

Luce López-Baralt nos ha abierto la ventana a un mundo vasto de nuevas interpretaciones para la poesía española al ahondar en el vínculo, anteriormente considerado tabú, entre la mística cristiana y el Islam. Reeditamos un artículo publicado originalmente en 1981 en la Nueva Revista de Filología Hispánica [T. 30, no. 1, pp. 21-91], que sintetiza las ideas que ha desarrollado en trabajos posteriores y hasta la fecha respecto a la influencia sufí en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús, y que, respecto al primero, plasmó magistralmente en su libro San Juan de la Cruz y el Islam (1985). Por la longitud del texto, éste será publicado a lo largo de las tres partes de este especial de Poesía y Espíritu.

Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús

Luce López-Baralt

Los cristianos castellanos tardaron siglos en ir asimilando la estética, la mística, los procedimientos de la narración y de la metáfora poética presenta en la literatura de sus compatriotas moros; algún día se hablará de ello con la misma naturalidad con que decimos que Virgilio y Ovidio se hallan presentes en la literatura del siglo XVI.
Américo Castro

Después de la ingente obra del arabista Miguel Asín Palacios, a pocos sorprendería la asociación de la mística española del Siglo de Oro con la musulmana medieval. A nosotros también nos ha tocado corroborar en más de un estudio los estrechos paralelos existentes entre ambas escuelas. Pero el grado de islamización de esta literatura mística es mucho mayor de lo que hemos visto hasta la fecha y de lo que llegó a entrever el maestro Asín en sus ensayos comparatistas. Escritores como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús —por mencionar solo las figuras cimeras— nos deparan una sorpresa muy singular: comparten con sus correligionarios de Oriente muchos de sus símbolos y de su lenguaje técnico místico más importante. El hecho es muy significativo porque implica, desde el punto de vista literario, que hay que buscar numerosos referentes del vocabulario sanjuanístico y teresiano entre los sufíes. Estamos ante el fenómeno de una literatura europea con numerosas claves literarias árabes, incluso, persas.¹ Veamos más de cerca.

¹ Deseamos hacer unas advertencias en relación a estas fuentes persas. Algunas coincidencias entre la simbología literaria de la mística iraní y la de los reformadores del Carmelo nos parecen evidentes y las consignamos aquí: sin embargo, no creemos que se trate de una influencia directa, que sería, a todas luces, históricamente difícil. Más bien consideramos que los ejemplos de la simbología sufí persa que hemos documentado guardan a su vez relación cultural con el

Los poetas sufíes y sus comentadores, a pesar de manejar a menudo una lengua poética abierta de significados ilimitados y arbitrarios (pensemos en las glosas libérrimas a los versos místicos de Ibn 'Arabī y de Ibn al-Fāriḍ, tan cercanas a las de San Juan) respetan sin embargo un número de equivalencias fijas. Se trata del lenguaje secreto —trovar clus *avant la lettre*— de cuya clave participaban, según críticos como Louis Massignon y Émile Dermenghem, exclusivamente los iniciados sufíes:

Los místicos, dijo Lâhijî, comentador de Goulchân-Râz, *Rosario del Saber* de Châbistarî ..., han acordado expresar a través de metáforas sus hallazgos y sus estados espirituales; si estas imágenes en ocasiones sorprenden, su intención es igual de buena. Los místicos han generado un lenguaje que no comprenden aquellos que no tienen su experiencia espiritual, de modo que aquellos que experimentan sus estados ... comprenden el sentido de sus términos, pero a quienes no participan de ellos, el sentido les es negado ... Algunos iniciados han expresado diferentes grados de la contemplación mística a través de símbolos de vestimenta, rizos en el cabello, color de las mejillas, lunares, vino, llamas, etc. ... que a ojos de los no iniciados no significan mas que una apariencia llamativa... Ellos simbolizan con los rizos la multiplicidad de las cosas ocultas en el rostro del Amado... el vino representa el amor, el deseo ardiente y la intoxicación espiritual; la llama, la irradiación de la luz dividida en el corazón de aquel que sigue el camino... (Prólogo a *L'Éloge du vin (Al Khamriya), poème mystique de 'Omar Ibn al Fāridh*, París, 1932, 62-63). [El artículo original incluye citas en francés e inglés, que traduje al español para esta edición]

Esta literatura en clave es antiquísima y constituye tradición literaria por lo menos desde el siglo X: 'Attār nos narra el diálogo de Ibn 'Aṭṭā' (muerto en 922):

“¿Qué pasa con ustedes los sufís”, algunos teólogos preguntaban a Ibn 'Ata', “que han inventado términos que suenan extraños a aquellos que los escuchan, y que dejan de lado el lenguaje ordinario?...”

“Lo hacemos porque espreciado para nosotros... y deseamos que nadie mas que nosotros los sufís lo conozca. No queríamos utilizar lenguaje ordinario, así que inventamos un vocabulario especial”.²

sufismo español y africano, que es el que probablemente ejerció una influencia cercana sobre el reformador y sobre la mística española en general. El misticismo persa musulmán implica una tradición literaria diferente en ciertos sentidos de la tradición literaria musulmana en lengua árabe: no nos podemos detener en estas variantes pero deseamos dejar consignado el hecho. De otra forma, también deseamos dejar en claro que hemos utilizado numerosos ejemplos de la tradición persa (aun cuando la tradición hispanoaficana y árabe en general es la que nos parece más elocuente), porque la documentación y los estudios críticos en este sentido son mucho más abundantes y accesibles. Con todo, observará el lector que hay casos en los que San Juan de la Cruz (o Santa Teresa) parecerían estar más cerca de ciertos símbolos característicos de la mística en la lengua persa. Difícil decir si se trata de que no hemos dado con el símbolo entre los sufíes del mundo árabe o si es que no existe entre ellos. Si este fuera el caso, sería entonces lícito afirmar que el reformador se encuentra de veras cerca de fuentes literarias persas-no árabes. Todo el fenómeno de la simbología mística sufí y sus repercusiones en Occidente necesita estudio adicional.

² Farid Al-Din Attar, *Muslim saints and mystics*, London, 1966, pp. 237-238.

Los islamólogos insisten una y otra vez en ese “vocabulario especial”: “los ghazel u odas... son, para aquellos que poseen la clave de su imaginario simbólico, el derrame ferviente de los corazones extasiados..., intoxicados de amor espiritual”, explica Margaret Smith,³ subrayando el sentido místico bajo la metaforización erónica. “Pero con el paso del tiempo ciertas palabras comenzaron a tener un significado reconocible entre ellos”. Florence Lededer⁴ tiene razón: el *trovar clus* termina por lexicalizarse y por devenir una convención literaria fácilmente reconocible. Pero reconocible — recordémoslo— dentro del Islam. De ahí que cuando sorprendemos esta misma imagería simbólica secreta en las páginas piadosas e indudablemente cristianas de un San Juan de la Cruz, un Francisco de Osuna, un Juan de los Ángeles, una Santa Teresa de Jesús, no podemos sino plantearnos el fascinante enigma como auténtico problema histórico literario.

Veremos enseguida que las semejanzas no se limitan a estas equivalencias crípticas compartidas (cuyo origen dentro del Islam atribuye Massignon a fuentes coránicas)⁵ sino que involucran también a una simbología más amplia —y quizá más significativa— como la *noche oscura del alma* y las *lámparas de fuero* sanjuanísticas y los siete castillo concéntricos teresianos. Viene a la mente enseguida la simbología escatológica musulmana que Asín Palacios propuso para la Divina Comedia:⁶ damos la razón al maestro y ponemos en perspectiva su libro (tan atacado cuando vio la luz en 1919): era el brillante preludio de todos los hallazgos que nos estaban deparados a los romanistas y arabistas empeñados en la tarea de comparar ambas literaturas y de seguir las huellas del estudioso. Vale la pena una aclaración breve antes de continuar. Atenderemos en conjunto en nuestro estudio las equivalencias técnicas —que a menudo rayan en alegoría— y los símbolos: su clara diferenciación resulta muy sutil y difícil, aun cuando estamos conscientes de los numerosos esfuerzos que han sido llevados a cabo (desde Aristóteles y Goethe hasta Henri Corbin y Seyyed Hossein Nasr) para deslindar teóricamente el símbolo de la alegoría. Pero aquí lo que nos interesa es ir al meollo fundamental e intentar demostrar que la literatura mística española, especialmente la literatura de San Juan de la Cruz y la de Santa Teresa, están nutridas por símiles, metáforas, equivalencias y símbolos —en una palabra, por una imagería simbólica— tomada en buena medida del Islam. (En nuestro libro de próxima aparición *San Juan de la Cruz y el Islam* intentamos explorar a través de qué vías históricas). Conviene advertir también que aunque destacaremos los estrechos paralelos de muchas imágenes y símbolos de San Juan y de Santa Teresa con los que usaron durante siglos (convirtiéndolos en tradición) los místicos del Islam, no por eso negamos la influencia fundamental de otras literaturas occidentales en ambos santos. Están presentes en el caso del reformador las huellas de la poesía castellana, de la culta italianizante, de la popular, de la cancioneril, de la lírica a lo divino, del *Cantar de los cantares*: hace tiempo lo tienen demostrado Dámaso Alonso, el P. Crisógono, María Rosa Lida, Colin Thompson. Intentaremos señalar, sin embargo, que aun cuando San Juan evidencia lecturas de estas fuentes e imita de cerca muchos versos, muchos giros e incluso el estilo de las mismas, el rico contenido semántico que han adquirido sus símbolos coincide estrechamente con el que esos mismos símbolos tienen entre los

³ *The sufi path of love. An anthology of Sufism*, London, 1954, p. 45.

⁴ *The secret love arden of Sa'd Ud Din Mahmud Shabistari*, Labore, 1969, p. 5.

⁵ Cf. su libro *Essai sur les oriens du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1914-1922.

⁶ *La escatología musulmana en la "Divina comedia". Seguida de la historia y crítica de una polémica*, 3ª ed., Madrid, 1961.

sufíes. Así, veremos cómo, aunque San Juan remede los versos de la Égloga II de Garcilaso ("hizo que de mi choza me saliese por el silencio de la noche oscura"), el santo eleva a símbolos el término y los pormenores con los que lo elabora parecen más cerca de Niffarī y de Ŷunayd que de las generalizaciones espirituales de Sebastián de Córdoba, a quien se sabe tuvo presente San Juan de la Cruz. Claro que San Juan está, estilísticamente, lejos de los árabes, pero buena parte de su simbología parecería pertenecer a la tradición literaria islámica. El caso de Santa Teresa es semejante: aunque apoye con pasajes bíblicos su equivalencia del castillo interior lleno de "aposentos" ("En la casa de mi Padre hay muchas moradas", San Juan 14, 2), la concepción simbólica de siete castillos concéntricos que marcan el progreso místico a lo largo de siete moradas espirituales parece calcado de las frecuentes elaboraciones literarias que en este mismo sentido llevan a cabo, a lo largo de muchos siglos, los tratadistas musulmanes.

San Juan de la Cruz

Detengámonos en primer lugar en la obra del reformador, que, sorprendente "iniciado sufi", parecería conocer muchas de las claves del trobar clus islámico y manejar el mismo lenguaje hermético de numerosos poetas místicos musulmanes. Damos por descontado, como cualquier lector elemental de Carl Jun, Evelyn Underhill o Mircea Eliade, que hay que tomar en cuenta la insistencia de todas las religiones en ciertos símbolos o imágenes fundamentales: la luz, el fuego, la oscuridad. Pero el caso de San Juan no es de estos: intentaremos demostrar que conoce con demasiada especificidad el contenido semántico de algunos de los símbolos islámicos más importantes como para tratarse de una coincidencia "causal" 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 manera particular que tiene San Juan de pormenorizar dichas imágenes coincide estrechamente con la de los sufíes. Como era de esperar, hay variantes entre San Juan y los musulmanes, pero hemos podido documentar más de treinta de estas equivalencias fijas o símbolos compartidos. Detengámonos solo en algunos de los más significativos, advirtiendo que hemos atendido en estudio aparte a los místicos europeos medievales que de una u otra manera se hacen también eco de esta simbología sufi que los precede por siglos.

a) El vino o la embriaguez mística

Aunque los sufíes no sean los primeros en utilizar el vino o la viña como arquetipo de sabiduría espiritual (ya en el *Gilgameš* y en la *Mišna* encontramos la asociación⁷), en la literatura mística musulmana, tras numerosos siglos de uso, se lexicaliza la equivalencia del vino entendido invariablemente como éxtasis místico. San Juan de la Cruz lo usa siempre en este mismo sentido; parecería conocer la "clave" exegética sufi al advertir en su "adobado vino" una "merced muy mayor que Dios hace a las almas aprovechadas, que las embriaga del Espíritu Santo con un vino de amor suave... que es el que Dios da a los ya perfectos..."⁸ En otros versos en los que el recuerdo del *Cantar de los cantares* se nos hace patente, "En la interior bodega de mi Amado bebí",

⁷ Mircea Eliade. *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1959, p. 245.

estamos una vez más frente al éxtasis: "...el alma se transforma en Dios..." (VO, p. 700).

Sorprendemos la misma equivalencia vino=éxtasis entre los sufíes, que están muy conscientes de manejar un vocabulario técnico. Al declarar el verso de Ibn al-Fāriḍ, "Nosotros hemos bebido a la memoria del Bien Amado un vino del que nosotros nos hemos embriagado antes de la creación de la viña", dicen Būrīnī y Nābulusī:

Boûrînî — Sepan que esta qasida se compone en la lengua técnica de los sufíes, en un léxico en el que el vino, con sus nombres y sus atributos, significa lo que Dios ha infundido en sus almas de conocimiento, de deseo y de amor ... El vino, aquí, es el Conocimiento de Dios y el deseo ardiente de ir hacia Dios (*Al-Khamiriya*, p.117)

Nâbolosî — El vino significa la bebida del Amor Divino que resulta de la contemplación del rastro de Sus bellos Nombres. Pues este amor engendra la embriaguez y el olvido absoluto de todo lo que existe en el mundo (*ibid.*, p. 119).

Los musulmanes se muestran más específicos y sofisticados en el manejo de este símbolo vinario que San Juan de la Cruz, que parecería tener un recuerdo bajo aunque correcto de las equivalencias invariables. Así, para Ibn-'Arabî la manifestación de Dios se da en cuatro niveles representados por la imagen de la bebida: el primero es el del gusto o sabor, el segundo el de la bebida o vino, el tercero el del riego o extinción de la sed y el cuarto la embriaguez. (*Tarjuman al Ashwaq. A collection of mystical odes*, Londen, 1911, p. 75. Abreviaremos TAA). Si existe una equivalencia lexicalizada en el sufismo es esta del vino entendido como embriaguez extática. Los poetas persas Ŷalāloddin Rūmī, Šabistarī y Ḥafiz dedican poemas enteros a esta bebida, vedada por el Corán pero celebrada por ellos a un nuevo nivel secreto durante los siglos XII y XIII. Exclama Šabistarī en su "Wine of rapture" ["Vino del rapto"]:

iBeban vino! Pues el recipiente es la cara del Amigo.
iBeban vino! Pues la copa es su ojo [...]
Beban vino y, muriendo de sí mismos,
serán liberados del hechizo de uno mismo...
iQué dulzura! iQué intoxicación! iQué éxtasis dichoso!
(T.d.E. *The secret rose garden*, Lahore, 1969, pp. 35-43).

El apasionado Rūmī está muy cerca del poeta carmelita: "el ardor del vino encendió mi pecho e inundó mis venas..."⁹ exclama, y San Juan parecería seguirlo casi al pie de la letra: "así como la bebida se difunde y de[r]rama por todos los miembros y venas del cuerpo, así se difunde esta comunicación de Dios sustancialmente en toda el alma..." (VO, p. 700).

Por otra parte, en esta época del esplendor tardío de la poesía persa, el símbolo del vino es ya muy antiguo: lo reciben elaborado por Sa'di,¹⁰ Simnānī, Algazel.¹¹ Una de las primeras veces que lo tenemos documentado es en el siglo IX, en que Bistāmī y

⁹ R.A. Nicholson, *Poetas y místicos del Islam*, traducción y estudio preliminar de Fernando Valera, México, 1945, p. 15.

¹⁰ Cf. Margaret Smith, *op. cit.*, p. 113.

¹¹ Cf. Félix M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid, 1954, p. 295.

Yahyā ibn Mu'adh se intercambian apasionada correspondencia mística en clave, utilizando, como señala Annemarie Schimmel, precisamente esta terminología vinaria:

La hagiografía sufí constantemente menciona una carta enviada a Bayezīd [Bistāmī, d. 874] por Yahyā ibn Mu'adh, quien escribe: "Estoy intoxicado por haber bebido tan profundamente en la copa de Su amor". Abū Yazīd [Bāyesīd] le escribió en respuesta: "Alguien más ha bebido los océanos del Cielo y la tierra, pero su sed aún no ha sido saciada: su lengua cuelga y está llorando: "¿Habrá un poco más?" (Veáse Abū Nu'raym al'Isfahānī, *Hilyat ul-auliyā*, vol. 10, p. 40, Cairo, 1932¹²).

A los teóricos del Islam no se les escapa, claro está el estudio de este símil, que comentan repetidas veces y que consideran de vital importancia para entender esta literatura mística *a clef*. A menudo son los críticos quienes espigan matices específicos del símbolo que una vez más acercan a San Juan de la Cruz, asombrosamente, al sufismo. Laleh Bakhtiar subraya las emisiones o emanaciones que recibe el místico de Dios y que le alteran el alma: "El vino es símbolo del éxtasis que provoca al místico el estar junto a sí mismo ante la presencia de una visión o una *emanación* del Amado... [subrayado nuestro. N.d.A.]. El vino es el catalizador que provoca el movimiento entre el alma del místico y la visión espiritual".¹³ De manera semejante, San Juan, al comentar sus enigmáticos versos "Al toque de centella, / al adobado vino, / *emisiones* del bálsamo divino" (VO, p. 697) alude al "ejercicio que interiormente estas almas hacen con la voluntad, *movidas* por... dos mercedes y visitas interiores que el Amado les hace, a las cuales llama aquí *toque de centella y adobado vino...*" (VO, p. 697). Aún más: San Juan de la Cruz usa la variante del *mosto de granadas* para el conocimiento y el delirio extático, advirtiendo cómo bajo la aparente multiplicidad de los granos de la fruta subyace la absoluta e indiscutible unidad de Dios, representada por la bebida embriagante:

Porque, así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale cuando se comen, así de todas estas maravillas... de Dios en el alma infundidas redundan en ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espíritu Santo... bebida divina... (VO, p. 730).

Es precisamente esta fruta —la granada— la que marca la llegada del sufí a la cuarta etapa del camino o jardín místico y simboliza, según Bakhtiar, "La integración de lo múltiple en unidad, en el nivel de la Unión" (*op. cit.*, p. 30). El anónimo *Book of certainty*, atribuido a Ibn-'Arabī o a Qāshāni, insiste en la fruta emblemática de la esencia y unidad última de Dios: "La granada, que es la fruta del Paraíso de la Esencia... en el nivel de la Unión... es la consciencia directa de la Esencia (ash-shuhûd adh-dhâtî)..."¹⁴

La consecuencia de este vino o mosto espiritual es, como era de esperar, no solo el conocimiento divino sino la embriaguez extática. Una vez más las tradiciones místicas de Oriente y Occidente se tocan. La "suave embriaguez" (VO, p. 697), cuya duración relativamente prolongada destaca San Juan, ocupa un lugar muy específico en el camino místico de 'Alā' al-Dawlah Simnānī: corresponde al número 87 de la novena

¹² Apud Annemarie Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*, University of North Carolina, 1975, p. 51.

¹³ *Sufi expressions of the mystic quest*, London, 1976, p. 113.

¹⁴ *The book of certainty*. Prol. de Abu Bakr Siraj Ed-Din, London, s.f., pp. 27-28.

etapa o grado extático (Bakhtiar, *op. cit.*, p. 96). Al-Huŷwīrī, en su *Kašf al-Maḥŷūb* (el tratado sufí persa más antiguo con que contamos), hace un distinguo: "Hay dos tipos de intoxicación: 1) con el vino de los afectos (Mawaddat) y 2) con la copa del amor (Maḥabbat)".¹⁵ San Juan celebrará la embriaguez con menos pormenores teóricos pero sin ambages en el "Cántico". Después de beber en la "interior bodega" del Amado: "cuando salía / por toda aquesta vega, / ya cosa no sabía / y el granado perdí que antes seguía" (VO, p. 629). Cuán cerca del *Divan de Shamsi Tabriz* de Rūmī: "no tengo otro quehacer que la embriaguez y la algazara" (Nicholson. Poets..., p. 126). Pero esta "borrachera" espiritual (si se nos permite el término) le es muy útil a San Juan, que adquiere, merced a ella, una lucidez muy especial porque implica un sensato olvido de lo creado: "...aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió le hace olvidar [al alma] todas las cosas del mundo, [que] en comparación de aquel sabor, es pura ignorancia" (VO, p. 701). En su citado *Kašf al-Maḥŷūb* Al-Huŷwīrī había expresado el mismo aserto casi al pie de la letra: la embriaguez es un "cerrar el amante los ojos a las cosas creadas, para ver al Creador en su Corazón (citado en Nicholson, *Poetas...*, p. 15).

Pero —ya lo habíamos anunciado— los sufíes son por lo general más sofisticados y detallados en la elaboración de estas equivalencias técnicas de su literatura mística. Así, tenemos la delicadeza suprema de distinguir con ellos —distingo que parece escapó a San Juan— entre los estados místicos de la embriaguez (*sukr*) y la sobriedad (*ṣahw*). El citado Al-Huŷwīrī —recordemos que vive hacia el siglo XI— revisa la larga polémica en torno al cuál de los estados debería ser preferible. Al-Biṣṭāmī y sus seguidores prefieren la embriaguez, mientras que el autor del tratado, siguiendo a Ŷunayd (que a su vez sigue a su maestro) opta en un principio por la sobriedad. Los argumentos a través de los cuales se establece la distinción son sutilísimos y darían pie a una curiosa interrogante: ¿sería San Juan de la Cruz clasificable entre los *embriagados* como al-Biṣṭāmī? Con todo, y en una apoteosis mística inesperada y emocionante, al-Huŷwīrī descubre que el grado extático supremo borra la aparente diversidad entre ambos estados (*op. cit.*, p. 180).

En resumen, en el camino de los verdaderos místicos, la sobriedad y la intoxicación son el efecto de la diferencia (*ikhtilaf*), y cuando el Sultán de la Verdad muestra Su belleza, ambas la sobriedad y la intoxicación se muestran como intrusas (*tufaylí*), pues los límites entre ambas se unen, y el fin de una es el principio de la otra... En la unión son negadas todas las separaciones, como dice el poeta:

Cuando la estrella matinal del vino se alza,
los embriagados y los sobrios son como uno.

Pero volvamos a la embriaguez extática que celebra San Juan de la Cruz con la mayor parte de los espirituales musulmanes. Un "borracho" habla sin coherencia: de la misma manera un embriagado místico emitirá palabras delirantes que traducen de alguna manera lo intraducible de su experiencia espiritual. Una vez más, el santo parecería

¹⁵ *Kashf al-Mahjub of Al-Hujwiri. The oldest Persian treatise on Sufism*, tr. by Reynold A. Nicholson, London, 1976, p. 187.

seguir las huellas de lo sufíes que le preceden. Desde el mártir Ḥallay¹⁶ hasta la tardía secta sufí hispanoamericana de los šādīlīes se insiste en que el místico auténtico no es dueño de su lenguaje:

Si la bebida persiste y dura hasta henchir las venas y articulaciones del amante con las luces misteriosas de Dios, viene la saturación que a veces llega hasta perder la conciencia de todo lo sensible e inteligible, y sin darse cuenta el sujeto de lo que le dicen ni de lo que dice él y esto es la embriaguez.¹⁷

El problema se agudiza cuando el delirio espiritual de estos embriagados se traduce en versos frecuentemente ininteligibles como los de un Ibn 'Arabī o un Ibn al-Fāriḍ (Recordemos que los sufíes tuvieron en plena Edad Media una poesía que hoy consideramos "surrealista"). Los enigmáticos versos del *Tarḡumān* de Ibn 'Arabī escapan a menudo —como los de San Juan— de la intelección racional, y el místico de Murcia, meditando sobre las dificultades del lenguaje humano para traducir la Divinidad, admite que muchos pasajes le resultaban misteriosos aun al propio poeta (T.A.A., p. 7). Sus versos delirantes —esos "dislates" que tanto defendió San Juan en su propio caso (en el prólogo al "Cántico" nos dice que sus imágenes "antes parecen dislates que dichos puestos en razón", VO p. 626)— reciben en la mística sufí el nombre técnico de *satt* y suelen constituir un fenómeno literario muy común. Al-Sarrāy explica en su *Kitāb al-Luma'* (siglo X) el origen del término:

Así como el río que corre se desborda de su cuenca (shataha 'l-ma' 'fi'l-nahr), el sufí, cuando el éxtasis crece, no puede contenerse a sí mismo y encuentra alivio en extrañas y enigmáticas afirmaciones, técnicamente conocidas como *satt* (*Kitāb al-Luma' -fi'l- Tasawuuf*, ed. by Reynold Nicholson, Gibb Memorial Series, Leyden-London, 1914, p. 100).

El delirio es un fenómeno universal, pero San Juan de la Cruz parecería estar de alguna manera familiarizado con la imagen asociada a la palabra árabe *satt* (=costa, ribera, playa, "aquello que es excesivo o excede sus propios límites, exceso", de acuerdo al Arabic-English Dictionary, ed. J.M. Cowan, New York, 1976, p. 471), que hace alusión a aquello que rebosa su cause normal:

...¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas... Él... hace entender? ...nadie lo puede, ni ellas mismas... lo pueden; porque es la causa por que figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios... [que] parecen dislates... (VO, p. 626).

b) *Lo noche oscura del alma*

El símbolo de la *noche oscura del alma*, el más famoso y el más complejo de San Juan de la Cruz, dejó perplejo al insigne sanjuanista francés Jean Baruzi, que no dio con las

¹⁶ La exclamación extática de al-Hallaḡ, "ana-l-haq" ("yo soy la Verdad [o Dios]") es célebre en el mundo islámico y le costó, si no su ejecución, sí severas reprobaciones teológicas. Cf. Louis Massignon, *Essai sur les origines...*, p. 283, y *La Passion de Ḥallāj*, París, 1975.

¹⁷ Asín Palacios "Šādīlīes y alumbrados", *AlAn*, 12 (1947), p. 19.

posibles fuentes que lo hubiesen podido inspirar. Opta por afirmar la supuesta originalidad del santo: "No necesitamos recurrir a ninguna tradición para entender al poeta" (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, p. 147) y por explicar que la noche —una noche metafórica¹⁸— sería la manera en que se impondría a la intuición y al lenguaje de San Juan ese particular momento espiritual¹⁹ de su experiencia mística.

Las pistas que ofrece el propio San Juan al respecto son verdaderamente enigmáticas. En la Noche I, VIII, después de dividir dicho estado místico en noche *sensitiva* y noche *espiritual*, anuncia que hablará brevemente de la noche *sensitiva*: "porque della (como cosa más común) se hallan más cosas escritas, por pasar a tratar más de propósito de la *Noche espiritual*, por haber della muy poco lenguaje, así de plática como de escritura, y aun de experiencia muy poco" (VO, p. 552).

Difícil saber en qué fuentes concretas estaría pensando el santo, y si estaría recordando aquí a autores que aluden a la angustiosa morada espiritual con el nombre técnico específico de *noche*, o si simplemente describen la misma experiencia que San Juan "bautiza" como *noche oscura*. Ciertamente que la sutil diferenciación que establece el reformador (*noche sensitiva*, *noche espiritual*) y la alusión indirecta pero concreta a las fuentes tanto orales como escritas anteriores nos permitirían sospechar que el santo reconoce una tradición espiritual para su símbolo nocturno.

Esta tradición no resulta fácil de documentar. Se han encontrado, sin embargo, ciertos antecedentes parciales para esa enigmática *noche* sanjuanística. Algunos de ellos — más o menos cercanos al símbolo del santo— han sido ya señalados por la crítica. Dámaso Alonso (*La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera*) advierte los leves esbozos simbólicos de Sebastián de Córdoba y los estilísticos de Garcilaso (acaso a través de la refundición del mismo Córdoba) que San Juan de la Cruz parece recordar en sus versos. Colin Peter Thompson en su recuento libro. *St. John of the Cross. The poet and the mystic* (Oxford 1977), explica que la noche oscura es asociable en última instancia a la divina *caligo* o tiniebla luminosa del Pseudo Dionisio Areopagita, aunque admite que el símbolo es mucho más elaborado en San Juan y que existen diferencias fundamentales entre ambos teóricos: "Su noche oscura es una experiencia personal íntima compuesta de muchos rasgos, mientras que Dionisio se preocupa principalmente en abismo metafísico que divide lo humano y lo divino" (p. 8). Otros críticos coinciden en aceptar los distinguos: "Los místicos... hablan de la oscuridad de la noche de purgación, y de la noche oscura del alma, pero la Oscuridad Divina es una categoría distinta a éstas".²⁰

En efecto, pese a que San Juan cita directamente al Pseudo Dionisio, y pese a una innegable familiaridad general con sus doctrinas, la Divina Oscuridad y el "rayo de tiniebla" del antiguo maestro —esa oscuridad que es exceso de luz y que implica el conocimiento trascendental de Dios que no se obtiene por la razón discursiva— no

¹⁸ Decimos que noche "metafórica" porque tenemos sobrados testimonios de que San Juan meditaba de noche en la soledad del campo. También rezaba de cara a la noche, que observaba desde la ventana de su celda. Comenta Baruzi: "El poeta místico se incorpora al silencio de los espacios nocturnos donde se abisma en la percepción limitada, percepción súbitamente exaltada y devenida signo del universo" (*op. cit.*, p. 288).

¹⁹ Evelyn Underhill describe teológicamente el estado espiritual de la noche oscura. Véase *Mysticism*, New York, 1961.

²⁰ Citado en Dionysius the Areopagite, *The mystical theology and the celestial hierarchies*, London, 1949, p. 11. El comentario citado al "Darkness of Unknowing" aparece anónimo y solo se especifica "Commentaries by the editors of the Shrine of Wisdom".

parece resolver el problema de la aparente originalidad artística del símbolo nocturno del reformador carmelita.

Acaso nos sentimos un poco más cerca de San Juan al leer las *Moralia* de San Juan Gregorio, que no se limita, como el Pseudo Dionisio, a imágenes de oscuridad y luz, sino que interpreta las menciones esporádicas de la *noche* en Job y en los salmos (por ejemplo, los salmos 41:9, 15:7, Job 3:3, 3:23, entre otros) en términos de una experiencia y proceso espiritual. Hay que advertirlo: el símbolo nocturno en los comentarios bíblicos de San Gregorio es variable y va cambiando de contenido semántico —pero otro tanto pasa con el de San Juan. El Padre de la Iglesia entiende la noche bíblica ya como luz excesiva que oscurece con su fuerza la luz intelectual natural (aquí estamos muy cerca del Pseudo Dionisio), ya como noche oscura de esta vida corporal, ya como las *tribulationis noctem* que, estamos plenamente de acuerdo con el padre Lawrence Sullivan, se acercan mucho a las sanjuanísticas: “La Noche de los Salmos 41:9 es ... aplicada por Gregorio (11 284) a un periodo de la vida espiritual de todas las almas en el que se sienten apartadas de la protección de Dios, sienten la pérdida de los consuelos pasados, debilidad espiritual, vacío, una tristeza abrumadora y oscuridad. Es ésta una purificación pasiva del alma...”²¹

Sin negar en manera alguna estas probables influencias cristinas, la compleja noche de San Juan —es forzoso admitirlo— rebasa los matices de sus supuestas fuentes.

Recordemos —sin entrar en pormenores de los que tanto se han ocupado los críticos— que el poeta español infla semánticamente su *noche* simbólica, entendiéndola como “tránsito que hace el alma de Dios”, como “privación del gusto en el apetito de las cosas”, como “fe”, como “aprietos y penas”, entre muchos otros sentidos. A veces estamos cerca del Pseudo-Dionisio: la *noche* oscurece el espíritu pero es para darle luz, porque vacía el alma de lo creado para que goce de lo celestial (VO, p. 580). La pluralidad de los significados del símbolo²² en San Juan es tal que el santo llega al extremo de pretender que dos tratados distintos —La *Subida del Monte Carmelo* y la *Noche oscura*— expliquen *simultáneamente* el poema “En una noche oscura”. Pero algunas de las modalidades de su complicada *noche* simbólica (entre otras, la *apretura* versus la *anchura* entendidas como estados espirituales alternos) no se encuentran entre los citados posibles antecedentes del santo. Una vez más, cuando acudimos a la literatura musulmana, muchos de los enigmas del símbolo más famoso del reformador carmelita van quedando resueltos.

Así Palacios comenzó brillantemente las exploraciones en este sentido. Al tímidamente y acosado, como se sabe, por la crítica (o a menudo completamente ignorado por ella), el arabista asoció la noche oscura del alma sanjuanística a la de Ibn-'Abbad de Ronda y Abu-l- Ĥasan al-Šadita en su ensayo “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz” (AIAn 1, 1933, 7-79) y en su libro póstumo *Šādīlīes y alumbrados*.²³

Así fue el primero en admitir la posibilidad de una fuente común que ayudase a explicar ciertas coincidencias entre la mística musulmana y la cristiana (entre ellas habría que incluir el símbolo de la noche oscura como etapa espiritual que nos ocupa). Aunque la influencia del monacato oriental cristiano sobre el Islam, defendida por Así

²¹ “Saint Gregory’s *Moralia* and Saing John of the Cross, *Ephemerides Carmeliticae*, 28 (1977), pp. 62-63.

²² Para un excelente estudio de la riqueza semántica de la oscuridad en San Juan, véase María Jesús Fernández Leborans, *Luz y oscuridad en la mística española*, Madrid, 1978.

²³ Este libro, que compilaron sus alumnos después de muerto el maestro, ocupa varios volúmenes de *Al-Andalus*: 9 (1944) – 16 (1951).

en su *Islam cristianizado* (ed. Plutarco, Madrid, 1931), es aún motivo de polémica, algunos sufíes podrían haberse nutrido —es plausible pensarlo— de autores como el Pseudo Dionisio Aeropagita. Con todo, y aun suponiendo que hayan recibido del primitivo cristianismo los rudimentos del símbolo de la *noche*, los místicos musulmanes medievales lo elaboraron con obsesión durante siglos, haciéndolo suyo y dotándolo de intrincados matices inmediatamente reconocibles como islámicos y no trazables — como admite Asín— a fuentes occidentales neoplatónicas. Justamente algunas de estas modalidades de la *noche* son las que vamos a sorprender en la literatura de San Juan, que parecería haber recibido el símbolo —acaso de antiguo origen cristiano— ya islamizado.

En primer lugar, Asín se dedicó a estudiar la *noche oscura* como imagen mística de sufíes tardíos como los šādilīes del siglo XIII. El arabista no alcanzó a explorar la complejidad y la extensión del símbolo nocturno entre místicos musulmanes anteriores. Al explorar nosotros el símbolo, iremos encontrando en ellos distintas modalidades de la noche mística —que igualmente abundan, como hemos visto, en San Juan. En casi todas estas variantes encontraremos el presagio de la noche espiritual que el reformador carmelita fraguará como nadie en el siglo XVI.

Ya desde el siglo XII, Rūmī celebra su noche espiritual en apasionados versos: “Hacia dentro de la noche de mi corazón / a través de un camino estrecho / fui a tientas, y mirad: La luz, / la tierra infinita del día.”²⁴

Abū al-Māwāhib al Šādilī también exclama extático en sus *Máximas de la iluminación*:

Oh noche de amor y felicidad en casa
Su dicha transformó nuestros corceles
en danzantes gigantes de dicha (p. 48). [...]
La oscuridad no es deshonrosa para el hombre de perfección.
Pues la Noche del Destino [Corán, s. 97]
permanece oculta y es la mejor de todas las noches...²⁵

La *noche* no siempre es tan celebrable para los musulmanes: a menudo la ven, como San Juan, en términos angustiosos. Así, el anónimo autor del citado Libro de la certeza advierte el “complete absence of the Lore of Certainty [that] corresponds to the darkest of nights” (p. 67) y Lāhījī (muy cerca de San Gregorio) intuye la noche de nuestra condición humana: “Asumir la condición humana es hallarse en aquella noche, o más bien, ser esta noche...”²⁶

Uno de los teóricos más complejos del sufismo, Naʿīm ad-dīn al-Kubrā, del siglo XIII, de cuyo tratado *Fawāʾiḥ al-Yāmāl wa-Fawātiḥ al-ʿĀlāl* (que hemos traducido al árabe) se ocupa Henri Corbin en su libro *L’homme de lumière dans le soufisme irannian* (parís, 1961), establece la distinción —y también en ello nos recuerda las sutilezas de San Juan— entre la “...Noche luminosa de la supraconsciencia y la Noche tenebrosa de la inconsciencia. La Oscuridad divina ... la “Noche de los Símbolos” en el seno de la cual el alma progresa, no es Oscura en absoluto...” (pp. 20-21). Sa’adi, de otra parte, declara que él puede —exactamente igual que San Juan— “aprecia la extensión de la larga, oscura noche” (Smith, *The Sufi...*, p. 113) como etapa espiritual ardua pero necesaria y Šabastarī, en su famoso *Rosal secreto*, más cerca aun del santo carmelita,

²⁴ Citado en Arthur J. Arberry, *Sufism. An account of the mystics of Islam*, London, 1968, p. 117.

²⁵ Citado en Edward Jabra Jurgi, *Illumination in Islamic mysticism*, Princeton University Press, 1938, p. 59.

²⁶ Citado en Henri Corbin, *Trilogie Ismailienne*, Teheran-Paris, 1961, p. 38.

exclama en un verso célebre para todo sufí: “¡Noche luminosa, oscuro mediodía!” (Corbin, *L’homme...*, p. 117). Recordemos la noche de San Juan, “más clara que la luz del mediodía”.²⁷ Este verso de Šabastarī recibe numerosos comentarios, entre ellos el de Kahiji, digno de la complejidad y la hondura del de San Juan de la Cruz:

“¿Como enunciaría yo aquello tan sutil? ¡Noche luminosa, oscuro mediodía!” (v. 125), escribe nuevamente el poeta del *Rosario del Misterio*. Su comentador lo sabe: “para quien ha experimentado este estado místico, una alusión basta... Y Lāhijī está maravillado con esta Noche luminosa (*hab-e roshan*) que es un Mediodía oscuro, aurora boreal mística... Es una Noche, pues es la luz negra y oscura de la pura Esencia, noche que es al mismo tiempo la teofanía del *absconditum*, en la multitud infinita de sus formas teofánicas... Mediodía, a mitad del Día... es decir, día pleno de luces suprasensibles... que los místicos preconocen por medio del órgano de la luz, su ojo interior...; y por lo tanto Oscuro Mediodía, ya que la multitud de sus formas teofánicas son también las 70,000 velas de luz y de oscuridad que oculta la Esencia pura... Noche de la pura Esencia, sin color ni determinación, inaccesible al sujeto cognoscente... Y por lo tanto Noche luminosa, ya que es ella la que convierte al sujeto en su propia visión, ella la que lo hace ver en su conversión a oscuro mediodía las formas teofánicas, ciertas, entregadas a ellas mismas, ellas serán oscuridad y no-ser, y en su misma manifestación ellas se muestran ocultas! (Corbin, *Trilogie...*, p. 177).

Esta “noche divina de lo incognoscible” de Suhrawardi (Corbin, *op. cit.*), y de Avicena (ibid., p. 20) marca distintas moradas del camino hacia Dios. Para Semnānī, se trata del sexto grado, el de “aswād nūrānī” (luz negra); para el crítico Corbin, “noche luminosa” constituye “la etapa iniciática la más peligrosa” (ibid., p. 151). Tanto para Lāhijī como para Naʿīm Rāzī la noche implica la culminación extática —el grado séptimo y final que es el de la luz negra— y que resulta —como para San Juan— “invasora, aniquiladora” (ibid., p. 161). (Estamos cerca del “rayo de tiniebla” del Pseudo-Dionisio: advirtamos cómo los sufíes parecen ir adaptando las ideas del antiguo místico en términos de un proceso espiritual, cosa que los acerca más a San Juan). Niffarī, ya desde principios del siglo X (seis siglos antes que San Juan) y con una voluntad teórica muy definida que indefectiblemente nos recuerda a la del santo reformador, entiende también su noche oscura personal como un hito en el camino que conduce al éxtasis último:

Él me coloca en el nivel de la Noche, pues Él me dice: cuando llegas a la Noche tú Me tienes delante y se apodera de tu mano la Ignorancia (qahl): por ella tú desviarás de Mí la ciencia de los cielos y de la tierra, y en este desvío, tu verás Mi descenso (Mawāqif).²⁸

²⁷ El juego metafórico con una noche mística “luminosa” parece bastante común en la mística musulmana. Leamos la variante de Rūmī: “Y el Amado es la luna tras los horizontes, que toma como lugar de descanso (qonug) el corazón del Amante por tan sólo una noche, mientras que la noche se reconoce a sí misma como Blanca y luminosa durante la luna llena, el Amante, noche oscura él mismo, se ilumina por el Amado selénico” (citado por A. Schimmel, *The triumphal sun. A study of the Works of falaloddin Rumi*, London, The Hague, 1978, p. 343).

²⁸ Citado en Paul Nwyia, *Ibn ‘Ata’ Allāh et la naissance de la confrérie šadilite*, Beyrouth, 1971, p. 105.

También el persa Rūmī ve concretamente cómo el místico debe abrazar y aceptar esta *noche* que conduce precisamente a la intuición de la unidad esencial de Dios:

Toma a Leila 'la Noche' (leyl) en tu pecho, o Ma'ynum.

La noche es la cámara secreta del *towhid* [unidad de Dios], y el día es idolatría (*sherk*) y multiplicidad...²⁹

En el siglo XIII Ibn' Arabī repetirá el aserto teórico de tantos correligionarios sufíes que de una manera u otra recogerá San Juan en el Renacimiento: la *noche* marca una etapa o morada de la vía mística cercana ya a la unión. Se trata de la estación de la proximidad (*T.A.A.*, p. 146) muy cercana ya a los "levantes del aurora" o posesión final de Dios. Para ambos, como para tantos otros sufíes, la noche estática se encuentra iluminada por relámpagos o manifestaciones abruptas de la esencia divina. A menudo las coincidencias entre San Juan y los místicos de Oriente resultan muy estrechas: Ibn al-Fāriḍ llega a poetizar en su *Ta'īyyat al Kubrā* (*The greater poem rhyming in T*) del siglo XIII una modalidad que conocerá el santo en el siglo XVI: la noche de los sentidos: "Y tú eres, iluminado, conocido por Su luz / Tú encuentras Sus acciones en la noche de los sentidos" (citado en Schimmel, *Mystical...*, p. 277). Tan importante es para los sufíes esta noche simbólica que el anónimo autor del citado *Book of Certainty* asocia el nombre de la amada más famosa del Islam, la Beatriz o la Julieta musulmana, Leila, con dicha noche espiritual.³⁰ Es que Leila significa *noche* en árabe: En los cuentos y canciones árabes el amado es frecuentemente llamado Leila (Noche) porque la noche es antes que nada símbolo de la Perfección Pasiva de la Belleza... el deseo del amante puede llegar a ... representar ... su aspiración de la Verdad Misma ..." (pp. 63-64).

Ante esta insistencia, no es de extrañar que aun escuchemos entre los moriscos españoles del siglo XVI, culturalmente agonizantes, los últimos ecos de esta noche simbólica tan especial, todavía entendida como etapa de sufrimiento espiritual o moral en estos versos de un zéjel a Mahoma, cuya versión en aljamiado recoge Julián Ribera y Asín Palacios:

Quien quiera buena ventura
alcançar grada de altura
porponga en la noche oscura
l'aççala sobre Mahommad.³¹

Curiosamente, hasta los versos que riman con la *noche oscura* parecerían coincidir con los de San Juan: "buena ventura" en el zéjel anónimo, "dichosa ventura" en las célebres liras del Santo.

²⁹ Citado en Schimmel, *The Triumphal...*, p. 346.

³⁰ Merece más estudio aún el motivo poético frecuente en la poesía laica árabe del amado que se desliza subrepticamente en la noche para encontrarse con su amada. Algunos críticos creen que este motivo se utilizó "a lo divino" en la literatura mística. De ser cierto, estaríamos sin duda muy cerca del poema "En una noche oscura..." de San Juan de la Cruz, de idéntica trama amorosa que debe ser entendida divinamente.

³¹ Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1012, manuscritos XII, IX. —James T. Monroe cita el mismo zéjel recogido también por Saavedra y Moragas, y lo asocia a la noche oscura de San Juan; véase *Islam and the Arabs in spanish scholarship*, Leiden, 1970, p. 111.

Hemos visto con los sufíes, en sus profusas elaboraciones del símbolo nocturno, parecerían preludiar y hacernos esperable la irrupción de la elusiva noche sanjuanística en la España del Siglo de Oro. Pero las coincidencias —ya lo anunciamos— resultan aún más estrechas. Ya Asín exploró —y es justo repetir sus palabras— que el carmelita utiliza, como parte de su explicación de la noche, una terminología muy precisa que parecería repetir muy de cerca la que siglos antes trabajaron los šādīlīes: el *bast* o anchura de espíritu, que es un sentimiento de consuelo y dulzura espiritual, se asocia entre ellos al día y se contrasta con el *qabd* o apertura, estado de angustia o desolación que se asocia a su vez a la noche oscura del alma,³² en la que Dios sume al místico para desasirlo de todo lo que no es Él. San Juan, al igual que los šādīlīes, nos depara la sorpresa de preferir el estado de la noche o *qabd* y Asín descubre que el santo repite al detalle los matices que ambos términos técnicos poseen en árabe:

El término técnico *qabd* que como hemos visto es el quicio sobre el que gira toda la teoría šādīlī, deriva de la raíz árabe *qabada*, que tiene los siguientes sentidos, directos o metafóricos: “coger”, “sujetar”, “apretar”, “tomar”, “contraerse”, “sentir disgusto”, “estar triste”, “experimentar angustia”, “apretarse el corazón”. El término, pues, funciona en los textos árabes con la misma rica variedad de ideas, hermanas de las que San Juan de la Cruz expresa con las voces castellanas siguientes, que a cada línea se repiten en la Noche oscura del alma: “aprieto”, “apretura”, “prisión”, “oprimir”, “poner en estrecho”, “tortura”, “angustia”, “pena”.

Su opuesto, el término *bast*, que en árabe significa directamente “extender”, “ensanchar”, “dilatarse”, “abrir la mano”, y en sentido metafórico, “alegrarse”, “estar cómodo”, “regocijarse”, “sentir bienestar”, “estar contento”, es también sinónimo de la voz castellana “anchura”, que con los dos valores, directo y traslaticio, usa igualmente, aunque con menos frecuencia que “aprieto”, San Juan de la Cruz (“Šādīlīes...”, *AlAn*, 11, 1946, p. 8).

Los paralelos estrechos se suceden: la noche de San Juan encierra la triple ecuación del *qabd* sufí: aprieto el alma por su purgación pasiva y activa; desolación espiritual; noche oscura en cuyas tinieblas Dios se revela al alma más frecuentemente que en el día de la iluminación o anchura.

Asín limita su estudio al caso de los šādīlīes,³³ pero es importante señalar que la presencia de los términos *qabd* y *bast* en el Islam es muchísimo más antigua. Massignon advierte que se trata de léxico coránico, pues lo encontramos en la azora II, 246 del Libro revelado. Ponderemos en el significado literario de poder documentar el vocabulario técnico de San Juan en el Corán de los musulmanes; que el Corán sea uno de los “contextos” literarios de San Juan. Pero no nos quedamos ahí: distintas escuelas sufíes repiten y comentan los citados términos técnicos. Entre otros, Algazel (véase Asín, *La espiritualidad...*, III, p. 165), Ibn-‘Arabī (*Tarḡumān...*, p. 56), Qušayrī (véase Nwya, *Ibn ‘Ata’ Allāh...*, 261-262), Al-Sarrāy, Ibn al-Fārīḍ (véase Pareja, *La religiosidad...*, p. 320). Para el teórico Sinmani, el *qabd* y el *bast* corresponden a las etapas 85 y 86 del IX escalafón del camino místico (Bakhtiar, pp. 96-97), mientras que

³² Véase Asín Palacios, “*Un precursor...*”, pp. 262 y 272.

³³ Asín se refiere principalmente al *qabd* y al *bast* cuando comenta: “eliminando... los vocablos técnicos y las imágenes metafóricas comunes a ambas escuelas por depender de la misma tradición cristiana y neoplatónica, todavía queda un residuo de símbolos y de voces comunes que carecen de precedente en aquella tradición y que son patrimonio privativo de la escuela šādīlī y de la mística de San Juan de la Cruz (*ibid.*, pp. 270-271).

para el más poético Kubrā (*Fawā'ih al-Yāmāl wa-Fawātiḥ al-Ķalāl*, Weisbaden, 1957, p. 43) "la apretura y la anchura son el gusto [o delicia] del corazón".

Annemarie Schimmel advierte cómo la predilección por el estado del *qabd* le viene a Ibn-'Abbād de Ronda de "Ķunayd así como de la escuela de Abū Maydan" (*Mystical...*, p. 253). Ķunayd defendía su extraña preferencia: "cuando Él [Dios] me oprime a través del miedo, Él me hace desaparecer de mí mismo, pero cuando Él me expande a través de la esperanza, Él me regresa a mí mismo" (Schimmel, *ibid.*, p. 129). Otros místicos como el citado tratadista Al-Huŷwīrī alude en el siglo XI a los debates de los ŷeijs o maestros sobre cuál de los estados —*qabd* o *bast*— era preferible. Con todo, la preferencia por la *apretura* acercaría a San Juan a Yunayd, a Ibn 'Abbād', a Abū-I-Ḥasan al Šādilī, incluso más que al propio San Gregorio, que en sus *Moralia* asocia brevemente el día a la paz espiritual y la noche al sufrimiento.

Acaso la curiosa división que lleva a cabo San Juan de su noche mística en tres momentos claramente delimitados (prima noche, media noche, final de la noche o antelucano; VO, p. 395), obedezca también a referentes culturales musulmanes o árabes. En árabe, hay un término para "primer tercio de la noche" (Cowan, *Arabic-English dictionary...*, p. 46) y algunos místicos musulmanes como Du'n-Num aluden a la noche tripartita. San Juan coincide estrechamente con Ibn-'Arabī: para ambos, "el último tercio de la Noche" (*Tarŷumān...*, p. 95) implica ya la cercanía de la aurora del conocimiento divino.³⁴

La insistencia tan tenaz en esta noche secreta e iniciática entre los sufíes podría acaso tener origen —o al menos guardar relación— con las elaboraciones místicas de la leyenda del viaje nocturno o *išra* que Mahoma, "de nocte et nullo vidente" en palabras de Raimundo Martín (Asín, *Escatología...*, p. 583) realiza al séptimo cielo. El origen de la leyenda es, una vez más, coránico. Aunque la azora XVII, 1 hace referencia concreta a la experiencia del Profeta, los sufíes, como señalan Massignon (*Passion...*, p. 312) y Asín, "se apoderan de la leyenda y tienen la audacia de arrogarse el papel de protagonistas, en sustitución de Mahoma (*Escatología*, p. 76). Comentan y transforman en experiencia espiritual privada los versículos coránicos, como vemos hace aquí el anónimo autor del *Book of certainty*:

En verdad lo mandamos al fondo de la Noche del Destino. / ¿Y cómo puedes distinguir la Noche del Destino? La Noche del Destino es mejor que mil meses. / Los Ángeles y el Espíritu ahí descienden desde la fuente de todos los decretos por la partida de su Señor. La paz permanece hasta el amanecer (Corán, XCVII).

.....el Capítulo del Destino, que es interpretado en referencia al microcosmos, puede ser tomado como un himno del matrimonio del alma perfecta con el Espíritu, la

³⁴ San Juan esgrime argumentos bíblicos para respaldar sus "tres partes" de la noche, pero parecería que interpreta la noche tripartita de Tobías desde postulados fundamentalmente musulmanes. La noche es un camino espiritual purificador que culmina en la posesión de Dios: "En el libro de Santo Tobías (6, 18-22) se figuraron estas tres maneras de noches por las tres noches que el ángel mandó a Tobías el *mozo* para que pasasen antes que se juntase en uno con la esposa. En la primera le mandó que *quemase el corazón del pez en el fuego*, que significa el corazón aficionado... a las cosas del mundo... En la segunda noche le dijo que sería admitido en la compañía de los santos patriarcas, que son los padres de la fe... En la tercera noche le dijo el ángel que conseguiría la bendición, que es Dios..." (VO, p. 368).

“Noche del Destino” sería el alma del Santo, en la que desciende el Espíritu... (p. 62).³⁵

Comentarios alegórico-místicos del *mi'rāy* o ascensión celeste de Mahoma como éste que acabamos de ver —recordemos el *Libro del nocturno viaje hacia la majestad del más generoso* de Ibn-'Arabī (*Escatología...*, p. 77) y acaso el *Tratado del viaje nocturno*³⁶ de Suhrawardi— formen una tradición consistente que fortalece una vez más, dentro del Islam, el símbolo nocturno. Hay detalles específicos que traen a la memoria una vez más la *noche* de San Juan. La descripción que Bakhtiar (op. cit., p. 84) hace de esta “Night of Might” “a lo divino” de los sufíes podría casi ser un comentario del poema en el que, en una noche oscura, el alma de San Juan sale “sin ser notada”: “El ascenso del sufí ocurre en lo que es conocido como la Noche del Destino, cuando se abren los Cielos... su alma es como la oscuridad de la noche (recordemos a San Juan: “a oscuras... sino otra luz ni guía”) [su] Corazón, ahora lleno, refleja completamente el sol (el corazón de San Juan irradia de la misma manera en medio de las tinieblas: “sin otra luz ni guía / sino que la que en el corazón ardía. / Aquesta me guiaba / más cierto que la luz del mediodía...”) que trae tranquilidad hasta el amanecer...”. También el santo, en su noche “amable más que alborada” termina por sumirse en una paz sin límites: “Quédeme y olvideme ... cesó todo y dejéme...” (VO, p. 363).

El tratado en que se describe el *mi'rāy* del Profeta (y que se tradujo al latín y a las lenguas neorrománticas bajo el Sabio³⁷) se titula, como se sabe, el *Libro de la escala de Mahoma* (*Liber Scale Machometi*, ms. Lat. 6.064, fols. 105 v/126v, Paris). ¿Habrá ecos lejanos de esta *escala* mahomética en la escala del poema de San Juan, aunque se trate de un *leit motiv* espiritual bastante común que el santo asocia a San Bernardo y a Santo Tomás? Es que la *escala*, dentro del contexto específico de una subida espiritual secreta y nocturna al cielo, no puede no recordar el *mi'rāy* musulmán. El santo roza las líneas generales de dicha leyenda al comentar su *escala* nocturna como la “secreta contemplación” en la que sube el alma a escalar, conocer y poseer los bienes y tesoros del cielo” (VO, p. 601). Del cielo: curiosamente, San Juan aquí parece más cerca de la leyenda de la ascensión celestial de Mahoma que de los sufíes que transforman místicamente el mito.

Esta noche mística de San Juan y de los sufíes deviene, por último, la deseada aurora de los principios —todavía tenues— del conocimiento divino. María Teresa Narvée advierte en su ensayo, “San Juan de la Cruz y Algazel: paralelos” (*Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua*, 2, 1977, pp. 75-92) cómo a Asín Palacios parece habersele escapado el cercano paralelo que en este sentido guardan el filósofo musulmán y el reformador castellano. Comenta Asín el uso de la imagen por Algazel:

A veces, adaptando el tecnicismo convencional de los sufíes, llama [Algazel] en su *Imla* “levantes” o “auroras” (*Tawali*) a los resplandores nacientes de la intuición

³⁵ “...El Viaje Nocturno, el ascenso al Cielo al que el Corán (Sura 17/1) alude ... ha sido interpretado desde al menos los días de Bayazid Bestami como el prototipo del vuelo místico hacia la presencia Divina inmediata, y por lo tanto como símbolo de la más alta experiencia espiritual...” (Schimmel, *The Triumphal...*, p. 285).

³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim sages: Avicena, Suhrawardi, Ibn-'Arabī*, Harvard University Press, 1964, p. 59.

³⁷ Véase José Muñoz Sendino, *La escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio*, Madrid, 1949; y Dorothee Metlitzki, *The matter of Araby in Medieval England*, Yale University Press, 1977.

divina, cuyo brillo, aunque exiguo, basta para apagar en el horizonte de la conciencia las cosas que no son Dios, al modo del Sil que con su todavía pálido esplendor apaga los de las estrellas.³⁸

Pero veamos cuán cercano está San Juan de esta versión algaceliana al comentar su verso "la noche sosegada / en par de los levantes del aurora". Realmente se hace pálido el recuerdo de la esquemática aurora "a lo divino de Sebastián de Córdoba:

...así como los levantes de la mañana despiden la oscuridad de la noche y descubren la luz del día, así este espíritu sosegado y quieto en Dios es levantado de las tinieblas del conocimiento natural a la *luz matutinal* del conocimiento sobrenatural de Dios no claro sino (como dicho es) oscuro... Como noche en *par de los levantes*, ni del todo es noche ni del todo es día, sino, como dicen, entre dos luces... (VO, p. 670. Citado en Narváez, pp. 87-88).

Hasta el sosiego de este estado matutino en el que tanto insiste San Juan fue preludiado por los sufíes: "The break of dawn is the moment when the peace is annihilated in the Light of the Absolute, leaving only the Absolute Peace of Unity" (Bakhtiar, p. 84). De la misma manera, San Juan, después de la noche oscura de su alma que culmina en la luz más clara que el mediodía, se hace uno con Dios y deja su cuidado "entre las azucenas olvidado".

Continúa en el próximo número...

³⁸ *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada, 1975, t.3, p. 279.