

Santa Teresa y San Juan en la encrucijada de varias culturas

Jorge Aladro Font

En el otoño de 1924, Rudolf Otto dictó en los Estados Unidos unas conferencias que iban a formar la base de un libro fundamental en el estudio de la mística, *Mística de Oriente y mística de Occidente*, donde estableció un sorprendente sistema de afinidades entre Sankara (800 de d.C.), el maestro hindú de la no dualidad, y Meister Eckhart (1260-1327), el gran místico alemán de la unidad simple.

Por razones obvias, el desarrollo de una posible cadena de transmisión quedaba automáticamente excluido en este caso. Así pues, el fascinante trabajo de Otto demuestra por sí solo la existencia de estructuras homogéneas en el fenómeno místico, cualesquiera que sean su latitud y tiempo. Ciertas experiencias extremas tienden a formas análogas de lenguaje y a formas análogas de simbolización. Esa homogeneidad no excluye la diferenciación; al contrario, la esencia de la mística sólo se obtiene de la totalidad de sus diferenciaciones posibles.

Las manifestaciones diferenciales del fenómeno místico están determinadas por los distintos contextos religiosos o culturales, pero también los exceden. De ahí que un dominico alemán del siglo XIII puede resultar en ciertos aspectos esenciales más próximo a la mística Vedanta o a la mística Mahayana que a la mística de Plotino. De ahí

también que en la obra de la profetisa germánica Hildegarda de Bingen, escrita más de un siglo antes que la de Eckhart, encontremos la presencia de elementos propios de las cosmologías iraníes. O que Swami Siddheswarananda pueda escribir: «Cuando los numerosos visitantes indianizantes que acuden a nosotros deploran con un sentimiento de inferioridad que no existe en la tradición cristiana ningún equivalente del Raja-yoga les aconsejamos que lean muchas veces las obras completas de San Juan de la Cruz, como hemos hecho nosotros mismos; y podemos decir, sin ninguna duda, que consideramos a San Juan de la Cruz como el Patanjali de Occidente»¹.

La experiencia mística se traduce en un lenguaje determinado, con independencia de la cultura en la que se produce. En contextos culturales distintos una experiencia místico-erótica se traduce en una determinada forma de lenguaje y en una determinada forma de creación de imágenes. De la misma manera que el erotismo dentro de cualquier cultura lleva a situaciones o imágenes mentales parecidas, cuando se trata de grandes místicos que a la vez son grandes creadores del idioma, es posible que se produzcan ese tipo de analogías.

Nos hemos referido a Eckhart, quien representa, con San Juan de la Cruz, el punto más extremo de la espiritualidad de Occidente. Pues bien, el vaciado de la interioridad o del yo, que hace su posible ocupación total por lo divino, tiene en místicas tipológicamente tan diferenciadas como las de Eckhart y Hallaj (siglos IX-X) mecanismos y formas de expresión muy próximas. En definitiva, el salirse el alma de sí y el salirse Dios de sí para identificarse ambos en lo que Eckhart llama la unidad simple, es el mismo proceso espiritual en que se funda la famosa proposición identificativa *Yo es Dios o la Verdad*, que llevaría al místico musulmán al martirio. Desde el contexto de esa proposición mística, fluyen con toda naturalidad estos bellos y conocidos versos de Hallaj: «Yo, que he visto a mi Señor con el ojo del corazón, Le digo: ¿Quién eres Tú? Y El me responde: ¡Tú!».

Ciertamente, la vía analógica puede rendir sorprendentes resultados, como acaso podamos verlo trasladándonos del contexto islámico a

1. Daisetsu T. Susuki, *Mysticism Christian and Buddhist*, 1955.

un contexto tipológicamente tan diferenciado como el Zen. He aquí uno de esos breves y fulgurantes diálogos que en la experiencia Zen pueden fundar o desencadenar repentinamente la iluminación: «*Un monje preguntó a Pai-Tschang: ¿Quién es el Buda? Respondió Pai-Tschang: ¿Quién eres tú?*». Claro, parece que la respuesta subyacente en que la iluminación se funda, y con ella la entera transformación de la interioridad, se produce según el mismo esquema (Yo es tú) de la afirmación o el poema de Hallaj.

Sorprendente es la identidad de expresión de algunos grandes místicos de la tradición islámica con el maestro Eckhart. El punto de encuentro se produciría en este caso en la afirmación: «*El ojo con que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve*», formulada por Eckhart en el sermón XII, que Hegel comentó y del que hacia 1824 había tenido conocimiento, como se sabe, por comunicación de F. Baader. Se ha hablado, aunque no en términos particularmente analíticos, de la posible relación de Eckhart con fuentes judeo-árabes previsibles como Maimonides o Avicena. Tal indicación de fuentes es, en todo caso, demasiado general.

Aunque es incluso factible admitir una influencia de la doctrina mística hindú en místicas posteriores —dado que es indudable que el pensamiento hindú llegó a Europa por el mismo camino que la literatura comparada ha descubierto en la transmisión de los temas novelísticos: Persia y las escuelas gnósticas de Alejandría, como puentes por donde llegaron las doctrinas de la India al sufismo musulmán y al misticismo extático de los neoplatónicos—, debemos de formularnos esta simple pregunta: ¿estamos realmente ante un fenómeno de transmisión o ante un fenómeno de convergencia?

Cuando se opera en contextos de tan manifiesta disparidad religiosa, cultural o temporal como la mística renana y el budismo Zen, toda hipótesis de transmisión parecería quedar casi automáticamente eliminada. El problema, sin embargo, se agudiza mucho si se traslada al territorio de las místicas judía, cristiana e islámica. La causa de esa agudización es sencilla y conviene señalarla desde un principio. Sin perjuicio de su especificidad y de sus elementos diferenciales, la tradi-

ción mística de las tres religiones presenta de entrada un obvio fenómeno de convergencia por la raíz.

Quizá nadie haya declarado esa convergencia con más generosidad y belleza, ni con más pertinencia para el tema que aquí nos ocupa, que el que fue llamado entre los musulmanes 'hijo de Platón', el sufi de Murcia Ibn'Arabi: «Yo creo todo lo que el judío y el cristiano creen, y todo lo que de verdad hay en sus religiones respectivas y en sus libros revelados, en cuanto que creo en mi libro revelado. Y a la verdad, mi libro contiene su libro y mi religión su religión. Por lo tanto, su religión y su libro están implícitos en mi libro y en mi religión»².

En primer término está la Biblia y en ella, sobre todo, las grandes matrices visionarias: la entrada de Moisés en la tiniebla divina, la escala de Job, el epitalamio del Cantar, la visión de Ezequiel o el Apocalipsis de Juan.

Hay, por otra parte, la orientalidad como raíz. La mística cristiana encuentra sus formas determinantes de expresión en la espiritualidad del desierto, en los gérmenes del monacato, así como en las obras de los primeros Padres. Ese elemento, apoyado por la difusión ulterior de la obra del pseudo Dionisio, en la que subyacen Orígenes y Plotino, está presente en todos los grandes fundadores de la espiritualidad de Occidente, desde Juan Casiano a San Benito o San Buenaventura. Sin las *Vitae Patrum* y los comentarios de Casiano no se comprendería ni la espiritualidad benedictina ni la ascesis del Císter o de la Cartuja, que en Francia reproducen la vida de los cenobitas y de los eremitas en Egipto. De aquí que sea válido sostener, en cierto modo, que cuanto más tiende la mística de Occidente a sus formas extremas, más reencuentra su origen y más converge hacia su natural orientalidad.

Matriz de la mística de Occidente, la espiritualidad de los Padres del desierto parece presentarse a la vez como uno de los elementos determinantes de la expresión y de la experiencia místicas en el Islam. Sería ocioso recordar hasta qué punto nace éste y se implanta en territorios de absoluta impregnación cristiana y helenística, o hasta qué punto acoge, por flujo tanto directo como derivativo, la espiritualidad de

2. Marijan Mole, *Les mystiques musulmans*, 1982.

Orígenes y Clemente de Alejandría, de Filón o de Gregorio de Nyssa. Parecería, en cambio, que aún no hubiese sino comenzado el estudio de las relaciones de la mística islámica con ciertas figuras de importancia decisiva en la conformación de la espiritualidad cristiana de los primeros siglos. Tal sería el caso del pseudo Macario (muerto hacia 390) y, muy en particular, el de Evagrio Pontico (348-399). Parece claro que Evagrio, a quien se ha considerado como el fundador del misticismo monástico, es una de las vías de transmisión del neoplatonismo y del origenismo extremo de la espiritualidad sufi. Evagrio fue anatematizado, junto con Orígenes, en el Concilio de 553. Su obra tuvo considerable difusión en Oriente vertida al siríaco, al armenio, al árabe y el etíope. Sus originales griegos desaparecieron, en gran parte, a causa de la condena conciliar. Quedaron, sin embargo, traducciones latinas, y una de ellas, sobre todo, la traducción del tratado *De oratione*, tuvo una amplia e ininterrumpida circulación en Occidente gracias a su atribución a San Nilo de Ancira. Así sigue influyendo Evagrio en la espiritualidad cristiana hasta fines del siglo XVII, y así lo encontramos abundantemente citado en la *Defensa de la contemplación* de Miguel de Molinos.

Quizá de cuanto antecede se desprenda hasta qué punto la fijación de fenómenos de convergencia y de fenómenos de transmisión presenta características particularmente delicadas en cuanto se refiere al Islam y a la mística española del siglo XVI. Fue el maestro Asín Palacios el primero que desplegó un amplio abanico de correspondencias entre la mística sufi y la mística española, sobre todo en sus dos cimas mayores, Teresa de Avila y Juan de la Cruz.

Reconocido es que el maestro Asín demostró la influencia del primer monacato en la formación de la espiritualidad sufi, pero muchas de sus interpretaciones deberían ser tomadas con cierta cautela. Me refiero, y pienso muy en particular en la mística, a posibles vías de transmisión abiertas desde la tradición judeo-española. El hecho de que Marcel Bataillon, respecto a la espiritualidad española del siglo XVI, hubiese relegado como no apreciable la influencia islámica y considerase, en cambio, decisiva la aportación del gran número de judíos recién convertidos, llevó a Asín a una posición diametralmente opuesta, y con ella al rechazo de toda aportación de origen judío. Lo menos que cabe

decir es que el ilustre arabista ignoró de ese modo la importancia, no sólo numérica sino cualitativa, de los conversos y de sus inmediatos descendientes, así como la importancia de las formas de vida espiritual de la tradición religiosa a la que pertenecían.

Tal es el talante con que Asín trata de establecer la filiación posible del símbolo central del libro de *Las moradas* escrito por Teresa de Avila o Teresa Sánchez, nieta precisamente de Juan Sánchez, judío converso reconciliado en Toledo en 1485. En definitiva, Teresa, por línea materna, se situaba respecto de una posible práctica criptojudía a la sola distancia de una generación. Teresa llevó el mismo nombre de su bisabuela paterna, la conversa Teresa Sánchez, mujer de Alonso Sánchez de Toledo. Teresa es nombre de conversas, en el que se oculta por lectura anagramática el nombre de Ester.

Caro Baroja, autor tan manifiestamente contenido cuando se aproximaba al terreno de la conjetura, no se priva de escribir: «*La historia de los conversos antiguos de Castilla se halla escrita a trozos; pero bien merecería una investigación sistemática que nos hiciera ver hasta dónde llegó su influencia, no sólo económica y social, sino también sobre ciertas corrientes espirituales, sobre ciertos hábitos mentales que son —precisamente— aquellos a que han dirigido más su atención los eruditos que se han ocupado de los ideales del Siglo de Oro*»³. Hábitos mentales, corrientes espirituales. Creo, en efecto, que una de las zonas más particularmente desatendidas por la investigación ha sido la de la espiritualidad judeo-española.

Postulada la casi inexistencia de una espiritualidad rabínica, Asín sitúa de modo exclusivo la posible filiación del símbolo de las moradas en la mística sufi. Su exploración lo lleva de Ahmad al Gazali, hermano de Algazel, y de Ata Allah de Alejandría al *Kitab Nawadir*, recopilación de textos religiosos hecha a fines del siglo XVI. En efecto, aunque de redacción relativamente tardía, un pasaje anónimo de los *Nawadir* desarrolla el símbolo de las moradas o castillos de modo muy parejo al teresiano.

Recientemente, Luce López-Baralt ha reanudado brillantemente la

3. Julio Caro Baroja, *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV*, 1963.

investigación interrumpida del maestro Asín, incorporando textos anteriores de la tradición sufi, en particular las *Maqamat al-qulub* de Nuri de Bagdad, a las tesis iniciales de aquél. Con mayor apoyo documental, las conclusiones de la discípula son también más radicales que las del maestro: «Lo que sí proponemos –escribe– es que la materia prima del símbolo de los castillos es islámica».

López-Baralt despliega un rico y apasionante abanico de correspondencias; sin embargo, el hecho de otorgar propiedad sobre la materia prima de un símbolo nos parece una arriesgada simplificación. Además, no estamos realmente ante un símbolo de «materia prima islámica». Cabría decir, en cambio, en lo que se refiere a la tradición que aquí nos ocupa, que el símbolo de los castillos, moradas o palacios también se estructura y desarrolla a partir de fuentes judías. Se trata del eje o elemento básico de simbolización del viaje del alma hasta Dios en la mística de la Merkaba o mística de la «visión del Trono».

La mayor parte de la literatura en que este movimiento se apoya no ha sido todavía publicada, según indica Scholem en el capítulo que dedica a la Merkaba en *Las grandes corrientes de la mística judía*. Sus principales elementos están contenidos en los *Libros de los Hekhalot*, tratados que describen los lugares, moradas o palacios celestes que recorre el visionario. La redacción de los tratados que se conservan es de los siglos V y VI, pero en algunos de ellos se compila material que corresponde al siglo II. En todo caso, el periodo de formación de esta corriente mística se sitúa en el siglo I a. C.

Los Hekhalot describen la etapa ascética o preparatoria y la vía propiamente mística de ascensión del alma a través de los siete cielos, pero su elemento principal es la descripción de la entrada progresiva del alma en los siete palacios o moradas del cielo superior o cielo del trono. Los siete palacios están rodeados de murallas de fuego. «Entre las murallas –dice uno de estos textos– hay siete palacios de siete moradas, situado cada uno en el interior del otro.» El término de la progresión del alma, en una marcha concéntrica hacia lo más interior, es la visión del trono divino, según el capítulo I del libro de Ezequiel, matriz de la mística de la Merkaba⁴.

4. Albert Abecassis, *Encyclopedie de la mystique juive, La Merkabah*, 1977.

El antecedente menos discutible del símbolo de las moradas es el que la propia Santa Teresa nos da en *Camino de perfección*: «Haced cuenta que dentro de vosotras está un palacio de grandísimo precio, todo su edificio de oro y piedras preciosas –en fin, como para tal Señor–, y que sois vos el que podéis mucho en que sea tan precioso el edificio [...] y que en este palacio está este Gran Rey –que hay tenido por bien su vuestro Padre– en un trono de grandísimo precio...». Santa Teresa está utilizando aquí los dos elementos simbólicos –palacio y trono– que estructuran la visión extática descrita en los Hekhalot.

Parece ocioso recordar que en esta raíz común se sitúa el Apocalipsis de San Juan. Con la estructura simbólica que aquí estamos considerando se asocia evidentemente el ritmo septenario del Apocalipsis. Interesa señalar, sobre todo, que las siete iglesias son, en rigor, siete moradas de perfección o de perfeccionamiento, al término de las cuales se abre también en el Apocalipsis, como al término de los siete palacios de los Hekhalot, la visión del Trono.

Por lo que a Teresa de Avila se refiere, la hipótesis de una transmisión de contenidos de la espiritualidad judeo-española no puede excluirse. No sabemos en qué medida pudieron popularizarse ciertos elementos de la Cábala en los medios judeo-españoles de los siglos XIV y XV, o quedar incorporados plenamente en la vida de las comunidades judías. Que muchos de esos elementos eran susceptibles de insertarse en formas de espiritualidad menos iniciática y más comunitaria iba a demostrarlo el formidable renacimiento místico de los hassidim. Sabemos a ciencia cierta que en España se producen, con mucha anterioridad a Pico de la Mirándola, los primeros intentos de cristianización de la Cábala, y que la mayoría de esos intentos provino de judíos conversos, al igual que la finalidad de las falsificaciones así producidas era favorecer la acción misionaria en el propio medio judeo-español. Hay ahí un evidente vehículo de popularización y, en consecuencia, de transmisión.

Visto desde una tradición de la que Teresa de Avila estaba, consciente o inconsciente, todavía muy próxima, el símbolo de las siete moradas del castillo interior se presenta a su espíritu con una sorprendente espontaneidad e inmediatez. Las expresiones extremadamente vagas que emplea no autorizan a declarar que ella afirme haberlo

inventado. Dichas expresiones no nos impiden suponer que si el símbolo se presentó así a su espíritu, tal vez fue porque ya se encontraba en él, y ella lo había asimilado tan íntimamente que su origen mismo terminaba por escapársele.

De ahí que, por lo que a la hipótesis de la transmisión se refiere, bien quepa hacerse otra simple e ingenua pregunta: en un medio donde la población judeo-española seguía siendo muy numerosa y donde las prácticas criptojudías manifestaron tan notable persistencia, ¿qué mundo de imágenes sumergidas, sin que el portador mismo fuese acaso consciente de ello, no sobreviviría en la memoria de los conversos?

Quizá merezca la pena recordar que, en la floración relativamente tardía de la mística en el siglo XVI, es la espiritualidad carmelitana la más explícitamente marcada por el ideal de vida contemplativa del monacato oriental. En efecto, los primeros carmelitas practicaron a comienzos del siglo XIII la vida eremítica en las grutas del Carmelo. Centrado en la imitación del profeta Elías, *carmelitarum dux et pater*, el modelo de vida carmelita es fundamentalmente un modelo eremítico. Así lo refleja la regla o *vitae formula* recibida por los primeros hermanos de Alberto Avogrado, patriarca de Jerusalem, y un libro de redacción posterior, *De institutione primorum monachorum*, base de la espiritualidad de la orden y base, por supuesto, de la formación espiritual de Santa Teresa, así como de San Juan de la Cruz.

San Juan tenía conocimiento de las lenguas semitas, y de una manera u otra semitizó el castellano. Por ejemplo, ni en árabe ni en hebreo existe el verbo ser. Por ello los versos *Mi Amado, las montañas, / los valles solitarios nemorosos*, son extraños dentro de la lengua castellana, pero no lo son para un lector de lenguas semitas. El recurso de la ambigüedad de la lengua árabe por parte de los sufis es empleado genialmente por San Juan de la Cruz. Lo que erróneamente se ha atribuido a Rimbaud, uno se lleva la sorpresa de encontrarlo en el siglo XVI, y aun antes en Ibn-al-Farid, cuya poesía se presta a todo tipo de interpretaciones.

Mi apropiación de San Juan de la Cruz es desde luego muy personal y discutible. No hay ninguna prueba histórica de que San Juan de la Cruz conociera esa poesía. Los que han investigado sobre el tema, desde Asín

Palacios a Luce López-Baralt, no han podido establecer una conexión entre la experiencia mística musulmana y la experiencia mística de San Juan. Pero las analogías y convergencias existentes no nos parecen nada desdeñables. Por ejemplo, el empleo de las mismas imágenes de una misma experiencia de lo inefable hasta los límites extremos del lenguaje.

Lo que es seguro es que San Juan no conoció la mística sufi. El conocía la Biblia, la poesía hebraica, pero no la sufi. Y sin embargo la poesía de San Juan se parece más a la sufi que a la de los místicos hebreos. Eso se ve fácilmente en su forma de redactar sus glosas. Los comentaristas hebreos, cuando están frente a un texto oscuro —*El Cantar de los Cantares*— tratan siempre de establecer un sentido, de fijar la interpretación correcta. Esto no pasa en los sufis; ellos hacen todo tipo de interpretaciones, y en lugar de aclararlas, las complican.

El cántico espiritual de San Juan de la Cruz comparte con *Soleidades* y *El Quijote* un destino excepcional en la historia de nuestras letras: el de ser una obra maestra sin seguidores ni escuela, cuya revolución literaria no fue entendida ni aprovechada por España por espacio de varios siglos. Si la genial latinización sintáctica y léxica del poema de Góngora encarnó la epifanía de Mallarmé y su influjo en los poetas españoles del 27, sin fecundar verdaderamente nuestra literatura sino a partir de su asimilación posterior por Lezama —*Paradiso*—; si el ejemplo del *Quijote* —cuya brillante descendencia europea incluye nombres de la talla de Fielding, Diderot, Sterne, Dickens, Gogol, Flaubert, etc.— no cundió en nuestra patria y permaneció infructuoso y aislado, víctima de la plaga de cervantistas, hasta Galdós, y sobre todo es la libre relectura de Borges y su impronta feroz en la actual narrativa hispanoamericana y peninsular, ¿cómo sorprendemos entonces de que un poema de las características del *Cántico espiritual*, con la abrupta inaccesibilidad de su frecuente irracionalismo verbal y versos delirantes no haya hallado parangón ni prole en el espacio cultural europeo sino a partir del movimiento simbolista y de la obra de autores tan diversos como Rimbaud, Ezra Pound, Breton, Octavio Paz, etc.?

La ambigüedad y polivalencia del lenguaje, incongruencias verbales, versos descoyuntados, modificaciones súbitas del paisaje, rupturas

en el desarrollo argumental y ordenación cronológica que distinguen el poema son desde luego nuevos en el ámbito de la poesía del Siglo de Oro.

Al adoptar una posición tan extrema tocante al lenguaje, San Juan rompía con todas las normas y criterios no sólo de la hermenéutica occidental, sino también de la hebraica, pero su tesitura cuenta con numerosos precedentes en el campo de la fascinadora mística sufi. Los lectores de Ibn'Arabi e Ibn-al-Farid y de sus exégetas posteriores están familiarizados con este rechazo de una clase única, y con la propensión a multiplicar y enriquecer los sentidos de un poema mediante un flujo continuo de interpretaciones a menudo arbitrarias y opuestas.

Cualquier lector atento de las extensas glosas de San Juan a los versos del *Cántico* y sus otros poemas mayores, no puede pasar por alto el ambicioso designio que le anima: en vez de atribuir a sus versos un sentido único, que los limitaría y empobrecería, forja una hermenéutica tan múltiple e infinita como la experiencia interior que comenta.

Para entender parte de la complejidad literaria y espiritual de nuestros dos grandes místicos, San Juan y Santa Teresa, debemos de situarlos en una encrucijada de culturas que, sin llegar a desvirtuar la turbadora belleza y misterio de sus poemas, seguramente nos ayudarán a entenderlos mejor a la luz de la tradición literaria semita en su doble vertiente bíblica y musulmana.