

ESTUDIOS DE LITERATURA MEDIEVAL

25 AÑOS DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

EDITORAS

ANTONIA MARTÍNEZ PÉREZ
ANA LUISA BAQUERO ESCUDERO

MURCIA
2012



Estudios de literatura medieval : 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval / editoras Antonia Martínez Pérez, Ana Luisa Baquero Escudero.-- Murcia : Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2012.

968 p.-- (Editum)
ISBN: 978-84-15463-31-3

Literatura medieval-Historia y crítica.
Martínez Pérez, Antonia
Baquero Escudero, Ana Luisa
Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones.

82.09"05/14"

1ª Edición 2012

Reservados todos los derechos. De acuerdo con la legislación vigente, y bajo las sanciones en ella previstas, queda totalmente prohibida la reproducción y/o transmisión parcial o total de este libro, por procedimientos mecánicos o electrónicos, incluyendo fotocopia, grabación magnética, óptica o cualesquiera otros procedimientos que la técnica permita o pueda permitir en el futuro, sin la expresa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

© Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, 2.012



ISBN 978-84-15463-31-3

Depósito Legal MU-921-2012

Impreso en España - Printed in Spain

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Murcia
C/ Actor Isidoro Máiquez 9. 30007 MURCIA

DE LA LUZ DE ORIENTE A LA NOCHE DE OCCIDENTE. AL-NURI-SANTA TERESA, IBN ARABÍ-SAN JUAN: MÍSTICAS COMPARADAS

ANTONIO PARRA
Universidad de Murcia

RESUMEN:

Buena parte de la gran mística del Siglo de Oro español no oculta su aroma orientalizante, una “contaminación” que por distintos caminos, no siempre claros, viene de esa Edad Media española repleta de ideas procedentes de las tres grandes religiones presentes en la Península Ibérica, especialmente del sufismo. Dos ejemplos señeros son Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Pero junto al aire de familia hay importantes diferencias ontológicas esenciales.

Palabras-clave: Mística, literatura medieval, sufismo, contaminación.

ABSTRACT:

Much of the mystique of the great Spanish Golden Age does not hide his oriental fragrance, a “contamination” that by different ways, not always clear, comes from the Spanish Middle Ages full of ideas from the three major religions in the Iberian Peninsula especially of Sufism. Two examples are flagship Santa Teresa and San Juan de la Cruz. But by the family resemblance there are important ontological differences.

Key-words: Mysticism, medieval literatura, sufism, contamination.

1. CRISTIANDAD ISLAMIZADA

El jesuita Asín Palacios tuvo ya desde los años veinte del pasado siglo luminosas intuiciones acerca de la “contaminación” de la literatura española renacentista, y especialmente de su mística, con el ejemplo señero de San Juan de la Cruz. Es cierto que el arabista y religioso no llegó a encontrar todos los documentos o textos que hubiesen dado la definitiva enjundia epistemológica a esas intuiciones, pero con los que contó fueron suficientes para saber que estaba en el buen camino. Y ello, claro, pese a los propios prejuicios religiosos del gran investigador, que le hizo hablar (después de todo era un sacerdote católico) del “Islam Cristianizado”, en lugar, como correspondía, y como bien lo corrigió su discípula Luce López Baralt, de la “Cristiandad islamizada”.

En su obra central y más célebre, Asín Palacios había vislumbrado magistralmente la línea de influencia de la escatología musulmana¹⁸⁹⁷ en la religiosidad y sentimentalismo medieval y renacentista europeos, probablemente en un ir y venir de contactos e influencias mutuas entre los maestros de la mística de oriente y occidente, con la península ibérica como lugar privilegiado de ese trasiego.

Así, desde el *dulce stil novo*, pasando por la literatura caballeresca o el papel mediador de la Beatrice de *La Divina Comedia* del Dante (de donde se toma la expresión “dulce stil novo”: *Di qua dal dolce stil novo ch' i' odo*, Purgatorio XXIV, v. 59) es innegable la penetración en Occidente de la filosofía neoplatónica y de la mística musulmanas, en especial con la figura del Maestro Máximo (*Sayh al-Akkbar*) de la tradición árabe, Ibn Arabí, nacido en Murcia en 1165 y muerto en Damasco en

¹⁸⁹⁷ Asín Palacios, Miguel, *La escatología musulmana en la Divina Comedia. Seguida de Historia y crítica de una polémica*, Madrid, Ediciones Hiperión, 19191984.

1240, conocido también, significativamente, como el Hijo de Platón. El Renacimiento árabe, anterior al europeo, había leído con atención a los filósofos griegos, Platón y Aristóteles especialmente, lectura realizada en primer lugar por los *falasifa* (transcripción al árabe del griego *filósofos*, que da también en árabe *falsafa*, filosofía), y más tarde por el Comentarador por excelencia, el andalusí Averroes (latinización de Ibn Rushd), comenzando por su *Comentario a la República de Platón*, texto en el que, por cierto, lleva a cabo una defensa de la mujer que bien podrían firmar algunas feministas contemporáneas. De ahí, a través de Toledo, bajo el reinado de Alfonso X, llegarán a Occidente los textos ya latinizados de los filósofos griegos y en especial un neoplatonismo que, frente a lo que tópicamente se cree, impregnó la Edad Media europea, pues algunos filósofos árabes, como Al-Farabi, habían tratado de realizar una síntesis entre Platón y Aristóteles.

2. GOCES A LO DIVINO

Escribe el gran poeta José Ángel Valente¹⁸⁹⁸ que el sentimiento místico se da en cualquier lugar y de manera parecida, sin que necesariamente se haya dado un contacto entre

místicos. Es “una patología humana que aparece en cualquier parte.” Es cierto, la emoción mística ha existido en todas las culturas y religiones y en todas las épocas, incluso en las menos tomadas por el paradigma de lo sagrado, y a veces, las metáforas y las analogías coinciden. Escuchen estas palabras de Mircea Eliade¹⁸⁹⁹ sobre el chamán: “Convertirse uno mismo en pájaro indica la capacidad, mientras aún se está en vida, de emprender el viaje extático al cielo y al más allá”. Y comparémoslas con estas que Juan de la Cruz predica sobre la paloma: “El vuelo alto y ligero, el amor con que arde, la simplicidad con que va”. No olvidemos que el conocimiento “da alas” y que en la tradición islámica la palabra poética, la del límite, es considerada la lengua de los pájaros.

La palabra mística, como la poética, es en realidad la que tiene la capacidad del éxtasis, es la palabra fundacional que nos devuelve al origen, quizás sagrado, que añoran uno y otro, poeta y místico¹⁹⁰⁰, y por ello florece en todas partes sin que haya habido contacto ni influencia mutua.

Sin embargo, en el caso que aquí queremos abordar esa “contaminación” entre religiones se dio de manera innegable en nuestra península ibérica, cuyo territorio fue habitado conjuntamente durante siglos por judíos, musulmanes y cristianos, algo en lo que no considero necesario detenerme. Lo que defenderemos a continuación es que, aunque la más luminosa literatura mística española se dio en el Renacimiento (San Juan de la Cruz, Santa Teresa) y ya en la segunda mitad del XVII (con Miguel de Molinos y su quietismo) tuvo su raíz y filiación en la Edad Media española y en ese magma espiritual de las tres grandes culturas del Libro, pues hay símbolos y metáforas recogidas por los dos santos carmelitas que, junto a la tradición islámica, también pueden rastrearse en la tradición judía, comenzando por la sabia influencia en San Juan de la Cruz del *Cantar de los Cantares* y el *Talmud*.

Para esta labor conviene releer bajo estas claves la obra de Juan de Yepes, especialmente su *Noche Oscura*, y el *Cántico Espiritual* y confrontarla con la poesía del andalusí Ibn Arabí, y las *Moradas* de Santa Teresa con *Moradas de los corazones*, de Al - nuri de Bagdad. Nos limitaremos a señalar las obras significativas como orientación o guía de futuros lectores.

La mística (del verbo griego *myein*, “encerrar”, de donde *mystikós*, “cerrado”, “arcano” o “misterioso”) designa un tipo de experiencia que se encuentra en la escala última de la experiencia humana, muy difícil por tanto de alcanzar y reservada sólo a espíritus excepcionales. Ahora bien, por su carácter heterodoxo, que holla un terreno que va más allá de la mera formalidad de las religiones oficiales, los místicos siempre fueron puestos bajo sospecha: un primer paralelismo que podemos

¹⁸⁹⁸ Valente, J. Á.: *Variaciones sobre el pájaro y la red seguido de La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets, 1991

¹⁸⁹⁹ Eliade, M.: *El vuelo mágico*, Madrid, Siruela, p. 143 y ss.

¹⁹⁰⁰ Parra Pujante, A.: *Poesía y razón*, Murcia, 2004

encontrar entre el Maestro Máximo (Ibn Arabí) y el santo carmelita es que ambos tuvieron problemas con sus respectivas ortodoxias, San Juan, bajo la sombra tenebrosa de la Inquisición, y el musulmán bajo el dedo acusador de los ulemas intransigentes, lectores literales de los renglones del Corán (*Al Curan al-Karim*).

En ambos casos se vieron obligados a anotar a su principal obra poética los conocidos comentarios en prosa (en el caso del sufí porque sus propios discípulos recelaban de esos versos amorosos en los que sólo veían sensualidad y amor humano, y no el amor a lo divino que caracteriza a ambos poetas). Con esos comentarios pretendían explicar los símbolos y el verdadero significado de sus expresiones. Al árabe no le sirvió del todo y todavía en los años setenta del pasado siglo XX los ulemas egipcios lograron detener la edición de toda su obra que preparaba Osman Yahya por encargo de *La Sorbonne* francesa, aunque sí logró catalogar la descripción de todos sus títulos, trabajo del que existe edición¹⁹⁰¹.

Lo que ocurre es que en la obra de muchos místicos se da un notable aroma panteísta y hasta un sorprendente nihilismo. El místico, como el poeta, no está interesado en definir o verificar la rosa (tarea propia del filósofo), sino en absorberla (el sufismo ha sido definido como un sabor), la diferencia entre el poeta y el místico es que el primero quiere ese sabor y ese olor de la rosa ya, en esta vida, y sufre la melancolía de la inevitable incompletud y eterna insatisfacción terrena, y el segundo, sabedor de que nunca logrará “dar a la caza alcance”, difiere esa plenitud hacia otra vida, aunque allá en lo alto puede que no haya más que el vacío, la nada, el no-ser, la nube del no saber¹⁹⁰². Hay que tener en cuenta que en la tradición islámica uno de los nombres de Dios es *al-La*, el que no es, puesto que el lenguaje humano es incapaz de contener la totalidad divina., por eso, en la escatología akbarí¹⁹⁰³, el regreso al origen no es más que ir apagando las palabras del Corán hasta llegar al silencio, a la nada, pues todas esas palabras no son más que el espejo terrenal, temporal, de otra vida, de la verdadera *Civitas Dei* agustina, si es que esta existe en algún lugar.

3. LAS MORADAS

Regresando al centro de nuestra argumentación: van a ser las impagables investigaciones de la arabista puertorriqueña Luce López Baralt, a la que tanto debemos en el estudio de las literaturas comparadas para el contexto medieval y renacentista español, las que coloquen las cosas en su sitio, poniendo nombres y textos a las intuiciones de Asín Palacios¹⁹⁰⁴.

Comenzaremos por el caso de *Las Moradas*, escritas por Santa Teresa al final de su vida, casi en un rapto, y que pretenden ser una alegoría de los grados de la vida espiritual. Una obra asombrosa, que coloca justamente a la santa en la historia de la literatura religiosa de todos los tiempos. Una obra llena de símbolos que a veces resultan extraños, ¿extranjerizantes?. Orientalistas, diríamos hoy.

Luce López Baralt siempre supo que toda esa arquitectura espiritual no era del todo original, sin que ello quite un ápice de grandeza a la obra teresiana. Esos símbolos venían de lejos, estaban en otras tradiciones, en la judía, y desde luego, en la islámica. Massignon, en Francia, y Asín Palacios en España, también lo sospecharon, pero nunca dieron con la “prueba”, con el texto o textos definitivos, aunque señalaron algunos como posibles precedentes. Hoy tenemos ese documento, se trata de la *Morada de los corazones*, de Al-Nuri de Bagdad, traducido y editado en castellano por López Baralt. La idea de ciudad sagrada, como la de fortaleza del espíritu que protege contra los enemigos externos,

¹⁹⁰¹ Yahya, O.: *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabí*, Damasco, Institut Français de Damas, 1964.

¹⁹⁰² Parra Pujante, A.: *op. cit.*

¹⁹⁰³ Expresión alusiva al Sahij Akkbar, el Maestro Máximo, es decir: Ibn Arabí.

¹⁹⁰⁴ López Baralt, L.: *San Juan de la Cruz y el Islam. Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística*, segunda edición, Madrid, Hiparión, 1990; véase también de la misma autora: *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiparión, 1985; *Asedios a lo increíble. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Madrid, Trotta, 1998.

es abundante, efectivamente, en toda la literatura universal, y también en la peninsular y europea, antes de la aparición de *La Moradas*, como reconoce López Baralt, pero son arquitecturas muy diferentes a la levantada por la monja carmelita., y la arabista rechaza posibles antecedentes propuestos por Etchegoyen¹⁹⁰⁵, como Bernardino de Laredo o Francisco de Osuna.

El origen de este edificio místico lo va a situar siete siglos antes, en el mencionado Nuri de Bagdad y en la obra que parece el precedente claro de la santa castellana¹⁹⁰⁶. Quizás sin saberlo, Santa Teresa estaba cristianizando un tema de larga presencia entre los místicos musulmanes, pues ni siquiera Al-nuri es el primero ni desde luego el único en abordarlo dentro de su tradición religiosa y literaria.

Para nuestro propósito en este artículo bastará con reproducir, confrontados, como hace la propia López Baralt¹⁹⁰⁷, dos pasajes, de *Las Moradas de los Corazones*, de Al-nuri, y de *Las Moradas* de Santa Teresa, respectivamente:

“Has de saber que Dios -¡ensalzado sea!- creó en el corazón de los creyentes siete castillos con cero y muros alrededor. Ordenó a los creyentes que estuvieran en el interior de estos castillos y colocó a Satanás afuera de ellos, y les ladra desde fuera como ladra el perro. El primer castillo cercado es de corindón y significa el conocimiento místico de Dios ¡ensalzado sea!- y a su alrededor hay un castillo de hierro que es la conformidad con el beneplácito de Dios -¡ensalzado sea!-; y a su alrededor hay un castillo de bronce que es la ejecución de las órdenes de Dios -‘ensalzado sea!- y a su alrededor hay un castillo de alumbre que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos; y alrededor de él hay un castillo de barro cocido que es la educación del alma sensitiva en toda acción.”

Y ahora el texto¹⁹⁰⁸ de Santa Teresa. La reformadora describe las moradas de adentro hacia fuera, como al-nuri:

“No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilada, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza u palacio a donde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas...”

4. NOCHE OSCURA

López Baralt¹⁹⁰⁹ nos enseña que los versos de San Juan están repletos de simbología cara al lenguaje sufí, desde la almena que protege al alma de las peligros de este mundo (algo que hemos visto en *Las Moradas* de Santa Teresa) a la azucena, protagonista de en la *Noche Oscura* sanjuanista:

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado

Para López Baralt la elección de la azucena como flor mística no es casual. En la mística musulmana las azucenas son la flor del dejamiento, del *faná*, de la extinción, allí donde todo lenguaje deja de tener sentido más allá de su valor instrumental¹⁹¹⁰. El propio Ibn Arabí recordará en una

¹⁹⁰⁵ Etchegoyen, G.: *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, París, 1923

¹⁹⁰⁶ Al-nuri de Bagdad: *Morada de los corazones*, Madrid, Trotta, 1999.

¹⁹⁰⁷ López Baralt, L.: “Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa” en *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXX, México, El Colegio de México, 1981, pp. 21-91. Edición online: Biblioteca Virtual Cervantes, www.cervantesvirtual.com/.../simbologa-mstica-musulmana-en-san-j. (Consultado 25 de octubre de 2011).

¹⁹⁰⁸ “Moradas”, en *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1976, p.369.

¹⁹⁰⁹ Junto a la obra ya citada de la arabista puede consultarse también su texto: “San Juan de la Cruz: ¿Poeta del amor divino o poeta del amor humano?”, en *HIC, Actas XII*, 1995. En esta brillante contribución la autora se atreve a hacer una lectura paralela del doble sentido humano y místico del poema “La Noche oscura”, del carmelita.

¹⁹¹⁰ El gran filósofo del lenguaje del siglo XX Ludwig Wittgenstein deja “muda” a la mística desde el principio, como a la estética, la ética o la metafísica. Lo que Wittgenstein construye en su célebre *Tractatus logico-*

oración¹⁹¹¹ que en el necesario proceso de oscurecimiento de las palabras del Libro Sagrado al que lleva su vía espiritual, llegará donde “Allah era y la Nada estaba con él”.

La misteriosa protagonista de “La Noche...”, que sale al encuentro de su Amado, parece ver, paradójicamente, mejor en la oscuridad nocturna que a la luz “del mediodía”. Y además parece ver mejor a medida que desciende, no en el ascenso que se supone al vuelo del espíritu. No es extraño: la alumbra la llama de amor viva de su propio corazón, el ojo del corazón, de la certeza (*‘ayn al-yaqin* para los sufíes), la mirada interior. Estamos sin duda ante un viaje circular, quieto, hacia uno mismo, que es la manera de conocer lo divino.

En fin, las “lámparas de fuego”, la lucha ascética, el pájaro solitario, son otras claves y expresiones que pueden rastrearse en la literatura sufí. Por no hablar de la nostalgia del esposo que en el *Cántico* corre por montes y valles y fuertes y fronteras preguntando por el amado siempre ausente.

Buscando mis amores
iré por esos montes y riberas;
no cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras

Un motivo recurrente en la poesía de Ibn Arabí, y ya presente en muchos poemas preislámicos, es la llegada al campamento ya deshabitado en el que poco antes había estado la amada, y que ahora permanece desierto. Un horizonte que siempre corre más allá, nunca alcanzado...

Su campamento yace ya en ruinas.
Mi amor es siempre nuevo
dentro del corazón y no envejece.
Ruina y llanto el recordarlas siempre
derrite el alma. Lleno de amor
grité detrás de sus caballos.

Hay que decir que el símbolo místico del corazón como luz y certeza interiores, al que antes hemos hecho alusión, es común en todo el neoplatonismo renacentista, desde los poetas del ya citado *dulce stil novo* a Petrarca, como en el amor caballeresco, en el que resuenan formas familiares al innegable neoplatonismo del llamado amor *udri* árabe. Estamos probablemente ante el dualismo platónico que el propio autor de los *Diálogos* mostró a través de varios de ellos. En primer lugar en el célebre mito de La Caverna. Y aunque en él la salida al exterior es lo que nos garantiza la luz y la percepción de lo verdadero, sin embargo Platón no habla de la luz aparente ni de las cosas naturales (eso es justo lo que hay que superar en su escatología). Pero también se da ese camino sufriente y gozoso a la vez, anhelante siempre, en la mirada del enamorado en el *Fedro*, que busca ansioso la compañía del amado, o en la escala que va desde los cuerpos bellos al arquetipo ideal que describe el filósofo ateniense en *El Banquete*. Todo ese neoplatonismo que trasladarían los filósofos y los místicos árabes y que llegaría al occidente renacentista muchas veces en forma de neoplatonismo cristiano¹⁹¹².

philosophicus es una estructura isomórfica en el que cada palabra coincide con cada cosa en el mundo, posee una referencia clara. Se trataba de resolver el lenguaje de la ciencia y el único problema posible de la filosofía: dilucidar su lenguaje. Hay un Wittgenstein “místico”, que consideraba además que cuando ya hemos resuelto el problema del lenguaje científico y filosófico todavía no hemos rozado ni uno solo de los problemas que de verdad nos interesan. Pero esos problemas “místicos” no tienen palabras ni objeto en este mundo, ante esos problemas (por ejemplo: Dios) sólo cabe guardar silencio

¹⁹¹¹ Parra Pujante, A.: “La caligrafía divina: la aniquilación en el silencio de Ibn Arabí”, en *Los dos horizontes. Textos sobre Ibn Al'Arabí*, Murcia, Editora Regional, 1992, pp. 363-371.

¹⁹¹² Este es el sentido del arte cristiano, de su imaginaria: las bellas imágenes, por ejemplo, del genial Salzillo, no deben ser tomadas más que como un señuelo que, conmoviéndonos con su belleza, nos hagan recordar que la verdadera belleza no es de este mundo. Contra esta visión instrumental del arte se reveló en su *Laocoonte* Lessing, propiciando en el s. XVIII el nacimiento de la Estética y la filosofía del arte, contexto en el que este, el arte, debía

Sin embargo, en el caso de los poetas renacentistas europeos falta el elemento “a lo divino”, y su neoplatonismo queda en lo metafórico. Y aquí es donde podemos establecer, en contra del aire de familia hasta ahora comentado, las diferencias entre Juan de Yepes e Ibn Arabí, diferencias que marcan al mismo tiempo la diferente dimensión de la mística cristiano-castellana y del sufismo islámico.

Ibn Arabí va a acoger en su gran poesía de el *Taryuman*¹⁹¹³ ambas dimensiones, pero no a la manera en que defiende Luce Baralt para San Juan la posibilidad de una lectura erótica, casi carnal, de poemas como la *Noche oscura* y, al mismo tiempo, su otra dimensión, innegable, mística –en lo que sin duda tiene razón–, sino porque en la mística sufi ambas cosas van unidas, y esa posibilidad está en el centro de la teofanía akbarí y en general del sufismo.

Juan de Yepes ha de explicar que nada humano debe verse en sus sensuales versos. Sea así o no el santo castellano no hubiese podido explicarlo de otra manera, pues ambos mundos, el terrenal y amoroso y el amor a lo divino, entraban en contradicción, resultaban de imposible conjunción en el marco de su fe, y mucho más de cara a la ortodoxia reinante en aquel momento.

5. PARADOJA DE AMOR DIVINO

Sin embargo, Ibn Arabí, aunque, como ya hemos indicado, también tuvo serios problemas con los vigilantes de la ortodoxia dentro de su religión, y aunque también contó con la incompreensión de algunos de sus discípulos, podía perfectamente, sin plantear un *contra factum*, y sin pudor alguno, hablar de una mujer real como la destinataria de sus encendidos versos: la joven y bella Nizam del *Taryuman*, hija de un noble de La Meca, declarando abiertamente su amor y admiración por ella y, al mismo tiempo, explicar el sentido divino de sus poemas y expresiones, que no son, al contrario que en Yepes, meras metáforas o símbolos de otra cosa; sus palabras no están allí significando una cosa distinta, al contrario, cuando dice Nizam quiere decir la Nizam humana, de carne y hueso, y cuando dice amor dice amor a esa mujer, y cuando canta su belleza canta la belleza de la joven.

En esta especie de oxímoron religioso se encuentra el secreto del amor a lo divino a la manera del sufi murciano. Todo se resume en esta paradoja sublime:

“Yo soy quien ama y aquel a quien yo amo. Este es el límite del amor espiritual bajo forma espiritual¹⁹¹⁴.”

(Ibn Arabí. *Fûtuhât II*, p. 334)

Unas palabras que, como bien señala Cantarino, dejan al poeta bastante indefenso ante la acusación de panteísmo. Sin embargo, tal como venimos explicando, esta es la consecuencia lógica de su ontología mística que le lleva a construir su religión del amor:

“De la misma manera que Allâh no necesita de ningún otro, así tampoco ama Él a ningún ser distinto de sí, pues Él es el que en todo ser amado se manifiesta a los ojos del amante, y, no existiendo sino el amante, resulta que el mundo entero es amante y amado y que todo se reduce a Él. Igualmente se puede decir que a nadie se adora sino a Él, pues nada de lo que se adora lo es como por razón de la divinidad, pues en ello uno se representa y sin la cual no sería adorado.”
(*Fûtuhât II*, p. 326)

En realidad Ibn Arabí y en general el sufismo rompe con el dualismo platónico y se filia más bien al neoplatonismo de Plotino, para quien el Uno despliega sus rayos que van perdiendo intensidad a medida que se acercan a la tierra (el mundo de las apariencias), pero no hay un corte maniqueo, como en su maestro Platón, entre el bien y el mal, entre el arquetipo y la copia. Lo existente en lo más bajo de

tener un valor por sí mismo, sin ser pretexto o servidumbre de cualquier otra causa, como la religiosa.

¹⁹¹³ Versiones en español: Cantarino, V: *Casidas de amor profano y místico*, México, editorial Porrúa, 1988, y *El intérprete de los Deseos*, Murcia, Editora Regional, colección Ibn Arabí, 2002. Traducción de Carlos Varona Nervión.

¹⁹¹⁴ Todas las traducciones incluidas aquí del *Fûtuhât* y del *Tarjuman* pertenecen a Vicente Cantarino. Han sido extraídas del libro citado: *Casidas de amor profano y místico*, México, Porrúa, 1988, pp. 102-113

la realidad sigue estando en contacto con lo divino¹⁹¹⁵.

Como explica Cantarino¹⁹¹⁶, esta actitud, todavía profundamente teológica y basada en razones de ontología divina, tiene una consecuencia lógica en la postura que el místico adopta ante la belleza. También en esta contemplación, causa inmediata del amor, rechaza Ibn 'Arabí el dualismo de los dos mundos, espiritual y material, y aplica la interpretación de los dos sentidos, interno y externo, a la realidad única. Dejemos ahora hablar al propio místico sufi:

"Lo mismo ocurre con el amor, nadie ama excepto a su Creador. Sólo que Allâh excelso se oculta bajo los velos de Zainab, Suad, Hind y Laila; del mundo, riquezas y dignidades o de todo lo que sea amable en este mundo. Y los poetas dedican el arte de sus discursos a las criaturas sin percibir esta realidad, pero los místicos iluminados nunca oyeron verso alguno o enigma, panegírico o poesía amorosa sin que la perciban tras el velo de las formas sensibles. La razón de esto es el celo divino de que nadie sea amado excepto Él, porque la causa del amor es la hermosura y ésta es sólo de Allâh, porque la hermosura es amable por esencia, y como "Allâh es hermoso y ama la hermosura" se ama a sí mismo.

Otra causa del amor es el beneficio, pero no hay otro beneficio sino el que proviene de Allâh, ni hay otro benefactor que Allâh, de manera que si alguien ama por el beneficio no ama en realidad sino a Allâh, puesto que Él es el hermoso. Así que en cualquier caso el término del amor es solamente Allâh.

Además, como la verdad se conoció a sí misma y en sí misma conoció al mundo y lo produjo ad extra a su propia imagen, éste vino a servir de espejo en el que aparece su imagen. Por esta razón no ama sino a sí misma, y cuando dice: "Allâh os amará" (Corán III, 29) en realidad es a sí mismo a quien ama." (Fâtuhât II, 326)

No se trata aquí, como indica de nuevo Cantarino¹⁹¹⁷, de un simple simbolismo o de una libertad en las formas de expresión sólo permisibles a un gran místico. Se trata más bien de una conclusión lógica al sentido íntimo, y misterioso para el no iniciado, de la presencia de Allâh en el mundo. Si sólo él existe, la criatura, en cuanto tiene de existencia, es divina; y si la divinidad, al amar, sólo se ama a sí misma, la criatura, al amar, ama sólo a Allâh y, en consecuencia, también a sí misma por ser divina.

Y ahora podemos entender porqué el místico andalusí puede amar verdaderamente a Nizam sin dejar por ello de referirse al mismo tiempo en sus versos a Dios: cuando ama a Nizam ama a Dios, porque Nizam es divina, no es algo diferente de Dios, lo mismo que si Ibn Arabí se ama a sí mismo está amando a Dios, porque no se trata, a la manera cristina, de que Dios nos haya hecho a su semejanza, si no que, desde esta ontología sufi, somos su extensión, su espejo, la posibilidad misma de la existencia de Dios, criatura y Creador se necesitan para su respectiva existencia. Quizás esta paradoja mística procede del conocido *hadith*: "Yo era un Tesoro escondido y quise ser conocido, y entonces creé la humanidad y me hice conocido para ellos, y ellos me reconocieron". Está lógica llevó a la pasión de Al Hallâj, quien se declaró la Verdad (Dios), y, claro, los guardianes de la fe no entendieron tan compleja ontología, y lo acabó pagando con su vida¹⁹¹⁸.

No siempre son seguros los caminos por los que el santo castellano pudo tener contacto con toda esa arquitectura mística semítica, pero en una de sus últimas investigaciones¹⁹¹⁹, un estudio sobre la enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de San Juan de la Cruz, López Baralt lanzaba una hipótesis digna de ser considerada: como gracias a los "Libros de visitas a cátedra" de la Sala de Manuscritos de la Universidad, "hoy sabemos que el maestro Martín Martínez de Cantalapedra incluía en su curso no sólo el hebreo y el caldeo, sino el árabe". Y esas clases de lenguas fueron impartidas precisamente durante el cuatrenio (1564-1568) en el que el poeta, bajo el nombre de fray Juan de Santo Matía, cursó estudios en Salamanca.

¹⁹¹⁵ Recuérdese la procesión descendente que Plotino recrea en las *Enéadas* a través de las tres hipóstasis: El Uno, el *Nous* y el alma con sus dos caras.

¹⁹¹⁶ *Op. cit.*

¹⁹¹⁷ *Ibid.*

¹⁹¹⁸ Massignon, L.: *La pasión de Al-Hallâj, Barcelona, Paidós Orientalia, 1922/2000.*

¹⁹¹⁹ López Baralt, L.: *A zaga de tu huella*, Madrid, Trotta, 2006.

“Las lenguas semíticas –explica la ilustre investigadora- con su plurisemia característica y su libérrima proclividad al delirio verbal, fueron el eje de polémicas tan encendidas en Salamanca que es imposible pensar que no llegaran a oídos de Juan de la Cruz y que no tocaran de alguna manera sus versos místicos, tan familiarizados con el ‘Cantar de los cantares’”. Tal vez este ambiente cultural, concluye López Baralt, ayudó a que Juan de la Cruz se animara a escribir “la poesía más misteriosa del Siglo de Oro español.” El campo queda abierto.