas de dificultad considerable, pero no del todo infranqueables. El "Cántico" comienza de manera abrupta con un lamento de alguien que no sabemos quién es, dónde se encuentra ni a quién se dirige. Por si fuera poco se nos anuncia una ausencia, pero no sabemos quién ha partido, ni de dónde, ni a quién ha abandonado. Se trata del Amado quien, en un tiempo anterior al inicio del poema, ha desaparecido de la vista de la Esposa; ella sale a buscarle y no lo encuentra, pero ¿sale de dónde y a dónde se dirige? La única respuesta es la queja de la Esposa, quien, hacia la segunda estrofa interpela a unos pastores [¿habrá que imaginar que estaban allí antes?], solicitándoles le comuniquen a su Amado cuánto pena ella. El tiempo verbal se trastoca hacia la tercera estrofa, cuando la Esposa habla en futuro, pero tampoco sabemos si está anunciando a los pastores lo que hará, o si existe alguna otra razón para tal cambio. A continuación acude al concierto de la Naturaleza [bosques y espesuras] preguntando se han visto a su Amado. [¿Y los pastores siguen ahí?, ¿han desaparecido? No lo sabemos]. Ante su respuesta afirmativa, el lamento crece, ya que el Amado ha pasado por ahí, derramando gracias y hermosuras, pero ella no le ve todavía; sólo le hace responsable del estado en que ella se encuentra y la ruega que se deje ver, que sólo mirándole calmará sus enojos. De pronto, la Esposa se mira en la "crystalina fuente" pero no espera verse reflejada a sí misma, sino los ojos -sólo los ojos- del Amado, que, por si fuera poco, lleva ella grabados en las entrañas. San Juan no explica si efectivamente los ve o no, pero la Esposa exclama: "Apártalos,

Amado, / que voy de vuelo". La lira da un giro importante: es ahora el Amado, bajo la forma de un ciervo herido, quien se dirige a ella -que es ahora una paloma-, pidiéndole que se vuelva, pero, ¿que se vuelva a dónde?

Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma. [2]

Escuchemos también la glosa "aclaratoria" para entender hacia dónde debe volverse la paloma:

El cual deseo y vuelo le impidió luego el Esposo diciendo: Vuélvete, paloma", porque la comunicación que agora de mi recibes aún no es de ese estado de gloria que tú agora pretendes, pero vuélvete a mí, que soy a quien tú, llagada de amor, buscas; que también yo (como el ciervo), herido de tu amor, comienzo a mostrarme a tí por tu alta contemplación, y tomo recreación y refrigerio en el amor de tu contemplación. [3]

De aquí se deduce que la paloma debe tomar dos direcciones contrarias y de significado diametralmente opuesto, a la vez. A continuación la Esposa -en forma de paloma, supongo- comienza a describir a su Amado en términos tan enigmáticos como inconexos: "Mi Amado, las montañas, / los valles solitarios nemorosos, / las insulas extrañas...". Asimismo describe el lecho nupcial con imágenes como "cuevas de leones" y escudos de oro" que más que acercar, apartan al lector de la simple idea de un "lecho florido" y que tampoco explican la presencia de las "jóvenes", el "toque de centella" y el "adobado

vino" que aparecen -y desaparecen- en la siguiente estrofa. Sin más, la Esposa toma de nuevo la palabra y la utiliza en pasado, como si narrara a "alguien" lo que sucedió en la "interior bodega", elemento de por sí sorprendente:

En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía

¿A quién se dirige? Sobre todo si entendemos que ambos amantes recogen flores y tejen una guirnalda en los cabellos de ella. Y es en uno de esos cabellos en donde Él queda preso, como también es en uno de sus ojos donde Él se ilaga. Una vez sucedido lo anterior, ella le pide que no la desprecie por ser morena, e inmediatamente después pide [¿a quién?] que coja las raposas ya que su viña ha florecido. De igual forma solicita al cierzo que se detenga y que sea el austro el que sople, para que pueda el Amado pacer entre las flores.

Ahora será el Amado el que tome la palabra para aclarar cómo es que la Esposa ha entrado en el huerto y descansa entre sus brazos. Pero de nuevo el tiempo se trastoca: el Amado retrocede, narrando cómo la Esposa fue desposada por él debajo de un manzano. Curiosa estrofa que nos hace suponer que los esponsales ocurrieron en la "interior bodega" y "bajo el manzano" al mismo tiempo. La estrofa termina con dos versos aún más desconcertantes ["y fuiste reparada / donde tu madre fuera violada"] para pasar de inmediato a una petición,

literalmente un conjuro, a la naturaleza entera para que permanezca en silencio y no despierte a la Esposa, esta vez defendida por un muro. No obstante, la Esposa retoma la narración para echar de allí a las "nymphas de Judea" y se dirige directamente a su Amado en los siguientes términos:

Escóndete, Carillo
y mira con tu haz a las montañas,
y no quieras decillo;
mas mira las compañías
de la que va por ínsulas extrañas

¿Qué es lo que está pidiendo al Amado? Al santo parece quedarle muy claro ya que la siguiente estrofa nada tiene que ver y en nada explica a la anterior. Habla nuevamente el Amado, contando el regreso de la paloma [¿la misma de los versos anteriores?, ¿la de Noé?] al arca, donde encontrará a su compañero. Por último, el poema concluye en boca de la Esposa, al parecer haciendo planes para ambos, con un manejo temporal inexplicable: gocémonos / vámonos / entremos / iremos / entraremos / gustaremos / mostrarias / pretendía / darías / diste.

La última estrofa parece aludir a un hecho transcurrido tiempo atrás:

Que nadie lo miraba...
Aminadab tampoco parecía;
y el cerco sosegaba,
y la caballería
a vista de las aguas descendía.

Al respecto opina Colin P. Thompson que:

Existen cambios de narrador, público, tiempo, lugar; gran variedad de imágenes inconexas; paradojas, absurdos y una constante incertidumbre por parte del lector respecto al significado exacto: todo el poema está construido de este modo extraordinario. En algunas partes su atmósfera es casi impresionista; en otras parece servirse de un equivalente del siglo XVI de la moderna técnica cinematográfica: flashbacks que surgen de improviso, sucesos que sugieren de un modo más implícito que explícito, personajes que se introducen de pasada, en los que se detiene bruscamente la atención y son después rechazados. No puede seguirse una sucesión de acontecimientos, salvo en pequeños grupos de estrofas, porque el avance temático del poema se ve constantemente interrumpido por miradas hacia el futuro o al pasado y por fragmentos de conversaciones y comentarios. No existe una progresión ordenada del tiempo, lugar o argumento salvo la muy elemental de que al principio la Esposa busca al Amado y al final está unida a él. [4]

Ahora bien, la deuda que San Juan tiene con el Cantar de los Cantares es indudable. En los primeros capítulos quedó señalado que la obra de Salomón -si es que realmente le pertenece, cuestión por lo demás dudosa- fue objeto de múltiples exégesis y comentarios, fue trasladada a poemas de tipo profano e incluso fue traducida a lengua vulgar, hecho que, sabemos, le costó bastante caro al contemporáneo del santo, Fray Luis de León. Hasta donde se sabe, San Juan no conocía el hebreo, pero la traducción latina de la Vulgata -que sin duda manejó el reformador- como la castellana de Fray Luis -sobre la que existe polémica, pero no es del todo imposible que la haya conocido- respeta el delirio verbal característico de la

poesía hebraica, presente, sobre todo, en el epitalamio bíblico. San Juan parece entender a la perfección dicho delirio e incluso llamará "dislates" a sus liras, con plena conciencia del acoplamiento cultural que está llevando a cabo.

pero, vamos por partes. La tradición evidente en la que debería insertarse San Juan, dada su condición, es la de la exégesis cristiana de la Biblia. Pero si su poesía parece provenir directamente de su antecedente hebreo, las glosas parecen tener otro tipo de filiación.

IV.1 EL "CÁNTICO ESPIRITUAL" Y LA EXÉGESIS CRISTIANA DE LA BIBLIA

Durante esta época, los caminos de interpretación bíblica siguen el formato oriental y secular de los cuatro planos de sentido: literal, alegórico, moral y anagógico. Nada nuevo: las exégesis hebraicas y coránicas funcionaban de igual forma. El resultado no es alarmante para la historia de las religiones, pero sí para el abanderamiento vital de la cristiandad española. Hasta el cardenal Cisneros, que tanto defiende la invariabilidad de las ediciones bíblicas, sabe que la escritura divina "tiene que ser extensible o penetrable hasta el infinito". No obstante lo anterior, o quizá por esa misma razón, una gran cantidad de teólogos se dio a la labor de desentrañar la verdadera revelación de las Escrituras. Procedimiento que, como vimos, habían practicado los judíos durante siglos y practicarán también los musulmanes a su tiempo.

Pero si bien es cierto que el pluralismo hermenéutico cristiano ha dado por resultado infinitas variantes interpretativas, también lo es que dicha diversidad no ha sido caótica.

Los exégetas cristianos delimitan y ordenan la multiplicidad bíblica, y, por lo menos en ese sentido, San Juan de encuentra muy lejos de sus correligionarios, ya que las glosas al "Cántico", en lugar de aclarar el sentido de las letras, lo exacerban hasta el límite. Claro está que los intérpretes bíblicos trabajan no nada más sobre un texto ajeno, sino divino y escrito siglos atrás en una lengua extranjera en la que hay que descubrir y esquematizar

un lenguaje de por sí infinito; San Juan trabaja con su propio texto. Y si en ocasiones la exégesis bíblica se asemeja a la sanjuanista, es porque cada una de sus palabras, cada uno de sus versículos, han recibido abundantes interpretaciones de autores diferentes y en épocas distintas, que se han ido sumando, y diversificando el sentido de la revelación. Pero el "senequita" de Santa Teresa está solo; es él mismo quien comenta y amplifica el sentido del "Cántico" y quizá, indirectamente, el del Cantar de los Cantares. Pero además no utiliza los planos convencionales de interpretación en su propio texto, carece de coherencia interna y de la causalidad que siguen las exégesis ordinarias. Retomo el ejemplo que consigna Luce López-Baralt al respecto de estos planos, en Santo Tomás:

Per hoc enim quod dico "fiat lux", ad litteram de luce corporali, pertinet ad sensum litteralem. Si intelligatur, "fiat lux", id est, nascatur Christus in Ecclesia pertinet ad sensum allegoricum. Si vero dicatur, "fiat lux", id est, ut per Christum introducatur ad gloriam, pertinet ad sensum anagogicum. Si autem dicatur "fiat lux", id est, per Christum illuminemur in intellectu et inflammemur in affectu, pertinet ad sensum moralem. [4]

Veamos ahora la explicación que da San Juan a uno de sus versículos; se trata de la estrofa 11 en CA: "Si en estos tus semblantes plateados":

A las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama "semblantes plateados". Para inteligencia de lo cual y de los demás versos es de notar que la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contienen son comparadas al oro;

por que esa misma substancia que agora creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto, y desnudo el oro de la fe. De donde David, hablando de ella, dice así: "Si durmiéredes entre los dos chorros, las plumas de las palomas serán plateadas, y las postrimerías de su espalda serán en el color del oro" (Ps. 67.14). [5]

No hay, pues, en San Juan nada que parezca seguir algún plano de significación. Los comentarios bíblicos circunscriben, mientras que el reformador del Carmelo hace uso del proceso inverso.

Parecería innecesario autenticar el Cantar de los Cantares como fuente de inspiración poético-mística, pero, ¿y las glosas? En ocasiones coinciden ambas exégesis, por ejemplo en la arbitrariedad alegórica, en la transmutación de vocablos que parecen no tener una relación causal evidente, pero, aún así, los expositores cristianos lo hacen en aras de una delimitación; el santo, en aras de una proliferación.

IV.2 EL "CÁNTICO ESPIRITUAL" Y LA EXÉGESIS CABALISTA

Tomemos ahora la exégesis judía contemporánea a la cristiana medieval, de la que existen huellas en la obra del probable maestro de San Juan en Salamanca, Fray Luis de León.

La tradición de comentarios bíblicos hebreos es, como dejé dicho

en capítulos anteriores, marcadamente rigorista y reglamentada. El Midrash se encargará de develar todo el texto de la Torah, pero sólo me detendré en la interpretación que hace del Cantar de los Cantares, ya que es el punto de partida del "Cántico" sanjuanista. Este Midrash se compone de una compilación de distintos comentarios, hecha por el propio Salomón, sobre el Cantar. Pero por encima de la diversidad de interpretaciones dadas al respecto, permanece siempre la alegoría del amor erotrópico como símil de la relación entre el pueblo de Israel y Dios, esto es, la idea de la Sejiná, tan apreciada por la Cábala.

Para el judaísmo rabínico y para la literatura talmúdica, esta noción de Sejiná designa la inmanencia divina, la omnipresencia de Dios, en particular en Israel y en el exilio judaico. Pero no existe nunca una separación entre el propio Dios y su Sejiná, como una hipóstasis diferenciada de él. No obstante, desde la aparición del primer libro cabalista, el Bahir, se reestructuran los elementos fundamentales de la Sejiná: se le considera como uno de los aspectos divinos, de carácter femenino, y de algún modo independiente. Cabe mencionar aquí que la cosmovisión cabalista -asentada, sin duda, en España- entiende el "Fundamento" divino como la consumación sagrada de las potencias masculina y femenina, el hieros gamos. Los Sefiroth se dividen en emanaciones femeninas y masculinas, e incluso la décima sefirah, Malkhuth, la inmanencia de Dios, equivale, desde la mira cabalista, a lo femenino en general, madre, esposa e hija, complemento de lo masculino y femenino, que se manifiesta bajo diferentes formas.

Scholem anota que la Sejiná encierra dos símbolos de importancia decisiva: su identificación con la ecclesia mística de Israel, por un lado, y con el alma [nesamá], por el otro. En cuanto al primero, el Talmud y el Midrash registran el concepto de "comunidad de Israel" [de donde nace la idea cristiana de ecclesia], pero lo entienden como una personificación del Israel real, histórico, y, por tanto, opuesto a una categoría divina. La interpretación alegórica que se había dado al Cantar de los Cantares como la comunión de esta ecclesia judía con Dios, manejada desde siempre por el judaísmo, "desconoce la elevación mística del papel de la ecclesia a la categoría de potencia divina o incluso de hipóstasis"[6] Pero la Cabala identifica a la Sejiná con la simbología de lo femenino, en la esfera de lo divino. Todo lo que el Talmud pudo opinar sobre la esposa, la hija o la madre -entendidas como comunidad israelita- se identifican en la Cábala con la Sejiná:

Que la esfera de la Sejiná represente el lugar del alma [en la Cábala] es absolutamente nuevo. Pues incluso el más elevado lugar del alma que conocían las viejas concepciones judías estaba en o bajo el trono de Dios. El origen del alma en la esfera de lo femenino en Dios mismo, se ha convertido, para la psicología de la Cábala, en un factor de decisiva importancia. Pero la idea de la Sejiná que acabamos de describir en sus rasgos más elementales obtiene su carácter totalmente mítico debido a dos complejos de ideas absolutamente inseparables de ella, a saber, la de la ambivalencia de la Sejiná y la de su exilio.[7]

6. Scholem, Op.Cit., p.116

7. Loc.Cit.

El carácter femenino y escatológico de esta Sejiná deriva también en rasgos negativos; dado que en ella se encuentran agrupadas todas las Sefiroth, sucede que en ella las potencia varían en cuanto a la gracia y la justicia, pero esta última significa también el origen del mal en cuanto hipertrofia de la potencia que le da origen. El Zohar apunta: "A veces la Sejiná prueba de la otra parte, de su amargura, y entonces su rostro se manifiesta oscuro"[8]. Y esta ambivalencia lunar de fases cambiantes se relaciona también con la de su exilio [galut]. El sentido talmúdico no es ya el de la inmanencia de Dios para con el pueblo judío, sino el de que "algo perteneciente a Dios se ha exiliado de Dios mismo"[9]. La idea del exilio del alma con respecto a su lugar de origen no es sólo gnóstica y neoplatónica, sino cabalista. Se trata de la separación de los principios masculinos y femeninos de Dios. Pero esta separación conlleva el pecado humano, el error de Adán:

Y así como para el sentimiento religioso de los antiguos cabalistas el exilio de la Sejiná es un símbolo de nuestro profundo enculpamiento, la acción religiosa ha de tener consecuentemente por finalidad la supresión de dicho exilio o por lo menos el esfuerzo encaminado a obviar esa supresión. El sentido de la redención consiste en la reunificación de Dios y su Sejiná.[10]

Las fórmulas cabalistas repetirán incesantemente que toda acción religiosa tendrá por objeto la "unión de Dios y su Sejiná", que

8. Apud, Scholem, Op.Cit., p.117

9. Ibid., p.118

10. Ibid., p.119

será uno de los preceptos míticos más importantes dentro de la cosmovisión mística de la Cábala.

Si la Sejiná es el principio femenino, el alma, la esposa, ¿qué es este mismo personaje para San Juan?. Si se trata de un exilio del alma que se aparta de Dios, ¿qué significan los versos: "¿Adónde te escondiste / Amado, y me dexaste con gemido"?; y, por último, si el esfuerzo cabalista pretende conseguir la reintegración de Dios y su Sejiná, ¿qué sentido adquiere el "Cántico espiritual" con relación a esta fórmula?. No me detendré en responder a estas preguntas. Dejo a la imaginación del lector las siguientes: ¿Por qué el cristianismo no habí producido místicos de la talla de San Juan o Santa Teresa hasta antes del desarrollo de la Cabala cristianizada del Renacimiento?, ¿por qué es en España donde surgen? y ¿por qué es a estos judíos conversos a quienes les corresponde expresar la unio mystica?.

Afirma Luce López-Baralt que el Midrash referente al Cantar se asemeja bastante a las glosas de San Juan, ya que

...un mismo verso tiene diferentes equivalencias en la prosa; una misma equivalencia sirve para explicar distintos versos; hay ilogicidad gramatical al aplicar el significado alegórico a los versículos; las equivalencias o metáforas tienen justificaciones muy arbitrarias y a veces carecen por completo de ellas. [11]

Sin embargo la autora parece olvidar que el santo está en deuda más con la tradición acumulada que con autores específicos, y ofrece la misma explicación que da para la exégesis cristiana: la mano

de diferentes autores que, lejos de oponerse entre sí, se suman. No carece de razón, pero, parece también haber pasado por alto que las explicaciones cabalistas sobre Dios empujan hacia una infinidad de imágenes y símbolos, cada uno de los cuales enfoca un aspecto de la divinidad en su manifestación particular, y que es justamente esta simbología -con su consiguiente restablecimiento mítico, al que me he referido antes- la que constituye el eje central de los antiguos escritos cabalistas, durante el periodo español.

Existen coincidencias asombrosas que, por falta de pruebas, no me atrevería a llamar influencias, pero que valdría la pena mencionar: diez son las emanaciones divinas que propone el Árbol Sefirotal y siete las formas sagradas de Dios que sin ya bien conocidas por el Bahir. De ambas se alimenta la doctrina antropomórfica y mítica de la divinidad. Diecisiete son los distintos términos que propone San Juan para referirse a Dios*.

El mundo secreto de lo divino se manifiesta para la Cábala en el símbolo del "hombre interior", pero también en el ámbito de la contemplación. San Agustín había ya marcado la pauta:

Tarde te amé, oh hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé y tú estabas de dentro y yo de fuera y aquí te buscaba... Rodeaba todas las cosas buscándote... Pregunté a la tierra si era mi Dios y díjome que no, y todas las cosas que en ella estaban confesaron lo mismo. Pregunté

* Luce Lopez-Baralt acota dieciocho nombres de Dios en el "Cántico" pero en mi opinión, "ciervo" y "ciervo vulnerado" no constituyen dos definiciones diferentes.

al mar y a los abismos y a los animales reptiles que en ella son, y respondieronme: "No somos tu Dios...", y dije a todas las cosas que están fuera al rededor de mi carne: "Decidme nuevas de mi Dios si algo sabéis", y todas alzaron gran voz y dijeron: "Él nos crió" [12]

Estamos cerca de San Juan en el concepto, pero también cerca de los cabalistas españoles, y el carmelita se aleja del esquema estructural del Obispo de Hipona para acercarse, quizá de lejos, al de la concepción hebraica. Cuando Dios le dice a Abraham Lej lejá ["ve-te"], no sólo quiere decir "ponte en marcha", sino "ve hacia tí", hacia tu interior. Quizá esto explique las dos direcciones que debe tomar la paloma, según las glosas de San Juan.

Retomemos aquí a la erudita puertorriqueña, quien, ahora sí, acepta que en algo se asemeja el Midrash al santo: la transmutación de un vocablo en otro, la metaforización infundamentada -es decir, lo mismo que comparte con la exégesis cristianas- y la incongruencia gramatical existente entre el verso y la prosa. Aprovecho su mismo ejemplo: el Midrash prolifera en las explicaciones para el primer verso del Cantar:

Let Him kiss me with the kisses of his mouth. R. Johanan said: An angel carried the utterance (at the mount Sinai) from before the Holy One, blessed by He, each one in turn, and brought to each of the israelites and said to him: Do you take upon yourself this commandment?... The israelite would answer him, "Yes". He then said, "Do you accept the divinity of the Holy One, blessed be He?" and he answered, "yes, yes". Therefore he kissed him on the mouth.

Another explanation: Let Him kiss me... with kisses: Let Him arm me, let Him purify me; let Him make me cleave (to him)... etc. [13]

La causalidad alegórica se disuelve, como se disolverá también en las glosas al "Cántico". Las semejanzas son sorprendentes; el Midrash Rabbab afirma:

Thine eyes are as doves... Doves: As the dove is innocent, so Israel are innocent; as the dove is gracefull in its step, so Israel are gracefull in its step, whwn they go up to celebrate their festivals. Just as the dove is distinguished through (abstention from) shaving, through circumcison, through fringes. As the dove is chaste, so Israel are chaste. As the dove puts forth her neck for slaughter, so do Israel, as it says, For thy sake are we killed all the day.

Escuchemos ahora a San Juan refiriéndose a la paloma:

Vuélvete, paloma: De muy buena gana se iba el alma del cuerpo en aquel vuelo espiritual, pensando que se le acababa ya la vida y que pudiera gozarse con su Esposo para siempre y quedarse al descubierto con él; mas atajóte el Esposo el paso, diciendo: "Vuélvete, paloma" como si diera: Paloma, en el vuelo alto y ligero que llevas de contemplación, y en el amor con que ardes, y simplicidad con que vas -porque estas tres propiedades tiene la paloma- vuélvete de ese vuelo alto en que pretendes llegar a poseerme de veras, que aún no es llegado ese tiempo de tan alto conocimiento, y acomódate a este más baxo que yo ahora te comunico en este tu exceso. [15]

13. Apud., Luce López-Baralt, Op.Cit., p.123

14. Ibid., p.124

15. VO. p.776

Y valdría la pena señalar una semejanza más entre ambas interpretaciones. La prosa aclaratoria de For thy loved ones are better than wine afirma que el vino es equiparable a la Torah dado que ambos regocijan el alma de la misma forma, pero la equivalencia no queda marcada en el verso. De la misma manera cuando el reformador carmelita "aclara" el verso "y el mosto de granadas gustaremos", aduce lo siguiente:

El "mosto" que dice que gustarán de estas granadas, es la fruición que, según se puede en este estado, recibe el alma de la noticia y conocimiento de ellas y el deleite de amor de Dios que gusta en ellas. Y así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale, así de todas estas maravillas y grandezas de Dios conocidas sale y redunda una sola fruición y deleite de amor para el alma, el cual ella luego ofrece a Dios con gran ternura de voluntad, la cual ella en los Cánticos divinos prometió al Esposo, si Él la metía en estas altas noticias, diciendo: *ibi me docebis, et dabo tibi poculum ex vino condito, mustum granatorum meorum*"; que quiere decir: "Allí me enseñarás, y daréte yo a tí la bebida de el vino adobado y el mosto de mis granadas" (8,2); llamándolas tuyas aunque son de Dios, por habérselas Él a ella dado y ella como propias las vuelve al mismo Dios. Y esto quiere decir cuando dice: "el mosto de granadas gustaremos"; porque, gustándolo Él, lo da a gustar a ella y, gustándolo ella, lo da a gustar a Él, y así, es el gusto común entrambos. [16]

De esta forma, el primer término comparativo se da en el verso y los demás en la prosa sin que exista relación aparente entre uno y otro, pero obligando al primero a admitir la significación de

los otros. Todo parece indicar que las palabras pueden tomar cualquier significado; aspecto lejano al occidente latino, pero tan familiar, por ejemplo, a los cabalistas hispano-hebreos, discípulos de Isaac Luria, para los que -como anuncié páginas arriba- cada palabra de la Torah posee seiscientos mil rostros. El lenguaje infinito de la tradición hebrea, parece encontrar un representante en San Juan de la Cruz.

Pero no será esta la única fuente extranjera en la obra del santo. Habrá que mencionar también la mística sufi, que analizaré más adelante. Sin embargo, las coincidencias del carmelita con sus colegas hebreos no son más numerosas que los desacuerdos. Cuando San Juan utiliza en el "Cántico" elementos literarios del Cantar [la viña, las raposas, los vientos, Aminadab] les atribuye significados distintos a los que acota la tradición hebraica. La razón salta a la vista: el Cantar de los Cantares no es, para los judíos la resolución de la unión mística; cuanto más, es la presencia de la Sejiná -distinta para el rabinismo y la Cábala. En el caso de San Juan no es sólo la explicación de lo inefable místico, sino la aplicación de una experiencia vital. Además no hay que perder de vista que el reformador del Carmelo es profundamente cristiano. Cuando lo cree necesario, acude al texto bíblico para respaldar alguna noción, pero no siempre será la Escritura la fuente de sus excesos verbales.

Resumiendo, San Juan comparte con la exégesis judía, en principio, lo mismo que con la cristiana, salvo la semejanza con la Sejiná cabalista, que me parece fundamental destacar de entre otras. El parecido entre las explicaciones judaicas y cristianas no es nada

difícil de entender si, como afirma Scholem, la influencia entre ambas es más que probable durante los siglos medios. Pero es santo se aleja de ellas en dos puntos importantes: primero, que la exégesis la aplica a su propia obra y, segundo, que en lugar de ceñir, desborda el significado de las palabras.

IV.3 EL "CÁNTICO ESPIRITUAL" Y LA MISTICA SUFI

Habrá que buscar, entonces, otro tipo de filiación para mejor ubicar la auto-exégesis sanjuanista. Si pensamos en la España de las tres castas, no es necesario esforzarse demasiado para derivar en el Islam. Sigo también, en esta parte, a Luce López-Baralt, quien parece haber encontrado huellas muy significativas de la poesía mística musulmana comentada en la obra de San Juan.

Había yo mencionado en capítulos anteriores cómo el lenguaje coránico recibe también las cualidades de infinito, revelado, oculto, y cómo era la exégesis en cuatro planos la más difundida para abordarle. Pero no sólo eso:

Para Tirmidí al-Hakim [siglo IX] la exégesis tiene no sólo múltiples significados, sino además un sentido general de búsqueda mística del alma. Esto no deja de ser importante, porque implica que los exégetas comenzaron a penetrar en la profundidad y multiplicidad significativa del libro revelado según su propia capacidad espiritual. Adivinaron o superimpusieron en la lengua revelada la posibilidad de la cifra. [17]

A partir de esta concepción, las particularidades de la lengua coránica son heredadas por la poesía extática. Como el libro revelado, la expresión mística se vuelve anárquica, misteriosa, susceptible de infinitas transmutaciones e interpretaciones; en una palabra, plurivalente. La experiencia interior del místico sólo puede ser expresada por mediación de símbolos, cuya indeterminación permita moldearlos, de acuerdo con lo experimentado.

Seyyed Hossein Nasr explica que el sufi Ibn'Arabí de Murcia ha trascendido el lenguaje a tal punto que ha tenido que explicar su propia poesía. Las influencias judeo-cristianas sobre el Islam son de sobra conocidas, pero acaso no llegan a esclarecer el por qué de la incoherencia verbal, el fragmentarismo, la preferencia por el detalle y no por el conjunto. Quizá el carácter erótico-místico del Cantar de los Cantares pese sobre la poesía árabe. Miguel Asín Palacios lo explica así:

El origen de este sutil y alambicado recurso literario que se sirve de términos eróticos profanos para analizar y expresar al vivo las espirituales efusiones del amor divino, es cristiano y neoplatónico al mismo tiempo, pues arranca del Cantar de los Cantares, entendido simbólicamente por los exégetas de la época patrística, a la luz de los teoremas alejandrinos que conciben a Dios como el prototipo y fuente de la belleza absoluta. Ya Dionisio el Areopagita, en quien el neoplatonismo se funde con la teología cristiana, habla de unos himnos eróticos, atribuidos a Hieroteo. Y a través de toda la Edad Media, los escritores místicos, Ricardo de San Víctor, San Bernardo y Gerson, entre otros, componen sobre el fondo literal del amor profano del rey Salomón a su esposa labella Sulamita, profusos tratados de amor

místico, en los que las más audaces y aun escabrosas imágenes eróticas sirven de sugestiva expresión para simbolizar el fuego de la caridad divina para con las almas perfectas. Entre tanto los poetas místicos del Islam, árabes y persas, herederos del ascetismo cristiano y del neoplatonismo, desarrollaban análogo proceso exegético, aunque al margen del Cantar de los Cantares, tejiendo sobre la trama realista de la pasión amorosa bellos poemas de sentido místico. [18]

Podría pensarse, entonces, que algunas de las coincidencias que la obra de San Juan presenta con la poesía árabe comentada deriva de que ambas se inspiran en los cantos salomónicos, pero que constituyen líneas de pensamiento paralelas, no convergentes.

En cuanto al hebreo y al árabe, el problema es menor: se trata de lenguas semíticas emparentadas, razón que explicaría ciertos ecos estilísticos entre una y otra. Pero existen puntos de coincidencia mucho más cercanos y evidentes entre San Juan de la Cruz y la mística sufi, que rebasan los límites de un estricto parentesco lingüístico hereditario.

Quizá el más sorprendente sea el singular modo que instrumentaron los místicos sufíes para comentar sus versos delirantes. El sistema interpretativo se basa más en la ruptura de cualquier sistema lógico de equivalencias, que en una verdadera alegoría; es más, esa ruptura es necesaria como particularidad elemental de un sistema filosófico-poético: el del éxtasis místico. Manejo, con el indispensable libro de Luce López-Baralt los casos de Ibn'Arabi de Murcia y de Ibn al-Faridh, ambos pertenecientes al misticismo sufi de los siglos XII y XIII.

18. Apud. Luce López-Baralt, Op.Cit. p.p.197-198

Sobre Ibn'Arabi de Murcia me referiré al antes citado Tarḡuman al-Aswaq o Intérprete de los deseos. Mencioné que se trataba de una colección de versos erótico-místicos dedicados a Nizâm, en quien encontraba un émulo de la Sulamita salomónica, y, aún más, a Dios mismo. Ibn'Arabi se ve obligado a "explicar" esos supuestos versos amorosos a nivel místico, ya que presentan una dificultad semántica y estilística considerable -y similar a la de San Juan. La terminología sufi aporta el término de satt para lo que el santo llama "dislates", con la diferencia de que a los ojos orientales de la mística islámica constituyen moneda corriente. En sentido estricto satt significa aquello que excede sus propios límites, lo excesivo, comunmente también playa, ribera, costa. No estamos lejos de San Juan cuando dice:

¿quien podrá escribir lo que a las almas amorosas donde él mora hace entender? y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir? y ¿quien, finalmente, lo que las hace desear? Ciertamente, nadie lo puede; ciertamente, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden. Que esta es la causa por qué con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebozan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu de amor et inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina... [19]*

Ibn'Arabi concibe el lenguaje de manera muy similar a la del carmelita: incongruencias gramaticales [Mi Amado, las montañas], versículos independientes entre sí, la exacerbación del lenguaje

19. VQ., p.736. El subrayado es mío.

hasta el infinito. El murciano se apoya en el Corán -como San Juan en la Biblia- para aclarar algunas cuestiones de dudosa interpretación, preocupado por esclarecer os más mínimos detalles y descuidando el conjunto. Pero Ibn'Arabi sabe muy bien -como San Juan- que el lenguaje resulta insuficiente a su propósito; hay pasajes que ni a él mismo son inteligibles y las explicaciones que da a estos pasajes las hace bajo los efectos del éxtasis místico imposible no recordar sus declaraciones al respecto de la Fotuhât]. Con respecto al Tarÿuman aduce:

...unknown spiritual feelings... of gnostic, who cannot explain their feelings to other men; they can only indicate them symbolically to those who have began to experience the like.[20]

Sería demasiado farragoso detenerme ahora en las diferencias entre teología escolástica y teología mística. El trabajo de Colin P. Thompson* a este respecto allana suficientemente el camino. Sólo diré que tanto San Juan de la Cruz como Ibn'Arabi se dirigen hacia la teología mística, mucho menos científica que la escolástica, como queda demostrado en sus declaraciones. No es al teólogo al que apuntan, sino al místico puro. Ambos intentan también entregarse a la infructuosa tarea de traducir una experiencia inefable, en donde el misterio y la perplejidad, lo exacerbado y plurivalente parece ser lo más adecuado, ya que, si bien el lenguaje puede implicarlo todo, esto significa que no implica realmente nada; pero esa contradicción conlleva, a qué dudarlo, cierta comunicación:

20. Apud. L. López-Baralt, Op.Cit., p. 201

* Colin P. Thompson, Op.Cit.

algo de lo inefable ha sido expuesto, no sabemos como ni a través de qué, pero su existencia es innegable. Habría que señalar aquí que Ibn'Arabi de Murcia no es un elemento aislado entre sus correligionarios; por contrario de esto, es un ejemplo, entre tantos, de la gran mayoría de los místicos *ṣūfíes*.

Considerando que tanto el murciano como el santo escriben y explican sus propios poemas, pondré un ejemplo que los acerque:

1. At Dhú Salám and the monarstey in the abode of al-Himá are gazzels who show Thee the sun in the forms of marble statues.

2. Therefore I watch spheres and serve in a church and guarded a manycoloured meadow in the Spring.*

En la poesía árabe la gacela designa regularmente a la amada, pero que por ellas [therefore] el poeta mire las esferas, sirva en una iglesia y cuide un prado multicolor en primavera, resulta más que enigmático. Volvamos a San Juan:

Mi Amado, las montañas,
 los valles solitarios nemorosos,
 las ínsulas extrañas,
 los ríos sonorosos,
 el silbo de los aires amorosos.

Y a continuación la glosa: "La montañas tienen alturas, son abundantes, anchas, hermosas, graciosas, floridas y olorosas. Estas montañas es mi Amado para mí". "Los valles solitarios son quietos, amenos, frescos, umbrosos, de dulces aguas llenos, y en la variedad

* Apud L. López-Baralt, Op.Cit. p. 202

de sus arboledas y suave canto de aves hacen gran recreación y delite al sentido, dan refrigerio y descanso en su soledad y silencio. Estos valles es mi Amado para mi". ¿Realmente San Juan pretendía que el lector entendiera que su Amado es "ancho", "hermoso" y "gracioso" como la montaña? y, aún así, si las montañas son abundantes, ¿hay que entender que Dios es "abundante"? Tampoco sabemos qué son las gacelas que muestran el sol en forma de estatuas de mármol. Pero todavía hay algo más: Ibn'Arabi utiliza frecuentemente la palabra "camello"; veamos qué significa este animal para el místico de Murcia. En el contexto "The full-grown camels" significa "the actions inward and outward, for they exalt de goos word to His who is throned on high". Cando dice "I exclaimed, when her she-camel set to depart", esto es "he calls the aspiration (on which their spiritual essence was borne) her she-camel". O bien, "Turn the camel aside towards the stony tract of Thamed, where are the tender branches and the humild meado", en donde los camellos son "the clouds". A veces los camellos significan llanamente "aspiraciones" pero a lo largo del poema esas aspiraciones son matizadas: camels-aspirations / camel-aspirations which carry the sciences and subtle essences of man to their goal / camels-aspirations journeying away from the body.

Bien, no podemos menos que mencionar la factura sanjuanista: la palabra montes o montañas aparecen, también, con frecuencia en el poema: en "iré por esos montes y riberas", montes equivale a "virtudes". Pero en "Mi Amado, las montañas", ya lo vimos, significa Dios. "Y no parezca nadie en la montiña", para el santo implica la armonía entre la parte sensitiva y la racional del hombre. Unos

versos más abajo leemos: "Montes, valles y riberas". y los tres los entiende San Juan como los actos viciosos y desordenados de las tres potencias del alma [a saber, memoria, entendimiento y voluntad]. La palabra no se ha agotado todavía: " y mira con tu haz a las montañas" mantiene el significado inmediato anterior, pero esta vez en su aspecto positivo. En "al monte o al collado", monte recibe el sentido del "conocimiento en el verbo divino".

Casi está de más lo que se puede decir sobre esto. No se encuentra ni en la poesía profana de Garcilaso, ni en la poesía comentada de Dante o Giordano Bruno, ni en los tratados de Fray Luis o Santa Teresa, ni en las exégesis judeo-cristianas, elementos tan fuertemente identificados con San Juan, como los que aparecen en la poesía mística comentada de los sūfíes. Pero lo asombroso del parecido no termina todavía. San Juan implementa también el proceso contrario de asignar múltiples vocablos a un sólo concepto. Quizá el ejemplo más claro es el mencionado arriba de los nombres de Dios: Amado, otero, ciervo, montañas, valles solitarios nemorosos, ríos sonorosos, ínsulas extrañas, silbo de los aires amorosos, noche sosegada, etc. Para todo ellos existe explicación, a veces teológica, a veces tradicional, otras realmente metafórica, y otras más la explicación es por completo arbitraria. Que sea "montaña" por su "altura" no ofrece dificultad, pero que sea "ríos sonorosos" aduciendo que le llama así porque embiste y anega las pasiones o porque hincha todos los bajos y vacíos que halla delante, resulta bastante más complejo al lector común.

Ibn'Arabí recurre, siglos antes, a un proceso similar -por no decir idéntico- en donde las "miradas asesinas" y el "poder soberano", las "tiendas rojas", las "doncellas amistosas", una "joven delicada y jugetona", y las "mujeres casadas" designan por igual a la sabiduría divina. ¿Existe realmente algo que vincule al "ciervo" con las "insulas extrañas" o a las "miradas asesinas" con las "tiendas rojas" como para hacerlos funcionar como sinónimos?. Considero que sólo bajo la conceptualización del lenguaje divino como infinito puede accederse a tal transgresión. Habría que resaltar, sin embargo, que esta idea -indudablemente semítica- del lenguaje infinito se refiere a la lengua revelada, al texto sagrado, a la palabra divina, no a la experiencia extática del místico, ni a su consecuente escrituración. A ibn'Arabi y a San Juan parece no importarles. Adoptan para sus obras las características de la lengua de Dios.

Pero las glosas de estos poetas no sólo no aclaran lo dicho en los versos precedentes, sino que a menudo lo vuelven a-lógico. Para San Juan, partiendo de una etimología falsa "christalina" es lo mismo que fe, dado que se refiere a Cristo; y fuente significa igualmente la fe, ya que es de ella de donde manan al alma las aguas de los bienes espirituales:

llámala "christalina" a la fe por dos cosas: la primera, porque es de Cristo su Esposo; y la segunda, porque tiene las propiedades del cristal... Y llámala "fuente" porque de ella le manan al alma las aguas de todos los bienes espirituales... [21]

Cómo bien apunta Luce López-Baralt, el verso "¡Oh cristalina fuente!", al equipararlo con la prosa, se traduce en ¡Oh fe fe!. Ante el asombro occidental, veamos otro ejemplo, esta vez del poeta de Murcia, Ibn'Arabi:

May my father be the ransom of a tender playful girl, one of the maidens guarded in howdahs, advancing swayingly among the married women!

Y en la prosa:

"A tender playful girl", i.e. a form of Divine wisdom, essential and holy, which fills the heart with joy.

..."The married women", i.e. the form of Divine wisdom already realized by gnostic who preceded him. [22]

Luce López-Baralt reconstruye los versos con las glosas aclaratorias, y el resultado es el siguiente: "May my father be the ransom of a tender playful form of Divine wisdom, one of the maidens guarded in howdahs, advancing swayingly among the forms of Divine wisdom". San Juan parece entrar con comodidad en esta tradición, tan común para la literatura mística musulmana, que tan extraña resulta al entorno cristiano inmediato del santo.

Considero un exceso recapitular aquí las numerosas coincidencias entre ambos místicos, si bien sería oportuno mencionar que, para efectos de este trabajo, no he considerado todas las analogías, pero las más significativas.

Por último, y para no dejar a Ibn'Arabi como caso aislado frente a San Juan -por lo demás, también aislado-, mencionaré a otro de

los místicos ṣūfíes que parece cercano al misterio sanjuanista: Ibn al-Faridh, al cual había yo aludido con anterioridad como poeta erótico-místico en su Elogio del vino.

Los elogios al vino, ya sean místicos o profanos, reciben el nombre de jamrīya dentro de la retórica islámica. En este caso se trata de una entonación mística que promueve la embriaguez y el amor. La jamrīya está seguida de comentarios en prosa que intentan aclarar el sentido extático del poema, sólo que estos fueron hechos por dos autores posteriores a al-Faridh: Būrīnī y Nābulusī en los que me detendré- y por varios autores más a lo largo de los siglos. Būrīnī y Nābulusī glosarán el poema en los siglos XVI y XVII, de cuatro a cinco siglos después de escrito éste.

Nābulusī elabora su comentario místico siguiendo los lineamientos trazados por Ibn'Arabi, por lo que no es de extrañar que se le asemeje a éste y, consecuentemente, a San Juan de la Cruz.

Como el Tarḡumān -y como el "Cántico"-, el poema presenta independencia en las estrofas, por no llamarla incoherencia o desconexión. Los tiempos verbales van de un lado a otro y, dice Luce López-Baralt, no hay una trama a seguir. Los análisis de los comentaristas de al -Faridh se salen también de toda relación lógica o causal, siguiendo las pautas marcadas por Ibn'Arabi, al asignar múltiples significados a un sólo vocablo, o viceversa. Vaya un ejemplo:

El vaso significa el "lugar de elección" y el "hombre perfecto"; la luna llena significa el "hombre perfecto" y el creciente significa la "luna llena", que es uno de los términos empleados en el texto poético. El vaso y la luna llena quedan

igualados porque ambos quieren decir lo mismo -el "hombre perfecto". Pero también ambos vocablos equivalen al "creciente", ya que éste significaba "luna llena". Automáticamente, al significar esto significa también "hombre perfecto", "lugar de elección" (sentidos de la glosa) y "vaso" (vocablo del verso). Tenemos, pues, que tanto el vaso como la luna llena y el creciente quieren decir lo mismo, resultan intercambiables. Y todos pueden participar de las mismas equivalencias: o el "lugar de elección" o la "luna llena". De esta manera llegamos a la increíble conclusión de que, por extensión, luna llena puede significar "luna llena".

[23]

Como este, la autora da una serie de ejemplos similares a los vistos en el caso de Ibn'Arabi, a partir de los cuales podemos llegar a la misma conclusión: la ilogicidad, el desorden temporal, la arbitrariedad alegórica, metafórica y simbólica, la multiplicación de significados o bien la asimilación de ellos a un solo vocablo, las exégesis en prosa que ensancha hasta el infinito las posibilidades racionales del lenguaje, son elementos constantes y comunes para la escuela poética mística musulmana, y son también sorprendentemente aplicables a la obra de San Juan de la Cruz.

Para finalizar, me ocuparé de algunas cuestiones de simbología netamente semítica, sobre las que parece tener noticia el reformador del Carmelo.

No obstante la profusión lingüística de los espirituales ṣūfíes, que parece raya en lo infinito, existen también elementos de naturaleza más bien inmutable y respetada. Pero, tomémoslo en cuenta, estos elementos pertenecen a un lenguaje secreto, exclusivo de

los iniciados. El más evidente de ellos sea, acaso, el del sentido místico agazapado tras la metáfora erótica. Motivo utilizado no sólo, por San Juan, sino también por Santa Teresa y por los alumbrados. Pero existen tópicos menos conocidos, como la noche oscura del alma, las lámparas de fuego, los siete castillos o moradas concéntricas. Cabe aclarar que no intento excluir otras influencias de imágenes o símbolos en San Juan: parece obvias las de la poesía castellana, la italianizante, la popular, la del epitalamio bíblico, desde luego. Mi intento no es otro que el de la erudita caribeña; se trata de demostrar que el santo:

...conoce con demasiada especificidad el contenido semántico de algunos de los símbolos islámicos más importantes como para tratarse de una coincidencia "casual" o esperable. Incluso en algunos casos en los que el símbolo estudiado pudiera ser patrimonio de la mística universal -como la subida al "monte" místico o la transmutación del alma en "pájaro"-, la maera particular que tiene San Juan de pormenirizar dichas imágenes coincide estrechamente con la de los ṣūfīs. [24]

Ya al-Faridh nos obliga a tratar el tema del vino o de la embriaguez mística. Para la espiritualidad musulmana -aunque su cuna probable sea la Miṣnah- el vino se esquematiza sin excepción como éxtasis místico; San Juan no lo utilizará en otro sentido:

Este adobado vino es otra merced muy mayor que Dios algunas veces hace a las almas aprovechadas, en que las embriaga en el Espíritu Santo con un vino de amor suave,

sabroso y esforzoso; por lo cual le llama "vino adobado".[25]

Y lo mismo ocurre cuando dice: "en la interior bodega / de mi Amado bebí", donde resulta evidente la alusión al éxtasis y a algo aún más trascendente: la transformación del alma en Dios, cuestión tan defendida por al-Āunayd y tan pretendida por los cabalistas españoles:

...el alma más se transforma en Dios, según la cual transformación bebe el alma de su Dios según la substancia de ella...

Būrīnī y Nābulusī seguirán esta interpretación en sus análisis y Rūmī tampoco se encuentra lejos: " el ardor del vino encendió mi pecho e inundó mis venas". Pero además del vino, el santo carmelita menciona el "mosto de granadas", para lo cual explica:

Las "granadas" significan los misterios de Cristo y altos juicios de Dios y las virtudes y atributos que de el conocimiento de éstos se conocen en Dios. Porque así como las granadas tienen muchos granicos, todos nacidos y sustentados en aquel seno circular, así cada virtud y atributo y misterio y juicio de Dios contiene en sí gran multitud de granos de efectos y ordenaciones maravillosas de Dios, contenidos y sustentados en el seno esférico o circular de virtud y misterio que pertenece a aquellos tales efectos [26].

25. VQ. 700

26. VQ, p.821

Imposible pasar por alto la concepción emanatista del Árbol Sefirotal, para la que cada una de las diez séfiras constituye un aspecto de la divinidad en su manifestación particular, esto es, "la limitación de la infinita pluralidad de aspectos bajo los que Dios puede ser enfocado a diez categorías fundamentales...", noción instrumentada por la teosofía medieval cabalista.

Pero, volviendo a la mística *ṣūfī*, es justamente la granada la que determina "la cuarta etapa del camino o jardín místico" para el iniciado, e implica la integración de la multiplicidad en la unidad, el estado de unión mística. (Quizá resulte ahora más sencillo entender por qué Dios, para San Juan, es "abundante" y por qué pasa del plural al singular de esa manera: "Esas montañas es mi Amado para mí).

La granada implica también que la embriaguez, real o extática, da por resultado un lenguaje incoherente, la pérdida de la conciencia. Escuchemos a San Juan:

...aquella bebida de sabiduría de Dios altísima que allí bebió le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece a la alma que lo que antes sabía... era pura ignorancia.
[27].

La noche oscura del alma será otro de los tópicos comunes a la mística *ṣūfī* y que los críticos occidentales no han sabido rastrear en el contexto latino. La imagen aparece en Sebastián de Córdoba, en el Pseudo Dionisio Areopagita, en San Gregorio, pero el contenido semántico entre ellos es variable y no constituye tanto un símbolo, como una imagen. Los místicos musulmanes medievales

les instrumentaron y elaboraron durante siglos la noche como símbolo, tomado quizá de propio Dionisio, haciéndolo propio y matizándolo, como hará también el santo: el "tránsito que hace el alma a Dios", la privación de los apetitos sensibles, la fe, etc. Para místicos como Rûmi la noche es algo positivo:

Into my heart's nighth
 along a narrow way
 I groped, and lo: the light,
 and infinite land of day [28]

Para algunos otros la oscuridad de la noche implica la ausencia de Dios; para Avicena es un paso en el camino hacia la divinidad; para otros más es la culminación extática; Ibn'Arabi la entiende también -como San Juan- como una etapa próxima a la unión. No habría que perder de vista el Ain Soph Aur de la Cábala hispano-hebrea, que se inicia como existencia negativa y oscura, para extenderse sin límites, hasta afirmarse como luz infinita. Esta "oscuridad luminosa" es la que rodea al Árbol Sefirotal.

Los musulmanes asocian también a la noche con otras dos instancias: la anchura y la apertura [bast y qabd]. Ambas nociones son aprovechadas por San Juan en sus glosas, sin mencionar ya el poema completo a la "Noche Oscura".

Otro término que parece acercar a San Juan con la doctrina espiritual islámica, es, en realidad, patrimonio universal: el agua. Sin embargo, el carácter que le imprime el Doctor Místico a tan manoseado elemento, adquiere cierto parentesco con el manejo islámico del mismo: para la mística ṣūfī el esfuerzo de la oración o la meditación se asocia de inmediato al acarreo dificultoso del

agua espiritual; idea que encuentra su opuesto en la imagen del agua corriente como un grado mayor de espiritualidad. De entrada, en ambos casos el agua se relaciona, al igual que la fuente, con lo divino.

Ya Ramón Llull hablaba de un espejo cristalino que refleja el grado de contemplación que el alma tiene de Dios; para Ibn'Arabi será un espejismo del místico, ávido de conocer, que, cuando se percata del error, se ve a sí mismo en el reflejo y ve a Dios también en él. San Juan no está lejos, ya que mira los ojos del Amado, pero esos ojos los tiene en sus entrañas dibujados, lo cual implica que de alguna manera también él se mira. Para Rûmî, como dije en capítulos anteriores, el místico es aquel "que se hace por completo mirada". El amado es el espejo que refleja el rostro secreto del amante místico, mientras éste se convierte, recíprocamente, en el espejo de los atributos y las acciones del Amado. La noción es conocida para el sufismo ya que el segundo grado de la fe es, justamente, el "ojo de la certeza". Agua, fuente, fe, certeza, ojos, configuran parte del patrimonio místico del santo y de los espirituales musulmanes. Pero la mirada de esos ojos puede herir al místico; en palabras de Sabastari: "The eye has no power to stand the dazzling light of the sun. It can only see the sun as reflected in the water"; y San Juan no opina lo contrario:

"Apártalos, Amado" ... Porque tal es la miseria de el natural en esta vida, que aquello que a la alma le es más vida y ella con tanto deseo desea, que es la comunicación y conocimiento de su Amado, cuando se le vienen

a dar, no lo puede recibir sin que casi le cueste la vida; de suerte que los ojos que con tanta solicitud y ansias y por tantas vías buscaba, venga a decir cuando los recibe: "Apártalos, Amado".[29].

La fuente y los ojos van unidos, pero la mística ṣūfī tiene una razón: la raíz 'ain significa ambas cosas a la vez, ojo y fuente. Para el carmelita, la fuente significa la fe, como dejé dicho, pero los ojos que él ve en el agua reflejados y además dibujados en sus entrañas, implican las verdades de Dios encubiertas en la fe; por tanto, ojos y fuente comparten el mismo significado. Esta vez el símil parece sostenerse no sólo en el conocimiento de algo cifrado, sino incluso en el de la lengua árabe.

Ahora bien, el ascenso místico del alma hacia Dios, puede equipararse, sin dificultad, sobre todo si se ha leído a Jung o a Mircea Eliade, con una montaña. Casi todas las culturas han fatigado el símil -desde Mesopotamia- y los cristianos no serán la excepción: Diego de Estella, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo -todos ellos probablemente leídos por San Juan. La mística musulmana tampoco hará caso omiso de tan atractiva simbología: desde la Escala de Mahoma -cuya posible versión latina se atribuye a los traductores de Toledo- hasta el citado Taryumān de Ibn'Arabi, es posible rastrear la elaboración teórica de la montaña espiritual. El monte Sión [o Sinaí] que tanpreciado resulta a judíos y cristianos, también es sagrado para los musulmanes. tal es así que hacia el siglo XIV aparece una antología de poemas místicos persas [sufíes] acompañada de un grabado de la montaña cósmica de Cāf y plagado de anotaciones que intentan allanar la compleja geografía espiritual del

texto, en forma gráfica. No podemos menos que recordar el dibujo autógrafo de San Juan con respecto al monte Carmelo. Pero, vamos por partes: el santo anota algunas "cualidades" como piedad, caridad, fortaleza, justicia, sabiduría, alrededor del monte -que recuerdan de lejos a los Sefirot cabalistas- y en la cumbre de la montaña se lee: "ya por aquí no hay camino". Por si quedara alguna duda, San Juan intercala en el dibujo los siguientes versos: "para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada". El camino de perfección está formado por las palabras nada, nada, nada, nada, y aun en el monte nada. Como no recordar de nuevo el Ain Soph Aur de lo inmanifestado, que envuelve el árbol de lo manifiesto.

Pero volviendo a la mística ṣūfī, tampoco estamos lejos del carmelita: que la nada sea el sendero para llegar al todo lo había ya intuido Algazel: " the fourth stage is tu gaze at the union of all-comprehensive, all-absorbing One, loosing sight ever of duality of one's own self. This is te highest stage..."

Y una última coincidencia a este respecto: la noción de fanā que encontramos en al-Ŷunayd y en algunos otros místicos ṣūfīes, aparece en las siguientes palabras de San Juan: "una sola cosa necesaria, que es saberse negar de veras... y aniquilarse en todo". Quizá es esta la explicación de los caminos errados -tanto en el grabado de senequita como en el persa- que no conducen a ninguna parte.

El complejo sistema simbólico musulmán y sus correspondencia con el santo no han terminado. Mencionaré, para concluir, el pájaro solitario y el combate ascético. Tampoco pretendo responsabilizar al Islam de fuentes tan marcadamente universales, pero sí puntua-

lizar que el matiz sanjuanista se emparenta con el tratamiento árabe de algunos símbolos.

En los Salmos de David encontramos la imagen del pájaro solitario; es San Buenaventura, en Hugo de San Víctor, en Llull, en Laredo, pero -dice Luce López-Baralt- "definitivamente no son muy útiles a la hora de entender las claves de San Juan". Ciertamente es que los fragmentos sanjuanistas al respecto son muy pocos, ya que se ha perdido su Tratado del pájaro solitario.

El Corán pone en boca de Salomón las siguientes palabras: "Se nos ha enseñado la lengua de los pájaros y se nos ha dado toda clase de cosas. Esto es un favor manifiesto". Kubra y otros ṣūfīs dirán: "la alabanza a Dios que nos dio el lenguaje de los pájaros", lenguaje que contiene el conocimiento de los estados más altos del ser. El persa al-Bistāmī se describe a sí mismo como "a bird whose body was Oneness" que vuela "in singularity", sus alas son de "eternidad" y levanta su cabeza hacia el Señor. El pájaro de Rūmī se aleja en su vuelo de todo lo material. Al-Halāy afirma "I fly with my wings to my Beloved", y después: "Fell into the sea of understanding and was drowned". Veamos ahora el ave de san Juan: es "solitaria" y "no sufre compañía de otra criatura", ha de elevarse por encima de "todas las cosas transitorias" poniendo el pico al aire se Espíritu Santo para ponerse "en altísima contemplación" y, finalmente, elevarse tanto que "queda como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo".

Por si fuera poco, Suhrawardī, siglos atrás, se refiere a su Simurg de la siguiente forma: "all colours are in him but he is colourless"; característica extraña la de esta ave, pero no para San Juan: una

de las características de su pájaro solitario es que "no tiene determinado color" ya que así es el espíritu perfecto, sin determinación "en ninguna cosa".

En cuanto al combate ascético, también podemos encontrar ecos lejanos como los de Pseudo Dionisio, o tan allegados al santo como los de Fray Luis de Granada y la propia Santa Teresa. Incluso tenemos la práctica real de San Ignacio de Loyola.

Los sūfíes no difieren considerablemente de los peninsulares en la elaboración de esta imagen; la enseñanza de Mahoma y algunas aleyas coránicas son muy claras en este sentido. En palabras de Al-Huŷwīrī:

The Apostle said: "we have return from the lesser war [al-jihād al- asghar] to the greatest war [al-jihād al-akbar]..."
 What is the greatest war? he replied, "it is the struggle against one's self [mujāhadat al-nafs]" [30]

Tomaré aquí la última estrofa de "Cántico espiritual" en la que se derrota finalmente al demonio:

Que nadie lo miraba...
 Aminadab tampoco parecía;
 y el cerco sosegaba,
 y la caballería
 a vista de las aguas descendía.

30. Apud, L. López-Baralt, p.272

Sobre el término Aminadab existe una gran polémica entre los estudiosos, pero, dejémosla de lado para tomar la significación que le otorga el carmelita: se trata del demonio, enemigo del alma; San Gregorio le dará el mismo tratamiento diciendo que turba el alma con "innumerable munición de artillería"; y San Juan: "el cual [demonio] la combatía siempre y turbaba con su innumerable munición de tentaciones y asechanzas" . Sólo que el alma se encuentra ya en estado de contemplación y es protegida por el cerco. La caballería no es otra cosa que los "sentidos corporales de la parte sensitiva" que dirigen sus pasos a los deleites de la unión extática representada por las aguas. Conviene citar a Ibn 'Ata' Allāh:

...Las moradas de la certeza mística y la luz que a todas ellas inunda asemejarse a los muros o cercos que rodean la ciudad y a sus castillos. Los muros son las luces y los castillos son las moradas de la certeza mística, que circundan la ciudad del corazón. Para aquél cuyo corazón está rodeado por el muro de la certeza y cuyas moradas, que son los muros de las luces a la manera de los castillos, están íntegras y firmes, no tiene Satanás camino para llegar a él ni en su casa encuentra habitación en qué reposar.[31]

No todo es coincidencia, pero esencialmente el corazón equivale a la fortaleza o muralla y Satanás se ve imposibilitado para atacar, gracias a ella. Para la mística musulmana, la ausencia o la huida del demonio en prueba de la verdadera unión mística, la garantía "absoluta" de la consumación. ¿Por qué San Juan no menciona al

demonio cuando todavía el alma era susceptible de ser "tentada"? quizá porque -como afirma Abū Muhammad 'Abd al-Azīz de Mahdiyya- "el consuelo espiritual no existe para el que lucha con sus pasiones ni para el que combate con Satanás, sino que tan sólo existe para quien ya está libre y tranquilo de ambos peligros".

Algazel ya había apunatado la huida vergonzante de Satán frente a la entereza del alma. Y con frecuencia entre los místicos islámicos la batalla se da entre un caballero -nada ajeno al ideal renacentista y un dragón de siete cabezas. Ni San Juan ni Santa Teresa son ajenos a semejantes aljines:

Dichosa el alma que supiese pelear contra aquella bestia del Apocalipsis [12-3] que tiene siete cabezas, contrarias a estos siete grados de amor, con las cuales contra cada uno hace guerra, y con cada una pelea con el alma en cada una de estas mansiones en que ella está ejercitando y ganando cada grado de amor de Dios. Que, sin duda, que si ella fielmente pelear en cada una y venciere, merecerá pasar de grado en grado y de mansión en mansión hasta la última, dejando cortadas a la bestia sus siete cabezas, con que le hacía la guerra furiosa [32].

Podríamos seguir acumulando símiles entre la mística islámica ṣūfī y el reformador carmelita: el jardín místico del alma, las azucenas del dejamiento, las raposas, el cabello como "amarra" espiritual, todas ellas de origen más o menos reastreable en Oriente y Occidente, pero demasiado semejantes e inquietantes en su tratamiento musulmán y sanjuanista.

32. Ibíd., p.275

Considero que los ejemplos dados en esta última parte hablan por sí solos, y que son pocos los cabos que quedan por atar. Las coincidencias y divergencias que existen entre las tres religiones mencionadas -judaísmo, cristianismo e Islam- pueden ayudar aquí para llegar a algunas conclusiones. Como dejé dicho en capítulos anteriores, se trata de religiones reveladas, que poseen un texto de la misma índole. Dicho texto -Torah, Nuevo Testamento, Corán-, al tratar de representar la naturaleza y el lenguaje infinitos de Dios, mantiene siempre una parte oscura e ininteligible, sujeto de interminables exégesis y de igualmente inacabables interpretaciones. Para las tres castas, el teólogo, el filósofo y el místico serán los encargados de esclarecer la hermenéutica que presenta el libro sagrado. Para todas, el místico será aquél que logre -o al menos intente- tener un conocimiento vívido de la divinidad. Y será, para las tres, la exégesis en cuatro planos de interpretación la que rija dicha hermenéutica, pero ni la Cábala, ni la mística sufi, ni San Juan de la Cruz respetan tal tradición. Además encontramos que las tres reincorporan, a su tiempo, un repertorio de elementos míticos y simbólicos, y que éste constituye una suerte de conocimiento y de lenguaje cifrados, accesibles sólo para el iniciado. Y, por último, todas presentan, en sus respectivas místicas, elementos conservadores e innovadores, estos últimos tomados, por lo regular, como herejías o heterodoxias indeseables.

Por lo que toca a la Cábala, quizá las dos diferencias, con respecto al cristianismo, que habría que resaltar, sean la del Árbol Sefiro-tal como representación manifiesta de los atributos divinos y como unidad orgánica de dichos atributos; y, desde luego, el concepto

de Sejiná entendida como el alma o como el elemento femenino que se ha exiliado de la divinidad, con su consiguiente búsqueda mística y su forma epitalámica. Cabría preguntarse por qué, existiendo la mística unitiva pura en la religión católica, el santo se decide por la mística epitalámica. Quizá la respuesta se encuentra en la teología negativa de Filón y Maimónides. Para San Juan la contemplación se divide en natural, adquirida e infusa. Las dos primeras dependen del esfuerzo humano; la tercera es pasiva y depende de la Gracia de Dios. Pero la mística epitalámica no plantea la transformación del alma en la divinidad. El poeta de Fontiveros lleva la unión hasta sus últimas consecuencias, tomando los modelos instaurados tanto por la mística sufi, como por Meister Eckhart, de la aniquilación y la teomorfosis en el éxtasis místico. Parecería que el santo conoce la importancia que le otorga la Cábala a la re-unificación de los complejos femenino y masculino de Dios.

Por otra parte, el esquema formal del "Cántico" -lo hemos visto- se asemeja considerablemente al de la poesía mística comentada de los sufíes. San Juan imita no nada más el epitalamio salomónico, ni los preceptos fundamentales de la Sejiná, fana y teomorfosis, sino incluso la factura semítica de la lengua.

De esta forma, el indudable cristianismo al que pertenece el santo, parece innegablemente influido y enriquecido por las místicas semitas de sus colegas árabes y hebreos. Desde luego no puedo pasar por alto que, en ocasiones, se trata de una restitución cultural. La mística musulmana, por ejemplo, toma en préstamo algunos elementos ideológicos cristianos, los reelabora y modifica hasta hacerlos suyos, y los devuelve al patrimonio occidental latino. Y si San Juan no conoce

directamente los originales árabes, sí parece mucho más "islamizado" que los posibles eslabones intermedios entre él y el Islam: San Bernardo, San Buenaventura, Ramón Llull. Tampoco se puede olvidar la posible vía de la transmisión oral, tan apreciada para árabes y judíos. Lo cierto es que los préstamos literarios semíticos en el reformador, sobresalen por su profusión y profundidad.

Creo que al haber abordado el "Cántico espiritual" desde la perspectiva semítica, se han esclarecido algunos de los misterios que le envuelven. La obra de San Juan se acomoda, así, en la España de las tres castas, y el resultado literario pierde un tanto su carácter original e inusitado, para recibir el de "esperable" dentro de su contexto heterodoxo.

Considero suficiente lo antes expuesto, para afirmar, sin temor a equivocarme, que existe un claro conocimiento de elementos místicos, simbólicos, léxicos y hasta ocultos, por parte de San Juan de la Cruz hacia sus colegas ṣūfíes y hebreos cabalistas.

BATAILLE, Georges. El erotismo, Tr. Toni Vicens. 3a ed. Barcelona, Tusquets, 1982.

Teoría de la religión, Tr. Fernando Savater. 1a reimp. Madrid, Taurus, 1986.

La experiencia interior, Tr. Fernando Savater. 2a ed., Madrid Taurus, 1891

BATAILLON, Marcel. Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, Tr. Antonio Alatorre. 1a reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

BIBLIA del Oso, La. Libros Históricos (1), Según la traducción de Casiodoro de Reina, publicada en Basilea en el año 1569. Ed. Juan Guillén de Torre-alba, Madrid, Alfaguara, 1987.

Libros proféticos y sapienciales, Según la traducción de Casiodoro de Reina, publicada en Basilea en el año 1569. Ed. Gonzalo Flor Serrano, Madrid, Alfaguara, 1987.

BURCKHARDT, Titus. La civilización hispano-árabe, Tr. Rosa Kuhne Barbant, 3a ed. Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Esoterismo islámico, Tr. Jesús García Varela, Taurus, Madrid, 1980.

CORÁN, EL. Tr. y pról. Dr. Juan Vernet, 1a ed. Barcelona, Plaza y Janés, 1980.

CORBIN, Henry, et.al. "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes" en Historia de la Filosofía Siglo XXI, Del mundo romano al Islam medieval. Bajo la dirección de Brice Parain. Tr. Pilar Muñoz, José Ma. Álvarez y Pilar López Mañez. 1a ed. México, Siglo XXI, 1972.

CRISÓGONO de Jesús, O.C.D. Vida y obras de San Juan de la Cruz, 4a ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

CHEVALIER, Jean. El sufismo y la tradición islámica. Tr. Manuel Serrat Crespo, 1a ed. Barcelona, Kairós, 1986.

El sufismo, Tr. José Berrales Valladares. 1a ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

FAHD, Toufic. "Nacimiento del Islam" en Historia de las Religiones Siglo XXI. Las Religiones en el mundo mediterráneo y el Oriente próximo II. Bajo la dirección de Henri-Charles Puech. Tr. Lorea Barruti y Alberto Cardín. 2a ed. México, Siglo XXI, 1979. Vol.6

"El Islam y las sectas islámicas" en Historia de las Religiones Siglo XXI. Las Religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes I. Bajo la dirección de Henri-Charles Puech. Tr. Mercedes García-Arenal y Alberto Cardín Garay. México, Siglo XXI, 1982. Vol. 9

FRANCK, Adolphe. The kabbalah. The religious philosophy of the Hebrews. New Jersey, Citadel Press, 1967.

GULLÉN, Jorge. "Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico" en Lenguaje y poesía, 2a ed. Madrid, Alianza Editorial, 1972.

KOYRÉ, Alexandre. Estudios de historia del pensamiento científico. Tr. Encarnación Pérez Cedeño y Eduino Bustos. 1a ed. México, Siglo XXI, 1977.

KRISTELLER, Paul Oskar. El pensamiento renacentista y sus fuentes. Tr. Federico Patán, 1a ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

LE GOFF, Jaques [Comp.]. "El cristianismo medieval en Occidente, desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI)" en Historia de las Religiones Siglo XXI. Las Religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I. Dir. Henri-Charles Puech. Tr. Manuel Malloforet, México, Siglo XXI, 1981. Vol.7

- LÓPEZ-BARALT, Luce. San Juan de la Cruz y el Islam, (Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística) 1a ed. México, El Colegio de México / Universidad de Puerto Rico-Recinto Río Piedras, 1985
- MAIMÓNIDES, [Rabí Mose ben Maimón]. Gufa de perplejos, Ed. de David Gonzalo Maese. Madrid, Editora Nacional, 1984.
- NASR, Seyyed Hossein. Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam. Tr. Francisca Blanch y Esteve Serra, Barcelona, Herder, 1985.
- NEHER, André. "La filosofía judía medieval" en Historia de la filosofía Siglo XXI. Del mundo al Islam medieval. Dir. Brice Parain. Tr. Pilar Muñoz, José Ma. Álvarez y Pilar López Mañez. México, Siglo XXI, 1972.
- NIETO, José Constantino. Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz. Tr. Guillermo Hirata, 1a ed. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- RATTEY, Beatrice K, Los Hebreos, 1a reimp. Tr. M. Hernández Barroso, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- ROUGEMONT, Denis de. El amor y occidente, Tr. Antoni Vicens, 1a ed. Barcelona, Kairós, 1979.
- SCHAYA, Leo. El significado universal de la Cábala, Tr. Z. Ramón del Campo. Buenos Aires, Dédalo, s.f.
- SCOLEM, Gershom. La Cábala y su simbolismo, Tr. José Antonio Pardo. 2a ed. Madrid, Siglo XXI, 1979.
- SECRET, F. La Kabbala cristiana del Renacimiento. Tr. Ignacio Gómez Liño y Tomás Pollán, Madrid, Taurus, 1979.
- SEFER VETSIRAH o Libro de la Formación. Tr. del hebreo Wm. Wynn Wescot. 1a ed. Tr. y sup. Rameel. México, Grandes Arcanos, 1985.

STAUFFER, Richard. "La Reforma y los protestantismos" en Historia de las Religiones Siglo XXI. Las Religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I. Dir. Henri-Charles Puech. Tr. Manuel Malloforet. México, Siglo XXI, 1981. Vol.7

TALMUD, Antología del. Intr. y Tr. Dr. David Romano. Barcelona, Plaza y Janés, 1982.
TAVENEAU, René. "El catolicismo postridentino" en Historia de las Religiones Siglo XXI. Las Religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II. Dir. Henri-Charles Puech. Tr. Manuel Malloforet. México, Siglo XXI, 1981. Vol.8

THOMSON, Colin P. El poeta y el místico. Un estudio sobre el "Cántico Espiritual" de San Juan de la Cruz. Tr. Susana Hurtado y Guillermo Lorenzo. 1a ed. Madrid, Swan, 1985.

VILAR, Pierre. Historia de España, Tr. Manuel Tuñón de Lara y Jesús Suso Soria. Barcelona, Crítica, 1981.

YATES, Frances A. La filosofía oculta en la época isabelina. Tr. Roberto Gómez Ciriza. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Giordano Bruno y la tradición hermética. 1a ed. Tr. Domènec Bergadà, Barcelona, Ariel, 1983.

ÁRBOL DE LA VIDA

