



Palacios de cristal, patios interiores, árboles devocionales: simbología y espacios compartidos entre el sufismo andalusí y la mística del Carmelo

Carlos Conde Solares¹

Recibido: 28 de noviembre de 2016 / Aceptado: 30 de junio de 2017

Resumen. Este trabajo se ocupa de los espacios simbólicos de intersección entre el sufismo, el šāḍilismo y el canon místico cristiano en la península ibérica. El artículo analiza equivalencias espirituales y conceptos devocionales en un marco cronológico medieval y aureosecular, con el fin de establecer relaciones de causalidad, diálogo, debate, influencia y colaboración en un corpus que abarca desde el canon sufi oriental hasta las grandes obras de la mística carmelita, pasando por las espiritualidades andalusí y mudéjar. El cotejo de tales materiales demuestra que la espiritualidad hispánica no se puede explicar de manera lineal, ni siquiera cronológica, sino que es mucho más eficaz glosarla de manera circular y conceptual, subrayando la evolución conjunta de unas tradiciones que confluyen en una misma raíz a través de un tronco común.

Palabras clave: Sufismo; mística; šāḍilismo; San Juan de la Cruz, Rūmī.

[en] Crystal Palaces, Inner Courtyards and Devotional Trees: Symbolism and Shared Spaces between Iberian Sufis and Carmelite Mystics

Abstract. This study explores the shared spaces between Sufism, Andalusian spirituality and Christian Mysticism in the Iberian Peninsula. This article analyses mystical symbols and devotional constructions in a medieval and Golden Age chronological framework. In doing so, it seeks to establish the dynamics of interaction within a spiritual corpus that ranges from Oriental Sufism to Carmelite Mysticism via Andalusian and Mudejar spiritualities. This collation of myriad materials reveals a common thread and a collective tradition shaped by spiritual dialogue, collaboration and debate within a shared set of devotional coordinates.

Keywords: Sufism; Mysticism; Andalusian spirituality; St John of the Cross, Rūmī.

Sumario. 1. La base doctrinal común: solo Dios basta. 2. Rūmī y la transformación del Amante en el Amado. 3. Palacios, moradas y castillos. 4. El patio devocional de la fortaleza interior: árboles, flores y frutos. 5. Conclusiones: la unidad cultural desde la *wahḍatiyya* ibérica hasta la mística carmelita.

Cómo citar: Conde Solares, C. (2018) Palacios de cristal, patios interiores, árboles devocionales: simbología y espacios compartidos entre el sufismo andalusí y la mística del Carmelo, en *Anaquel de Estudios Árabes* 29, 9-31.

¹ Northumbria University-Newcastle.
E-mail: carlos.solares@northumbria.co.uk.

1. La base doctrinal común: solo Dios basta

Los grandes místicos del Carmelo reformado se mueven natural y cómodamente por una tradición estética y trascendente de carácter ecléctico, que incorpora elementos cultos y populares del sufismo musulmán. Abundan los indicios formales, simbólicos y doctrinales del interés de San Juan de la Cruz (1542-1591) por el lenguaje específicamente sufi. Nada de ello es de extrañar teniendo en cuenta el perfil cultural del abulense a partir de sus estudios salmantinos, que le habrían garantizado el acceso a la tradición culta. Por otro lado, el contacto sanjuanista con el sufismo popular encuentra amplio amparo en los ágiles automatismos de sus versos, con su sencilla y natural imaginaria, muchas veces coincidente con el canon islámico (especialmente en sus motivos vegetales, paisajísticos y simbólicos). San Juan hubo de tener cierta exposición, seguramente voluntaria, a las místicas morisca y mozárabe, sincréticas en su esencia, presumidamente orales en su transmisión, y destinadas, de maneras más o menos explícitas, a la conversión, al menos ya desde los siglos XIII y XIV.² También debió conocer la tratadística doctrinal en el contexto de dichas conversiones. Menos se ha especulado acerca del uso de materiales sufis por parte de Santa Teresa de Jesús (1515-1582).³ Acaso esto se deba a la presión ejercida sobre ella por los elementos patriarcales e inquisitoriales visibles en sus diálogos editoriales en el margen de sus manuscritos. Existía, evidentemente, una prevención contra la potencial heterodoxia de las beatas experientialistas.⁴ Sabemos, sin embargo, que Santa Teresa alude, de manera más pretendidamente inconsciente, a algunos de los tópicos e imágenes más distintivos del misticismo sufi, desde el ‘Solo Dios basta’ identificable en los aforismos del *Kitab al-hikam* de Ahmed Ibn Ata Allah al-Iskandari (1250-1309) hasta la figura del gusano de seda, metáfora del valor transformativo de la modesta contemplación.⁵

Indagando en la tradición sufi (y de espiritualidad femenina) inmediatamente anterior a la consolidación del sufismo en la península Ibérica, la mística natural de Basora Rābi‘a al-‘Adawiyya (718-801) ya había establecido una doctrina basada en

² En este sentido, uno de los grandes catalizadores de esta confluencia fue, paradójicamente, el Cardenal Ximénez de Cisneros (1436-1517), además de su por su ecléctica siembra mística, por haberse preocupado de restaurar el rito mozárabe al imprimir libros litúrgicos como el *Missale secundum regulam* en 1500 y el *Breviarium secundum regulam* en 1502 (SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro, *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, Madrid, 1979, 54).

³ La tradición crítica que vincula el sufismo ibérico con la gran mística del Carmelo, iniciada por el maestro Miguel Asín Palacios, aparece certeramente recogida y ampliada en LÓPEZ BARALT, Luce, *The Sufi Trobar Clus and Spanish Mysticism: A Shared Symbolism*, Lahore, 2000. En esta obra se establece cómo los carmelitas españoles no fueron los introductores europeos *ex nihilo* de símbolos como la noche oscura, la llama de amor viva o los castillos y moradas del alma.

⁴ A la percibida conexión entre la mística musulmana y el movimiento iluminista que ocupó a la Inquisición en el primer tercio del siglo XVI dedicó Miguel Asín Palacios parte de su obra, ensamblada póstumamente por Luce López Baralt (ASÍN PALACIOS, Miguel, *Šāḍīlīes y alumbrados*, Madrid, 1990).

⁵ La sentencia 226 del *Kitab al-Hikam* guarda las claves referenciales y teosóficas del ‘Solo Dios basta’ teresiano: ‘No desees ni busques que las inspiraciones divinas continúen todavía, después que Dios haya derramado ya mediante ellas en tu alma luces y depositado sus misterios, pues, teniendo a Dios, ya no necesitas de ninguna otra cosa, y, en cambio, ninguna cosa te sirve de nada sin él!’ [CARDONA CASTRO, Ángeles, ‘La mística sufi y su función en la mística española: de Ramón Llull a San Juan de la Cruz’, en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*, Manuel Criado del Val (ed.), Madrid, 1984, 194].

la reducción del horizonte humano a Dios como medida no solo final, sino única y exclusiva, de todas las cosas para el místico ('solo Dios basta'). En la unión, se logra una dicha despojada de todo foco en el propio individuo, una negación de uno mismo que consiste, precisamente, en fusionarse con un todo común a las tradiciones sufíes e islámicas que luego reelaboran y desarrollan en la península místicas de ambas religiones, desde Ibn al-'Arabī (1165-1240) hasta San Juan de la Cruz, pasando evidentemente por Ramon Llull (1232-1316) y por la propia Santa Teresa. Así se vislumbra en estos versos de al-'Adawiyya:

¡Oh mi Señor! Si Te adoro por miedo al infierno
 quémame en él;
 si por el deseo del Paraíso
 exclúyeme de él.
 Pero si me acerco a Ti sólo por Ti
 no me apartes de Tu hermosura eterna.⁶

al-'Adawiyya advertía contra los peligros de la recreación en la propia dicha del místico, en la vanidad de quien se puede llegar a considerar en posesión de un don. Esta prudencia en la humildad no puede dissociarse, en ninguno de los dos contextos cronológicos y religiosos, de una condición que al-'Adawiyya compartía con Santa Teresa: la de ser mujer. Como sucederá siglos después en los diálogos al margen entre Santa Teresa y sus censores, editores y consejeros doctrinales de la Inquisición, al-'Adawiyya condena la vacuidad del amor puramente ascético e inmóvil, equiparándolo con una pulsión egoísta, y demostrando la coincidencia de las líneas de ortodoxia entre la mística islámica altomedieval y la trascendencia cristiana contrarreformista:

Te amo con dos amores, el amor que me hace feliz
 y el amor perfecto, que es el a Ti debido.
 Mi amor egoísta es no hacer nada
 sino pensar en Ti, con exclusión de todo lo demás;
 pero ese amor purísimo a Ti debido
 consiste en que los velos que Te ocultan caen, y yo te contemplo.
 No se me debe alabanza ni por esto ni por aquello:
 no, son para Ti las alabanzas por aquel amor y éste.⁷

En el caso del sufismo ibérico, el quietismo, en su acepción de anonadamiento pasivo, también fue perseguido por los šādilíes al menos desde el siglo XII, liderados ya entonces por Ibn 'Abbād de Ronda (1333-1390) en su militancia contra esta percibida desviación de lo aceptablemente ascético. El de Ronda partía de una tradición de amor sufí que que había alcanzado su definición ibérica con el

⁶ RĀBĪ'A AL-'ADAWIYYA, c. 790, *Rabī'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Margaret Smith (ed.), Cambridge, 1928, 30; traducción de JUNCEDA, José Antonio, 'El fenómeno sufí en la cultura hispano-musulmana y la mística carmelitana española', *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos: II. Filología Hebrea, Biblia y Judaísmo*, 31, 1 (1982), 102.

⁷ RĀBĪ'A AL-'ADAWIYYA, c. 790, *A Literary History of the Arabs*, Reynold Nicholson (ed.), Cambridge, 1966, 234; en JUNCEDA, José Antonio (trad.), 'El fenómeno sufí', 102.

Tarýumān al-Ashwāq (1215) del murciano Ibn al-‘Arabī. Su estructura poemática seguida de glosas teosóficas autoriales en prosa es además precedente de los grandes poemas de San Juan de la Cruz. Pertenece también a una tradición porosa que incorpora elementos de expresión propios de la cortesía, y que sirve, entre otras finalidades espirituales, para advertir contra la posible arrogancia del amante que se siente elegido y en el fundamental ‘solo Dios basta’.

Dichos peligros, derivados de la recreación estéril en la propia dicha, son parte importante de los hilos conductores de la mística sufi, como luego plasmaría el persa Rūmī (1207-1273) en el libro tercero del *Masnavi*, con ciertos aromas trovadorescos:

Con su amada frente a él sentada
sacó el amante una carta que leyó.
Era una carta cargada de versos amorosos,
lamentos, lisonjas y prolijas súplicas.
Y díjole la amada: ‘si por mí escribiste esta carta,
leerla mientras conmigo estás es grave error,
pues estoy aquí contigo y tú prefieres leer tus versos,
cosa no vista en verdadero amante, ni ahora ni nunca’.⁸

La advertencia es aquí explícita: conviene que el místico musulmán mantenga la prudencia y la humildad como patrones de comportamiento, evitando la recreación en la propia fortuna, o en la propia elocuencia, o en la propia esperanza de iluminación, para centrar todo su esfuerzo amoroso en lo amado, lo divino, lo verdaderamente digno de ser amado por encima de uno mismo y de sus percepciones humanas: solo Dios basta. Esta doctrina sufi forma parte inherente de la ortodoxia cristiana del amor trascendente que va hasta Santa Teresa, pasando por el famoso soneto de disputadísima autoría ‘No me mueve, mi Dios, para quererte’ e incluso por Catalina de Siena (1347-1380).⁹ Para Asín Palacios, el *Šarḥ Hikam* del šādilī tardío Ibn ‘Abbād de Ronda contiene las claves del influjo de lo sufi en el eje de la renuncia total propia de la mística del Carmelo. Véase uno de los pasajes que mejor lo ilustran:

Por eso, lograda una morada o concedido un favor, ni desea, ni pide conservarlo, como tampoco se aflige de perderlo, porque sólo Dios le basta; y los carismas, aunque de Dios son, no son Dios. Las gracias y las luces son mensajeros suyos, que de nada le sirven, una vez recibido el mensaje. Por eso, cabalmente, para que el alma no se aficione al mensaje divino, que el favor implica, acostumbra Dios a turbar al místico y ponerlo en estrecho, privándolo de la consolidación del dulce sosiego en sus moradas.¹⁰

⁸ RŪMĪ, c. 1258-73, *Masnavi (III)*, Jawid Mojaddedi (ed.), Oxford, 2013, 87, vv. 1407-14. Las traducciones de la edición de Mojadeddi son mías.

⁹ El libro tercero del *Masnavi* de Rūmī advierte ya contra el enamoramiento de uno mismo y la búsqueda del estado extático como fin en sí mismo: ‘Enamorado estás de tu estado y no de mí; / llegaste a mi compañía sólo por este éxtasis’ (RŪMĪ, *Masnavi*, 88, vv. 1431-32. Las traducciones son mías).

¹⁰ IBN ‘ABBĀD DE RONDA, c. 1380, *Šarḥ Hikam*, en ASÍN PALACIOS, Miguel, ‘Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz’, *Al-Andalus*, 1 (1933), 7-79.

De ahí que el místico que impreca no quiera ‘más mensajero’ que no sepa decirle lo que quiere: las coincidencias formales, morales y doctrinales con la mística del Carmelo nos hablan de una misma tradición teosófica.

2. Rūmī y la transformación del Amante en el Amado

Este espacio compartido de espiritualidad trascendente, caracterizado por un proceso de transformación del amante en lo amado, se convierte así en una de las intersecciones más prolíficas de sufismo, mística cristiana y cortesía. Responde, claro está, a un anhelo universal inherente a la pulsión religiosa del ser humano, independientemente de sus contextos cultural y cronológico. Así, mientras las tradiciones filosóficas estoica y epicúrea habían visto el deseo como enfermedad o vicio moral, la espiritualidades aristotélica, tomista, maimonideana y averroísta subrayaron, de distintas maneras, los aspectos edificantes, catárquicos y moralizantes de tal pulsión, en virtud de su propiedad como catalizadora de la transformación de lo amante en lo amado.¹¹ Tal metamorfosis es una de las señas de identidad de los sistemas concéntricos sufí, místico y cortés.¹² La dimensión simbólica del lenguaje trascendente sólo sirve para explicar lo místico de manera parcial: los místicos suelen lamentar la incapacidad de expresar la metamorfosis en lo inefable mediante el lenguaje tanto como la inexactitud de lo simbólico y la pobreza de lo sensorial y terrenal como espejo de lo divino. En este sentido escribe Huizinga:

Cuando una forma religiosa supone entre dos cosas de orden diferente, por ejemplo, un hombre y un animal, una sacra identidad esencial, en este caso la relación no queda expresada de una manera limpia y adecuada con nuestra idea de unión simbólica. La unidad entre los dos términos es mucho más esencial que entre una sustancia y su símbolo figurativo. Se trata de una unidad mística. Una cosa se ha ‘convertido’ en la otra.¹³

Esta transformación aparecía ya en el sufismo post-islámico más temprano, como en el esclarecedor pasaje de Manṣūr al-Ḥallāʾī (858-922):

Yo soy El que amo, y El que amo es yo.
Somos dos almas en un cuerpo.
Cuando me ves, Le ves.
Cuando Le ves, nos ves a ambos.¹⁴

¹¹ Véase cómo Elena Carrera relaciona este hilo teosófico con la tradición, culminada por Santa Teresa, del ‘muero porque no muero’ [CARRERA, Elena, ‘Lovesickness and the Therapy of Desire: Aquinas, Cancionero Poetry, and Teresa of Ávila’s “Muero porque no muero”’, *Bulletin of Hispanic Studies*, 86, 6 (2009), 741].

¹² Guillermo Serés ofrece una visión completa del trasfondo filosófico compartido por cortesía y mística en la península ibérica, combinando la percepción aristotélica de lo sensorial y la conceptualización neoplatónica del amor (SERÉS, Guillermo, *La transformación de los amantes*, Barcelona, 1996).

¹³ HUIZINGA, Johan, 1938, *Homo Ludens*, Eugenio Imaz (trad.), 2012, Madrid, 50.

¹⁴ MANṢŪR AL-ḤALLĀʾĪ, c. 900, en *A Literary History of the Arabs*, Reynold Nicholson (ed.) Cambridge, 1966, 80; traducción de JUNCEDA, José Antonio, ‘El fenómeno sufí’, 102.

La identificación, en la unión mística, del alma y el esposo, en intrincada esencia, era una idea intuitivamente aceptable para la mentalidad y doctrina cristianas, con sus esquemas paradójicos de la unidad tanto de lo dual como de lo trino.¹⁵

Esto último nos remite, otra vez, inexorablemente a la obra que resume mejor que ninguna otra los polos de identidad cultural entre el sufismo persa del Oriente Próximo y la tradición ecléctica ibérica: hablo del *Masnavi* del persa Rūmī, cuya esencia hubo de llegar a España (al menos de manera indirecta) ya que la tradición que la nutre es inseparable formal y conceptualmente del florecimiento espiritual hispánico bajomedieval y aureosecular. El *Masnavi* presenta un sufismo maduro, rico en matices, en permanente diálogo con las espiritualidades trascendentes de judíos y cristianos. Ambas comunidades celebrarían su legado tras su muerte en la región de Konya, Anatolia, donde desarrolló la mayor parte de su trabajo espiritual.¹⁶ El *Masnavi* es el tratado místico en verso más extenso de todos los conservados en las tres religiones monoteístas y, debido a su difusión ibérica a través del sufismo y de la labor de agentes culturalmente eclécticos (cultos y populares), dejó una marca indeleble, aunque no siempre directa, en las místicas sefardita y cristiana de los siglos posteriores.

Al igual que sucede con la nueva mística postbernardiana, el *Masnavi* privilegia la emotividad y tendrá en su esencia un neoplatonismo que primará la comunicación divina por encima de la racionalización del conocimiento teosófico, por trascendente que este sea. Rūmī es producto de una tradición que, en sus orígenes geográficos y culturales, compartió su caldo de cultivo primigenio con espiritualidades trascendentes judías y monásticas cristianas; no en vano, los primeros sufíes celebran abiertamente la existencia de tradiciones y prácticas semejantes y paralelas en las otras dos religiones, en un reconocimiento mutuo que luego tendrá eco en la península ibérica a través de Maimónides (1135-1204), su hijo Abraham Maymūnī (1186-1237) o Ramon Llull.¹⁷ Estos últimos verían la popularización del *Masnavi* y su llegada, en diversas formas, a la península ibérica a través del sufismo ibérico en sus diversas formas. El tratado de Rūmī era ya una forma de sufismo muy avanzada, que en siglo XIII contaba con un canon hagiográfico y trascendente completo. Una parte importante de este canon rechazaba la ascética como fin en sí misma, por incrementar la atención del ego por sí mismo en lugar de proceder a la aniquilación de la individualidad en aras de la

¹⁵ Guillermo Serés explica de manera lúcida la diferencia principal entre la teosofía estrictamente platónica y la de los místicos cristianos, cuyas ideas dependen también de lo platónico y lo bíblico: los místicos ortodoxos consideran que la condición sine qua non para la transformación en el Amado es el descenso de Cristo como Mediador entre el alma y el Esposo. Contrasta así con la consideración exclusivamente platónica del alma como entidad eterna e inherente a la realidad. El cristianismo la ve, por contra, como una creación ex nihilo necesitada de un Dios que la transforme y divinice (SERÉS, *La transformación*, 11-12). Así la 'querella', tan propia del místico que necesita de la bajada del Mediador, no es sino una forma de *imitatio Christi*. Nygren, por su parte, considera que la noción de ascenso espiritual se identifica con el concepto de Eros, con el amor extático, mientras que el Ágape necesita de la intervención de Cristo, el Mediador, con su descenso y encarnación (NYGREN, Anders, *Agape and Eros*, Nueva York, 1953, 78, y en SERÉS, *La transformación*, 52).

¹⁶ Tomo los datos biográficos del prólogo de la edición de Mojaddedi (RŪMĪ, *Masnavi*, i).

¹⁷ Mario Satz, en la tradición crítica de Asín Palacios y López Baralt, estudia la fenomenología y el simbolismo comunes a las tres religiones en San Juan de la Cruz, con referencias a Llull y al sufismo y la cábala peninsulares (SATZ, Mario, *Umbria lumbre: San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kábala y el Sufismo*, Madrid, 1991).

trascendencia y la fusión con lo divino, que implicaba una desaparición de lo accesorio y mundanal.

Rūmī lo hace explícito con singulares gracia y humor, en pasajes como el siguiente de su *Masnavi*, en el que advierte de lo absurdo de postularse como acreedor al premio divino sin necesidad de esfuerzo, en clara referencia a la ascética vacía de contenido activo y vital, carente de buenas acciones y marcada por la simple pasividad y la recreación en tal estado:

En tiempo de David el profeta vivió uno
que decía a todos, sabios y necios:
‘¡Oh Dios, dame riquezas a través de tu gracia!
Pero no me hagas esforzarme para ello,
ya que me creaste vago y perezoso,
indolente y holgazán, y orgulloso estoy de ello.
La carga de una mula no la puedo yo llevar
pues soy simple rucio en mi debilidad.
Soy haragán, Dios, y así Tú me creaste,
da pues mantenencia a este gandul.

Aquel que desea un bien material
sin ganas de trabajo ni esfuerzo afrontar,
es como el tonto y débil mental que dice:
‘sin una escalera al cielo subiré’.¹⁸

El influjo moralizante de Rūmī, ya sea de manera directa o indirecta, en la ética de trabajo de, por ejemplo, Santa Teresa, marca una de las características transversales a las tres culturas. Los sufíes incluían además en su teoría mística un elemento de celebración poco común en este tipo de teosofía: el humor. Sea como fuere, la coincidencia entre la ética del *Masnavi* y la de la gran mística contrarreformista va más allá de los valores morales vinculados al esfuerzo, el dolor y el sufrimiento como herramientas de transformación amorosa. Existen también indicios formales. En este sentido, conviene apreciar que la misma estructura del *Masnavi* es un prelude de la práctica que consolidará San Juan de la Cruz en la cumbre de la gran mística cristiana del Carmelo: la forma poética seguida de extensas glosas doctrinales para explicar los conceptos místicos, que el carmelita utilizará en sus *Cántico espiritual*, *Noche oscura del alma* y *Llama de amor viva*.

Tales estructuras son habituales de una tradición que combina el lirismo, la belleza estética y la emotividad con un establecimiento racional de la doctrina de lo inefable, embridando en el canon dogmático las experiencias trascendentes del místico. La extensión de cada estrofa varía entre uno y varios versos, que luego incorporan dichas explicaciones doctrinales. Pero no termina ahí, evidentemente, el espacio espiritual, cultural y literario compartido entre el *Masnavi* y las grandes obras de los carmelitas. En el tratado de Rūmī aparece una definición clara de la

¹⁸ RŪMĪ, *Masnavi*, 89 & 91, vv. 1451-60 & 1479-82.

llama de amor y paciencia, tan prolífica después en la mística ibérica de los cristianos:

El que llama pacientemente a la puerta
un día es admitido e invitado a compartir la intimidad,
escapando de sus carceleros se esconde en los campos por la noche;
encuentra allí al que ama, luciendo con luz cegadora,
como una llama viva y a Dios pregunta, ‘¿Quién ha hecho esto?’¹⁹

De la misma manera, y tan solo unos versos después, Rūmī indaga en el concepto de la paradójica noche oscura, al proclamar:

Cuando el sufi se rompe una pierna, Dios le da alas, que son más valiosas,
como en la noche oscura de la mazmorra cuando se abre una escotilla.²⁰

La noche oscura, la llama de amor viva... Los elementos psicológicos y éticos más distintivos de la mística cristiana ibérica son precisamente los que coinciden con constructos sufíes, visibles desde Rūmī hasta Ibn al-‘Arabī: los símbolos, las imágenes y los lenguajes poéticos se entrelazan en una misma tradición. El gusano de seda teresiano, como símbolo del poder transformativo de la contemplación en el segundo capítulo de la quinta morada, remite a la misma tradición del *Divan-e-Kabir* de Rūmī. Su glosa lírica de lo que es amor místico explica que el gusano, cuando come las hojas, las convierte en seda, y que los místicos son gusanos de amor, desprovistos de las hojas de este mundo, que vienen a ser las pasiones, lo mundanal, todo aquel bagaje que aún no está refinado por la contemplación espiritual del sufi.²¹

3. Palacios, moradas y castillos

Valga otro ejemplo: acaso la imagen más celebrada de la lírica teresiana sea la de las moradas interiores, que sirven para demarcar las distintas etapas que atraviesa el alma sedienta de unión con el Amado. Las moradas teresianas se caracterizan por una evolución interior, ‘hacia adentro’, del alma, que es compatible con la ascensión, ‘hacia arriba’, más propia de la cabalística sefardita, en su manifestación zohárica. En *Las Moradas*, Teresa de Ávila presenta el alma como un castillo interior transparente con varias estancias.²² Este espacio de intersección con los esquemas de ascenso espiritual del sufismo puede llegar a

¹⁹ RŪMĪ, *Masnavi*, 290, vv. 4806-10.

²⁰ RŪMĪ, *Masnavi*, 291, vv. 4811-12.

²¹ Childers utiliza estos paralelismos para establecer la tradición del gusano de seda, una de las más vistosas, y más difíciles de descartar como mera coincidencia, de la tradición sufi de Santa Teresa de Jesús [CHILDERS, William, ‘Spanish Mysticism and the Islamic Tradition’, en *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, Alison Weber (ed.), Nueva York, 2009, 59].

²² El símil teresiano de los castillos del alma lo estudia en su precedente sufi Miguel Asín Palacios (ASÍN PALACIOS, *Šādīlies y alumbrados*, 349-51); en todo su detalle aparece en ASÍN PALACIOS, Miguel, ‘El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa’, *Al-Andalus*, 11 (1946), 263-74.

Teresa de manera directa a través de la tradición cristiana de Diego de Estella (1524-1578), Francisco de Osuna (1497-1541) o Bernardino de Laredo (1482-1540), en una porosidad al elemento franciscano que desde Ramon Llull había interactuado de manera explícita con los constructos trascendentes de la mística musulmana.²³

Estando hoy suplicando a Nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré, para comenzar con algún fundamento: que es, considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas.²⁴

William Childers observa con agudeza cómo la imagen del alma como fortaleza aparece ya en alegorías cristianas, en el contexto de la defensa estoica contra la tentación y el pecado; tal metáfora, sin embargo, no incluye la división analítica en estancias interiores, ni tampoco transparentes.²⁵ El *Maḥāsīn al-Mayālis* de Ibn al-‘Arīf de Almería (1088-1141) reproducía un itinerario de las etapas o moradas necesarias para alcanzar la unión mística con Dios:²⁶ la *gnosis* o intuición extática; el deseo, voluntad o inclinación; el ascetismo o abstinencia; la confianza, dependencia o abandono; la paciencia; la tristeza; el miedo; la esperanza; la gratitud; el amor.²⁷ Ibn al-‘Arīf reproducía también los pasos previos a la primera morada de la *gnosis*. En su *Miftāḥ al-sa‘āda* (Llave de la felicidad) presentaba un esquema semejante al ascetismo:

Los miembros (al-a‘dā’) que hay que purificar son siete: corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en alejarlos de lo prohibido (al-maḥzūr), lo reprobable (al-makrūh) y lo dudoso (al-šubuhāt). (...) Sólo hay sinceridad (ṣidq) en la reunión entre el corazón y los órganos mediante un retiro iluminado por el combate interior (al-muḡāhada), alumbrado por el conocimiento y adornado por la familiaridad.²⁸

²³ Para Frazee, el catalizador clave es Ibn al-‘Arabī (FRAZEE, Charles A., ‘Ibn al-‘Arabī and Spanish Mysticism of the Sixteenth Century’, *Numen*, 14, 1 (1967), 237]. En efecto, el uso del cristal y de las piedras preciosas en Bernardino de Laredo difiere de forma notable del uso teresiano. Laredo reserva el cristal para los cimientos, de manera no intuitiva en los sistemas sufi y teresiano. Por otro lado, son los muros del castillo los que están adornados por (incluso compuestos de) piedras preciosas (véase la comparativa de LÓPEZ BARALT, *The Sufi Trobar Clus*, 77 & 101).

²⁴ SANTA TERESA DE JESÚS, 1577, *Las moradas del castillo interior*, Dámaso Chicharro (ed.), Madrid, 1999, 231.

²⁵ Véase CHILDERS, ‘Spanish Mysticism’, 58.

²⁶ Michael McGaha ofrece varios ejemplos de este tipo de construcción fosilizada en el lenguaje sadilí [MCGAHA, Michael, ‘Naming the Nameless, Numbering the Infinite: Some Common Trends in Spanish Sufism, Kabbalah, and Catholic Mysticism’, *Yearbook of Comparative and General Literature*, 45-46 (1997), 43].

²⁷ ELLIOTT, William, *The Career of Ibn Qasī as Religious Teacher and Political Revolutionary in 12th Century Islamic Spain*, Edimburgo, 1979, 35; HALFF, Bruno, ‘Le Maḥāsīn al-Mayālis d’Ibn Al-‘Arif et l’oeuvre du Soufi Hanbalite Al-‘Ansari’, *Revue des études islamiques*, 39 (1971), 321-35.

²⁸ SHAFIK, Ahmed, ‘Filosofía y mística de Ibn al-‘Arīf: Su *Miftāḥ al-sa‘āda*’, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 2 (2012), 433. IBN AL-‘ARĪF, *Miftāḥ al-sa‘āda*, I. Dandaš (ed.), Beirut, 1993, 83, 118 & 119.

Lo hacía además el almeriense dando soporte doctrinal, coránico y ortodoxo a un amor místico andalusí cuyo lenguaje resonará con fuerza en la espiritualidad de las otras dos religiones ibéricas.²⁹ El cristal del pasaje de las moradas teresianas, desde la doctrina pseudo-dionisiaca, es uno de los símbolos de la iluminación del ápice agustiniano que posibilita la unión con el Amado en ese microcosmos psicológico que es común a místicos, sufíes y cabalistas sefarditas: codifican así la transparencia del alma, necesaria para la iluminación y el alumbramiento ascéticos que dan paso al itinerario final hacia la unión. Tal unión solo es posible mediante la vía mística de la fe, a pesar de su actitud racional hacia el lenguaje, que compartirán también los carmelitas.³⁰ El mismo San Juan de la Cruz, en su *Subida del Monte Carmelo*, verbaliza la importancia de esta alegoría, asegurando en su caso que el rayo de sol que atraviesa el cristal de una ventana ‘cuanto más limpio está, tanto más oscuro y menos aprehensible le parece’ al observador (*Subida* 2, 14, 10).³¹ La ceguera a lo mundano, incluso a lo racional, es un paso previo al abandono en la unión mística.

El vínculo ibérico con el palacio de cristal sufi como estancia alegórica del alma en proceso trascendente pasa irremediamente por el papel catalizador de Ramon Llull. El tratado portugués del *Boosco deleitoso* (finales del XIV, principios del XV), analizado por Díaz Marcilla, utiliza alegorías paralelas a las petrarquistas, incorporando además novedades provenientes de Llull, como el mencionado palacio de cristal en el que el alma se encuentra con la Sagrada Escritura, los doctores de la Iglesia, los santos y los sabios paganos; el palacio transparente luliano ha de encontrarse en el bosque, también de ascendencia sufi, en el que vaga el alma ascética en su proceso purgativo, hasta que la Misericordia se apiada del alma que vaga solitaria.³² La luz inmensa se convierte en cegadora de lo terrenal, que sólo puede confundir el deseo de epifanía: para experimentar la verdadera luz, hay antes que adentrarse en la paradójica oscuridad ascética y meditativa, en la noche oscura del alma, de la que la morada de cristal teresiana es también ejemplo: se trata, en todos los casos, de una purgación y un despojo basados en la fe para, al desnudarse de todo conocimiento natural, ser capaces de dar ‘a la caza alcance’. Para ello, es imprescindible desligarse de todo lo que no es Dios, de todo lo que son sombras, noticias de objetos, pasiones e imágenes, para que la potencia interior

²⁹ José Antonio Junceda explica cómo este tratado de Ibn al-‘Arīf es ya una forma avanzada de literatura y práctica trascendentes, exclusiva para iniciados que ya han superado las etapas preliminares, las primeras moradas. Se trata, por lo tanto, de una mística plenamente desarrollada que va más allá del ascetismo y de la sobria vía negativa (JUNCEDA, ‘El fenómeno sufi’, 104). Así Palacios considera que, en su tratado, el almeriense defiende que ‘solo el amor es la morada propia de los selectos; pero ha de inspirarse no en los beneficios recibidos, que este es el amor del vulgo profano, sino en la majestad y hermosura de Dios mismo, contempladas en la unión extática. De este amor, indefinible e inefable, solo cabe decir que es una aniquilación o anonadamiento del alma en Dios, preñuncio de la visión beatífica; así como esta visión y la consiguiente fruición amorosa de los elegidos en la vida futura no es posible hasta que la muerte física aniquila en el compuesto humano el elemento corpóreo’ (ASÍN PALACIOS, Miguel, *Obras escogidas*, Madrid, 1946-48, 231-32 y JUNCEDA, ‘El fenómeno sufi’, 104).

³⁰ Ahmed Shafik alcanza esta conclusión al analizar de manera pormenorizada el *Miftāḥ al-sa‘āda* de Ibn al-‘Arīf, al que sitúa en la tradición sufi de al-Muḥāsibī, Ibn Masarra al-‘Yabālī e Ibn Jamīs de Évora (SHAFIK, ‘Filosofía y mística’, 448).

³¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, c. 1578-83, *Subida al Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Lucinio Ruano de la Iglesia (ed.), Madrid, 2005, 560.

³² DÍAZ MARCILLA, Francisco José, ‘Estudio sobre la bibliografía del lulismo de Portugal en los siglos XIV y XV’, *Studia Lulliana*, 52 (2012), 87.

que alberga el ápice agustiniano pueda ser copada por lo sobrenatural ('que sube sobre el natural', como explica San Juan de la Cruz) siguiendo un esquema de 'docta ignorancia mística' semejante al *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura (1221-1274) que informa la mística canónica.³³

Por encima de todo, conviene despojarse del miedo al vacío, puesto que el temor es negación de la fe, y el místico debe no temer al aniquilamiento de su ego mundano. Así lo explica Rūmī en el libro tercero del *Masnavi*:

Todo comerciante espera obtener un beneficio
aunque los impuestos le causen daño y dolor.
Al ir cada mañana al mercado en pos de su labor,
uno espera siempre ganar su soldada:
si no hubiera tal esperanza, ¿para qué acudir?
¿Quién podrá sentirse fuerte si temeroso del rechazo?
¿Cómo puede el miedo a la privación
no hacerte dudar a la hora de buscar la gloria?
Di entonces: 'aunque tema el fracaso
el miedo es peor cuando no intento algo,
pues mi esperanza crece a la vez que mi esfuerzo
y en la pasividad encuentro peores tribulaciones'.
Lo mismo sucede en el empeño espiritual, necio temeroso,
si el temor a la pérdida te impide la ganancia.
¿O no has visto que en nuestro mercado
los profetas y santos obtienen verdaderos tesoros de gracia?³⁴

Este despojo de todo impedimento psicológico es también, como en las moradas cristianas, un paso previo necesario e imprescindible en la doctrina de al-'Arīf:

La realidad esotérica intuída en la contemplación es esta: que el siervo subsiste con la subsistencia que Dios le otorga, y le ama con el amor que Él le tiene, y le mira con la mirada que Él le dirige, sin que al siervo le quede de sí mismo cosa alguna propia que retener como suya.³⁵

También cabe observar cómo la imagen de la austera aunque preciosa e iluminada habitación interior tendría una connotación trascendente muy intuitiva en contextos monásticos, conventuales y también eremíticos: en todos ellos, el lugar adecuado para el crecimiento espiritual 'hacia arriba', ascético o místico, es precisamente una habitación que invita al recogimiento, a la mirada 'hacia adentro' que es común a la espiritualidad de las tres religiones.

³³ Véase la reflexión de Guillermo Serés sobre lo sobrenatural en el proceso de transformación de lo amante en lo amado (SERÉS, *La transformación*, 276). En ello existe una coincidencia casi total con la fórmula de conocimiento, basada en descifrar los enigmas cosmogónicos, de las tradiciones hindúes de vedas y brahmanes. Las soluciones a los alambicados acertijos de los contendientes no se logran, según los propios participantes, cavilando y con deducciones lógicas, sino más bien al lograr desligarse de las ataduras racionalistas con las que el que pregunta maniatado al preguntado (HUIZINGA, *Homo Ludens*, 171).

³⁴ RŪMĪ, *Masnavi*, 198, vv. 3095-3110.

³⁵ IBN AL-'ARĪF DE ALMERÍA, c. 1130, *Maḥāsīn al-Maḥālis*, en ASÍN PALACIOS, 'Un precursor', 233, traducción de JUNCEDA, 'El fenómeno sufi', 105.

El *Zohar* sefardita (c. 1300) describe además los palacios espirituales como construcciones duras, de diamante o de zafiro. Este esquema es semejante al que aparece en los gérmes más tempranos del sufismo persa, como los del primigenio santo sufí Aḥmad Ibn Abū al-Husayn al-Nūrī (840-907) en sus *Mansiones (o etapas) del corazón*, también traducido como *Moradas de los corazones (Maqa-māt al-Qulūb)*, si bien el palacio cabalístico, como después la morada teresiana, abunda en piedras preciosas más que en estructuras y estéticas propias de la fortaleza musulmana y sufí.³⁶ Una de las coincidencias más llamativas entre el *maqām* sufí y la morada teresiana es que el castillo de al-Nūrī se organiza también en siete estancias concéntricas (como el corazón de Ibn al-‘Arabī), de las cuales la más interior, de dureza diamantina, representa la culminación de la unión mística con Dios:³⁷

Has de saber que Dios —enaltecido sea— ha creado en el corazón del creyente siete castillos con cercos y muros alrededor. Ordenó al creyente que se mantuviera dentro de estos castillos, mientras permitió que Satanás permaneciera fuera, desde donde le llama y le ladra como el perro. El primer castillo cercado es de corindón, y es el conocimiento místico de Dios —enaltecido sea—; y a su alrededor hay un castillo de oro que es la fe en Dios —enaltecido sea—, y a su alrededor hay un castillo de plata, que es la pureza de intención en los dichos y en la acción; y a su alrededor hay un castillo de hierro, que es la conformidad con el divino beneplácito; y a su alrededor hay un castillo de bronce, que es la ejecución de las prescripciones de Dios —enaltecido sea—; y a su alrededor hay un castillo de alumbre, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos; y a su alrededor hay un castillo de barro cocido, que es la educación del alma sensitiva (*nafs*) en toda acción.³⁸

La estructura numérica y circular es también un indicador arquetípico de la estética cabalística que comparte esta misma tradición, y que también halló acomodo en tratados trascendentes cristianos como la *Subida al monte Sión por la vía contemplativa* de Bernardino de Laredo. Laredo define el amor geoméricamente, precisamente como un círculo, y refiriéndose también a la perfección de la piedra preciosa:

El ánima que desea infundirse y transformarse en el abismo y infinito amor increado es menester ser transmudada en amor, y que este amor vaya al centro donde salió, es a saber, a su Dios; por manera que sea la ánima como una piedra preciosa, tan redonda, que no tenga entrada ni salida... La piedra es nuestro amor criado. El relicario es el amor infinito.³⁹

Esta alegoría simbólica que incorpora aves, piedras, círculos concéntricos y fortalezas protectoras aparecía prácticamente completa en el *Masnavi*, si bien con

³⁶ Véase MCGAHA, ‘Naming the Nameless’, 42.

³⁷ William Childers ofrece ejemplos de la simbología espiritual del diamante en la orfebrería espiritual común a sufíes y místicos (CHILDERS, ‘Spanish Mysticism’, 58).

³⁸ LÓPEZ BARALT, Luce, *Moradas de los corazones de Aḥmad Ibn Abū al-Husayn al-Nūrī*, Madrid, 1999, 6.

³⁹ BERNARDINO DE LAREDO, 1538, *Subida del monte Sión*, xxvi, en SERÉS, *La transformación*, 287.

cargas referenciales más sutiles, en el contexto de una parábola que toma la forma helenística de fábula animal:

El halcón le dijo al pato: ‘sal del agua y vuela,
y verás con tus propios ojos la belleza de la vasta planicie’.
Y el discreto y prudente pato le dijo: ‘Vete, halcón,
que el agua es mi fortaleza, donde nada tengo que temer.’
El diablo es como el halcón – patos, cuidado,
no salgáis de vuestra morada para ir a parar a sus garras.⁴⁰

El propio pato estático en el agua se rodea de círculos concéntricos, como la piedra que cae en el estanque. Es un ave solitaria, como el Simurg sanjuanista, y su fortaleza no es un castillo sino el propio lago.⁴¹ Destaca en el pasaje la admonición contra la subida imprudente del alma que no está preparada para dar a la caza alcance y que, movida de soberbia o ignorancia, termina siendo víctima del diablo, que en Rūmī adopta la forma de halcón. El ave rapaz tienta al pato con la promesa de un premio sensorial y mundano, para el que el simbolismo animal es más prolífico que el vegetal. Cabe comentar que la criatura que Rūmī elige como símbolo de tentación, engaño o maldad, el halcón, parece una concesión retórica para evitar que la rapaz habitual en contextos espirituales, el águila, aparezca en un contexto paradójico, alejada de su uso bíblico como símbolo místico y trasunto de San Juan el Evangelista.⁴²

4. El patio devocional de la fortaleza interior: árboles, flores y frutos

En vista del caudal compartido por las tres místicas ibéricas, sus estructuras devocionales, visibles en el *Zohar* cabalístico y en las *Moradas* teresianas, se

⁴⁰ RŪMĪ, *Masnavi*, 29, vv. 432-37.

⁴¹ De entre las hipótesis habituales acerca del origen del pájaro solitario sanjuanista (bestiario medieval, ave fénix, roquero solitario, pájaro bíblico, pájaro neoplatónico, pájaro sufi) la más atractiva y prolífica es sin duda la de procedencia oriental. Véanse los argumentos presentados en SÁNCHEZ COSTA, Enrique, ‘El pájaro solitario sanjuanista: una aproximación’, *Rilce*, 24, 2 (2008), 407-19. Para William Childers, las impactantes coincidencias entre los pájaros del persa Suhrawardi (1154-1191) y San Juan se explican debido a que tal versión del pájaro solitario era un icono tradicional y omnipresente en la escritura islámica, comenzando por Avicena. Esta filiación ha atraído algún debate crítico sobre las relaciones entre fuentes culturales. Domingo Ynduráin es partidario de la hipótesis del Fénix, y cita textos latinos de los siglos XVI y XVII que describen características similares (YNDURÁIN, Domingo, *Aproximación a San Juan de la Cruz: las letras del verso*, Madrid, 1990, 38); sin embargo, Luce López Baralt, en cuya interpretación confía el propio Childers, acude a la fuente semítica [LÓPEZ BARALT, Luce, ‘Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa’, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30 (1981), 76; LÓPEZ BARALT, Luce, ‘Para la génesis del pájaro solitario de San Juan de la Cruz’, *Romance Philology*, 37, 4 (1984), 409-24 & CHILDERS, ‘Spanish Mysticism’, 62]. La gran aportación de Luce López Baralt a la tradición crítica de Asín Palacios (en lo específicamente islámico del canon literario español) y Américo Castro (en la naturaleza multidimensional, intercultural e interreligiosa de lo hispánico) se resume en su compilación de trabajos LÓPEZ BARALT, Luce, *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid, 1985.

⁴² Aparece el águila en otro pasaje del libro tercero del *Masnavi* con connotaciones positivas, de clarividencia: ‘Tras lavarse los pies, vio cómo su bota / se la llevaba un ladrón como botín. / Trató de alcanzarla como se suele hacer / pero vio cómo un pájaro se la llevaba; / ágil como el viento, el águila voló / fuera de su alcance y vació una serpiente que de ella salió. / Al darle la vuelta a la bota, una gran serpiente cayó, / haciendo bendita al águila por su buena intención’ (RŪMĪ, *Masnavi*, 198, vv. 3242-49).

pueden identificar, a veces de manera explícita, con la forma arbórea que comparten con el sufismo. En particular, el tratado cabalístico de Moisés de León (c. 1240-1305) cuenta con innumerables pasajes en los que árboles y plantas se presentan con un contenido simbólico.⁴³ El *Zohar*, obra maestra universal de la cabalística, fue culminado solo unos años después de la muerte del maestro Ibn al-‘Arabī, reforzando la idea de la construcción de un canon espiritual poroso en las tres religiones, cuyo epicentro fue la península ibérica.⁴⁴ Del propio Ibn al-‘Arabī puede decirse que su inclinación natural como figura canónica del sufismo tendía a buscar el espacio de intersección con el cristianismo. La tradición hispánica de la metáfora de las moradas se desarrolla en unas líneas paralelas (y creo que hablamos quizás de la misma línea) que culminan en unas moradas teresianas que reflejan también tanto las adaptaciones almerienses de la mansión-fortaleza sufi como el palacio interior del *Zohar*. El alma sufi se refleja en la estructura de estas obras espirituales. Replican todas ellas la distribución interior de la arquitectura de las fortalezas musulmanas y mudéjares que jalonaban la península ibérica, en cuyos patios daban sombra precisamente los árboles interiores, típicos del patio andalusí.

Esta estructura de la fortaleza, paralela a la psicológica de las potencias interiores, había alcanzado ya rango de universalidad cultural en las letras hispánicas tardomedievales: la vemos hasta en Juan de Mena (1411-1456), en quien es difícil disociar la esencia avicénica de las potencias del neoplatonismo más sensorial, como bien reflexiona Xavier Tubau.⁴⁵ La tensión entre racionalismo y emotividad es terreno abonado para la proliferación de una espiritualidad simbólica, que combine la relación lógica, por tenue que sea, entre el símbolo y lo representado y el componente arbitrario de esta fortaleza interior cuyas llaves no vienen dadas por la narrativa estructurada de la alegoría cristiana sino más bien por la fuerza estética del icono sufi, que en muchas ocasiones toma forma de símbolo vegetal.⁴⁶ En los orígenes y en el desarrollo del canon espiritual y trascendente del Islam, como sucede en las otras dos culturas, existe siempre esta dicotomía entre racionalismo y pensamiento semi-mágico, que en sus formas más sofisticadas elude lo conflictivo. El sufismo sirve en parte para tratar de armonizar esta doble alma de las tres religiones monoteístas ibéricas. De esta esencia ecléctica parte su

⁴³ De estos símbolos se ocupa Cynthia Robinson [ROBINSON, Cynthia, ‘Trees of Love, Trees of Knowledge: Toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late Medieval Iberian Spirituality’, *Medieval Encounters*, 12, 3 (2006), 397].

⁴⁴ Para Michael McGaha no es casual que la aparición del *Zohar* coincidiera con la época de esplendor sufi propiciada por el legado de Ibn al-‘Arabī, ni que el misticismo cristiano encontrara su culmen continental un siglo después. Para McGaha, los maestros carmelitas aureoseculares son la culminación de un canon interreligioso que dura más de tres siglos (MCGAHA, ‘Naming the Nameless’, 37).

⁴⁵ Mena verbaliza el *affectus* como actividad psicológica, de combinación de potencias interiores cuyo estudio sirve para escrutar, comprender, predecir y educar la conducta humana en todas las dimensiones, no solo la creadora y la mística. Xavier Tubau analiza cómo el ejemplo más notorio de la preocupación de Mena por la psicología en el proceso espiritual aparece en la glosa a la *Coronación del Marqués de Santillana* (1438), en la que demuestra su familiaridad con la psicología escolástica más allá de la noción aristocrática del proceso poético que demuestra en las *Coplas de los pecados mortales* [TUBAU, Xavier, ‘Los sentidos internos en la prosa medieval castellana (a propósito de Alfonso el Sabio y Juan de Mena)’, *Traditio*, 62 (2007), 303].

⁴⁶ Huijzinga explica cómo ‘la representación sacra es algo más que una realización aparente, y también algo más que una realización simbólica, porque es mística. En ella, algo invisible e inexpressado reviste una forma bella, esencial, sagrada’ (HUIZINGA, *Homo Ludens*, 34). Es decir, en las tradiciones exegéticas de lo sagrado en las tres religiones, las explicaciones simbólicas sólo representan parcialmente el mensaje. El misterio en sí mismo es, acaso, su parte esencial: lo invisible, lo místico, lo espiritual.

adaptabilidad a los tres sistemas doctrinales, como acomodo más o menos aceptable de una tendencia al espiritualismo inherente a cualquier religión o cultura.

El sufismo es así entendido, dependiendo del contexto geográfico, cronológico, cultural y religioso, como una corriente teosófica o como una filosofía vital que incluye una búsqueda iniciática. Destaca, en el caso de su intersección con el canon ascético y pre-místico del franciscanismo ibérico, la proximidad de Ramon Llull con un sufismo que refleja muchas de las tendencias de la nueva mística cisterciense. En sus precedentes pre-islámicos, el sufismo entroncaba con el neoplatonismo y encontraba acomodo a lo racionalista y escolástico gracias a su veta aristotélica, a través de la transmisión tardoantigua de Plotino (204-270). Sirvió así de transmisor de la filosofía clásica a Occidente previo paso, en el caso tardomedieval, por los tamices avicénico, averroísta y maimonideano.⁴⁷ En la historia de las ideas, no faltan teorías que explican la mística como una reacción conservadora contra los intentos de racionalización del espacio religioso para reconciliar este con la aceptación intelectual de los sistemas aristotélico, averroísta, maimonideano y tomista.⁴⁸ Michael McGaha da, acertadamente, la vuelta a tal argumento: de igual manera, el racionalismo de la doble verdad del *Tahafut* averroísta, o de las cartas y tratados de Maimónides, también puede ser interpretado como una reacción contra la imposición de una ortodoxia dogmática, para facilitar la aceptación de lo religioso por parte de las élites intelectuales y para establecer un ritual de escape aceptable y no heterodoxo a los espíritus más creativos, innovadores e inquisitivos.⁴⁹ Prueba, o al menos indicio, de ello serían las cronologías coincidentes, tanto en el judaísmo como en el Islam, de la aparición de racionalismo y mística como corrientes canónicas de pensamiento teosófico.

Al adentrarse en las estancias interiores de la fortaleza musulmana, incluso del templo religioso, llaman la atención del curioso cristiano (acostumbrado a lo antropomórfico) los motivos arbóreos y de simbolismo vegetal que adornan muchos de estos edificios. Los árboles forman parte de las imágenes intuitivas y axiomáticas de la espiritualidad musulmana y harán también su aparición en la mística cristiana.⁵⁰ El árbol universal coránico, como el árbol de la ciencia bíblico, está en el origen mismo de esta veta que produce ‘fruto muy sabroso’, y cuyo catalista sincrético fue sin duda Ramon Llull, concedor de, entre otros esquemas,

⁴⁷ Véase la reconstrucción de los estratos teosóficos de CARDONA CASTRO, ‘La mística sufi’, 152.

⁴⁸ El libro tercero del *Masnavi* recoge una definición trascendente de la amistad entre el alma humana y el amado divino. Cabe destacar que Rūmī y Santo Tomás de Aquino (1225-1274) fueron coetáneos: ‘El que es Uno es tu Amado Amigo; / Él es Uno, tu principio y tu final. / Cuando Le encuentres, nada más esperarás. / Está escondido, y a la vez en todas partes’ (RŪMĪ, *Masnavi*, 87, vv. 1419-22).

⁴⁹ De igual forma, y como el propio Averroes (1126-1198) reconoce en su *Incoherencia de la incoherencia*, no conviene que los sabios traten de iluminar a los ignorantes. Este mismo consejo es el que un sufi como Rūmī parece apoyar en el tercer libro del *Masnavi*, en el que los habitantes de Sheba se rebelan contra quienes consiguen sacarles del confortable estupor de su ignorancia (RŪMĪ, *Masnavi*, xiii). El propio Rūmī, en su introducción en prosa al libro tercero del *Masnavi* avisa al lector de que cada uno puede entender sus palabras de acuerdo con la capacidad de su mente individual (RŪMĪ, *Masnavi*, 3).

⁵⁰ Cabe destacar cómo en tratados mariológicos tardomedievales de clara influencia lulista, como el *Mariale sive de laudibus Beatae Virginis* (Ms 8952 de la Biblioteca Nacional), la granada, habitual en la ornamentación del patio mudéjar, en la arquitectura musulmana y, más tarde, potente símbolo místico, aparece como fruto extático y trasunto de la transformación del dolor en trascendencia espiritual a través del vehículo catalista de la Pasión (ROBINSON, ‘Trees of Love’, 411).

los árboles espirituales de Ibn al-‘Arabī. En concreto, en su breve *Šaḡarat*, Ibn al-‘Arabī se ocupa de la ortodoxia doctrinal referida a la persona del profeta Mahoma.⁵¹ Al hablar del árbol, el sufi murciano destaca la recolección de sus frutas del conocimiento, al alcance de la mano ‘en sus dos jardines’. Este *locus amoenus* se completa con el sonido melodioso del viento de la sabiduría, que sopla en varias direcciones y produce una rítmica armonía.⁵² El esquema devocional del árbol universal se fundamenta en unas raíces que son símbolo de Mahoma, el Hombre Perfecto gracias al cual las ramas superiores del árbol coránico sostienen el trono de Alá sobre todo lo creado. Esta tradición pasa también por las escrituras de los místicos alemanes de los siglos XIII y XIV, y en España, además de en el polímata Llull, prolifera la espiritualidad arboriforme en los árboles de amor cancioneriles, en los árboles de conocimiento y sabiduría y, evidentemente, en los árboles de la ciencia de los cánones de las tres religiones, con sus componentes devocional, místico y regenerativo.⁵³

Según Cynthia Robinson, existe un patrón claro en el uso del árbol devocional en España hasta los tiempos isabelinos: la tradición castellana favorecía el uso luliano del árbol como clasificador y expositor de materiales devocionales sobre el pura y tradicionalmente franciscano, dedicado primordialmente a la Pasión. La veta luliana de devoción arboriforme se define incluso como una forma de trascendencia de estética mudéjar.⁵⁴ No en vano, el simbolismo vegetal aparece en las ornamentaciones arquitectónicas de los templos de las tres culturas ibéricas, en especial la musulmana, aunque también en la judía. Así sucede, por ejemplo, en lugares emblemáticos de las espiritualidades ibéricas como la sinagoga del Tránsito de Toledo, Santa María de Tordesillas o el Patio de los Leones de la Alhambra, todos ellos del siglo XIV, en plena efervescencia de lo mudéjar en el discurso cultural ibérico de las tres religiones. Sea como fuere, el mallorquín Llull, familiarizado con la sorprendente obra de su paisano Abraham Magaluf, ofrecería un embudo franciscano que impregnaría la tradición cristiana de esencias sufíes, muchas de las cuales eran relativamente fáciles de asimilar incluso para sus lectores monásticos (el propio Magaluf acabaría convirtiéndose al cristianismo). Llull utiliza frecuentemente terminología sufi, como el *Šaḡarat al-Wuḡūd* (árbol de la existencia en Ibn al-‘Arabī) y, de manera significativa, los tratados sufi-musicales de al-Fārābī (872-951), que servirían para añadir elementos rítmicos, corales y salmódicos a la praxis mística hispánica, cerrando así el círculo de la asimilación por parte del sufismo primigenio de elementos monástico-cristianos, hindúes e incluso budistas.⁵⁵ En este mismo contexto, la arborización de la espiritualidad es aceptada en Castilla con naturalidad. Este

⁵¹ Véase JEFFERY, Arthur, ‘Ibn Al-‘Arabī’s Shajarat al-Kawn’, *Studia Islamica*, 10 (1959), 43-77.

⁵² JAFFRAY, Angela (ed.), *The Universal Tree and the Four Birds*, Oxford, 2006, 36.

⁵³ Véanse las claves de Cynthia Robinson para interpretar lo arbóreo en la teosofía ibérica (ROBINSON, ‘Trees of Love’, 397). Conviene apuntar que el símbolo arbóreo es una de las manifestaciones coránicas en el canon sufi (JUNCEDA, ‘El fenómeno sufi’, 100).

⁵⁴ ROBINSON, ‘Trees of Love’, 394-95.

⁵⁵ La importancia de al-Fārābī en esta tradición no debe desestimarse, a pesar de la escasa evidencia de impacto directo en la península. Averroes llegó a citarle como ‘segundo maestro’ después de Aristóteles y a él se deben tanto un *Comentario* de la *República* platónica como un *Sumario* de sus *Leyes*. Se le considera también, en el canon islámico, el padre del neoplatonismo sufi. Su *Ciudad virtuosa* hubo de influir en el desarrollo de la doctrina de la esencia y la existencia en la escolástica cristiana, y en Santo Tomás de Aquino en particular, acaso a través del latinizado Avicena (980-1037).

simbolismo arbóreo se enseñaba en la Mallorca franciscana a través de Llull basándose indistintamente en Buenaventura o en otro trecentista, Ibn al-Jaṭīb de Granada (1313-1374), cuyo *Árbol del Amor* era intuitivamente cristianizado en Jesucristo y María.⁵⁶ Del propio Ibn al-Jaṭīb se han glosado sus inscripciones poéticas en la Alhambra, y en particular sus referencias al palacio, y a Granada, como una dama.⁵⁷ En concreto, las inscripciones del Patio de los Leones describen a una Dama dentro de un palacio identificado como jardín: ‘Soy el jardín: amanezco adornado por la belleza: mírame con atención y conocerás mi esencia’.⁵⁸ El tono del pasaje presenta las aspiraciones morales, cortesanas, devocionales, intelectuales e incluso místicas de la dinastía nazarí.⁵⁹ En el Patio de los Leones dominan los ornamentos vegetales, así como la combinación de motivos florales y geométricos. Tanto el mencionado *Árbol del amor* de Ibn al-Jaṭīb como las damas de las pinturas de la Sala de la Justicia aparecen en la forma familiar de árboles devocionales diseñados para la contemplación, como los propuestos un siglo antes por Ramon Llull a través de la Virgen, y emparentados con sistemas como el estucado de la pared de la Torá en la ya mencionada sinagoga toledana del Tránsito.⁶⁰ El esquema arbóreo tiene antecedentes alegóricos tanto en la antigüedad semítica como en la griega, ya fuera en contextos devocionales o didácticos, y frecuentemente en ambos. En el caso del sufismo ibérico, Santiago Simón defiende que el origen de tal uso se sustenta en unas aleyas coránicas que rezan: ‘¿No reparas en cómo Dios ejemplifica? Una buena palabra es como un árbol noble cuya raíz está profundamente firme, sus ramas se elevan hacia el cielo y los frutos son abundantes en cualquier estación’.⁶¹ El estudioso de Ibn al-Jaṭīb considera que el uso místico de la metáfora arbórea es una novedad introducida por el granadino, al menos en el barroquismo de su alegoría, en la que la tierra serían las almas de los hombres, las ramas son las varias categorías del amor divino, las hojas son sus manifestaciones, las flores son los hombres puros que cantan a ese amor y los frutos representarían la etapa final en la unión mística.⁶²

De entre tales coincidencias vegetales, los símbolos florales de espiritualidad se encuentran entre los más vistosos. Acaso la rosa sea, a fuer de universal, la flor que más visiblemente se identifica tanto con el sufismo como con la trascendencia

⁵⁶ El tratado titulado *Rawḍat al-Ta’rīf bi-l-Ḥubb al-Šarīf*, escrito por el granadino Ibn al-Jaṭīb (1313-1374), se desarrolla en torno a la idea del ‘árbol del amor’. Al igual que sucede con el *Šaḡarat* de Ibn al-‘Arabī, este árbol se basa en el concepto coránico (1: 125) del árbol universal (ROBINSON, ‘Trees of Love’, 413). Recuérdese además la *Vita Christi* de Eiximenis (1330-1409), en la que la Virgen María ‘abrazando a la cruz... dijo con toda la entreguedat del coraçon: O arbol de la vida regado de la fuente de parayso...’ (ROBINSON, ‘Trees of Love’, 412).

⁵⁷ PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Leer la Alhambra: guía visual del monumento a través de sus inscripciones*, Granada, 2010; ORIHUELA, Antonio & LÓPEZ LÓPEZ, Ángel, ‘Una nueva interpretación del texto de Ibn al-Jaṭīb sobre la Alhambra’, *Cuadernos de la Alhambra*, 26 (1990), 121-44; ROBINSON, Cynthia, ‘La Alhambra, un palacio islámico’, *Anales de Historia del Arte*, 23 (2013), 287-304.

⁵⁸ ROBINSON, ‘La Alhambra’, 293.

⁵⁹ ROBINSON, ‘La Alhambra’, 293.

⁶⁰ ROBINSON, ‘La Alhambra’, 302.

⁶¹ Corán, XIV, 24, 25. Citado en SANTIAGO SIMÓN, Emilio de, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo: aportaciones para su estudio*, Granada, 1983, 52.

⁶² SANTIAGO SIMÓN, *El polígrafo granadino*, 52. En el mismo volumen se establece un cotejo entre los ideogramas lulianos y los de Ibn al-Jaṭīb (SANTIAGO SIMÓN, *El polígrafo granadino*, 74-75).

cristiana.⁶³ En el caso del Islam, esta flor es trasunto de la propia mística persa: suele presidir los jardines geométricos iraníes y, en la lírica popular del *gazzal*, es la belleza de la rosa la que provoca el canto melancólico del ruiseñor, también omnipresente en el maestro persa al-Īlānī (1077-1166) y su orden mística, la *Qādiriyya*, en el *Jardín de Rosas* de Sa'dī (1210-1292), el *Jardín de rosas y secretos* de Šabistarī (1288-1340), o la lírica de Ḥāfīz (1325-1389).⁶⁴ En la tradición islámica ibérica en particular, el *Tarjūmān* de Ibn al-'Arabī identificó la rosa por una parte con las mejillas de la amada, como sucedía en la tradición provenzal y sucedería más tarde en el petrarquismo, y a la vez con uno de los atributos divinos.⁶⁵ Son muchos, y muy variados, los pasajes del *Tarjūmān* de Ibn al-'Arabī a los que nos remite la imaginería petrarquista. Sirva como ejemplo esta combinación del árbol del amor, el símbolo místico de la paloma, y el lenguaje del amor cortés:

Palomas que habitáis los árboles de arák y bán, tened piedad de mí. No redobléis mi dolor con vuestros lamentos.
Tened piedad. No reveléis, con vuestros cantos y vuestros lloros, mis secretos deseos y escondidos duelos.
A ella sola respondo, noche y día, con el llanto quejoso del hombre que desea, con el grito del amante enamorado.⁶⁶

Y es que el petrarquismo es, de manera que va más allá de lo anecdótico, uno de los espacios de intersección entre las tradiciones místicas de cristianismo e Islam. Como vemos, la rosa sirve también, en el contexto hispánico, para ubicar el sufismo en la misma intersección de sistemas de pensamiento amorosos y trascendentes que Ian Macpherson formulara para el concepto de pasión en la lírica castellana tardomedieval.⁶⁷ No en vano, en la Europa medieval, los pétalos de rosa se mimetizaban también con las cinco heridas de Cristo crucificado, y la flor en sí

⁶³ La simbología vegetal no es exclusiva del sufismo, ni de la espiritualidad islámica peninsular. Sirve también, en expresiones devocionales cristianas, para evitar las descripciones antropomórficas de la divinidad, si bien estas abundan más en España que en el resto del continente (pienso aquí en la *Trinidad* de El Greco, o en el énfasis somático de cierta *imitatio Christi* devocional). Los místicos ingleses, por ejemplo, rara vez trataban de representar o definir a Dios en términos antropomórficos [ALLEN, Rosamund, 'Singular Lufe: Richard Rolle and the Grammar of Spiritual Ascent', en *The Medieval Mystical Tradition in England: Papers Read at Dartington Hall*, Marion Glasscoe (ed.), Cambridge, 1984, 31]. Por otra parte, la idea de que Dios dejó un poso de su propia esencia tripartita en el hombre es de origen platónico.

⁶⁴ Véase el trabajo de Diba sobre el sufismo de la rosa [DIBA, Layla, 'The Rose and the Nightingale in Persian Art', *Arts of Asia*, 26 (1996), 110].

⁶⁵ La importancia de las interpretaciones devocionales del imaginario arbóreo, de los jardines, las flores y la vegetación es otra de las señas compartidas por la cortesía y por los códigos trascendentes de las tres religiones. El material primigenio común a las tres culturas se manifiesta en las múltiples tradiciones espirituales derivadas del cántico cuarto del *Cantar de los Cantares*, con su jardín divino y paradisíaco (véase ROBINSON, 'Trees of Love', 388-421).

⁶⁶ NICHOLSON, Reynold, *The Tarjuman al-Ashwaq by Ibn al-Arabi*, Londres, 1911. La traducción del inglés es mía. Se trata de los tres primeros versos de la undécima estrofa. En sus glosas, Ibn al-'Arabī explica las palomas como símbolos de pureza y divinidad. Las respuestas del tercer verso son repeticiones, puestas en boca del alma, de las instrucciones del Esposo. El alma ha de reconocer a su Señor, en lugar de preguntarse por su propia identidad y características. Una vez más, resuenan los ecos de la teosofía amorosa compartida por religiones y códigos literarios.

⁶⁷ MACPHERSON, Ian, 'Secret Language in the Cancioneros: Some courtly Codes', *Bulletin of Hispanic Studies*, 62 (1985), 51-63.

es uno de los más potentes y prolíficos emblemas marianos, a partir de las Sagradas Escrituras ('crecí cual brote de rosa en Jericó', *Eclesiastés* 24, 14) y a través de San Buenaventura: las exégesis del Doctor místico de la Iglesia (en especial en *La vida mística*) nos muestran cómo la rosa es símbolo de sabiduría trascendente, de conocimiento divino.⁶⁸

Ibn al-‘Arabī, cuyo platonismo influyó, decía, además de en Llull, en Dante, había tratado de árboles devocionales con asiduidad. Y resulta precisamente interesante explorar la vía dantesca por abrir esta una nueva ventana de interpretación de las tradiciones místicas. Se ha escrito del averroísmo de Dante (1265-1321), y sabemos que hubo escuelas averroístas y sufíes en Toledo.⁶⁹ La cosmología de la *Divina Comedia* incorpora ideas y elementos procedentes de las tradiciones agustiniana y bernardiana (el propio Bernardo de Claraval acompaña a Dante al paraíso para contemplar a Dios), pero también de la teosofía andalusí: las coincidencias dantescas con Ibn al-‘Arabī se enmarcan así en la línea que incluye a al-Fārābī, Avicena, Algazel (1058-1111) y al propio Averroes.⁷⁰ El

⁶⁸ En la tercera parte de su *Historia de la orden de San Jerónimo*, Fray José de Sigüenza combina las características de feminidad, realeza y trascendencia cristiana al referirse a una rosa que tenía entre sus manos la última esposa de Felipe II, Ana de Austria, con motivo de una visita de ambos monarcas al monasterio de El Escorial: 'En tanto que el Nuncio dezía estas palabras, tenía la Reyna en sus manos la rosa; acabadas se la dio a vno de los ministros del altar, para que la pusiesse como don espiritual y místico entre las santas reliquias desta casa, y tornose con el mismo acompañamiento que auia venido (...) Pusose don Martín Ydíazquez en el mismo lugar que a la mañana, y leyó otra carta y breue de su Santidad, en que despues de auer loado mucho a la señora Infanta, mostraua las razones que el y su Consejo de Cardenales auian tenido en embiarle aquel místico don de la rosa (...): Accipe rosam de manibus nostris quam speciali commissione sanctissimi in Christo Patris Domini nostri, domini Gregorij diuina prouidentia Papae XIII. nobis facta tibi tradimus, per quam &c. que ya declaramos arriba; y hizo vna gran Cruz con la rosa encima de la cabeça de la señora Infanta diciendo: In nomine Patris, & Filis, & Spiritus Sancti, Amen' [SIGÜENZA, Fray José de, 1599, *Tercera parte de la Historia de la orden de San Jerónimo*, Juan Catalina García (ed.), Madrid, 1909, 551].

⁶⁹ Isabel Cooper-Oakley, escritora teosófica de finales del siglo XIX y principios del XX, estableció una conexión conceptual entre la mística medieval europea y unas posibles raíces orientales, planteadas en el Brahma Vidya y en la ciencia esotérica de la antigua India, y cuya esencia habría sido transmitida a las tradiciones teosóficas de Egipto, Persia y Grecia, para finalmente impregnar la tradición cristiana a través del gnosticismo, del sufismo y averroísmo ibéricos y, en un contexto ampliamente continental, de alquimistas, rosacrucianos, templarios y trovadores, cuyas composiciones adquirirían así una denotación inmanentemente alegórica en tiempos de persecución religiosa. Según Cooper-Oakley, los trovadores habrían sido mensajeros de lo oriental en Occidente, ya que formarían parte de una cadena de transmisión de conceptos místicos más antigua que la del propio cristianismo (COOPER-OAKLEY, Isabel, *Traces of a Hidden Tradition in Masonry and Medieval Mysticism*, Calgari, 1900, 103). La aceptación de las teorías de Cooper-Oakley requiere un importante salto de fe basado en la obra de Rosetti (ROSETTI, Gabrielle, *Disquisitions on the Anti-Papal Spirit which produced the Reformation*, Londres, 1834). Su obra resulta reveladora y coherente como juego conceptual y filosófico aplicado a una compleja tradición cultural universal. Una de las afirmaciones más controvertidas de su *Masonry and Medieval Mysticism* es que Dante no habría sido un cristiano en la acepción ortodoxa del término sino un místico universal perteneciente a la tradición secreta que propone (COOPER-OAKLEY, Isabel, *Traces of a Hidden Tradition*, 107).

⁷⁰ Lo dantesco forma parte fundamental del canon trascendente común a las tres religiones a un nivel continental. El subgénero de las visiones, muy popular a lo largo de todo el periodo medieval, solía tomar la forma de una excursión por cielo e infierno, hasta alcanzar su punto álgido en la *Divina Comedia*. A partir del siglo XII, en plena efervescencia del sufismo ibérico y antes de la consolidación del 'nuevo misticismo' experiencial y cisterciense en el canon cristiano, empezarán a abundar también las visiones que se salen del canon habitual al incluir manifestaciones de lo sobrenatural en la experiencia cotidiana: las apariciones de un personaje divino, muchas veces inspiradas en lo veterotestamentario, para transmitir un mensaje celestial [véase la explicación de MCGINN, Bernard, 'The Changing Shape of Late Medieval Mysticism', *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 65, 2 (1996), 215]. A su vez, no son casuales las intersecciones entre la concepción amorosa del stilnovismo y la del nuevo misticismo cristiano

averoísmo ya subyace en la poesía de la tradición dantesca, desde Cavalcanti (1255-1300) hasta el *De amore* de Ficino (1433-1499). La función del intelecto en el amor místico y sus derivados hace que platonismo y aristotelismo se armonicen, ambos necesarios para la formulación de una *religio amoris* de doble verdad. En este sentido, Guillermo Serés advierte con acierto que el bagaje cultural del florentino es directamente dependiente de su propio conocimiento, como médico, de los usos psicológicos de Galeno, de los galenistas árabes, y de todo un caudal teosófico común marcado por el platonismo, el misticismo inherente a toda pulsión religiosa y la idea del amor como fuerza de cohesión entre lo terrenal y lo divino y como modo de acceso al mundo de las ideas de Bien, Verdad y Belleza.⁷¹

5. Conclusiones: la unidad cultural desde la *wahdatiyya* ibérica hasta la mística carmelita

Cuando la figura de Ibn al-‘Arabī aparece en la península ibérica, se produce en él, y en su escuela, la fusión de una tradición trascendente que procede del Medio Oriente, y que ya en su origen nacía del neoplatonismo y el monasticismo cristianos, con otro canon, el de la espiritualidad islámica propia de la península ibérica, que también estaba en prolífico contacto con la espiritualidad de las otras dos religiones. Charles Frazee sitúa en su contexto historiográfico este fenómeno cultural, señalando a Ibn al-‘Arabī como término a quo de la última etapa de desarrollo de la doctrina y la práctica sufís, la *wahdatiyya*, con su insistencia en la idea de que la Creación es simplemente la esencia y consecuencia lógica de la existencia del propio Creador, en un giro teosófico frecuentemente confundido con lo panteísta por la ortodoxia cristiana cuando se manifiesta en el contexto de la mística.⁷² La identificación entre Creador y Creación, con la que galantea San Juan de la Cruz en su *Cántico Espiritual*, era uno de los rasgos más característicos del sufismo de Ibn al-‘Arabī, que debe entonces plantear los rasgos distintivos entre el

continental. En los versos de Guiznelli (1230-1276) o Cavalcanti, la sensualidad platónica ya adquiere tintes religiosos, sustentados en una filosofía a medio camino entre el racionalismo y la mística, que trata de armonizar ambas pulsiones y que consolida las coordenadas teóricas de lo que son amor, virtud o belleza [CUEVAS, Cristóbal, ‘Amor humano, amor místico: la concepción amorosa de Fernando de Herrera’, *Caligrama: Revista Insular de Filología*, 3 (1990),12]. De alguna manera, el amor escolástico, jerarquizado y tomista adquiere otra dimensión, una más emocional, pasional, experiencial e individualista que faculta al amante para crecer y elevarse en su virtud.

⁷¹ SERÉS, *La transformación*, 13.

⁷² Destaca Frazee cómo la comunidad islámica de España en la época de Ibn al-‘Arabī fue percibida como conservadora en su propuesta espiritual y doctrinal en los siglos que siguieron a la culminación de la Reconquista cristiana: el ulama toleraba formas ascéticas de devoción, pero desconfiaba de las novedades traídas por filósofos y teósofos provenientes de otras partes del mundo islámico (FRAZEE, ‘Ibn al-‘Arabī and Spanish Mysticism’, 231). En todo caso, esta percepción no se ajustaba a una realidad cronológica unívoca: las mismas comunidades que produjeron la filosofía de Averroes fueron las que terminaron por perseguir a sus acólitos y viceversa. Acierta Frazee sin embargo al señalar el siglo XI como punto de inflexión en el que la comunidad sufi alcanzaría la masa crítica y el prestigio doctrinal suficientes para ser reconocida como parte de la estructura cultural islámica en España, desde Murcia y Almería hasta Sevilla y Córdoba, con Ibn al-‘Arabī como exponente más representativo de una espiritualidad que el murciano plasmó en entre 200 y 400 obras en verso y prosa (FRAZEE, ‘Ibn al-‘Arabī and Spanish Mysticism’, 231-32).

mundo secular, fenomenológico, y el campo de lo divino.⁷³ Se trata de uno de los marcadores fundamentales de la influencia sufi en San Juan de la Cruz, puesto que expone una tensión doctrinal entre cristianismo e Islam: la referida al libre albedrío y a la noción de panteísmo.

Esta noción aparece sugerida en San Juan de la Cruz, pero nunca es explícita, ni siquiera en los pasajes más sublimes del *Cántico espiritual*. Esto se debe a que el místico cristiano formula la grandeza de Dios mediante el axioma de que Dios está en todo y todo está en Él. Obras canónicas del sufismo que de alguna manera llegaron a San Juan cuestionaban abiertamente el concepto de libre albedrío para proponer una especie de fatalismo optimista que separa de manera inequívoca la práctica devocional y trascendente del Islam de la cristiana. Así dice Rūmī en el libro tercero del *Masnavi*:

Conozco un grupo de Amigos de Dios cuya regla
les impide suplicar activamente en sus oraciones
por el rechazo que estos Amigos profesan
a tratar de cambiar el destino por amargo que sea.
El destino les produce un éxtasis muy dulce,
y es anatema buscar libertad.
Dios ya les comunicó su aprobación,
así que ni visten de luto ni lamentan la muerte.⁷⁴

Partiendo de un sustrato común platónico que empieza por declarar la esencia espiritual del hombre a través de su alma, se refina esta idea reduciendo al hombre a la categoría de criatura con un vínculo subordinador de causalidad con Dios. Por ello, para el regreso del alma a la unidad divina se hace imprescindible la connivencia de Dios a través de su Mediador. El Logos es común al cristianismo y al Islam, pero existen matices doctrinales que los diferencian, como el muy importante acerca de la extensión de la libertad humana que acabo de contrastar. En cierto modo, el sufismo sigue una línea más puramente platónica que la ortodoxia cristiana, puesto que para los neoplatónicos el alma entraba en diálogo con Dios de manera casi instintiva gracias a la anámnesis facilitada por los reflejos de la naturaleza y a su subsiguiente pulsión trascendente.⁷⁵

En Ibn al-‘Arabī existe una aproximación a un Dios impersonal identificado con la Creación, llevando hacia el terreno de la identificación de Dios con el universo los axiomas neoplatónicos más susceptibles a una interpretación

⁷³ Otra manifestación cultural común al sufismo de Ibn al-‘Arabī, a la mística de San Juan de la Cruz y al neoplatonismo de los códigos cortesés viene dada por el símbolo de la dama como figura de amor, perfección, reunión del alma o idea platónica. El propio Ibn al-‘Arabī combina dichos campos de lo fenomenológico y lo divino a través de descripciones de la belleza de la ‘amada’ que no escatiman adjetivos tan familiares en la tradición provenzal como la ternura, el brillo, la luz, el contraste entre noche y día, la oscuridad de la noche en contraposición de la blancura de la perla, la gracia de la gacela, las voluptuosidad de las montañas, el gesto y el cuello como elementos de expresión de lo inefable, de la profundidad del alma, y un sistema de pensamiento que, en general, se corresponde a la perfección con las coordenadas de una tradición cultural conjunta y ecléctica (véanse FRAZEE, ‘Ibn al-‘Arabī and Spanish Mysticism’, 235 y NICHOLSON, *A Literary History*, 102).

⁷⁴ RŪMĪ, *Masnavi*, 116, vv. 1883-89.

⁷⁵ Véase aquí SERÉS, *La transformación*, 25.

colindante al concepto de Unicidad del Ser.⁷⁶ En San Juan de la Cruz, como en Teresa de Ávila, tal construcción se amolda a los límites de la alegoría, la experiencia personal y lo modestamente subjetivo, sin incidir con tanto énfasis en el conocimiento obtenido, el privilegio y la elevación de la propia alma en su identificación con Dios. El místico cristiano no llega nunca a sugerir, por temor de herejía, su fusión total en Dios, tratando de alejarse de lo fatalista.⁷⁷ Tal conocimiento parte de clasificaciones como la del *Masnavi*, que jerarquiza los niveles del saber desde el más bajo, propio del necio, hasta el más alto, el de inspiración divina, que se halla por encima del puramente humano y racional en su acepción aristotélica.⁷⁸ En lo referido a la subjetividad de la experiencia, el factor diferencial es precisamente el *Cantar de los Cantares*, que los carmelitas y el cristianismo comparten con el cabalismo sefardita pero no tanto con el sufismo: se trata del texto veterotestamentario, talmúdico, que más directamente personifica y subjetiviza la relación de Dios con su pueblo, hasta el punto de ser tradicionalmente interpretado, tanto por cristianos como por judíos, como un tratado lírico de la relación de Dios con el individuo, abriendo la puerta a sus dimensiones mística y cabalística.

Tal panorama se aclara en las glosas y exégesis del propio San Juan a su obra en verso. Su poesía comparte una tradición expresiva, literaria y figurativa con el panteísmo, pero sus glosas nos hablan de un carmelita ducho en doctrina cristiana que siente la necesidad de explicar y justificar los pasajes en verso más susceptibles de interpretación ambigua o heterodoxa. Tras los estudios de López Baralt, poca duda cabe de que San Juan conoce no solo la superficie, sino también la profunda especificidad del contenido semántico y teosófico de los símbolos islámicos ya estudiados, desde el vino o la embriaguez mística hasta la noche oscura del alma, pasando por la llama de amor viva de las lámparas de fuego, el agua de la fuente mística interior, la subida del monte, el pájaro solitario, el combate ascético, el jardín místico, la azucena o las raposas.⁷⁹ La trascendencia cristiana cuadra este círculo mediante el concepto del Logos, el Verbo, el ente que sirve de puente entre Dios y la Creación según el Evangelio de San Juan, y cuyo rol en esta comunicación íntima era compatible con la figura de Mahoma en la mentalidad espiritual islámica. Se trata, de hecho, de una idea que según Frazee el

⁷⁶ Frazee analiza cómo el neoplatonismo ofrece a las religiones cristiana y musulmana un terreno de intersección en el que incorporar sus ideas espirituales de corte panteísta (FRAZEE, 'Ibn al-'Arabī and Spanish Mysticism', 237).

⁷⁷ Sin embargo, esto no quiere decir, como sugiere Frazee, que los grandes místicos de los Siglos de Oro tuvieran siempre claras las fronteras de la heterodoxia (FRAZEE, 'Ibn al-'Arabī and Spanish Mysticism', 239-40). En el caso de Teresa de Ávila, los muchos comentarios al margen y diálogos con inquisidores y guías doctrinales sugieren que la santa se deslizaba con frecuencia sobre arenas movedizas en la referido a la pureza de su solidez doctrinal.

⁷⁸ RŪMĪ, *Masnavi*, 13.

⁷⁹ LÓPEZ BARALT, Luce, 'Simbología mística', 22-91. Parto de la tradición crítica de Miguel Asín Palacios, según la cual la mística musulmana tuvo orígenes monásticos, cristianos, en su cultivo eremítico y contemplativo de Siria y Egipto, para llegar a alcanzar 'un más profundo y sutil análisis de los estados de conciencia, una mejor y más metódica sistematización del ideario copiado y una más precisa y clara expresión de las ideas y prácticas asceticomísticas': todo ello supondría el antecedente más plausible de la gran mística cristiana, a través del *šāḍilismo*, de la porosidad intercultural, del influjo de mudéjares y moriscos, y de los estudios de autores como San Juan de la Cruz (ASÍN PALACIOS, *Šāḍilies y alumbrados*, 1-379).

sufismo toma en préstamo del neoplatonismo cristiano primigenio.⁸⁰ Existe, evidentemente, un sustrato compartido que determina estas similitudes, y que se debe al denominador común helenístico, que actúa como fuente seminal de imaginéras espirituales y sistemas de trascendencia.⁸¹ En paralelo a la visión de la nueva mística postbernardiana como reacción de rebeldía anti-escolástica, es tentador pensar en el sufismo ibérico como una reacción antiaverroísta, antirracionalista y antiaristotélica que pretende reforzar las bases sentimentales e intuitivas del Islam frente al averroísmo latino que en poco o nada se distinguía ya del cristianismo canónico, tanto a través de Averroes como de su hermano intelectual y paisano cordobés Maimónides.⁸² Sea como fuere, estos devenires paralelos refuerzan la idea de que la espiritualidad ibérica, en su esencia ecléctica, mantiene una potente presencia en los motivos, en el fondo y en la forma del canon espiritual y literario de cristianismo e Islam. El bagaje simbólico y teosófico compartido forma parte de una intersección espiritual que sirve de base al desarrollo místico de ambas religiones. No son, por tanto, de extrañar ni las coincidencias ni determinados esfuerzos por ocultarlas. Como se ha visto, la espiritualidad hispánica, por interreligiosa, no se puede explicar de manera lineal, ni siquiera cronológica: conviene glosarla de manera circular y conceptual, admirando incluso la fluidez y naturalidad de la interacción entre unas tradiciones que confluyen en una misma raíz, a través de un tronco común. Estamos no sólo ante el espíritu de lo puramente teosófico, en sus manifestaciones arbóreas, palaciegas y transformativas, sino también ante el juego de espejos que era la cultura misma de la España tardomedieval.

⁸⁰ Frazee relaciona esta teosofía de Ibn al-‘Arabī con la intersección espiritual de las tres religiones: así, las obras cabalísticas sefarditas se refieren a Dios con nombres tan diversos como Infinito, Ilimitado, Abismo, Desconocido del Desconocido, y otros muchos nombres, números y símbolos que apuntan a la paradoja de lo inefable y en cierto modo apuntan a una cosmología compatible con lo panteísta, con el matiz fundamental del Logos, explícito en el Islam y en el cristianismo. El ascetismo cristiano, el Pseudo-Dionisio y el neoplatonismo eran bien conocidos por los sufíes hispánicos cultos, e incluso Ibn al-‘Arabī da cuenta de algunos que eran seguidores de Jesús, que adoptaban su nombre y que trataban de vivir conforme a ideales ascéticos y místicos inspirados en el propio Logos de los cristianos (FRAZEE, ‘Ibn al-‘Arabī and Spanish Mysticism’, 232).

⁸¹ Me refiero, por citar ejemplos concretos, a la idea de Anaximandro de que el cosmos debe expiar su propia injusticia, y a que allí donde las cosas tienen su origen (el infinito), allí han de desaparecer también necesariamente. Tal pensamiento remite al código de trascendencia de la Pasión, además de al concepto de pecado original (HUIZINGA, *Homo Ludens*, 181).

⁸² El antirracionalismo es evidente en el *Masnavi* cuando declara Rūmī de manera inequívoca que ‘La verdad revelada del Espíritu Santo / sobrepasa cualquier analogía racional. / El espíritu es el que autoriza la visión del entendimiento, / y no puede por lo tanto subordinarse a él. / Al contrario, ayuda a dar forma a las bajas pasiones’ (RŪMĪ, *Masnavi*, 218, vv. 3585-89). Coincido, sin embargo, con Juan Antonio Pacheco cuando afirma que los sufíes ibéricos, Ibn al-‘Arabī en particular, conocían perfectamente la lógica aristotélica y sus posibilidades demostrativas, en contra de lo defendido por Claude Addas, para quien el murciano rechazaba toda forma especulativa de carácter racional (PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio, ‘Filósofos y sufíes de Al-Andalus: entre la razón y el éxtasis’, en *Historia del sufismo en Al-Andalus: maestros sufíes de Al-Andalus y el Magreb*, Amina González Acosta & Gracia López Anguita (eds.), Córdoba, 2009, 16; ADDAS, Claude, *Ibn ‘Arabī ou la quête du soufre rouge*, Paris, 1989, 135-37).