



**Luce López Baralt**

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

Universidad de Puerto Rico

Harvard University

Los cristianos castellanos tardaron siglos en ir asimilando la estética, la mística, los procedimientos de la narración y de la metáfora poética presente 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<sup>1</sup> 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 sólo 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<sup>2</sup>. Veamos más de cerca.

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 'Arab; y de Ibn al-F;ri, tan cercanas a las de San Juan) respetan sin embargo un número de equivalencias fijas. Se trata del lenguaje secreto -trobar clus avant la lettre- de cuya clave participaban, según críticos como Louis Massignon y Émile Dermenghem, exclusivamente los iniciados sufíes:

Les mystiques, dit Lâhijî, commentateur du Goulchân-i Râz, Roseraie du Savoir, de Châbistarî... ont convenu d'exprimer par des métaphores leurs découvertes et leurs états spirituels; si ces images parfois étonnent, l'intention n'en est pas moins bonne. Les mystiques ont arrangé un langage que ne comprennent pas ceux qui n'ont pas leur expérience spirituelle, en sorte que lorsqu'ils expriment leurs états... comprend le sens de leurs termes, mais celui que n'y participe pas le sens lui en est inderdit... Certains initiés ont exprimé différents degrés de la contemplation mystique par ses symboles de vêtements, boucles de cheveux, joues, grains de beauté, vin, flambeaux, etc., qui aux yeux du vulgaire ne forment qu'une brillante apparence... Ils ont signifié par la boucle la multiplicité des choses que cachent le visage de l'aimé... le vin représente l'amour, le désir ardent et l'ivresse spirituelle: le flambeau l'irradiation de lumière divise dans le cœur de celui qui suit la voie...»

(Prólogo a L'Éloge du vin (Al Khamriya), poème mystique de 'Omar Ibn al Faridh, Paris, 1932, 62-63)

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

«How is it with you sufies», certain theologians asked Ibn 'Aa', «that you have invented terms which sound strange to those who hear them, abandoning ordinary language?...».

«We do it because it is precious to us... and we desired that none but we Sufis should know of it. We did not wish to employ ordinary language, so we invented a special vocabulary»<sup>3</sup>.

Los islamólogos insisten una y otra vez en ese «vocabulario especial»: «the Ghazels or odes... are, to those who possess the key to their symbolic imagery, the fervent outpourings of hearts ecstasied..., intoxicated with spiritual love», explica Margaret Smith<sup>4</sup>, subrayando el sentido místico bajo la metaforización erótica. «But as time went on certain words began to have a recognized meaning amongst themselves». Florence Lederer<sup>5</sup> tiene razón: el trobar 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 imaginería 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<sup>6</sup>) sino que involucran también a una simbología más amplia -y quizá más significativa- como la noche oscura del alma y las lámparas de fuego sanjuanísticas y los siete castillos concéntricos teresianos. Viene a la mente enseguida la simbología escatológica musulmana que Asín Palacios propuso para la Divina Comedia<sup>7</sup>: damos la razón al maestro y ponemos en perspectiva su libro (tan atacado cuando vio la luz en 1919): era el brillante prelude 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 imaginería 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 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 Niffar; y de ;unayd 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 sufí», 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 Jung, 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 éstos: intentaremos demostrar que 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 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 sólo 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 sufí que los precede por siglos.

### 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 asociación<sup>8</sup>), 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...»<sup>9</sup> 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», 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 F;ri, «Nous avons bu a la mémoire du Bien-Aimé un vin dont nous nous sommes enivrés avant la création de la vigne», dicen B;r;n; y N;bulus;:

Boûrînî - Sache que cette qacida est composée dans la langue technique des çoufis, dans le lexique desquels le Vin, avec ses noms et ses attributs, signifie ce que Dieu a infusé en leur âme de connaissance, de désir et d'amour... Le vin, ici, c'est la Connaissance de Dieu et le désir, ardent d'aller vers Dieu.

(Al-Khamriya, p. 117)

Nâbolosî - Le Vin signifie la boisson de L'Amour Divin qui résulte de la contemplation des traces de ses beaux Noms. Car cet amour engendre l'ivresse et l'oubli complet de tout ce qui existe au monde.

(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 vago aunque correcto de las equivalencias invariables. Así, para Ibn-‘Arab; 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 del (bebida o vino), el tercero el del (riego, extinción de la sed) y el cuarto (embriaguez). (Tarjum;n al Ashw;q, A collection of mystical odes, London, 1911, p. 75. Abreviaremos TAA). Si existe una equivalencia lexicalizada en el sufismo es esta del vino entendido como embriaguez extática. Los poetas persas ;al;loddin R;m;, Šabistar; y afi 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 Šabistar; en su «Wine of rapture»:

Drink wine! for the bowl is the face of The Friend.  
 Drink wine! for the cup is his eye [...]  
 Drink this wine and, dying to self,  
 You will be freed from the spell of self...  
 What sweetness! What intoxication! What blissful ecstasy!

(The secret rose garden, Lahore, 1969, pp. 43-35)

El apasionado R;m; está muy cerca del poeta carmelita: «el ardor del vino encendió mi pecho e inundó mis venas...»<sup>10</sup> 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<sup>11</sup>, Simn;n;, Algazel<sup>12</sup>. Una de las primeras veces que lo tenemos documentado es en el siglo IX, en que Bis;m; y Yahy; ibn Mu'a se intercambian apasionada correspondencia mística en clave, utilizando, como señala Annemarie Schimmel, precisamente esta terminología vinaria:

Sufi hagiography often mentions a letter sent to Bayez;d [Bis;m;, d. 874] by Yahy; ibn Mu'adh, who wrote: «I am intoxicated from having drunk so deeply of the cup of His love-». Ab; Yaz;d [B;yes;d] wrote to him in reply: «Someone else has drunk up the seas of Heaven and earth, but his thirst is not yet slaked: his tongue is hanging out and he is crying “Is there any more?”».

(Apud Ab; Nu'raym al'Isfah;n;, Hilyat ul-auly;, vol. 10, p. 40, Cairo, 193213)

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: «Wine is a symbol for the ecstasy which causes the mystic to be beside himself in the presence of a vision or emanation of the Beloved... [subrayado nuestro]. Wine is the catalyst which causes a motion between the mystic's soul and the spiritual vision»<sup>14</sup>. De manera semejante, San Juan, al comentar sus enigmáticos versos «Al toque de centella, / al adobado vino, / emisiones de 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 redonda 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, «the integration of multiplicity into unity, in the station of Union» (op. cit., p. 30). El anónimo Book of certainty, atribuido a Ibn-‘Arab; o a Q;š;ni, insiste en la fruta emblemática de la esencia y unidad última de Dios: «The pomegranate, which is the fruit of the Paradise of the Essence... in the Station of Union... it is the direct consciousness of the Essence (ash-shuhûd adh-dhâtî)...»<sup>15</sup>

La consecuencia de este vino o mosto espiritual es, como era de esperar, no sólo 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 'Al; al-Dawlah Simn;n;: corresponde al número 87 de la novena etapa o grado extático (Bakhtiar, op. cit., p. 96). Al-Hu;w;r;, en su Kašf al-Mah;b (el tratado sufí persa más antiguo con que contamos), hace un distingo: «there are two kinds of intoxication: 1) with the wine of affections (Mawaddat) and 2) with the cup of love (Maabbat)»<sup>16</sup>. 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 ganado perdí que antes seguía» (VO, p. 629). Cuán cerca del Divan de Shamsi Tabriz de R;m;: «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-Ma;b Al-Hu;w;r; había expresado el mismo acertó 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» (apud 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 (ahw). El citado Al-Hu;w;r; -recordemos que vive hacia el siglo XI- revisa la larga polémica en torno a cual de los estados debería ser preferible. Al-Bis;m; y sus seguidores prefieren la embriaguez, mientras que el autor del tratado, siguiendo a ;unayd (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-Bis;m;? Con todo, y en una apoteosis mística inesperada y emocionante, al-Hu;w;r; descubre que el grado extático supremo borra la aparente diversidad entre ambos estados (op. cit., p. 180).

In short, where true mystics tread, sobriety and intoxication are the effect of difference (ikhtilaf) and when the Sultan of Truth displays His beauty, both sobriety and intoxication appear to be intruders (ufaylí), because the boundaries of both are joined, and the end of the one is the beginning of the other... In union all separations are negated, as the poet says:

«When the morning-star of wine rises,  
The drunken and the sober are as one».

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 seguir las huellas de los sufíes que le preceden. Desde el mártir allay<sup>17</sup> hasta la tardía secta sufí hispanoamericana de los š;dil;es 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<sup>18</sup>.

El problema se agudiza cuando el delirio espiritual de estos embriagados se traduce en versos frecuentemente ininteligibles como los de un Ibn-‘Arab; o un Ibn al-Far; (Recordemos que los sufíes tuvieron en plena Edad Media una poesía que hoy consideraríamos «surrealista»). Los enigmáticos versos del Tar;um;n de Ibn-‘Arab; escapan a menudo -como los de San Juan- 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 (TAA, 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 ša y suelen constituir un fenómeno literario muy común. Al-Sarr;y explica en su Kit;b al-Luma’ (siglo X) el origen del término:

Just as a river in flood overflows its banks (shaaha ’l-ma’  
‘fi’l-nahr) so the sufi, when his ecstasy grows strong, cannot



contain himself and finds relief in strange and obscure utterances, technically known as shatt...

(Kit;b al-Luma -fi'l- Tasawuuf, ed. by Reynold Nicholson, Gibb Memorial Series, Leyden-London, 1914, p. 100)

El delirio es fenómeno universal, pero San Juan de la Cruz parecería estar de alguna manera familiarizado con la imagen asociada a la palabra árabe šatt (= costa, ribera, playa, «that which is excessive or exceeds its proper bounds, excess», 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)

### La 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 posibles fuentes que lo hubiesen podido inspirar. Opta por afirmar la supuesta originalidad del santo: «Aucun tradition n'avait besoin d'être invoquée pour que nous puissions suivre le poete» (Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris, 1924, p. 147) y por explicar que la noche -una noche metafórica<sup>19</sup>- sería la manera en que se impondría a la intuición y al lenguaje de San Juan ese particular momento espiritual<sup>20</sup> 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.

Cierto 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 reciente 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; «His dark night is an intimate personal experience compounded of many features, whereas Dionysius is concerned primarily with the metaphysical gulf which lies between the human and the divine» (p. 8).

Otros críticos coinciden en aceptar los distingos: «the mystics... speak of the darkness of the night of purgation, and the dark night of the soul, but the Divine Darkness is in a different category from these»<sup>21</sup>.

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 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: «The Nox of Psalm 41:9 is... applied by Gregory (II 284) to a period in the spiritual life of all souls wherein they feel the withdrawal of God's protection, the loss of former consolation, spiritual weakness and emptiness and overwhelming sadness and darkness. This is a passive purification of the soul...»<sup>22</sup>

Sin negar en manera alguna estas probables influencias cristianas, 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 símbolo<sup>23</sup> 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. Algo tímidamente y acosado, como se sabe, por la crítica (o a menudo completamente ignorado por ella), el arabista asoció la noche oscura desalma sanjuanística a la de Ibn-‘Abb;d de Ronda y Abu-l-asan al-S;dita en su ensayo «Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz» (AIAn 1, 1933, 7-79) y en su libro póstumo Š;dil;es y alumbrados<sup>24</sup>. 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 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 Así- 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, Así se dedicó a estudiar la noche oscura como imagen mística de sufíes tardíos como los šadil;es 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, R;m; celebra su noche espiritual en apasionados versos: «Into my heart's night / Along a narrow way / I groped, and lo: The light, / and infinite land of day»<sup>25</sup>.

Ab; al-M;w;hib al Š;dil; también exclama extático en sus Máximas de la iluminación:

Oh night of love and happiness at home  
Its joy drove our steeds to dancing gaits in merriment

(p. 48). [...]

Obscurity is not disgraceful to the man of perfection.  
For the 'night of Power'

[Koran, s. 97]

is concealed while of all the nights 'tis the best<sup>26</sup>.

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 L;h;j; (muy cerca de San Gregorio) intuye la noche de nuestra condición humana: «Assumer la condition humaine, c'est se trouver dans cette nuit, ou plutôt, c'est être cette nuit...»<sup>27</sup>

Uno de los teóricos más complejos del sufismo, Na;m ad-d;n al-Kubr;, del siglo XIII, de cuyo tratado Faw;'i al-;m;l wa-Faw;ti al-;al;l (que hemos traducido al árabe) se ocupa Henri Corbin en su libro *L'homme de lumière dans le soufisme irannian* (Paris, 1961), establece la distinción -y también en ello nos recuerda las sutilezas de San Juan- entre la «... Nuit lumineuse de la surconscience et la Nuit ténébreuse de l'inconscience. La Ténèbre divine... la "Nuit des symboles" au sein de laquelle l'#259;me progresse, ce n'est nullement la Ténèbre...» (pp. 20-21). Sa'adi, de otra parte, declara que él puede -exactamente igual que San Juan- «appreciate the prolongation of the long, dark night» (Smith, *The Sufi...*, p. 113) como etapa espiritual ardua pero necesaria y Šabastar;, en su famoso Rosal secreto, más cerca aun del santo carmelita, exclama en un verso célebre para todo sufí: «Nuit lummineuse, midi obscur!» (Corbin, *L'homme...*, p. 117). Recordemos la noche de San Juan, «más clara que la luz del mediodía»<sup>28</sup>. Este verso de Šabastar; recibe numerosos comentarios, entre ellos el de L;h;j;, digno de la complejidad y la hondura del de San Juan de la Cruz:

«Comment énoncerai-je ce qu'il en est d'un cas si subtil? Nuit lummineuse, Midi obscur! (v. 125)», s'écrie encore le poète de la

Roserai du Mystère. Son commentateur le sait: pour qui a expérimenté cet état mystique, une allusion suffit... Et Lâhîjî s'enchant de cette Nuit ilumineuse (roshan) qui est Midi obscur, mystique aurore boréale... C'est bien une (hab-e roshan) qui est Midi obscur, mystique aurore boréale... C'est bien une Nuit, puisque lumière noire et abscondité de la pure Essence, nuit de puisqu'elle est en même temps la théophanie de l'absconditum, en la multitude infinie de ses formes théophaniques... Midi, milieu du Jour... c'est-à-dire plein jour de lumières suprasensibles... que les mystiques perçoivent par leur organe de lumière, leur l'oeil intérieur...; et pourtant Midi obscur, puisque la multitude de ces formes théophaniques son aussi les 70,000 voiles de lumière et de ténèbres qui occulant la pure Essence... Nuit de la pure Essence, sans couleur ni détermination, inaccessible au sujet connaissant... Et portant Nuit lumineuse, puisqu'elle est celle que fait être ce sujet en se faisant voir par lui, celle qui le fait voir en le faisant être midi obscur des formes théophaniques, certes, puisque livrées a elle-mêmes elles seraient ténèbres et non-être, et que dans leur manifestation même, «elles se montrent cachées!»

(Corbin, Trilogie..., p. 177)

Esta «noche divina de lo incognosible» de Suhrawardi (Corbin, op. cit.), y de Avicena (ibid., p. 20) marca distintas moradas del camino hacia Dios. Para Semn;n;, se trata del sexto grado, el del «asw;d n;r;n;» (luz negra); para el crítico Corbin, «noche luminosa» constituye «l'étape initiatique la plus périlleuse» (ibid., p. 151). Tanto para L;h;j; como para Na;m R;z; 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- «envahissante, anéantissante» (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). Niffar;, 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:

Il me posa dans la station de la Nuit, puis Il me dit: quand te survient la Nuit tiens-toi devant Moi et saisis en ta main la Nescience (#287;ahl): par elle tu détourneras de Moi la science des cieux et de la terre, et en la détournant, tu verras Ma descente.

(Maw;qif)29.

También el persa R;m; ve concretamente cómo el místico debe abrazar y aceptar esta noche que conduce precisamente a la intuición de la unidad

esencial de Dios:

Take the Leyla 'Night' (leyl) on your breast, o Majnun<sup>30</sup>.

The night is the secret chamber of towhid [unidad de Dios], and the day idolatry (sherk) and multiplicity...<sup>31</sup>

En el siglo XIII Ibn-‘Arab; 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 (TAA, 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-F;ri llega a poetizar en su Ta’iyyat al Kobr; (The greater poem rhyming in T) del siglo XIII una modalidad que conocerá el santo en el siglo XVI: la noche de los sentidos: «And thou, illumined, knowest by His light / Thou find'st His actions in the sense's night» (apud 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<sup>32</sup>. Es que Leila significa noche en árabe: «... in Arabic stories and lyrics the beloved is so often named Laila (Night) for the night is above all a symbol of the Passive Perfection of Beauty... the lover's desire may... be taken to represent... his aspiration to the Truth Itself...» (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 recogen Julián Ribera y Asín Palacios:

Quien quiera buena ventura  
alcançar grada de altura  
porponga en la noche oscura  
l'aççala sobre Mahommad<sup>33</sup>.

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.

Hemos visto como los sufíes, en sus profundas elaboraciones del símbolo nocturno, parecerían preludear 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 *š;dl;es*: el *bas* o anchura de espíritu, que es un sentimiento de consuelo y dulzura espiritual, se asocia entre ellos al día y se contrasta con el *qab* o apretura, estado de angustia o desolación que se asocia a su vez a la noche oscura del alma<sup>34</sup>, en la que Dios sume al místico para desasirlo de todo lo que no es Él. San Juan, al igual que los *š;dl;es*, nos depara la sorpresa de preferir el estado de la noche o *qab* y Asíñ descubre que el santo repite al detalle los matices que ambos términos técnicos poseen en árabe:

El término técnico *qab*, que como hemos visto es el quicio sobre el que gira toda la teoría *š;dl;*, deriva de la raíz árabe *qabaa*, 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 *bas*, que en árabe significa directamente «extender», «ensanchar», «dilatar», «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.

(«*Š;dl;es...*», *AlAn*, 11, 1946, p. 8)

Los paralelos estrechos se suceden: la noche de San Juan encierra la triple ecuación del *qab* sufí: aprieto del 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 dé la iluminación o anchura.

Asíñ limita su estudio al caso de los *š;dl;es*<sup>35</sup>, pero es importante señalar que la presencia de los términos *qab* y *bas* en el Islam es muchísimo más antigua. Massingnon 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 (cf. Asíñ, *La espiritualidad...*, III, p. 165), Ibn-‘Arab; (Tar;um;n..., p. 56), Qušayr; (cf. Nwyia, *Ibn ‘Ata’ All;h...*, 261-262), Al-Sarr;;, Ibn al-Far;d (cf. Pareja, *La religiosidad...*, p. 320). Para el teórico Simn;n;, el *qab* y el *bas* corresponden a las etapas 85 y 86 del IX escalafón del camino místico

(Bakhtiar, pp. 96-97), mientras que para el más poético Kubr; (Fawa'ih al-Yam;l wa-F;wai al-;al;l, 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 qab le viene a Ibn-'Abb;d de Ronda de «Junayd as well as by the school of Ab; Maydan» (Mystical..., p. 253). ;unayd defendía su extraña preferencia: «when He [God] preses me through fear He makes me disappear from myself, but when He expands me through hope He gives me back to myself» (Schimmel, ibid., p. 129). Otros místicos como el citado tratadista Al-Hu;w;r; alude en el siglo XI a los debates de los šeijs o maestros sobre cuál de los estados -qab o bas- era preferible<sup>36</sup>. Con todo, la preferencia por la apretura acercaría a San Juan a ;unayd, a Ibn-'Abb;d', a Ab;-l-asan al Šadil;, incluso más que al propio San Gregorio, que en sus Moralia asocia brevemente el día a la paz espiritual y la noche al sufrimiento<sup>37</sup>.

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, el término significa «primer tercio de la noche» (Cowan, Arabic-English dictionary..., p. 46) y algunos místicos musulmanes como u'n-Num aluden a la noche tripartita. San Juan coincide estrechamente con Ibn-'Arab;: para ambos, «the last third of the Night» (Tar;um;n..., p. 95) implica ya la cercanía de la aurora del conocimiento divino<sup>38</sup>.

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:

Verily we sent it down in the Night of Power. / And how canst thou tell the Night of Power? The Night of Power is better than a thousand months. / The Angels and the Spirit descend therein from the source of all decrees by the leave of their Lord. Peace it is until the break of dawn. (Qoran, XCVII).

... the Chapter of Power, which if interpreted with reference to the microcosm may be taken as a hymn of the perfect soul's marriage with the Spirit, the «Night of Power» being the soul of the Saint, into which alone descends the Spirit...<sup>39</sup>.

(p. 62)



como éste que acabamos de ver -recordemos el Libro del nocturno viaje hacia la majestad del más generoso de Ibn-‘Arab; (Escatología..., p. 77) y acaso el Tratado del viaje nocturno<sup>40</sup> 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»: «The ascent of the Sufi occurs in what is known as the Night of Power, when the Heavens open... his soul is as the darkness of night (recordemos a San Juan: “a oscuras... sin otra luz ni guía”) “[his] Heart, now full, totally reflects the sun” (el corazón de San Juan irradia de la misma manera en medio de las tinieblas: “sin otra luz ni guía / sino la que en el corazón ardía. / Aquesta me guiaba / más cierto que la luz del mediodía...”)) “which brings tranquillity, until the break of dawn...”. También el santo, en su noche “amable más que alborada” termina por sumirse en una paz sin límites: “Quédeme y olvídeme... cesó todo y déjeme...”» (VO, p. 363).

El tratado en que se describe el mi‘r;; del Profeta (y que se tradujo al latín y a las lenguas neorrománticas bajo el Sabio<sup>41</sup>) se titula, como se sabe, el Libro de la escala de Mahoma (Liber Scale Machometi, ms. Lat. 6.064, fols. 105v./126v., Paris). ¿Habrán ecos lejanos de esta escala mahomética en a 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? (cf. supra, nota 32). Es que la escala, dentro del contexto específico de una subida espiritual secreta y nocturna al cielo, no puede no recordar el mi‘r;; 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 Narváez 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 divina, cuyo brillo, aunque exiguo, basta para apagar en el horizonte de la conciencia las cosas que no son Dios, al modo del Sol que con su todavía pálido esplendor apaga los de las estrellas<sup>42</sup>.

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 escuridad 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. Apud 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».

Iluminación interior. La llama de amor viva y las lámparas de fuego

Desviemos nuestra atención hacia otro de los símbolos más importantes de San Juan de la Cruz: la iluminación interior. Principalmente en su poema la «Llama de amor viva», que no ha recibido demasiada atención de los estudiosos, el santo celebra la luz y las llamas en las que arde su alma extática y las misteriosas lámparas de fuego que la alumbran en el instante de su transformación en Dios. La luz como símbolo es, sin duda, universal: lo vemos elaborado en las Jerarquías celestes del Pseudo Dionisio y Mircea Eliade nos llama la atención sobre las distintas culturas que lo hacen suyos: el judaísmo, el helenismo, el gnosticismo, el sincretismo, el cristianismo en general<sup>43</sup>. Pero en San Juan de la Cruz muchos de los pormenores del símbolo parecen, una vez más, sufíes. El misticismo islámico se obsede con el símil de la iluminación desde muy temprano -acaso, como proponen Edward Jabra Jurji<sup>44</sup> y Annemarie Schimmel, porque funden frecuentemente las ideas de Plotino y Platón con las de Zoroastro y otros sabios persas antiguos, Suhrawardí, llamado al-maqt;l (el asesinado «o ejecutado») muerto en 1191, está considerado como el «šej al-išr;q», maestro de la filosofía de la iluminación, gracias a su abundante literatura sobre el tema: escribe cerca de cincuenta libros en árabe y en persa, influidos por Avicena, por el helenismo y por importantes elementos iraníes y orientales antiguos, entre los que cabe recordar su Hikm;t al-išr;q (La filosofía de la iluminación) y su Hay;kil an-n;r (Los altares de la luz). Sus seguidores insisten de tal manera en esta luz interior que ganan el sobrenombre de israqúes, literalmente

«iluminados» o «alumbrados» como aquella secta perseguida del XVI español<sup>45</sup>. Para San Juan fue muy peligrosa la acusación de alumbrado que pesó sobre él ante la Inquisición, pero entre sus correligionarios musulmanes no era tan grave o común el apelativo. Ibn-‘Arab; lo usa como autoridad: «One of the illuminati told me...» (TAA, p. 84). El mismo respeto encontramos en Algazel, quien, al referirse a un maestro sufí en su *Iy;’* (IV, 176-179) dice con unción: «Un hombre, de aquellos a quienes la luz increada ilumina con sus resplandores...» (apud Asín, *La espiritualidad...*, II, p. 363). El motivo de la iluminación es común a toda la mística islámica, que lo denomina con variados nombres técnicos como el *zawa'id* (exceso de luz o de iluminación espiritual en el corazón)<sup>46</sup> y los críticos no dejan de advertir su importancia: Domingo de Santa Teresa vio entre los *šadil;es* «un exagerado apoyo en la iluminación interior, en la lumbre divina»<sup>47</sup>, mientras que Annemarie Schimmel, más entusiasta, alude al «highly developed light metaphysics» del Nicho de las luces de Algazel (*Mystical...*, p. 96). En efecto: los sufíes desarrollan el símbolo con minucia: en su *Iy;’*, el citado filósofo persa asigna a la iluminación el tercer grado del *taw;id* o unidad con Dios: «au troiseme [degré] on... contemple [l'Unité de Dieu] par illumination intérieure»<sup>48</sup>, mientras que para el más tardío *Ab;-l-asan al-Šadil;* se trata del cuarto grado de la ascensión espiritual, en que «Dios alumbró al alma con la luz del intelecto original en medio de las luces de la certeza mística»<sup>49</sup>. Pero el siempre minucioso tratadista del siglo XI *Hu;w;r;* presenta una distinción sutil: «There is a difference between one who is burned by His Majesty in the fire of love and one who is illuminated by His beauty in the light of contemplation» (*Kashf al-Majub*, apud Schimmel, *Mystical...*, p. 6). Si bien San Juan nos hablará en muchos pasajes de la luz interior con la que el «Padre de las lumbres» (Iac. 1, 17; VO, p. 836) ilumina su espíritu, insiste mucho más en la «llama de amor viva» que es su alma en el momento de su transformación en Dios. Es la misma metáfora que los apasionadísimos sufíes utilizan a lo largo de la Edad Media, siglos antes de que el emblema del Corazón de Jesús y María incendiado en llamas de amor deviniese popular, cosa que ocurre, de acuerdo al *Dictionnaire de Spiritualité* (t. 2, París, 1953), hacia los siglos XVII o XVIII. El poema sanjuanístico de la «Llama» y su minucioso comentario, aparentemente muy original dentro del contexto del Renacimiento europeo, va pareciéndonos menos extraño dentro de los contextos literarios islámicos. Avicena, por ejemplo, sabe reconocer el quinto al o estado extático gracias a las brillantes llamas del conocimiento directo de Alá (cf. Pareja, op. cit., p. 378) que inflaman «de su alma en el más profundo centro» que el filósofo denomina técnicamente como «*qalb*»<sup>50</sup>. Invariablemente pormenorizado en su tratamiento de los símbolos, *Kubr;* establece la diferencia entre el fuego del demonio y el fuego espiritual del *dikr* (= oración repetida, memoria de Dios, recogimiento), que el místico deberá reconocer «comme un flamboient ardent et pur, animé d'un mouvement ascendant et rapide» (Corbin, *L'homme...*, pp. 113-114; *Kubr;*, apdo. 8). «*A;r* celebra en un poema ese mismo fuego: «What is wajd (ecstasy)... / to become fire without the presence of the sun» (Schimmel, *Mystical...*, pp. 48-49). Pero las coincidencias aumentan. Para casi cada elemento simbólico que

emplea San Juan en su luminoso poema comentado, en el que el P. Crisógono advierte el recuerdo del verso «¡Oh fuego de amor vivo!» de Boscán y Dámaso Alonso el recuerdo del «Boscán a lo divino» de Córdoba, encontraremos paralelos místicos sufíes acaso más significativos. No son difíciles de documentar. El más notable, sin duda, el de las lámparas de fuego, que Baruzi, quizás por parecerle excesivamente enigmático, lo declara «una image, en elle même assez pauvre» (op. cit., p. 360). Con escasas excepciones, la lámpara alumbró místicamente al centro del alma del sufí aprovechado en la vía mística. Bayazid celebra «tener dentro de sí la lámpara de la eternidad» (Nicholson, Poets..., p. 79), Ruzbihan de Shiraz (1209) advierte las «nombreuses lampes qui répandent une vive lumière» (Corbin, L'homme..., p. 79) en su alma; Algazel insiste en lo esplendente de la «luz de la lámpara que arde en su corazón» (Asín, La espiritualidad..., p. 371), mientras que el tantas veces citado Ibn-‘Arabí enseña que el corazón es la habitación de Dios y el gnóstico debe «alumbrarlo con las lámparas de las virtudes celestiales y divinas hasta que su luz penetre en todos sus rincones» (Asín, El Islam..., p. 423). Las lámparas místicas se convirtieron en un lugar común del sufismo que reaparece una y otra vez entre espirituales musulmanes de diversos países y siglos. Esta tradición parecería tener origen en los abundantes comentarios a la famosa azora de la lámpara (24:35) del Corán:

God is the Light of the Heavens and the earth:  
 The likeness of This Light is as a niche  
 wherein a lamp  
 (the lamp in a glass,  
 the glass as it were a glittering star)  
 kindled from a Blessed Tree  
 an olive that is neither of the East nor of the West  
 whose oil will shine, even if no fire touched it;  
 Light upon Light: (God guides to His Light whom He will)51.

Ya al-Muhsibí, nacido en Basora en 781, en su tratado *Fasl fi-'l-ma'abba* (Tratado sobre el amor) interpreta «místicamente» la azora: Dios enciende una lámpara inextinguible que termina por iluminar las más secretas «cavernas» u orificios del corazón del gnóstico: «When God kindles that the lamp in the heart of His servant, it burns fiercely in the crevices of his heart he is lightened by it...» (Arberry, *Sufism...*, p. 50). Otro que aplica la azora a sus experiencias espirituales privadas es Algazel, que en su *Nicho de las luces* subraya -como San Juan- la condición autónoma de esta lámpara interior: «self-luminous and with no external source...» (Bakhtiar, p. 20).

Estas lámparas simbólicas, tan largamente trabajadas por los musulmanes<sup>52</sup>, parecerían de alguna manera asomar en la imagen que San Juan desgaja del *Cantar de los cantares*: «quia fortis est un mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio, lampades ejus, lampades ignis atque flammaram», 7:6.

El santo desvirtúa el sentido bíblico literal y al reinterpretar estas «lámparas» lo hace en términos muy parecidos a los que acabamos de ver. Pero aun nos aguarda otra sorpresa: San Juan coincide al detalle con varios de estos místicos musulmanes en cuanto a su interpretación exacta de estas lámparas espirituales: para Algazel, significan los «archetypes or Divine Names and Qualities» (Niche for Lights, apud Bakhtiar, p. 20) y para los šadil;es, a través de los Šar al-ikam (I, 69) de Ibn-‘Abb;d de Ronda, «las luces de los atributos [divinos]...» (Asín, «Šadil;es...», *AlAn*, 13, 1948, p. 264). Es justamente así como San Juan entiende sus propias lámparas de fuego. Aún más: tan lejano cronológica y geográficamente del reformador carmelita, N;r; de Bagdad en su Maq;m;t al-qul;b (Moradas de los corazones) del siglo IX, tratado que hemos traducido del árabe en su totalidad, aclara cuales son estos atributos divinos que se entienden por lámparas de fuego:

Il [Dieu] a suspendu (dans la maison du coeur) une lampe d'entre les lampes de Sa bonté... l'allumant a l'huile de la justice et faisant briller sa lumière par la lumière de sa piété...

(NWYIA, Exégèse..., p. 327)

Los atributos de la lámpara (o la luz que producen) son prácticamente los mismos en las glosas de San Juan a su poema: bondad, justicia, misericordia:

... el resplandor que le da esta lámpara de Dios [el alma] en cuanto es bondad... y, ni más ni menos, le es lámpara de justicia, y de fortaleza, y de misericordia, y de todos los demás atributos que al alma juntamente se le representan en Dios.

(VO, p. 872)

Las palabras de Laleh Bakhtiar parecerían poder aplicarse a San Juan cuando analiza el símbolo sufí de la lámpara de fuego, que considera «related to the intelligence (that is, the thinking function of the will) for it is this faculty which recognizes the Archetypes or Divine Names or Qualities» (op. cit., p. 20). San Juan, sin embargo, y como de costumbre, respalda su explicación del símbolo con el aludido pasaje bíblico «Conoce aquí bien el alma la verdad de aquel dicho de el Esposo en los Cantares, cuando dijo que las lámparas del amor eran lámparas de fuego y de llamas (8,6)» (VO, p. 873). El santo está forzando la palabra literal de la Biblia al aplicarle, como en tantas otras ocasiones, una interpretación concorde con la simbología mística musulmana. ¿Estaría, en cierto sentido y acaso sin advertirlo, este cristiano sincero pero gran mestizo cultural que es San Juan, «islamizando» las Escrituras?

Islamiza, por lo menos, su propia literatura, porque los paralelos minuciosos continúan. Las lámparas o luces espirituales marcan también para el sufí la morada del conocimiento: la certeza mística (la cuarta en

el Tabaq;t Sa'ran; (11, 10-11) de Ab;-l-asan Šadil; y el grado del anw;r al-yaq; o luces de la certidumbre para Ab; Hafs al-Suhraward; (nota 1234). También para San Juan el conocimiento de los atributos de Dios da paso al conocimiento total de Él: «... oh de deleites! donde de tal manera se conoce» (VO, p. 880). El proceso termina, en palabras de San Juan, con «la transformación del alma en Dios [que] totalmente es indecible» (VO, p. 876). Para el citado Suhraward;, también estamos ante la transformación final del alma en Dios, el aqq al-yaq;n «el punto en el que el amante queda... inmerso en la luz de la contemplación... y queda transformado, y este es el Supremo grado de la unión» (Pareja, op. cit., p. 396). Para que este prodigio ocurra, el fuego y las lámparas han purificado el alma de lo que no es Dios: San Juan, a la luz de sus propios comentarios, estaría plenamente de acuerdo con la vivida interpretación que da Kubr; a la acción purificadora del fuego del dikr: (recogimiento) surge en el alma proclamando: «an; wa l; ge;r;!» () «yo, y nada más» y une su llama a las del corazón incendiado del místico y todo es «nuron 'ala nur» ()53: «luz sobre luz», como propone el Corán. Es decir, «Amada en el Amado transformada».

El alma de San Juan y de los sufíes ha quedado capacitada para esta unión transformante porque se ha limpiado antes de todas sus impurezas. San Juan alude a ellas una y otra vez en forma metafórica aunque algo esquemática: «... si hubiésemos de hablar de propósito de la fea y sucia figura que al alma los apetitos puede poner, no hallaríamos cosa, por llena de telarañas y sabandijas que esté... ni otra cualquiera cosa inmunda y sucia cuanto en esta vida la puede haber y se puede imaginar, a que pudiéremos comparar» (VO, p. 383). Pero, eso sí -y como Santa Teresa-, el santo compara en más de una ocasión a esta sensualidad espiritual con «animales» (VO, p. 911). Es una vez más el imaginativo Kubr; quien describe con colorido el motivo alegórico, dando la impresión de que amplifica al más sobrio San Juan pero sin salirse de su línea de pensamiento. La luz de la lámpara de fuego alumbró su alma y el ensayista persa advierte las alimañas o animales de la que está llena y que necesita expulsar para entrar en «quietud». (Recordemos el impacto especial que tiene para un musulmán, acostumbrado a ritos purificados como el de la ablución, la noción de la impureza. Si ciertos animales como el perro «contaminan» un lugar no se debe rezar en él. San Juan -lo hemos visto- parece cerca de esa aguda sensibilidad para lo corrupto que exhibe Kubr;. Sus «alimañas», que producen una repugnancia difícil de describir, parecerían ser la traducción emocional de estos animales impuros que describe el místico musulmán). Traducimos directamente del árabe:

El dikr (recogimiento) es como una lámpara encendida en una casa oscura... [ante ella el alma] comprende que la casa está llena de impurezas [:]54 como la impureza de un perro, de una pantera, de un leopardo, de un asno, de un toro, de un elefante y de toda criatura objetable de la existencia...

(cap. 54, p. 25)

La unión con Dios se ha hecho posible para el autor de la «Llama» y para los iluministas o israhúes musulmanes por una razón adicional: los velos que cubren y separan a la Divinidad del alma del místico se han eliminado. Como señalan Asín y W. H. T. Gairdner<sup>55</sup>, este símbolo del velo de lo fenomenológico y humano que nos separa de Dios lo esbozan ya los neoplatónicos (por ejemplo, el Pseudo Dionisio en Las jerarquías celestes) y se encuentra presente en renacentistas como Garcilaso y Fray Luis. Pero la insistencia de los musulmanes en el símbolo y en la profusa elaboración de éste en poemas y tratados nos permite asociarlo aquí con el Islam, sobre todo, por el contexto concreto en que aparece: como parte del símbolo más amplio de la iluminación espiritual. Algunos islamólogos lo consideran metáfora sufí: «In Soofee parlance, phenomenal existence is conceived by a veil, which conceals the truth from man's view...», comenta T. H. Weir<sup>56</sup>, no sabemos con cuanta conciencia de los lejanos antecedentes alejandrinos. Y es que el símil del velo, muy antiguo en el Islam, aparece ya en tradiciones o hadices como el famoso

Allah hath Sventy Thousand Veils of  
Light and Darkness: were to withdraw  
the curtain, then would the splendours of  
His aspect surely consume everyone who  
apprehended Him with His sight<sup>57</sup>.

Retoman más adelante el símbolo complicándolo, místicos tan diversos como Simn;n;, que coloca el «unveiling» o des-velamiento de Dios en el número 81 de la novena etapa en el camino místico (Bakhtiar, op. cit., p. 96), Kubr; (op. cit., p. 20,62), Iraq; (M. Smith, The Sufi...,) Al-Hu;w;r; (op. cit., p. 291), Ibn 'Aa' All;h (Hikam 90), ;ami (Smith, ibid., p. 52) Ibn-'Arab;, TAA, p. 97, 51), Ahmed Algazel, (ibid., p. 108). El hermano de este último, el más célebre Mohammed Algazel -lo señala María Teresa Narváez<sup>58</sup>- se acerca mucho a San Juan de la Cruz: Dios purga al alma «de las suciedades mundanales y [descorre] los velos que lo ocultan, a fin de que lo contemple con su corazón como si lo viera con sus ojos...» (apud Asín, La espiritualidad..., II, pp. 515-516). «¡Rompe la tela deste dulce encuentro!», pide San Juan en la «Llama». En su comentario, nos describe con detalle, y muy «a la sufí», qué cosa sea esta «tela»:

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

