



FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

**RABIAA AL ADAWIYYA Y SAN JUAN DE LA CRUZ:
UNA EXPERIENCIA DE BÚSQUEDA DEL AMOR
DIVINO**

Por

Antonio Kaddissy, OCD

Director:

Prof. Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez

Madrid, Mayo 2016



FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

**RABIAA AL ADAWIYYA Y SAN JUAN DE LA CRUZ:
UNA EXPERIENCIA DE BÚSQUEDA DEL AMOR
DIVINO**

Por

Antonio Kaddissy, OCD

Director:

Prof. Dr. Juan Antonio Marcos Rodríguez

Madrid, Mayo 2016

*“En la casa de mi Padre
hay muchas moradas”*

(Jn. 14, 2)

ÍNDICE

ABREVIATURAS	XI
INTRODUCCIÓN.....	1

CAPÍTULO I

SUFISMO Y MÍSTICA: TÉRMINOS Y CONCEPTOS.....	9
--	---

1. Sufismo.....	9
1.1. A las raíces de la palabra sufí.....	10
1.2. Concepto del tasawwuf	12
1.3. Los fundamentos del tasawwuf.....	14
<i>a. El Corán</i>	14
<i>b. Rasul Allah: Muhammad</i>	15
<i>c. Una Tariqa y un sheij</i>	17
1.4. Las prácticas del tasawwuf.....	18
2. Mística cristiana.....	19
2.1. En el lenguaje paulino	20
2.2. En el lenguaje patrístico	23
2.3. El itinerario místico.....	27
2.4. Oración y experiencia mística.....	29
2.5. Vida ascética y mística.....	31

CAPÍTULO II

LA VIDA DE RABIAA Y JUAN DE LA CRUZ: UNA MIRADA MÁS ALLÁ DE LO VISIBLE.....	35
--	----

1. Rabiaa: de la soledad al estar con Dios	35
1.1. De la compañía a la soledad.....	36
1.2. De la soledad a la compañía.....	38
1.3. Rabiaa y su vida interior	40
<i>a. Una mujer de oración</i>	40

<i>b. Una mujer arrepentida</i>	40
<i>c. Una mujer asceta</i>	41
<i>d. Una mujer enamorada</i>	42
<i>e. Una maestra</i>	43
2. Juan de la Cruz: de la pobreza a la plenitud	43
2.1. Una vida, dos versiones.....	43
2.2. En contacto con la pobreza	46
2.3. La pobreza como actitud	51
3. Rabiaa y Juan: una vida de búsqueda	53
3.1. Rabiaa al Adawiyya	54
3.2. Juan de la Cruz	56

CAPÍTULO III

HACIA UN CONOCIMIENTO DE DIOS	59
1. Allah: entre el Corán y la experiencia personal.....	59
1.1. El nombre de Allah y su derivación.....	59
1.2. Los Nombres divinos	60
<i>a. Nombre propio: Allah</i>	61
<i>b. El Único</i>	62
<i>c. El Veraz</i>	63
<i>d. El Eterno y el Creador</i>	64
<i>e. El Benevolente y el Bienhechor</i>	65
<i>f. El Misericordioso y el Clemente</i>	66
<i>g. El Proveedor</i>	67
2. Dios en la experiencia de san Juan de la Cruz.....	69
2.1. Dios trascendente	69
2.2. Dios ausente y presente	70
2.3. Dios Uno y Trino	72
<i>a. Dios Padre</i>	73
<i>b. Dios Hijo</i>	75
<i>c. Dios Espíritu Santo</i>	78
2.4. Dios en busca del hombre	80
3. Rabiaa y san Juan de la Cruz, un mismo itinerario hacia Dios	81

CAPÍTULO IV

LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA EN RABIAA Y SAN JUAN DE LA CRUZ 87

1. Rabiaa y su visión antropológica.....	87
1.1. El hombre creado y sucesor	87
1.2. El hombre dotado de la razón.....	90
1.3. El hombre pecador y frágil.....	93
1.4. El hombre, un ser buscador	96
2. San Juan de la Cruz y su visión antropológica	100
2.1. Creado y predestinado en Cristo	100
2.2. El hombre: hijo e imagen de Dios.....	104
2.3. En búsqueda: ser en devenir.....	107
2.4. Un lugar de encuentro entre potencias y virtudes	112
3. Entre Rabiaa y san Juan de la Cruz: un mismo perfil humano.....	114

CAPÍTULO V

DESARROLLO DE LA BÚSQUEDA 119

1. El amor como razón de la búsqueda.....	119
1.1. El amor meta y medio	120
1.2. Un encuentro entre el Amado y la Amada	121
1.3. El amor un camino ascendente.....	123
2. La Nada como instrumento de la búsqueda.....	129
2.1. La Nada a nivel de sentido	130
2.2. La Nada a nivel espiritual	139
3. La unión como meta de la búsqueda	146
CONCLUSIÓN	153
BIBLIOGRAFÍA	159

ABREVIATURAS

OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ

1S: Libro 1 Subida del Monte Carmelo

2S: Libro 2 Subida del Monte Carmelo

3S: Libro 3 Subida del Monte Carmelo

1N: Libro 1 Noche oscura

2N: Libro 2 Noche oscura

CA: Cántico Espiritual A

CB: Cántico Espiritual B

LB: Llama de amor viva B

LA: Llama de amor viva A

P: Poesías

Ct: Cautelas

Las abreviaturas que utilizaremos para designar los libros bíblicos son las adoptadas en la *Biblia de Jerusalén*, (J.A. UBIETA LÓPEZ ed.), DDB, Bilbao 1999.

INTRODUCCIÓN

Por creer en la relevancia del diálogo a todos los niveles: social, económico, político, cultural, científico, religioso, y muchos otros; por la pertenencia a la cultura de un país, el Líbano, cuya superficie no supera los 10.452km², donde viven cuatro millones de habitantes, pertenecientes a diecinueve confesiones religiosas, distribuidas en cuatro religiones: Cristianismo, Islam, la religión drusa, y el judaísmo; por la experiencia adquirida en este pequeño país de lo que significa vivir y compartir la vida en una sociedad multi-religiosa; por la convicción de que toda la inestabilidad que pasó y pasa mi país, nunca tuvo razones religiosas sino siempre políticas y económicas; por la valoración que tienen las personas de muchas religiones en lo que respecta a la experiencia de la mística carmelitana, en modo particular, a los dos doctores: santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz; y por la afinidad que encontré entre varios sufíes musulmanes y los santos doctores del Carmelo.

Por todas estas razones, y por mucho más, he decidido entrar en la aventura de buscar un encuentro posible entre Rabiaa al Adawiyya y Juan de la Cruz, y a través de su encuentro, poner de relieve, que nuestro mundo tiene muchas cosas en común y que las mismas diferencias no deberían ser un obstáculo, sino una oportunidad para el mutuo aprendizaje y el enriquecimiento mutuo. Esta aventura tuvo que afrontar muchas dificultades:

- La primera, es poner juntos a dos figuras aparentemente diferentes: una mujer analfabeta, según muchos estudiosos, y un teólogo culto y bien preparado a nivel doctrinal.

- La segunda remite a sus respectivos escritos: lo poco que conocemos a nivel de los *Dichos y Canciones* de Rabiaa, que en realidad no superan los 140 Dichos y Canciones, y las *Obras completas* del santo doctor san Juan de la Cruz.
- La tercera dificultad es el mirar dos tipos de escritura completamente diferentes: unos Dichos y Canciones dispersos que no tienen ningún sistema metodológico, y unas obras bien detalladas según esquemas precisos, dentro de una lógica que ayuda mucho al lector a seguirlas, en lo cual se nota claramente la diferencia que hay entre los dos autores, en la manera de abordar los temas de nuestro trabajo. Con san Juan es fácil deducir un estilo sistemático, bien orientado hacia una presentación doctrinal muy determinada. Lo que no sucede en el caso de Rabiaa, donde hay que ir construyendo, a través de sus diversos dichos, lo que ofrecía como enseñanza, resultado de una mezcla extraordinaria y auténtica entre su tradición religiosa y su experiencia personal.
- La cuarta dificultad, es que nuestro tema ha sido escasamente tratado¹, por no decir que es novedoso. De aquí el gran riesgo de entrar en investigación semejante.
- La quinta dificultad es el esfuerzo continuo de evitar caer en un trabajo de comparación olvidando la particularidad que hay en cada uno de los personajes de nuestro estudio.
- Y la última dificultad que quisiéramos señalar, es la actualidad de nuestro mundo. Un mundo que empezó a experimentar lo que se llama islamofobia. Ante esta triste realidad, no podemos negar, que a lo largo de nuestro trabajo, y en muchas ocasiones, el desánimo tocó nuestra puerta, al escuchar que todo lo que se podría decir en un tipo de investigación como éste, sería teórico. Pero la confianza en que todo el sufrimiento que el ser humano puede causar en el mundo no quitará la verdad absoluta de Dios, que es bondad y es amor, ni tampoco desfigurará la hermosura y la dignidad del ser humano, nos empuja a creer de que la vida de Rabiaa podría ser un cirio entregado al mundo con el fin de iluminarlo, de la misma manera que hizo ella cuando regaló una cera a un amigo suyo deseándole que ardiese y que iluminase en su vida a los hombres².

¹ En referencia a la noche oscura: ABDEL RAHMAN BADAWI, *Rabia Al Adawiyya, Martyre of Divine Love*, Epubli, Berlin 2014, 121-123

² Cfr., RABI'A AL-'ADAWIYYA, *Dichos y Canciones de una mística sufi (Siglo VIII)*, Edición y traducción de M. TABUYO ORTEGA, Los pequeños libros de la sabiduría, Barcelona 2006, 97

Tres objetivos perseguimos a lo largo de nuestro trabajo. El primero es sacar a Rabiaa de todo intento de cristianización de su experiencia, e intentar situarla en su ámbito religioso y en su propia tradición³; es decir, presentar a Rabiaa, como la musulmana que meditaba en el Corán, pues “no faltan en él expresiones capaces de alimentar una religiosidad interior que podrá desarrollarse en el sentido de la experiencia mística”⁴. Por eso lo que vemos obvio en la experiencia y doctrina de san Juan de la Cruz, que es una experiencia y doctrina en perspectiva bíblica y de la tradición cristiana, también lo queremos poner de manifiesto al presentar la experiencia de Rabiaa como una experiencia y doctrina coránica y llena de la enseñanza del profeta del Islam.

El segundo objetivo, es el de presentar las dos experiencias de nuestros místicos de manera paralela sin ningún tipo de confrontación, al menos al inicio, dejando que cada uno hable de su propia experiencia y en su propia tradición religiosa. En otros términos, nuestro trabajo, no quiere transformar las dos experiencias de nuestros dos protagonistas en unas *experiencias puras* ya que “una experiencia pura, en definitiva, no podría ser una experiencia humana, porque toda experiencia humana comporta la experiencia del lenguaje y con él de todo lo que éste acarrea como pensamiento, historia y cultura”⁵.

El tercer objetivo, es probar cómo las dos experiencias independientes y enraizadas en sus propias tradiciones, nos pueden llevar a una verdad en común. En realidad, y en el caso de la mística teísta, la experiencia mística tendrá presente la verdad del hombre que tiene conciencia “de intervenir con todas sus dimensiones, de poner en juego toda su vida, de jugarse su destino del todo”⁶, y también del hombre que, mientras “descubre al Dios presente en los signos a través de los cuales se le manifiesta y asciende más o menos penosamente de las cosas y de sus propios actos y facultades a Dios –aunque para descubrir al final que si ha podido descubrirlo es porque estaba en su interior moviéndolo a buscarlo-, en la experiencia mística el hombre toma conciencia de una

³ S. KACHA, *Rabiaa Al Adawiyya, Keddizat al islam* (en árabe), Maktabat AL Saih, Tripoli Líbano, 2003, (trad. Rabiaa al Adawiyya, la santa del Islam); Del título mismo se ve la tendencia de cristianizar la experiencia de Rabiaa; también cuando habla de Rabiaa como si fuera una religiosa sin convento (113), sin negar que en muchos de sus dichos se hacen presente muchos elementos del monacato antiguo, lo que no basta, según nuestra perspectiva, para ocultar lo que hay de particular en su experiencia musulmana; o cuando dice que la vida de Rabiaa fue una vida entre el cristianismo y el Islam (174-178)

⁴ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico, estudio comparado*, Editorial Trotta, Valladolid 1999, 236

⁵ *Ib.*, 43

⁶ *Ib.*, 323

presencia donada”⁷; también la verdad del hombre que vive una *experiencia inmediata por contacto con la realidad experimentada* que es un contacto inmediato con la realidad término del deseo. Es la experiencia de la visión directa al misterio buscado⁸. Y todo esto pasa en una experiencia caracterizada por la sencillez del lenguaje y de la vida⁹, y su certeza y oscuridad: “la certeza que imprime o esculpe, como dice santa Teresa de Jesús, en el alma la realidad misma que se ofrece a ella en la contemplación”¹⁰ y “precisamente porque la luz presente en esa experiencia excede con mucho la capacidad de la propia razón, de ahí que la ciegue en alguna medida”¹¹.

Junto a estos tres objetivos aparece como marco el tema que vamos a tratar, *Rabīa al Adawīyya y san Juan de la Cruz: una experiencia de búsqueda del amor divino*. La elección de este tema se puede argumentar por varias razones. La primera razón surge de una lectura conjunta de todos los Dichos y Canciones de Rabīa y las obras de san Juan de la Cruz, donde nos da la impresión de que todo lo que ellos hacen, dicen, y enseñan, se puede colocar bajo el tema de una búsqueda permanente.

La segunda razón es la centralidad del tema de la búsqueda en la vida de nuestros dos místicos, según el propio testimonio de cada uno. Rabīa dice lo siguiente: “Mi único deseo es encontrar a Aquel que dijo: ‘Al que se acerque a Mí un solo palmo. Yo me acercaré un codo’”¹² y también “¿De dónde vienes? Le preguntaron. Del otro mundo. ¿Y adónde vas? Hacia el otro mundo”¹³ y también “si no fuera por Ti, oh vida de mi vida, no habría vagado de un lado para otro por la inmensidad del país”¹⁴. Y lo mismo encontramos en san Juan de la Cruz cuando dice: “es de saber que si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella” (LB 3, 28) y en el Cántico espiritual: “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste, / habiéndome herido; / salí tras ti clamando, y eras ido” (CB Canción 1).

Las citas seleccionadas de nuestros dos místicos, reflejan de una manera u otra que el tema de la búsqueda de Dios ocupa gran espacio de la vida interior y exterior de cada

⁷ Ib., 325

⁸ Cfr., Ib., 329

⁹ Cfr., Ib., 335-341

¹⁰ Ib., 352

¹¹ Ib., 353

¹² RABĪʿA AL-ʿADAWIYYA, O.C., 65

¹³ Ib., 78

¹⁴ Ib., 56

uno de ellos. A través de dichas citas se puede ver cómo ambos consideran la búsqueda en su dimensión recíproca: el hombre busca a Dios y Dios busca al hombre; también se puede ver que la búsqueda es el fruto de un encuentro que sucedió pero ahora Dios no está, lo que implica una salida en busca; y por último, en la búsqueda de ambos hay una meta, la de ver a Dios.

El desarrollo de nuestro tema lo realizaremos en cinco capítulos. En cada uno vamos a intentar exponer lo que hay de particular en cada tradición religiosa presente en nuestro trabajo: el Islam y el cristianismo. Y, excepto en el primer y último capítulo, que tendrán una metodología particular, el segundo, tercero y cuarto capítulos, estarán estructurados en dos momentos: un momento dedicado únicamente a Rabiaa y otro a san Juan de la Cruz; el segundo momento estará dedicado al intento de construir un puente que se fundamenta en varios puntos de diálogo entre las dos tradiciones.

En el primer capítulo, que tiene como título *Sufismo y mística: términos y conceptos*, el objetivo es un poco diferente al de los demás capítulos. En éste, queremos presentar cada tradición en sí misma, sin intentar construir ningún puente entre las dos. Esto, no porque no haya posibilidad o porque sean dos mundos totalmente diferentes, sino para resaltar más la especificidad de cada tradición. Esto nos ayudará más tarde a situarnos en el mundo experiencial de cada uno de nuestros místicos. La particularidad de cada tradición subrayada en este capítulo se fundará sobre los principios imprescindibles de cada una, su meta y sus medios. Por eso, y para entender lo que hay de particular en la vida de la sufí musulmana Rabiaa al Adawiyya, hay que entender lo que hay de particular en el sufismo como tradición propia nacida dentro de la religión del Islam, y lo mismo se puede decir de san Juan de la Cruz, que para entender su experiencia mística hay que entender lo que constituye la base fundamental de la mística cristiana.

En el segundo capítulo titulado *La vida de Rabiaa al Adawiyya y san Juan de la Cruz: una mirada más allá de lo visible*, trataremos de presentar la vida de cada uno. En realidad, para entender el camino espiritual de la persona, es necesario conocer unos datos de la historia de su vida, porque en ella están sin duda las líneas que orientaron su espiritualidad. La clave para presentar la vida de Rabiaa al Adawiyya es el paso de la soledad a estar con Dios, y la clave de la vida de san Juan de la Cruz es el paso de la pobreza a la plenitud. A través de los datos de la vida de cada uno llegaremos, en la

tercera sección de este segundo capítulo, a presentar el tema de la búsqueda como eje central en la historia vital de ambos.

El tercer capítulo estará dedicado a Dios, como primer protagonista de la búsqueda. Tendrá como título *Hacia el conocimiento de Dios*. En él presentaremos la imagen de Dios que nuestros místicos nos ofrecen como síntesis entre la doctrina de la fe propia de cada religión y la experiencia propia de cada uno. También subrayamos las características del Dios experimentado y su verdad, que llena no solamente el pensamiento de Rabiaa al Adawiyya y san Juan de la Cruz sino también orienta mucho la manera de relacionarse con Él. Es un capítulo que trata de dar nombre al Dios adorado, alabado y contemplado por parte de nuestros dos personajes. Por eso en la primera sección hablaremos de Allah en la experiencia de Rabiaa, y en la segunda, del Dios de san Juan de la Cruz, para llegar a hablar en la tercera sección de lo que hay de común en ambas visiones.

Del conocimiento de Dios pasamos al conocimiento del segundo protagonista de la búsqueda, el hombre, y llegamos así al cuarto capítulo que estará dedicado a presentar la visión antropológica. Es una visión que tiene que ver mucho con lo que se va a descubrir de Dios; también es una visión que nos ayuda a ver claramente por dónde pasa el hombre en su búsqueda y a quién quiere buscar y el por qué. En realidad el hombre, buscando a Dios se encuentra consigo mismo, y empieza a entender mejor su verdad en relación con la de Dios. Después de presentar la dimensión antropológica que nos ofrece Rabiaa, y aquella que nos ofrece san Juan, llegamos en la tercera sección del mismo capítulo, a presentar un perfil común del hombre en las dos visiones. Este perfil nos servirá mucho para entender cómo los dos caminos: el de Rabiaa y el de san Juan de la Cruz, se encontrarán en el último capítulo de nuestro trabajo.

En el quinto y último capítulo, y después de haber tenido una visión clara, sea en Rabiaa, sea en san Juan de la Cruz, de Dios y del hombre, y después de haber tenido también una idea bastante amplia de los acontecimientos históricos y vitales de los dos, llegamos a presentar el desarrollo de la búsqueda en ambos protagonistas, pero esta vez juntos y al mismo tiempo. En este desarrollo podemos distinguir tres momentos centrales: el amor como razón en el camino de búsqueda; la Nada como instrumento necesario para poder alcanzar la unión perfecta con el amor divino; y la unión como

meta de toda la experiencia de búsqueda. En tres secciones presentaremos cómo los dos caminos de nuestros místicos se entrecruzan a pesar de todas la particularidades resaltadas a lo largo de los capítulos previos.

CAPÍTULO I

SUFISMO Y MÍSTICA: TÉRMINOS Y CONCEPTOS

Cada tradición religiosa tiene su historia, su lugar de nacimiento y los factores que influyeron en su existencia y que la marcaron y siguen marcándola a lo largo de su camino. Dentro de ella y de ella nacen muchas formas para vivir la religiosidad; una de ellas es “el fenómeno místico (que) forma parte del fenómeno religioso, de manera que, aunque no aparezca de forma idéntica en todas las religiones, es difícil encontrar una religión en la que no existan experiencias místicas en el sentido más estricto o experiencias asimilables a ellas”¹⁵. En este capítulo vamos a presentar dos tradiciones el sufismo y la mística cristiana, donde se puede ver “la realidad absolutamente anterior y superior al hombre... que cada religión configura con los medios de la propia tradición y cultura”¹⁶ como Allah en el Islam y Dios Trinidad en el cristianismo por ejemplo.

1. Sufismo

El *sufismo* o la mística islámica son términos occidentales que buscan dar nombre a la experiencia religiosa islámica oriental que nació en Irak y Siria en el siglo II de la Hégira¹⁷, para expandirse luego a Egipto, Irán, Turquía y España, a través de la conquista musulmana de este país en el siglo VIII, y actualmente “en los territorios más tardíamente islamizados –del África negra al mundo indo-malasio-, es donde el sufismo está más implantado y vivo”¹⁸.

Es verdad que la palabra sufismo encuentra sus raíces en el vocablo sufí de la lengua árabe, pero con el añadido del sufijo “ismo”, el término se transforma en sustantivo y se limita a “significar doctrinas, sistemas, escuelas o movimientos”¹⁹, y así se tiende a

¹⁵ J. MARTÍN VELASCO, o.c., 32

¹⁶ *Ib.*, 253

¹⁷ Es el año de la Emigración de los musulmanes desde Meca hacia Medina, actualmente en Arabia Saudita, y que sucedió en el año 622 según el calendario cristiano, y que según el calendario del Islam se considera como el primer año.

¹⁸ J. CHABBI, *Sufismo*, en I. KADARÉ (dir), en *Diccionario del Islam. Religión y Cultura*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 726

¹⁹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 22ed., Madrid 2001

“catalogar al sufismo como una especie de filosofía mística de los países islámicos”²⁰, lo que no coincide con el uso ordinario de la palabra sufí en los escritos y en las experiencias de los sufíes. Para entender mejor lo que significa sufí es necesario pues buscar a nivel etimológico la derivación de la palabra en árabe. Y para entender el verdadero sentido de la palabra sufismo hay que ir a la palabra *tasawwuf* en árabe, ya que el sufí es quien profesa el *tasawwuf*. Empezamos con el término sufí.

1.1. A las raíces de la palabra sufí

Varias son las hipótesis que buscan demostrar las raíces de la palabra sufí, unas más fiables que otras, y unas más conocidas que otras. Pero todas sirven a construir una idea más o menos clara de lo que podría significar la palabra sufí. Porque aunque sean hipótesis, todas se basan en datos firmes y sólidos, y parten del mismo deseo: el entender mejor el mundo de los sufíes.

La hipótesis más común es aquélla que atribuye el origen de la palabra sufí a la palabra *suf*, en árabe, que significa lana. La tradición fundamenta esta atribución o derivación, por un lado, en la túnica de *suf* que llevaban los primeros sufíes a pesar de que no era obligatoria y tampoco era necesario vestirla continuamente; y, por otro lado, al signo que representaba esta misma túnica: la humildad, el desapego y la sumisión (islam) de una manera análoga entre la sumisión del cordero, del cual se saca la lana, y la sumisión del verdadero *muslim* (musulmán= aquel que se ha sometido)²¹. Por eso hay quienes unen la palabra sufí a la palabra *zahid* o asceta, y consideran que cada sufí es un asceta aunque no todo asceta es un sufí²².

Otra hipótesis etimológica reenvía el uso de la palabra sufí a la palabra árabe *safa* o *safua*²³ que quiere decir pureza. El sufí busca purificarse de todo lo que pueda apartarle de la “contemplazione della Realtá, che il sufismo considera il vero scopo dell’esistenza umana”²⁴. El sufí iraní *Mahmud Shabestari* (1288-1340), nombra cuatro tipos de

²⁰ K. MONDAROO – I. ZABALETA, *Sufismo. La enseñanza mística*, Edimat Libros, España 2005, 27

²¹ Cfr., *Ib.*, 24

²² Cf., A. SCARABEL, *Il sufismo, storia e dottrina*, Carocci editore, Roma 2007, 17-18

²³ S. ABDALLAH KRAYDIYA, *Al Adab Al Alami lil tsawwuf. Akaid wa chakhsiyyat. Dirasa, takdim, moukarana wa tahlil* (en árabe), Dar al kutub al elmiya y librería al Nujba, Beirut 2013, 12 (trad. La literatura universal del sufismo. Doctrinas y personajes. Estudio, presentación, comparación y análisis)

²⁴ *Ib.*, 20

purificaciones que corresponden a los cuatro obstáculos de este mundo: “la première est la purification de la souillure charnelle; la seconde est celle du péché et du mal, ‘murmures du tentateur’; la troisième celle des mauvaises habitudes; la quatrième est la purification du tréfonds du cœur. Car c’est là que s’achève la route du pèlerin”²⁵.

Según otros estudiosos la palabra sufí tendría sus raíces en la palabra *suffah* o *ahlu al-suffah*, que podrían traducirse al español como banco o asiento y también como plataforma. Aquí hay dos explicaciones. La primera, con la palabra *Suffah*, hace referencia a un grupo de personas pobres que no tenían dinero ni familiares pero que buscaban al profeta *Muhammad* por la devoción que tenían por Él, de escucharle, y por eso algunas personas, construyeron una plataforma en la mezquita de Medina y les llevaban ayuda de todo tipo. Cuentan que a pesar de que recibían muchas donaciones, nunca les vieron usar cosas sino lo que era necesario²⁶. La segunda explicación ve en el uso de la palabra sufí una referencia a *ahlu-al-suffah* como un grupo de personas que venían a buscar al Profeta *Muhammad* para reflexionar con Él a propósito de la revelación, y lo hacían sobre la *suffah* o Plataforma donde Él oraba²⁷.

Para unos, el término sufí tiene que ver con el término árabe *saff*, que significa clase. La hipótesis de esta corriente parte de la idea de que los sufíes se consideraban como elegidos de Dios, y entre los musulmanes vienen en el primer *saff* o clase. Esta elección se manifiesta en las actitudes que tienen las personas de esta categoría: buscar a Dios con toda su fuerza y todo su corazón y toda su mente y de entregar todo en manos de *Allah*²⁸. El libro del *Tabakat assufiyah* o las clases del sufismo, sostiene esta hipótesis al mostrar que el concepto de clases es parte de la misma tradición de los sufíes, y al distinguir en el sufismo cinco clases o *tabakat*, según los años en los cuales vivían y según sus caminos o doctrinas²⁹.

Una hipótesis más entre muchas otras, será aquella de los orientalistas que enfocaban sus investigaciones sobre el sufismo en la posibilidad de ciertas influencias que habrían

²⁵ M. CHEBEL, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Albin Michel, Paris 1995, 355

²⁶ Cfr., S. ABDALLAH KRAYDIYA, o.c., 13

²⁷ Cfr., K. MONDAROO – I. ZABALETA, o.c., 26

²⁸ Cfr., ABDALLAH KRAYDIYA, o.c., 13

²⁹ A. MUHAMMAD IBN ALHUSAIN ASSULAMIY, *Tabakat Assufiyah*, Dar al Kutub al Elmiya, Beirut 2010, (trad. Las clases del sufismo)

tenido un papel importante en el nacimiento y el desarrollo del sufismo como disciplina. Ese grupo de estudiosos ve en la palabra *sufí* una resonancia del término griego *sophía*, que es la sabiduría: el amor al conocimiento. En el caso de los sufíes se puede hablar de un “conocimiento que sabe, tan lleno de amor, que conduce a la unión transformadora de la creatura humana en su Creador luminoso y misericordioso”³⁰. Esta hipótesis puede ser fácilmente rechazada por la razón de que en árabe hay una distinción entre filosofía que es *falsafa* y sufismo que es *tasawwuf*.

Entre todas las hipótesis y las explicaciones e interpretaciones de las raíces de la palabra *sufí* aquí mencionadas, hay una complementariedad. Cada uno de los símbolos a que remite en cada hipótesis, lleva en sí una dimensión o una característica de la vida de los sufíes. La del *suf* (lana), símbolo de la pobreza, de la humildad y de la vida ascética que se despoja de todo para poder contemplar la Realidad Divina; la del *safa* (pureza), símbolo de la purificación, alejándose de todo lo que puede distraer del camino buscado; la de la *suffah* (plataforma), símbolo del amor que tiene la gente a su Profeta y a su *Hadith* o relatos; la del *saff* (clase o rango), símbolo de la misión especial a la cual aparta o llama Dios a los sufíes; y la de la *sophía* (sabiduría), por el amor que tienen los sufíes hacia el conocimiento amoroso de *Allah*. *Ibn Arabi* dice: “Hazme entrar, oh Señor, en las profundidades del Océano de Tu Unidad infinita”³¹. En conclusión, el amor a *Allah*, a su Profeta y a su *Hadith*, la renuncia a todo y la purificación desde el *baten* (interior) y el *zaher* (exterior), así como la conciencia, que es una llamada particular para una misión particular, todo esto puede ofrecer una idea acerca de la vida del *sufí*.

1.2. Concepto del *tasawwuf*

En árabe, tenemos la palabra *tasawwuf* que, aunque equivalente a la palabra sufismo responde de forma más precisa al contenido de la misma. Dicha palabra pertenece a la misma categoría lingüística de las palabras *tasannun* y *tashayyu*. El *tasannun* “significa profesar el sunnismo”³², quiere decir profesar la *Sunna* o la norma de conducta que “designa las prácticas seguidas por el Profeta, y más en general las

³⁰ J. CHEVALIER, *El sufismo*, Breviarios del fondo de cultura económica, México 1998, 11

³¹ M. LINGS, *¿Qué es el sufismo?*, Sophia Perennis, Barcelona 2006, 11

³² J. CHEVALIER, o.c., 12

enseñanzas y los ejemplos que Él dio. Se transmite bajo forma de relatos e informaciones que llevan el nombre de Hadith y de Khabar”³³. El *tashayyuu* significa “profesar el shiísmo”³⁴, que es “le nom donné à ceux qui suivirent ‘Ali’ dans sa lutte pour l’accession au Califat... ils (lui) vénèrent quatrième calife de l’islam”³⁵.

El *tasawwuf*, que tiene seguidores en el sunnismo y en el chiismo, nació como modelo de vida “opposed to the religious, antinomian, antisocial and anti-governmental tendencies”³⁶, sobre todo después de la muerte de *Hussein* y la división y la enemistad que nació dentro del cuerpo del Islam por causa de la cuestión del *jalifa* o el sucesor. El *tasawwuf* también significa profesar pero, en este caso, profesar la *Tariqa*, que quiere decir “la Voie Mystique” o “le Chemin initiatique”³⁷, donde hay un método o disciplina que seguir (lo hablaremos en la parte de los fundamentos).

Es importante notar que para los sufíes toda la cuestión etimológica no es parte de sus preocupaciones, y eso se puede percibir en los escritos y los dichos de varios de ellos. En la síntesis de las etapas místicas del *sheij Abu Sa-íd*, afirma lo siguiente: “el sufismo es una palabra, pero cuando llega a la perfección sólo queda Dios. Esto quiere decir que cuando el sufismo alcanza la perfección, no hay más que Dios y todo lo que está fuera de Dios no existe ya”³⁸. En otra parte el mismo *sheij*, contestando a la pregunta, ¿qué es el sufismo? dice: “este sufismo es impiedad... porque el sufismo consiste en renunciar a cualquier otro fuera de Él; ahora bien, no hay otro más que Él”³⁹. Y del sufí dice: “El sufí es el que, en todo lo que hace, actúa para agradar a Dios; y por consiguiente todo lo que Dios hace le agrada”⁴⁰. Otro ejemplo es el de *Ibn Arabi*, que nunca “call him a sufi in any limiting sense, and in a tripartite division of the Men of God (ridjal Alla), he places the sufis in a intermediate category, above the ascetics (zuhhad)”⁴¹.

³³ R. ARNALDEZ, *Sunnismo*, en I. KADARÉ (dir), *Diccionario del Islam. Religión y Cultura*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 738

³⁴ J. CHEVALIER, o.c., 12

³⁵ M. CHEBEL, o.c., 97

³⁶ B. RADTKE, *Tasawwuf*, en P.J. BEARMAN, TH. BLANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS (dir), *The Encyclopaedia of Islam*, t.X Leiden Brill, The Netherlands 2000, 314

³⁷ M. CHEBEL, o.c., 412.

³⁸ CH. BONAULD, *Introducción al sufismo. Al Tasawwuf y la espiritualidad islámica*. Paidós Orientalia, Barcelona 1994, 16

³⁹ *Ib.*, 17

⁴⁰ *Ib.*, 21

⁴¹ W.C. CHITTICK, *Tasawwuf*, en P.J. Bearman, TH. Blanquis, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs (dir), *The Encyclopaedia of Islam*, t.X Leiden Brill, The Netherlands 2000, 317

1.3. Los fundamentos del *tasawwuf*

Como cualquier otra forma de vida, el *tasawwuf* tiene seguidores y detractores. Esta realidad encuentra sus raíces en la separación entre dos vías la del *baten* (interior) o esoterismo, y la del *zaher* (exterior) o exoterismo, o mejor dicho, entre la ley exterior que es la *Shariaa*, y que es propia y *wajeb* o deber de todos los musulmanes, y la de la ley interior, la *Tariqa*, que es más que una regla, y que lleva al encuentro con la Verdad de *Allah*.

La separación entre la *Shariaa* y la *Tariqa* no es propia del sufismo, sino de sus detractores. Unos ven en el sufí “un musulman descarriado o que se ha apartado del sendero del Islam y sigue prácticas copiadas de otras religiones”⁴², otros consideran al *tasawwuf* como “una filosofía que rechaza las normas estrictas del Islam”⁴³, y otros presentan a los sufíes como aquéllos que “non si accontentano della *Shariaa*, che considerano un indispensabile trampolino iniziale per spiccare il volo verso una realtà superiore ed eterna, contrapposta a quella inferiore e peribile nella quale si trovano a vivere”⁴⁴.

En realidad la posición de los seguidores del *tasawwuf* es aquella de la complementariedad entre la *Shariaa* y la *Tariqa*. Entre ellas hay una relación imprescindible. Y como respuesta a la persecución y acusación de los adversarios, y a veces a las falsas interpretaciones, los sufíes y los estudiosos insisten en que los fundamentos del *tasawwuf* son los mismos en todo el Islam.

a. El Corán

El primer fundamento del *tasawwuf* es el Corán, que es la Palabra Increada de Dios⁴⁵, transmitida al Profeta por una revelación *tanzil*, la primera fue en el mes de *Ramadan*, en la noche de *Al-Qadr*, durante veintitrés años, y fue dictado por Él a sus Compañeros que la retenían en la memoria, y sólo luego “le Calife Othman (644-656) a réunis dans

⁴² M. LINGS, o.c., 13

⁴³ Ib., 15

⁴⁴ A. SCARABEL, o.c., 10

⁴⁵ Ib., 25.

une Vulgate (Moushaf) composée de 114 chapitres (Soura, pl. sourate) de longueurs de densité différentes, et de 6219 versets (ayat)”⁴⁶ todo el contenido de la Revelación.

Los sufíes ven en las dos realidades del Corán, como Palabra Increada de Dios y *Mushaf*, compuesto de 114 *sura* y 6219 *aya*, una verdad donde se realiza el encuentro entre lo creado y lo Increado, lo temporal y lo Eterno, lo finito y lo Infinito⁴⁷. Pues el tema principal del Corán es *Allah* que se revela mediante su Palabra a la humanidad con la finalidad de ofrecer a los hombres una revelación que asegura el camino recto durante esta vida y el camino de regreso hacia Él: “somos de Allah y a Él volvemos” (Corán 2, 156). Por eso, la recitación del Corán por parte de los sufíes, nace del deseo de sumergirse plenamente en Él, *istighraq*, e intentar descubrir y vivir “lo que el Profeta dijo, que cada versículo del Corán tiene un exterior y un interior”⁴⁸, y transformar la conciencia humana en un lugar donde se manifiesta el mensaje divino coránico.

Entonces, la misión de los sufíes, como elegidos, es escrutar el tesoro interior presente en el tesoro exterior que es el versículo, y así, poder alcanzar el corazón del Corán. Eso es lo que permite a los sufíes nombrarse caminantes o *salikun*, hacia el Principio de todo, y también como *muquarrabun* que son quienes están cerca de *Allah* y de su Verdad. Lo que ellos buscan es encontrar el camino intermedio, un equilibrio entre el mundo horizontal y el mundo vertical⁴⁹, entre el lenguaje de la razón que se manifiesta en la dimensión lingüística del *Mushaf* y el lenguaje sufí que es el del corazón o el de lo vivido por amor a *Allah*, el Misericordioso.

b. *Rasul Allah: Muhammad*

El segundo fundamento, es el mismo Profeta, *Rasul Allah: Muhammad* que significa el alabado. Para los sufíes el Profeta *Muhammad* es fundamento por su persona y ejemplo de vida, y por su *Hadith*. *Muhammad* nació el año 570, según el calendario cristiano. Lo más probable es que haya nacido un viernes 17 de *Rabii Al-Auual*, en *Quraish*. Desde su infancia, los milagros hacían parte de su vida. En su adolescencia se manifestaba el poderío, la valentía y la firmeza. Se sabe de Él, su amor a la actividad pastoril que, por

⁴⁶ M. CHEBEL, o.c., 113-114

⁴⁷ Cfr., M. LINGS, o.c., 25

⁴⁸ M. LINGS, o.c., 28

⁴⁹ Cfr., KH. IBN TUNIS, *Al tasawwuf Kalb Al islam* (en árabe), Dar al Yil, Beirut 2005, 64-69 (trad. El sufismo corazón del Islam)

su insatisfacción con la sociedad de entonces, por su corrupción muy difundida, le permitía alejarse buscando la soledad en lugares solitarios para adorar a *Allah* en un ambiente de meditaciones y reflexiones sobre las grandezas de la creación. Del pastoreo llegó al comercio, donde se encontró con *Jadiya*, mujer de gran capacidad económica y comercial; los motivos verdaderos de su matrimonio era la fe que tenía *Jadiya* en la dignidad de su persona y sus virtudes espirituales⁵⁰.

La pureza, fidelidad, veracidad, bondad con los pobres y odio a la idolatría y su adoración continua a *Allah*, signan los 40 años de vida de *Muhammad* antes de la revelación y el inicio de su misión como mensajero de Dios o *Rasul Allah*. Otras de estas virtudes, manifestadas a lo largo de su misión profética, *Muhammad* manifestaba también una fe que resistía todas las dificultades que encontraba, como la convocatoria general de la gente de *Quraish* contra Él; tampoco temía la muerte y sus torturas porque creía en el triunfo final; y también, tenía una gran paciencia frente a la incredulidad y la idolatría de su gente. Eso se nota en su famosa frase “por cierto que aunque pusieran el sol en mi mano derecha y la luna en mi izquierda no cesaré de proclamar mi mensaje”⁵¹.

A parte de estas virtudes espirituales que caracterizaban su persona, su misión y enseñanza, *Muhammad*, conoció muchas experiencias místicas, como la de su ascensión a los cielos, cuando el ángel de la revelación le dijo que iba a recorrer los cielos en una montura extraordinaria. El objetivo de este viaje era revelarle que *Allah* no está en un lugar específico, por eso *Muhammad* fue designado Enviado de *Allah*, para hacer conocer a las gentes la grandeza y extensión de la creación⁵². Una cosa más que se puede subrayar en la vida y enseñanza de *Muhammad* es la importancia de la oración. En sus últimos momentos de vida terrena, y entre sus últimas voluntades estaba la insistencia en la oración: *As-Salat*. *As-Salat* (la oración, la oración), dijo *Muhammad* según el testimonio de *Ali*. Su muerte fue el día del mes de *Safar* del XI año de la *Hégira*⁵³.

⁵⁰ Cfr., A. YA'FAR SUBHÂNĪ, *La historia de Mahoma (BP)*, Editorial Elhame Shargh, República Islámica de Irán 2012, 40-97

⁵¹ *Ib.*, 120

⁵² *Cf. Ib.*, 116-193

⁵³ *Cf. Ib.*, 618-622

Sus virtudes espirituales, sus experiencias místicas, su adoración continua a *Allah*, su vida de oración, su búsqueda de realizar siempre su Voluntad, eran parte inseparable de su ser, porque según el testimonio de su esposa *Aishah* “su naturaleza era como el Corán”⁵⁴, eso quiere decir una identificación con la Palabra de *Allah* que le fue revelada, y su *jihad* (lucha, esfuerzo) para alcanzar el más allá pero desde aquí, desde la realidad terrena: “Actuad para este mundo como si tuvierais que vivir mil años, y para el otro como si tuvierais que morir mañana”⁵⁵, teniendo en cuenta sólo la Voluntad de *Allah*. Todo eso hace del Profeta, para los sufíes, un ejemplo a seguir y un camino seguro que lleva hacia *Allah*.

c. *Una Tariqa y un sheij*

Para hablar de un *tasawwuf* auténtico y no de una secta, es necesaria la presencia de una *Tariqa*, proclamada por un *sheij*: “chaque tariqa se réclame d’un Maître spirituel ou d’un Ancêtre fondateur”⁵⁶. Este *sheij* tiene que pertenecer a la misma *silsila* o cadena espiritual que tiene como cabeza al Profeta y después de Él a sus compañeros: *Ahl-al Suhba*, llegando así al *sheij* como heredero legal y fiel a la *baraka* o bendición que se trasmite de generación en generación desde el tiempo del Profeta. También es necesaria la presencia de un discípulo “murid”⁵⁷, que significa, quien quiere profesar el camino o el método propio del *sheij*. Estamos aquí ante una forma primitiva del *tasawwuf*. Más adelante en la historia, y a partir del siglo XII, esta forma de enseñanza y orientación empezó a organizarse más, sobre todo por la cuestión de la expansión geográfica del islam. Actualmente todos los grupos que se proclaman como sufíes tienen el nombre de cofradías que aseguran su autenticidad con la conservación de las tres condiciones ya mencionadas: *Tariqa*, *sheij* de la misma *silsila* del Profeta y *murid*.

La persona del *sheij* será considerada como una vela encendida que se consume a sí misma iluminando a los demás y así creará un sucesor *jalifa* que en su turno será otra vela⁵⁸ para otros discípulos. Pero, ¿qué busca el *murid* y qué le ofrece el *Sheij*? La respuesta a estas dos preguntas podría aparecer en las cuatro consonantes que constituyen las raíces de la palabra *tasawwuf* en árabe: *T, S, W, F*. La letra *T*, representa

⁵⁴ M. LINGS, o.c., 33

⁵⁵ Ib., 34

⁵⁶ Id.

⁵⁷ KH. IBN TUNIS, o.c., 88

⁵⁸ Ib., 87

tawba o arrepentimiento y que se considera como el primer paso en el camino escogido; la segunda letra *S*, representa *safa*, que es el estado de purificación; la tercera letra *W*, simboliza *wilaya*, que es el estado de santidad y proximidad a *Allah*; y la cuarta letra *F*, simboliza *fana*, que es la aniquilación en sí mismo de todo lo que no es *Allah*⁵⁹. Así pues, sea el *sheij* sea el *murid* y a través del *tasawwuf* “tried to achieve a sensitive relation with God. They developed views about the love of God and for this they could quote Kor’an V.54: ‘He loves them and they love him’⁶⁰.

1.4. Las prácticas del *tasawwuf*

Como prácticas centrales tenemos las de carácter obligatorio y común entre todos los musulmanes, como la profesión de la unicidad de *Allah*, las cinco oraciones diarias: al amanecer, a medio día, a media tarde, a la puesta del sol y al anochecer; y también la práctica del ayuno sobre todo en el mes de *Ramadán*; *Al zakat*; y la peregrinación.

Junto a estas prácticas comunes, los sufíes tienen otras que son particulares y propias. La diversidad que existe a nivel de las prácticas que tienen, subraya la distinción entre una cofradía u otra, aunque todas tienen una única finalidad “la unión mística con Dios”⁶¹, que es una unión transformante del sufí a nivel de su ser, de todas sus prácticas religiosas, de todas sus conceptualizaciones; es una unión transformante a nivel de toda su existencia humana que estará marcada por un amor unificador entre *Allah* y toda su criatura; es una unión que transforma el alma del sufí en un alma transparente que refleja la existencia de *Allah* en ella: “Oh ausente para quien Dios está presente, ¿habrías de ausentarte de Él, ahora que no ves sino a Él?”⁶². Esta unión transformante, que se realiza por un instante en este mundo, es un saborear la eternidad. Todo es un don, todo es una gracia. Ni los milagros, ni los carismas, ni tampoco el éxtasis son fruto de un esfuerzo puramente humano o la meta final de este camino. El objetivo final es la unión íntima y transformante.⁶³

⁵⁹ Cfr., K. MONDAROO – I. ZABALETA, o.c., 29-32

⁶⁰ W.C. CHITTICK, o.c., 317

⁶¹ M.J. SEDGWICK, *Breve introducción al sufismo*, Sígueme, Salamanca 2003, 41

⁶² Cfr., S. ABDALLAH KRAYDIYA, o.c., 221

⁶³ Cfr., J. CHEVALIER, o.c., 127-145

Empezamos con el amor al *sheij* que es el Servidor de sus discípulos. Este amor es necesario para el compartir que debe existir entre el *sheij* y su *murid*. Es un compartir fundado en la confianza de que el *sheij* es la persona más adecuada para vigilar el bien de cada *murid* y de toda la comunidad, y en la obediencia a todo lo que enseña y dirige⁶⁴.

Otra práctica es el *dhikr* (Recordar) que consiste en recordar siempre el nombre de *Allah* a través de una plegaria repetitiva del nombre de *Allah* u otras frases que el *sheij* pide de su *murid*, como por ejemplo *no hay más dios que Dios* utilizando una *sibha* o rosario o a través de la lectura o la recitación del Corán de una manera meditada porque así el *sufí* entra en una unión directa con la Palabra de *Allah* que le hace recordar su presencia mediante toda la doctrina y la enseñanza que emanan de Ella. El *dhikr* manifiesta el deseo que tiene el *sufí* de buscar permanentemente a *Allah*, porque al recordarle el *sufí* siempre busca acercarse más a *Allah* y a su presencia. Es una práctica individual, pero también tiene su dimensión comunitaria⁶⁵. Otra práctica es la *jilwa* (retiro), que es un apartarse del mundo por un momento determinado, en diálogo con el *sheij*, pero nunca de manera definitiva.

Todo lo que hemos presentado en esta primera parte, es un intento de presentar el *tasawwuf* como fenómeno intrínseco al islam, que tiene su propia identidad. Esta identidad que se manifiesta en las raíces etimológicas de la Palabra *tasawwuf*; en sus fundamentos que son *Allah*, el Corán y el Profeta; en sus prácticas que son propias del islam y que se fundan en el Corán y en el Profeta del islam. Todo eso hace del *tasawwuf* una experiencia propia de una tradición religiosa propia y específica que es el islam, y que sigue existiendo hasta hoy porque sus fundamentos siguen existiendo y porque siempre hay almas que anhelan ir más allá, pero partiendo siempre del aquí.

2. Mística cristiana

Misterio y *Mística*, son dos términos en el español actual, que en el griego antiguo tienen como raíz a dos términos “*mysterion*” y “*misticos*”, que significan algo “de

⁶⁴ Cfr., KH. IBN TUNIS, o.c., 88-95

⁶⁵ Cfr., CH. Bonauld, o.c., 48-53

caché, de secret”⁶⁶, y también “cerrado y oculto”⁶⁷ y que se están “hors des atteintes de la connaissance et de l’expérience propre”⁶⁸.

El uso religioso de estos dos términos fue inaugurado por *Platón*. Según él “la divinità rimane trascendente alla nostra intelligenza; questa puó tuttavia acquistarne una certa conoscenza oscura. Si tratta di una conoscenza ‘mistica’ che non si puó esprimere altrettanto perfettamente quanto una conoscenza razionale, ma che viene piuttosto suggerita a mezzo d’immagini e di simboli”⁶⁹.

A partir de la definición de los dos términos, *mysterion* y *misticos*, y a partir de la frase platónica citada en el párrafo anterior, se puede deducir que ante el misterio oculto existiría un doble movimiento. El primero, que busca desvelar el misterio y, el otro, que sólo percibe y acoge lo que revela de sí el misterio mismo; este segundo movimiento tiene como razón la realidad trascendental del misterio. Pues podemos decir que “le mot mystique s’applique donc et à l’objet, terme de l’expérience en question – le mystère ; et au sujet de la même expérience, et à la connaissance nouvelle du mystère”⁷⁰. Esta clave aparece como un buen lugar para colocar el término *mistagogía*, compuesto de dos verbos “myo (essere chiuso) e ago (condurre)”⁷¹ y que significa “introdure una persona nella conoscenza di una verità occulta”⁷².

2.1. En el lenguaje paulino

Con san Pablo, el sentido antiguo de la palabra *mysterion*, conoció una nueva aplicación, y recibió un carácter cristiano por excelencia. La atribución de la cristianización del término *mysterion* a san Pablo no significa una exclusividad a nivel del uso de la palabra por parte suya, sobre todo porque el primer uso cristiano del término *mysterion* “procede del judaísmo apocalíptico en el que la palabra designa las

⁶⁶ J. LOPEZ-GAY, *Mystique (le Phénomène mystique)*, en M. VILLER (dir), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t.X Beauchesne, Paris 1980, Col. 1893

⁶⁷ O. DE LA BROSSE – A.M. HENRY – PH. ROUILLARD, *Diccionario del cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona 1986, 487

⁶⁸ J. LÓPEZ-GAY, o.c., Col. 1893

⁶⁹ A. DE SUTTER, *Mistica*, en E. ANCILLI (dir), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t.II Città Nuova Editrice, Roma 1990, 1626

⁷⁰ J. LÓPEZ-GAY, o.c., Col. 1893

⁷¹ G.G. PESENTI, *Mistagogia*, en L. BORIELLO (dir), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 820

⁷² Ib

realidades celestiales que se han de manifestar al fin de los tiempos, pero que son mostradas antes en visión a un elegido”⁷³. Esa atribución podría tener como razón, en primer lugar, las veintiuna veces de un total de veinticinco veces en todo el Nuevo Testamento⁷⁴, en las cuales aparece la palabra *mysterion* en los diferentes episodios del epistolario paolino y, en segundo lugar, por la metodología seguida por el mismo apóstol. Por un lado, Pablo respetaba el cuadro tradicional conocido y adoptado a nivel del uso del concepto de *mysterion* y, por otro, lo presentaba con una interpretación totalmente nueva.

El uso de la palabra *mysterion* en las Cartas de san Pablo, refleja una fidelidad a unos de sus aspectos principales: el misterio es oculto, que puede ser revelado, pero que al mismo tiempo desborda la capacidad racional e intelectual de la persona. La fidelidad a estos tres aspectos, puede ser subrayada por ejemplo en su primera carta a los Corintios: “hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra... Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios” (1Cor 2,7.10); y en otro texto, “ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido” (1Cor 13,12).

Con estas palabras, se puede notar que san Pablo ofreció, en primer lugar, una definición concreta para el contenido *mysterion*: es el designio salvífico de Dios; en segundo lugar, dio un nombre concreto al *mysterion*, se llama Jesucristo el Crucificado. Este nombre es la conclusión de una identificación directa entre tres expresiones: la sabiduría de Dios, el misterio oculto y el Señor crucificado; y en tercer lugar, san Pablo procuró revelar la unidad total entre la locución *mysterion* y la identidad de Dios Trinidad, en otros términos, para Pablo el Dios Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es el *mysterion*.

Frente a estas tres novedades paulinas a propósito del concepto de *mysterion*, podemos deducir que el Misterio en la enseñanza de Pablo tiene tres dimensiones: ontológica (la

⁷³ B. STUDER, *Misterio*, en A. DI BERARDINO (dir), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, t.II Ediciones Sígueme, Salamanca 1998, 1456

⁷⁴ Cfr., K. PRÜMM, *Misterio*, en J.B. BAUER (dir), *Diccionario de teología bíblica*, Editorial Herder, Brcelona 1985, 667

economía de Dios Padre desde antiguo), cristológica (la revelación de ese proyecto en la persona de Cristo), y pneumatológica (porque todo se realiza por medio del Espíritu Santo). Con otras palabras, la expresión *mysterion* adquirió con la doctrina paulina su dimensión trinitaria: el Misterio de Dios Trinidad.

El mediador entre el misterio trinitario de Dios y la humanidad es la persona de Cristo. Esta mediación es debida esencialmente a la Encarnación del Hijo, lugar de la revelación, y que encaminó a toda la humanidad hacia una experiencia de filiación en el Hijo Unigénito: “en Él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designo que en él se propuso de antemano” (Ef. 1,7-9). Y como receptores del misterio por medio de Cristo, su encarnación, vida, muerte y resurrección, el cristiano acoge, a través del Bautismo y la Eucaristía, y según la enseñanza paulina, la llamada de entrar en relación con él, a conocerlo más, a contemplarlo más, y dejar configurar su vida con la de Cristo, meditando y adoptando los acontecimientos de su vida terrena, en modo particular su muerte y su resurrección.

En el lenguaje espiritual, este tipo de experiencia puede tener el nombre de una experiencia mística, que no es sino entrar en relación con el misterio de Dios “le mystère paulinien implique donc une mystique: il produit en effet dans le croyant une lumière et une force qui l’investissent, l’enveloppent et le débordent, mais aussi l’introduisent dans un mouvement de reconnaissance et d’amour effectif à l’exemple du Christ et en communion avec Lui”⁷⁵. Así pues, con el Bautismo y la Eucaristía se abre el camino, según la doctrina paulina, hacia una unión mística con Cristo. El bautizado y quien recibe el cuerpo y la sangre de Cristo, se reviste de Él; lo que nos facilita entender cómo san Pablo centraba “en Cristo su pensar, su sentir, su orar, su vida y, en consecuencia, también su doctrina”⁷⁶ es la presencia de muchas fórmulas que utilizaba

⁷⁵ A. SOLIGNAC, *Mystère*, en M. VILLER (dir), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t.X Beauchesne, Paris 1980, Col. 1862

⁷⁶ G. DE GENARO – E.C. SALZER, *Literatura mística. San Pablo místico*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2002, 257

en sus cartas “estar en Cristo”, “estar en el Señor”, “Cristo en Vosotros”, “Cristo en nosotros” y “Cristo en mí”⁷⁷.

Una novedad en la mística paulina, o mejor dicho, en la experiencia del encuentro con el misterio de Dios a través de la persona de Cristo, es el ser una mística apostólica, porque “el misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos” (Col 1,26), tiene como finalidad, ser anunciado por parte de quien lo recibe. Es un aspecto nuevo que Pablo añade al uso del concepto de *mysterion*: no sólo oculto-manifestado- y que desborda el conocimiento humano, sino que también es anunciado. Pablo, con este nuevo aspecto, subraya una identificación entre el misterio de Dios y el anuncio del Evangelio, del cual habla en su primera carta a los Corintos. Esta identificación ha dado lugar al tema del misterio de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, donde el misterio de la salvación “est connu et vécu par ses membres”⁷⁸ y al mismo tiempo anunciado.

2.2. En el lenguaje patrístico

Los padres de la Iglesia siguieron la misma línea iniciada por san Pablo, la de cristianizar el uso de un término que siempre fue utilizado en el ámbito pagano. Al ejemplo de Pablo, para los padres de la Iglesia, fue muy evidente la creencia de que Dios Padre, en su plan salvífico, “había proyectado realizar por Cristo cuando llegase el momento culminante: recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra” (Ef. 1,9b-10). Cristo está al centro, todo pertenece a él y todo se orienta hacia él. De aquí surge la exigencia de sondear más y más la profundidad de su misterio. La metodología seguida fue la contemplación de todos los acontecimientos de la vida de Jesús con la intención de entender mejor el mensaje espiritual que existe en ellos. Esos acontecimientos tienen como beneficio acercarnos más y más a su gran misterio, y posibilitan el comienzo de un contacto concreto con él.

A partir de Clemente de Alejandría (150-215), y después de él otros, “la acepción filosófica de misterio entra en la teología cristiana. La terminología mística es

⁷⁷ Cfr., M. RODRIGUEZ RUIZ, *Mística paulina*, en F. FDEZ. RAMOS (dir), *Diccionario de san Pablo*, Monte Carmelo, Burgos 1999, 789-796

⁷⁸ A. SOLIGNAC, o.c., Col 1862

empleada para describir el itinerario espiritual del alma hacia la visión del Dios trascendente”⁷⁹. Con esta acepción, los dos términos, misterio y mística, se cruzaron más, porque si *mysterion* es considerado como el itinerario que lleva a una visión del Dios eterno, así también es considerado el término de mística: “la vida mística no es otra cosa que una penetración del alma en el misterio divino”⁸⁰, es un “adentrarse en el Misterio de la Verdad de Dios revelada en Cristo”⁸¹.

Entrar en relación con el misterio de Cristo significaba en la época patristica entrar en relación con la Sagrada Escritura que es un misterio insondable para todos los creyentes “en referencia al sentido escondido y al sentido espiritual de la Escritura, cuya comprensión es don de Dios”⁸²; y también con la Liturgia que contiene en ella dos dimensiones bien unidas, el presente y la eternidad: “la historia en el tiempo, pero anclada en una dimensión de eternidad”⁸³. Como ejemplo, tenemos las celebraciones litúrgicas de los misterios sacramentales, que tienen la misión, a partir del ahora, de introducir al creyente en el camino salvífico anticipándole los sabores del cielo y preparándole a la vida eterna. Estas dos verdades, la Sagrada Escritura y la Liturgia, según la enseñanza patristica, llevan a la persona a “un contacto directo con la divinidad, más allá de toda mediación, de todo concepto o imagen”⁸⁴ al “grado más elevado de la vida espiritual”⁸⁵, a lo que se llama el “conocimiento místico”⁸⁶.

Hablar de un grado elevado es hablar al mismo tiempo de un grado de perfección elevado, de una perfección que no tiene límites porque en ella tiene que ver, por un lado, la infinitud divina y el bien sublime que es ilimitado y, por otro, la capacidad infinita de crecimiento que tiene la persona y su deseo de adentrarse mucho más en el misterio de Dios. Es un deseo que no tiene fin, y consiste en asemejarse más a quien es la fuente y la razón de la vida”⁸⁷. Este grado más alto “de penetrar el misterio de Dios”⁸⁸,

⁷⁹ B. STUDER, o.c., 1457

⁸⁰ L.F. MATEO-SECO, *Mística*, en L.F. MATEO-SECO Y G. MASPERO (dir), *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 627

⁸¹ *Ib.*, 628

⁸² G. MASPERO, *Misterio*, en L.F. MATEO-SECO Y G. MASPERO (dir), *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 624

⁸³ *Ib.*

⁸⁴ T. SPIDLIK, *Mística*, en A. DI BERARDINO (dir), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, t.II Ediciones Sígueme, Salamanca 1998, 1457

⁸⁵ G. MASPERO, o.c., 625

⁸⁶ *Ib.*

⁸⁷ Cfr., L.F. MATEO-SECO, o.c., 629

alcanzando así el conocimiento místico, lo expresaron algunos de los padres desde dos experiencias: la mística de la luz y la mística de las tinieblas.

La mística de la luz tiene su fundamento en la creencia enraizada en los primeros cristianos de que todo tipo de conocimiento del misterio de Dios se da “gracias a la revelación del Espíritu”⁸⁹. Él ilumina con la luz divina el espíritu humano. Esta experiencia pone a la persona en un estado de éxtasis donde se experimenta “la suspensión de las facultades humanas”⁹⁰. Nilo de Ancira (siglo V) por ejemplo, hablando de la experiencia de oración la define como “el total arrobamiento del espíritu fuera del mundo sensible”⁹¹. Evagrio⁹² ve con la luz infundida en el alma una experiencia de una “ignorancia infinita” que por causa de ella “todas las nociones parciales, es decir los conceptos” se purifican y así “el entendimiento se convierte en luz pura y, refleja la luz de la Trinidad Santa”⁹³.

Con San Gregorio de Nisa (330-390), aparece en el ámbito cristiano el uso de una nueva expresión “la mística de las tinieblas”, porque antes de él, en el siglo III, Plotino hablaba de las tinieblas como experiencia del ver al lo que no se ve: “el ojo se aparta de la luz a fin de ver la tiniebla sin verla. Con luz no podría verla; pero tampoco se podría verla, sino no verla, sin algo de luz”⁹⁴. Gregorio distingue tres estadios para ascender hacia Dios y ve en la experiencia de Moisés, en su subida al Monte Sinaí, un buen apoyo para poder entender ese camino ascendente. Él, en la experiencia de Moisés, “describe el desarrollo de la experiencia de Dios, más que como una progresiva iluminación, como una profundización de la conciencia de la oscuridad. De la zarza ardiente (Ex 3, 2-6), a la subida al Sinaí (Ex 19,17-23) y la experiencia culminante de la hendidura de la roca (Ex 33,17-23), el itinerario de Moisés le lleva de la luz a la nube y a la más profunda oscuridad, ya que, cuanto más cerca de Dios llega el alma, tanto más se hace consciente de su inagotable incognoscibilidad”⁹⁵.

⁸⁸ Ib., 628

⁸⁹ T. SPILDIK, o.c., 1458

⁹⁰ Ib

⁹¹ Ib

⁹² Evagrio Pontico (345-399)

⁹³ Ib

⁹⁴ PLOTINO, *Vida de Plotino, por Porfirio. Enéadas (I-III)*, Estudio introductorio por I. GUIU, Editorial Gredos, Madrid 2015, 119

⁹⁵ J. MARTÍN VELASCO, o.c., 213

El primer estadio es el de la luz, en el cual el alma se purifica por la iluminación que recibe, por la luz que le abre los ojos a la verdad de Dios y le libera de toda la tiniebla del error de muchos conceptos que tenía de Dios. Moisés en esta etapa cae en la cuenta de que “fuera de la causa suprema, nada tiene consistencia en el ser”⁹⁶. El segundo estadio es el de la nube, el primer grado de la experiencia de las tinieblas, donde Dios desciende y habla con Moisés dándole la gracia de descubrir “que el conocimiento de la naturaleza divina es inalcanzable a la inteligencia humana. Esto es conocer en las tinieblas”⁹⁷. El tercer estadio es el de las tinieblas, donde Moisés alcanzó “el grado supremo del conocimiento pero rodeado por la divina oscuridad”⁹⁸ y eso se entiende mejor con la petición que hace Moisés a Dios de permitirle verle, cara a cara. La respuesta de Dios negó la forma y no la posibilidad de verle porque “en efecto, si se hubiese dejado ver en la forma en que Moisés podía verlo, no sería Él, sino una imagen suya”⁹⁹. Por eso es oscuridad, porque el hombre se encuentra frente a “la infinita incomprehensibilidad de Dios”¹⁰⁰, y frente al “abismo del misterio de Dios”¹⁰¹.

Otra vez más, pero esta vez con los Padres de la Iglesia, es evidente notar que los términos *mysterion* y *mística* conservaron sus aspectos primarios: siempre se refieren a algo oculto, siempre es necesario que sea revelado, y siempre desborda la capacidad del conocimiento humano. San Pablo había añadido al misterio un cuarto aspecto: el ser anunciado. Los padres de la Iglesia añadieron, implícitamente, otros tres nuevos aspectos relacionados con el nexo existente entre la mística y la Sagrada Escritura, la mística y la Liturgia, y la mística y la capacidad de contemplar de manera infusa la Verdad que supera todo lo que es inteligible. En realidad “un cristianismo con palabras solas, sin los signos presencializadores y eficaces de la salvación que los textos anuncian, sería una forma más de filosofía, de ilustración o de profecía pero no ofrecería salvación al hombre en cada lugar y tiempo. La palabra sin el sacramento está vacía y el sacramento sin la palabra quedaría ciego”¹⁰². Y con esta fe, poco a poco, los conceptos del *mysterion* y de la mística pasaron a ser realidades intrínsecas al cristianismo.

⁹⁶ L.F. MATEO-SECO, o.c., 632

⁹⁷ *Ib.*, 633

⁹⁸ *Ib.*

⁹⁹ *Ib.*

¹⁰⁰ C. KANNENGISSER, *El mensaje espiritual de los grandes Padres*, en *Espiritualidad cristiana I, desde los orígenes al siglo XII*, B. MCGINN – J. MEYENDORFF (dir), Lumen-Edibesa, Argentina 2008, 91

¹⁰¹ *Ib.*

¹⁰² Cfr., O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Editorial Trotta, Madrid 2015, 316-317

2.3. El itinerario místico

Hasta ahora hemos limitado nuestra presentación a la búsqueda de los primeros conceptos cristianos entorno a los términos *mysterion* y *mística*. A partir de aquí, lo que vamos a hacer es presentar el itinerario místico que la persona recorre en su búsqueda por alcanzar un conocimiento más profundo de Dios. Es un itinerario en el cual se puede distinguir dos momentos: uno, preparatorio al camino, en el cual presentaremos ciertos requisitos no condicionales para iniciar el camino y, otro, descriptor de los varios grados del itinerario en los cuales se encuentra la persona en su relación con el misterio del Señor.

Empezamos con el primer momento. El deseo de adentrarse más en el misterio de Dios, puede encontrar una fuente bíblica en la respuesta a las palabras de Jesús a Pedro, después de una larga noche de pesca infructuosa: “rema mar adentro, y echad vuestras redes para pescar” (Lc 5,4). Lucas en su narración nos dice “haciéndolo así, pescaron gran cantidad de peces” (Lc 5,6). Subrayamos en este episodio evangélico cuatro realidades: una búsqueda, un encuentro, una llamada a remar más adentro, un nuevo conocer, las cuales sucesivamente expresan la parte preparatoria del itinerario místico. En ellas, y en un primer momento, hay una búsqueda de lo poco (la pesca); en un segundo momento y durante la búsqueda de lo poco hay un encuentro con el Todo (Cristo), todavía desconocido; lo desconocido hay que conocerlo y aquí viene el tercer momento: la invitación a escrutar el misterio; y en un último momento, la búsqueda iniciada anteriormente coloca al buscador ante un conocimiento nuevo, que en el caso de Pedro es conocer el Señorío de Dios. Nos dice Lucas en el mismo episodio que “al verlo Simón Pedro, cayó a las rodillas de Jesús” (Lc 5,8).

En este primer momento del itinerario, lo primero que el cristiano reconoce es que todo es don de Dios, y que todos “le somos deudores”¹⁰³. Ante este misterio del don de Dios viene la respuesta de la persona, que aparece como una habilidad interior para conocer más la voluntad de Dios, a elegir con determinación el camino al cual le invita el Señor. Esta habilidad interior implica también una disposición interior a un conocimiento de sí. San Pedro después de reconocer el señorío de Jesús, y en el gesto de ponerse de rodillas

¹⁰³ A.M. ENBRAL CASARES, *Fundamentos antropológicos de la mística. Versión auténtica de una contemporánea*, Promoción Popular Cristiana, Madrid 1991, 132

delante de Él, le dijo “soy un hombre pecador” (Lc 5, 8b). San Pedro tomó conciencia allí de que “el hombre, para hacer y realizar un buen plan de vida, ha de conocer sus posibilidades y sus límites y, para poder corregir sus defectos y evitar las malas consecuencias de los mismos, ha de comenzar por darse cuenta de ellos”¹⁰⁴. Junto al conocimiento de sí mismo, surge otra necesidad, la del desasimiento propio para poder seguir buscando más y más el misterio de Dios. Este desasimiento, lo podemos atribuir a la respuesta positiva por parte de Pedro en su seguimiento a Jesús “llevaron a tierra las barcas y, dejándolo todo, le siguieron” (Lc 5,11). Es una experiencia de una purificación activa.

Lo visto hasta ahora, son experiencias que tienen como fin llevar a la persona a dar un paso más allá hacia el interior del misterio. Son pasos previos que sintetizan el itinerario a seguir pero sin entrar en detalles: “Maestro ¿Dónde vives? ...Venid y lo veréis” (Jn 1,38). El primer momento del itinerario se limita al verbo “venid”. En el verbo “veréis” tiene lugar el segundo momento, que vamos a desarrollar ahora, tratando de encontrar respuestas a las siguientes preguntas: ¿Qué va a ‘ver’ la persona que decide adentrarse más en el misterio del Señor? O mejor dicho, ¿qué va a experimentar en su adentrarse?

En primer lugar, experimentará la “pati divina”¹⁰⁵ en la cual “l’âme subit passivement l’action divine, et la présence de Dieu est perçue dans cette passivité même”¹⁰⁶. Con la palabra pasividad, se hace referencia aquí a una experiencia en la cual la persona en su relación con Dios “sans raisonnement et sans discours, se sait et se sent investie par un mouvement qui ne vient pas d’elle-même et la porte au-delà d’elle-même. Elle éprouve la présence de Dieu, du Tout Autre, dans l’acte même par lequel il la transforme pour l’unir à lui”¹⁰⁷. La persona también se da cuenta de que en ella se va desarrollando, y a nivel de su propia conciencia, la convicción de que “il lui est impossible de conquérir la vie divine par ses propres forces: ni par un effort négatif de purification et d’arrachement au multiple, ni par un effort positif de médiation ou de spéculation”¹⁰⁸. A pesar de que todo lo que acabamos de citar es muy importante, porque manifiesta una

¹⁰⁴ J.M. QUINTANA CABANAS, *La espiritualidad cristiana, ascética y mística*, San Pablo, Madrid 2009, 97

¹⁰⁵ P. AGAESSE – M. SALES, *Mystique (la vie mystique chrétienne)*, en M. Viller (dir), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t.X Beauchesne, Paris 1980, Col. 1955

¹⁰⁶ Ib

¹⁰⁷ Ib

¹⁰⁸ Ib., Col. 1956

decisión libre y autónoma por parte de la persona, en sí mismos estos esfuerzos son insuficientes y la persona tiene que abrirse a la gratuidad de Dios que se revela.

En segundo lugar, la persona pasa por una purificación pasiva. Una de las características de esta experiencia es que “elle vient de Dieu seul et aucune industrie humaine ne saurait la produire”¹⁰⁹. Tiene como finalidad, elevar a la persona hacia la experiencia de la unión con Dios pero para alcanzarla es necesaria una transformación completa en Él “l’homme ne peut atteindre Dieu qu’en devenant Dieu par grâce, c’est-à-dire en se laissant transformer, en se quittant, en mourant à sa particularité, en s’oubliant lui-même pour trouver dans tout Autre le centre de sa vie”¹¹⁰.

En tercer lugar viene la unión *teofática*, que es el culmen del itinerario de la persona hacia Dios, en esta vida terrena. La persona “après avoir dépassé le domaine des images sensibles, transcendé le jeu des conceptions et des raisonnements, renoncé par une purification active et passive aux préférences du moi égoïste, le contemplatif affirme, en se fondant sur une expérience éprouvée et incommunicable, que lui est donnée gratuitement une ineffable connaissance de Dieu pour un contact avec lui”¹¹¹.

2.4. Oración y experiencia mística

Todo el itinerario, en sus dos momentos, tiene como puerta de entrada la oración que es una mediación que permite penetrar hondamente el misterio de Dios en su relación con el misterio del hombre, siendo un puente siempre extendido entre el mundo de la divinidad y el mundo de la humanidad. Según la enseñanza de Juan Casiano (360-435) se puede decir que la persona, para mantenerse en el camino de perfección, busca “la persévérance continuelle et ininterrompue dans la prière”¹¹². La finalidad de esta perseverancia es poder alcanzar desde ahora un nivel de “absorption dans l’union d’amour qui lie les personnes de la Trinité”¹¹³ partiendo del pasaje evangélico donde Jesús, en su oración al Padre, pide para sus discípulos diciendo “yo les he dado a

¹⁰⁹ Ib., Col. 1960

¹¹⁰ Ib

¹¹¹ Ib., 1965

¹¹² B. MCGINN – P. FERRIS MCGINN, *La transformation en Dieu. Douze grands mystiques*, Cerf, Paris 2006, 61

¹¹³ Ib

conocer tu Nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos” (Jn 17,26).

Esta unión tiene mucho que ver con el “niveau de purification auquel nous sommes parvenues”¹¹⁴. La purificación de la cual habla aquí Juan Casiano no es solamente una purificación de los vicios que tenemos y que aparecen continuamente en el camino hacia Dios, sino que es mucho más. Es una “libération de tout ce qui est dispersion, préoccupations terrestres”¹¹⁵. Ese tipo de purificación es muy necesario para lograr “la pureté parfaite du coeur”¹¹⁶ y para hacer de la oración “un moyen d’accès immédiat à la présence de Dieu, un avant-goût du ciel”¹¹⁷, el objetivo final de la búsqueda de la persona.

Pues si consideramos la oración como la puerta del itinerario hacia el misterio, hacia la unión con Dios, y si el camino está compuesto de muchas fases, es evidente entonces distinguir en la oración muchos estados o grados. Y si miramos a la oración desde la perspectiva de la pureza del corazón como nos enseña Juan Casiano, nos encontramos frente al tema del ascetismo que en sí es un elemento central en la experiencia mística.

Ricardo de San Víctor (1110-1173) ofrece en su doctrina seis fases en la contemplación, en las cuales se encuentran involucradas las tres facultades de la “connaissance de l’âme immatérielle: l’imagination, la raison, et l’entendement”¹¹⁸.

En la primera fase, con la imaginación, la persona empieza a contemplar a Dios a través de las cosas visibles, en cuánto es Creador. En la siguiente fase, la persona comienza a buscar su sentido con respecto al hombre y a su Creador. En la tercera fase comienza el papel de la razón, que abre a la persona hacia un nuevo horizonte, hacia las cosas invisibles buscando sus cualidades separadamente de las cualidades y significados de las cosas visibles. En esta fase la iluminación divina comienza a ser más o menos existencialmente activa¹¹⁹.

¹¹⁴ Ib

¹¹⁵ Ib., 62

¹¹⁶ Ib., 64

¹¹⁷ Ib., 65

¹¹⁸ Ib., 114

¹¹⁹ Cfr., Ib., 114-115

Después del recorrido que va desde las cosas visibles hasta las cosas invisibles, la persona en la cuarta fase orienta sus ojos hacia sí misma, contemplándose y conociéndose a sí “en tant que crée à l’image et à la ressemblance de Dieu”¹²⁰, empezando así una fase de transición hacia “la contemplation vraiment mystique”¹²¹. En las dos últimas fases, quien actúa es el entendimiento orientado “vers Dieu en tant qu’Un, et enfin vers la Trinité”¹²², pues “l’entendement humain, lorsqu’il est divinement inspiré et irradié par cette lumière céleste, est parfois élevé au-dessus de la connaissance, parfois au dessus de l’activité, parfois même au-dessus de la nature (L’Arche mystique, 5,4)”¹²³.

Esta unión de la persona con el Dios Único y Trino, final de un proceso, la describe Bernardo de Claraval (1090-1153) con la expresión del amor nupcial. Según él, la vida cristiana es “une sorte d’immense spectre d’amour s’étendant de l’amour terrestre et charnel de l’humanité déchue pour Jésus jusqu’aux cimes de l’amour céleste et nuptial”¹²⁴. El amor nupcial tiene como características “la pureté, le désintéressement, et l’absolu de son affection”¹²⁵, y aunque nunca dicho amor pueda alcanzar la grandeza del amor de Dios, es perfecto : “bien que la créature aime moins, parce qu’elle est moins, si pourtant elle aime de tout son être, rien ne saurait manquer là où tout est donné. Aimer de cette façon, je l’ai dit, c’est être marié”¹²⁶.

2.5. Vida ascética y mística

Llegamos ahora a la relación que existe entre la experiencia de oración y el tema de la pureza de corazón, y la influencia de la segunda en la progresión de la primera, e ipso facto en todo el itinerario de la experiencia mística. La práctica de la ascética presupone, o mejor dicho, requiere, en primer lugar, un conocimiento de sí mismo. En ella, la persona reconoce que por sí misma, espiritualmente, es bien poca cosa o es nada¹²⁷. Y experimentando su miseria experimenta al mismo tiempo la grandeza de Dios que hizo y hace maravillas en su vida, enriqueciéndola con sus dones infinitos: “no que por

¹²⁰ Ib

¹²¹ Ib

¹²² Ib

¹²³ Ib., 115

¹²⁴ Ib., 203

¹²⁵ Ib., 206

¹²⁶ Ib., 208

¹²⁷ Cfr., J.M. QUINTANA CABANAS, o.c., 97

nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna, como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios” (2Cor 3,5). La práctica del conocimiento de sí, para que sea verdadera, debe estar acompañada de otra verdad, la del vivir en la presencia de Dios, porque con ella la persona adquiere una fuerza interior que embellece toda la miseria que puede encontrar en su íntima profundidad. Esta presencia será como el consuelo y la razón que dará sentido a todo el camino de purificación, y moverá a la persona a descubrir la necesidad de recorrerlo.

En segundo lugar, en la práctica ascética es importante la disposición interior y exterior de la persona para renunciar a todo lo que no es constructivo en su vida humana y obstaculiza su correcto desarrollo. El Maestro Eckhart dice lo siguiente: “Has de saber que en esta vida nunca hombre alguno se ha desasido de sí mismo sin haber descubierto que debe desasirse más aún (...). El hombre debe aprender a sacar de su interior su sí-mismo y a no retener nada propio y a no buscar nada, ni provecho ni placer ni ternura ni dulzura ni recompensa ni el paraíso”¹²⁸ y en otro lugar: “Mientras haya en tu interior más y más cosas, Dios no puede nunca morar ni obrar dentro de ti”¹²⁹. La renuncia a todo lo que es negativo dentro de la persona no puede ser movida por sí misma sino por otra causa. Esta causa se puede encontrar en la respuesta de Jesús al maestro de la ley, que le preguntó sobre el mandamiento mayor de la ley: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente” (Mt 22,37). El desasimiento tiene que ser movido por el Amor de Dios y por el Amor a Dios. Al mismo tiempo el Amor de Dios y a Dios se transforman en fuente de desasimiento de sí. El ejemplo lo podemos encontrar en la experiencia de la Beata Isabel de la Trinidad (1880-1906): “O mon Dieu, Trinité que j’adore, aidez-moi à m’oublier entièrement pour m’établir en vous, immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l’éternité...O Feu consumant, Esprit d’amour, ‘survenez en moi’, afin qu’il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe: que je Lui sois une humanité de surcroît en laquelle Il renouvelle tout son Mystère. Et vous, ô Père, penchez-vous vers votre pauvre petite créature, couvrez-la de votre ombre, ne voyez en elle que le ‘Bien Aimé en lequel vous avez mis toutes vos complaisances’”¹³⁰.

¹²⁸ Ib., 98-99

¹²⁹ Ib., 99

¹³⁰ ELISABETH DE LA TRINITE, *Oeuvres Complètes*, Cerf, Paris 2011, 199-200

El conocimiento de sí, alimentado por la presencia viva del Señor, la renuncia o el desasimiento que tiene como finalidad amar y dejarse amar más, preparan el camino de la persona y la conducen progresivamente a una unión entre su voluntad y la voluntad de Dios, que es un grado más profundo a nivel del desasimiento. San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* dice lo siguiente: “Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”¹³¹.

Como último punto en la práctica ascética, la persona vive el *desatarse* de todo lo que no es Dios, en una actitud de silencio, que no es indiferencia negativa, sino es no saber hablar y decir nada ante el Misterio: “Dios es venerado mediante el silencio. No porque no tengamos nada que saber o decir sobre Él, sino porque sabemos que somos impotentes para comprenderlo”¹³². El saber callar todas nuestras facultades para que Dios con su presencia pueda hablar en ellas, expresa un profundo nivel en el desasimiento.

Para concluir esta parte, se puede notar, después todo el contenido que hemos desarrollado, que “la revelación divina se dirige a la persona entera: a su inteligencia y su voluntad, a su libertad y a su corazón. Personalizando así al hombre, desencadena en él unos procesos que generan amor, deseo, conocimiento y experiencia de aquel cuya palabra el hombre acoge, pondera y responde”¹³³. El hombre en su acogida, ponderación y respuesta, vive una experiencia mística cuyo objeto y sujeto es el misterio de Dios revelado por el Hijo encarnado por gracia del Espíritu Santo. Hemos visto también que por ser una mística cristiana es imprescindible entrar en relación con el misterio de la Palabra de Dios y sus Sacramentos. Es una experiencia mística que lleva la persona en un itinerario de encuentro personal con el Misterio y que tiene como fin la unión, que es una transformación perfecta en Dios Trinitario, buscando en el camino la presencia de Dios por medio de la oración y de la ascética que es la purificación del corazón.

¹³¹ S. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, Mensajero, Bilbao 2000, Primera Semana, Principio y Fundamento 23

¹³² S. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1989, *De Trinitate* 2, 1 ad 6

¹³³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o.c., 15

Es verdad que se podría desarrollar también otro tema, que tiene que ver mucho con la experiencia mística: el de las gracias divinas o sobrenaturales, como los arrobamiento, visiones, apariciones...; pero siendo verdades secundarias y no dadas a todos los hombres, hemos preferido no hacerlo, y limitar nuestro discurso a los puntos centrales en la experiencia mística, por considerarla a la vez como “herencia y creación”¹³⁴. Una herencia, porque fue dada a la humanidad, y a los bautizados en modo particular, con la Encarnación del Hijo, su muerte y su resurrección, la gracia de encontrar el Misterio a través de un contacto directo; y creación porque es personal, libre y creativa, porque es una respuesta concreta de una persona concreta en un contexto concreto. Con la experiencia mística se manifiesta la verdadera identidad del cristiano, quien a través de su contacto con la revelación y con la verdad, se convierte en testigo, lo cual “supone una relación personal e íntima entre el testigo y el Dios de Jesucristo que, desde el punto de vista humano, calificamos de relación creyente y por parte de Dios, de su oferta salvífica operante en la persona”¹³⁵.

Una experiencia mística en el mundo de hoy, para que sea atractiva y fructuosa tiene que reflejar “el arte de la unión con la Realidad... no para que (la persona) pueda contemplarla, sino para que pueda reaccionar a ella, aprender a vivir en, con y para ella, creciendo y aumentando en armonía cada vez más perfecta con el Orden Eterno”¹³⁶ y al mismo tiempo, tiene que dejarse nacer en “la intercomunicación testimonial en el encuentro desde la verdad personal, desde el espesor de la vida y la significatividad existencial del encuentro con Dios en Cristo...la revelación está vinculada a esta intercomunicación profundamente humana que es, al mismo tiempo, acontecimiento de gracia”¹³⁷.

¹³⁴ Ib., 209

¹³⁵ M.J. MARIÑO PÉREZ, *La identidad del cristiano como testigo de Cristo. El testimonio según Karl Rahner*, Extracto de Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas Madrid, Facultad de Teología, Departamento de Teología dogmática, Madrid 2013, 68

¹³⁶ E. UNDERHILL, *La práctica del misticismo*, Editorial Trotta, Madrid 2015, 106-107

¹³⁷ Ib., 595

CAPÍTULO II

LA VIDA DE RABIAA Y JUAN DE LA CRUZ: UNA MIRADA MÁS ALLÁ DE LO VISIBLE

La vida de una persona es mucho más que datos históricos o acontecimientos personales y propios. La historia de una persona incluye todas las circunstancias familiares, culturales, sociales, económicas, políticas, religiosas, y otras más. Todos los eventos que suceden en torno a la persona, escriben, de una manera u otra, unas líneas centrales en el libro de su vida. En ellos hay consecuencias directas que afectan la propia vida de la persona, la orientan, y a veces la condicionan. Pero, casi siempre es la persona misma quien tendrá la última palabra para concluir un capítulo de su historia, y abrir uno nuevo, que representa la apertura hacia un nuevo horizonte.

1. Rabiaa: de la soledad al estar con Dios

Muy pocos datos tenemos de su vida exterior y muchos dichos que presentan su vida interior. Es Rabiaa Al Adawiyya. Su nombre en árabe significa *cuarta*. Muchos estudiosos atribuyen su nombre al hecho de que ella fuera la cuarta hija de sus padres. Su apellido viene del nombre de la tribu a la cual pertenecía su familia: *Al Atiq Bani Adwa*. Fue conocida también con el nombre de *Rabiaa al Qaysiyya*, por su pertenencia a la gran tribu de *Qays*, y con el nombre de *Rabiaa al Basriyya*, por ser de Basora¹³⁸.

Lo que se sabe de ella es que vivió en el siglo II de la Hégira, en Basora, la ciudad más grande en el Iraq actual, después de la capital, Bagdad. Tenemos dos fechas posibles de su nacimiento, el año 95¹³⁹ de la Hégira o el año 99¹⁴⁰. Los pocos datos históricos que se refieren a ella, hicieron que muchos estudiosos cayeran en la confusión entre dos Rabiaa: ella, *Al Adawiyya* y la otra *Achamiyya*, del país de la *Sham*, en *Siria*, y que era también *sufiya*¹⁴¹. Esta confusión aparece también a nivel de las tumbas de las dos. Muchos consideraban la tumba de Rabiaa *Achamiyya* que está en “el Monte de los

¹³⁸ Cfr., RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 18

¹³⁹ Equivalente al año 714 según el calendario cristiano.

¹⁴⁰ 717 D.C.

¹⁴¹ Femenino de la palabra *sufí* en árabe

Olivos, al este de Jerusalén”¹⁴² como si fuera la de Rabiaa *Al Adawiyya*. En realidad, nuestra Rabiaa murió en el año 185 de la Hégira, en Basora y su tumba, según las fuentes medievales, está a las afueras de la misma ciudad¹⁴³.

1.1. De la compañía a la soledad

Su experiencia con la soledad tocó la puerta de su vida desde que era niña. Primero, murió su padre y después de él, en muy poco tiempo, su madre. Con esta muerte tan dura y tan temprana, la vida le quitó a Rabiaa la posibilidad de disfrutar la ternura y el amor de sus padres. La única compañía que le quedó fue la de sus tres hermanas mayores. Las cuatro niñas vivían en pobreza absoluta, no solamente como consecuencia de la muerte de los padres sino también por herencia.

La soledad a nivel afectivo en la vida de la niña Rabiaa no fue la única. Basora, donde vivían unidas las cuatro hermanas, sufrió un periodo de sequía muy fuerte y muy largo. Como consecuencia, una ola de hambre afectó a la población, lo que causó la separación definitiva de las cuatro hermanas. Un nuevo nivel de soledad se impuso en la vida de Rabiaa niña. Después de acostumbrarse a vivir sin sus padres, ahora tiene que aprender a seguir sola, sin sus hermanas¹⁴⁴, sufriendo la baja moral de una sociedad donde quien tiene poder económico se convierte en un lobo, y se aprovecha de la debilidad de los necesitados.

En una situación social igual a la que acabamos de describir, Rabiaa se encontró como esclava en la casa de un hombre que la maltrataba. Ese mismo hombre la vendió por seis dírham, la moneda del lugar, a otro dueño¹⁴⁵ que se comportaba con ella mucho peor que el primero, sobre todo a nivel del trabajo y por obligarla a pasar momentos con muchos hombres que acudían a su casa¹⁴⁶. Aunque estuviera rodeada de mucha gente, no era para Rabiaa una compañía consoladora sino un nivel de soledad todavía más profundo. Se encontraba en una situación donde clamaba a *Allah* compartiéndole su

¹⁴² RABI' A AL-'ADAWIYYA, o.c., 19

¹⁴³ Cfr., Ib

¹⁴⁴ Cfr., S. KHODR, *Rabiaa Al Adawiyya, bayna al oustoura wal hakika* (en árabe), Dar al Kotob Al Ilmiyah, Beirut 2010, 5-11 (trad. Rabiaa al Adawiyya, entre la leyenda y la verdad)

¹⁴⁵ Cfr., R.S. AL-JARRAH, *Al zahida al taiba. Rabiaa Al Adawiyya, chahidat al hob al ilahi* (en árabe), Dar al Kotob Al Ilmiyah, Beirut 2006, 7 (trad. La asceta arrepentida. Rabiaa Al-Adawiyya, mártir del amor divino)

¹⁴⁶ Cfr., S. Khodr, o.c., 22

realidad: *soy extranjera, huérfana, prisionera y sufro por la esclavitud*; preocupada por cómo agradecerle a *Allah* su vida y su persona¹⁴⁷.

Todas las noches, y después de terminar sus deberes al servicio de su amo y sus visitantes, Rabiaa buscaba estar en compañía de *Allah*. Dentro de esos momentos de soledad, buscaba el encuentro con Él: en un estado de adoración, oración y de diálogo íntimo y sincero¹⁴⁸. Una de estas veces, su dueño le escuchó expresando a *Allah* su deseo de seguir el buen camino según su complacencia, pidiéndole la salvación de la dureza de la esclavitud¹⁴⁹. Viendo su sinceridad y la espontaneidad en sus peticiones, su amo decidió liberarla al día siguiente. Y así fue.

Quien ha vivido en la esclavitud, encuentra difícil ser libre, porque no ha aprendido a usar la libertad. Quien había experimentado la soledad, aunque disfrutara sólo exteriormente de la mala compañía de gente aprovechadora, al recibir la posibilidad de ser libre, teme encontrarse otra vez caminando a solas en las vías oscuras de la vida. De aquí se podría entender la elección que hizo Rabiaa de trabajar como cantante y música, tocando la flauta. Es un trabajo en el cual no faltaría la presencia de alguien que le buscara para escucharla y disfrutar de su canto y de su música. Pero su búsqueda de la complacencia de *Allah* y la búsqueda de la compañía de los demás, en el campo de la música y el canto, fueron dos deseos incompatibles, según *Abd Arrahman Badawi*, uno de los primeros historiadores que narraron la vida de Rabiaa Al Adawiya.

El mundo de la música fue para Rabiaa la puerta de entrada a un mundo lleno de placeres y de pecado, pero que, según el mismo historiador, fue una etapa importante para alcanzar el otro deseo, el amor a *Allah*: Rabiaa pasó de un extremo a otro, de una vida llena de placeres, a una entrega total a *Allah*.¹⁵⁰ Su poca experiencia, su temor del futuro y su preocupación de encontrarse una vez más sola, condujo a Rabiaa a una desviación en el camino: de la búsqueda del amor divino a la búsqueda del amor humano, teniendo encuentros con muchos hombres, durante mucho tiempo¹⁵¹.

¹⁴⁷ Cfr., S. KHODR, o.c., 22-23

¹⁴⁸ Cfr., Ib., 23

¹⁴⁹ Cfr., R.S., AL-JARRAH, o.c., 11-12

¹⁵⁰ Cfr., S. KHODR, o.c., 24-25

¹⁵¹ Cfr., R.S., AL-JARRAH, o.c., 15-16

La lectura o la interpretación que *Abd Arrahman Badawi* ofrece, no es bien acogida por muchos otros estudiosos. Estos acentúan la elección de la música en la vida de Rabiaa como una respuesta a un don que le concedió *Allah* y que se manifestaba en su gran sensibilidad femenina, la cual desde el inicio, fue orientado en un camino de alabanza a *Allah*¹⁵². Dichos estudiosos rechazan totalmente la hipótesis de la pérdida de Rabiaa después del don de su libertad¹⁵³.

Según *Farid Addin al Attar*, otro historiador que narró la vida de Rabiaa, en su obra *Memorias de los Amigos de Dios*, en el año 627 de la Hégira, sostiene que aquella, Rabiaa, que advirtió a su padre del peligro de tener comida comprada con dinero impuro, que orando no levantaba su cabeza por vergüenza a *Allah*, que buscaba siempre, a pesar de las miserias de su vida, la voluntad de *Allah*,... no puede dar gracias a *Allah*, que la liberó de la esclavitud, y elegir volver al mismo tipo de pecado, y esta vez libremente¹⁵⁴.

1.2. De la soledad a la compañía

Quienes apoyan la segunda hipótesis señalan la probabilidad de que después de la salida de Rabiaa de la casa de su esclavizador, se fue al desierto donde construyó un *koukh* (en español, cabaña), eligiendo dedicar toda su vida a estar con *Allah*¹⁵⁵. A partir de esta hipótesis, podríamos decir que la elección de alejarse de todo el ruido de su vida anterior fue una respuesta positiva a toda su experiencia de soledad. Es el momento para salir de la soledad a la que la vida la sometió, a una soledad libremente escogida, donde asegura su encuentro con *Allah*.

Siendo una soledad que no tiene horizonte, porque quien es buscado no tiene límites, de repente surgió en Rabiaa un deseo de conocer más a *Allah*, de descubrirlo más, lo cual le hizo salir de su desierto exterior e ir en busca de quienes eran capaces de iluminar este deseo y apagar la sed profunda de su ser- hombres y mujeres sufíes de su tribu en Basora- para luego volver, de manera continua, a su desierto interior.

¹⁵² Cfr., Ib., 57

¹⁵³ Cfr., S. KHODR, o.c., 25-26

¹⁵⁴ Cfr., R.S., AL-JARRAH, o.c., 56-57

¹⁵⁵ Cfr., S. KHODR, o.c., 27

Al mismo tiempo, los dos tipos de desiertos aquí mencionados, son consecuencia de dos tipos de encuentro, que llevaban a dos tipos diferentes de soledad. El primer tipo, es el del desierto exterior. Aunque estaba movido por el amor a *Allah*, era más bien como consecuencia de una experiencia negativa del encuentro con los demás: ya sea en la casa de su amo, antes de su liberación; sea después de su liberación, por el camino desviado que ella siguió, con la música y el canto, según la hipótesis de *Abd Arrahman Badawi*; o sea como decisión personal de apartarse de la sociedad donde ella experimentó una injusticia atribuida, ya sea a la pobreza material de su familia, a la muerte de sus padres, a la separación forzada entre las hermanas, o al aprovechamiento de unos hombres poderosos de las necesidades y las debilidades de unos otros.

En este primer desierto, y en una vida llena de silencio, unas voces surgieron en su interior y le causaron un sentimiento de pérdida y de preocupación a nivel espiritual. Frente a esta experiencia, Rabiaa sintió la necesidad del encuentro con el otro. Fue un encuentro gradual: de un encuentro impersonal a un encuentro personal.

Un encuentro impersonal, por la búsqueda de escuchar los sermones de los predicadores en las mezquitas y los encuentros de formación y de enseñanza de muchos hombres y mujeres espirituales¹⁵⁶. Y un encuentro personal en su búsqueda de personas concretas, que tenían la fama de santidad y de sabiduría en la tribu de su familia, como por ejemplo a *Riyah Ibn Amru Alquaysi*¹⁵⁷ y también a *Hayuna*¹⁵⁸, entre otras más. La importancia de este nuevo tipo de encuentro con el otro, está en que la llevó a una nueva categoría de soledad, a un desierto interior. Ya no es una soledad que evitaba al otro exteriormente, sino una soledad que buscaba interiormente la gran verdad¹⁵⁹, en una pequeña casa, en una cabaña¹⁶⁰, pobre y sin nada¹⁶¹, sin casarse, rechazando la propuesta de matrimonio, incluso de parte del príncipe de Basora¹⁶².

Esta nueva soledad a la cual llegó Rabiaa, y en la cual descubrió la importancia de la presencia del otro, como compañero y ayudante y a veces orientador en el camino con

¹⁵⁶ Cfr., S. KHODR, o.c., 25-26

¹⁵⁷ Ib., 26

¹⁵⁸ Ib., 30

¹⁵⁹ Cfr., Ib., 31

¹⁶⁰ RABI'A AL-'ADAWIYYA, o.c., 18

¹⁶¹ Cfr., R.S., AL-JARRAH, o.c., 8

¹⁶² Cfr., S. KHODR, o.c., 32-34

Allah, hizo de ella una soledad compartida: “muchos discípulos y seguidores iban a visitarla en busca de consejo y enseñanza”¹⁶³. Y así su pequeña cabaña se transformó en un hogar de diálogos que manifestaba un solo deseo, el engrandecer a Dios por toda su obra y por toda su misericordia.

1.3. Rabiaa y su vida interior

Lo que vamos a tratar desde aquí, y después de haber ofrecido una lectura breve de la vida exterior de Rabiaa, es su vida interior. Es interesante, antes de todo, mencionar uno de los títulos particulares que se atribuyeron a Rabiaa “mártir del amor divino”¹⁶⁴. En la expresión “mártir”, hay una resonancia de una entrega total a *Allah*, que se revela con el adjetivo “divino”, y que se define con la palabra “amor”. En otros términos, el martirio del cual nos habla el autor es un martirio con el cual se renuncia a todo por amor.

a. Una mujer de oración

Todo eso implica una cierta cercanía entre Rabiaa y *Allah*. Uno de los primeros grados de esta cercanía en el Islam es la obediencia a la voluntad divina y el cumplimiento de las horas de oración, momentos de encuentro entre la persona y su Creador: “on raconte que Rabiaa priait toute la nuit; à l’aube, et sur le lieu même de sa prière, elle s’assoupissait jusq’au lever du jour”¹⁶⁵ y cuando le preguntaron sobre la recompensa que ella esperaba de todo eso, ella dijo “je n’en veux aucune récompense; je le fais afin que l’Envoyé de Dieu en éprouve de la joie le jour de la Resurrection”¹⁶⁶. De aquí, la primera cosa que se puede decir de Rabiaa en su entrega al amor divino, es que era una mujer de oración.

b. Una mujer arrepentida

También, por el amor divino y para el amor divino, Rabiaa fue liberada de todos los placeres del mundo que pueden esclavizar a una persona, y al mismo tiempo supo ser la esclava de su Creador, y entregar solo a Él su vida y su corazón. Esta liberación es de una manera u otra, fruto de una experiencia de arrepentimiento. Es una mujer arrepentida. Pero, ¿qué significa esto para Rabiaa?

¹⁶³ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 29

¹⁶⁴ R.S., AL-JARRAH, o.c. el título de su obra

¹⁶⁵ N. AMRI – L. AMRI, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Dangles, St Jean de Braye 1992, 107

¹⁶⁶ *Ib.*, 106

Según ella, la reconciliación es un estado siempre presente en la vida del fiel, y es diversa por la variación de las situaciones que vive la persona. Pero una verdad siempre estable en el arrepentimiento, es que es un don de *Allah* y sucede por una iluminación particular que *Allah* concede a quien quiere. Con esta verdad, se puede entender la distinción entre un tipo de arrepentimiento y otro: un arrepentimiento de todo el mal cometido, un arrepentimiento de todo el mal realizado por ignorancia, y un arrepentimiento al descubrir y conocer el Bien que es *Allah*¹⁶⁷. Con este último tipo de arrepentimiento, la persona manifiesta un nivel muy profundo en el amor divino: amar a Dios porque es bueno.

c. Una mujer asceta

Así pues, si la liberación interior de Rabiaa fue el fruto de un proceso de arrepentimiento, esta misma liberación es el fruto de un camino de ascetismo, lo que hace de Rabiaa una mujer ascética; una mujer que tiene a *Allah* como su único objetivo y su única satisfacción; una mujer en la cual surge la necesidad de vaciarse de todo lo que es transitorio y dejar sitio para lo que es Eterno¹⁶⁸.

En Rabiaa se puede observar la presencia de cuatro tipos de ascetismo. El ascetismo común, que consiste en alejarse de todo lo que no es bueno, después de recibir el don de la conversión. Este tipo de ascetismo se puede atribuir a la fase posterior a la esclavitud de Rabiaa, o a la fase posterior a la hipótesis de que Rabiaa vivió por un tiempo determinado optando por ser prostituta.

El segundo tipo de ascetismo es aquel que pertenece a la gente que tiene la voluntad de contentarse con lo justo y necesario, sin pedir nada más extra. En la vida concreta de Rabiaa, este tipo de ascetismo se puede ver, en el contento que tenía en poseer muy poco: una cabaña, poca comida y a veces nada, sin aceptar limosna, y otras cosas.

El tercer tipo está presente en las personas que buscan un ascetismo muy particular, al sentirse llamadas a alejarse de todo lo que no es *Allah*, lo cual implica un alejamiento de todo lo material, de todos los criterios propios que afectan la vida interior de la persona. Este ascetismo se puede subrayar en la vida de Rabiaa, al no aceptar ningún regalo; y

¹⁶⁷ Cfr., S. KHODR, 285-287

¹⁶⁸ Cfr., RABI'A AL-'ADAWIYYA, o.c., 41

también en su opción de renunciar a su antigua decisión de tener una vida alejada de todo el mundo en el desierto, y optar por la compañía y la ayuda de los demás.

Y el último tipo de ascetismo es renunciar al mismo acto de renuncia, considerando que todo es nada frente a quien es Todo, y que todo es secundario frente a quien es la Razón y la Causa de todo. Por eso cada renuncia no es una renuncia, porque todo es nada frente a *Allah*. Esta realidad se manifiesta en la gran fe que tenía Rabiaa en el gran poder de *Allah*, en su providencia, que provee todo lo que es necesario para ella y para su bien¹⁶⁹.

d. Una mujer enamorada

Una característica más de la vida espiritual de Rabiaa es que era una mujer enamorada. El enamoramiento, que tiene como objetivo contemplar el rostro de Dios y disfrutar de su belleza infinita. Es una mujer que tuvo el coraje de pronunciar en sus dichos las expresiones “amar” y “amor” en referencia a su relación con *Allah*, superando todas las costumbres de su ambiente religioso y abriendo un nuevo lenguaje que no conocía límite en su expresión del amor divino¹⁷⁰.

Toda su vida de oración, y toda su vida ascética, fueron alimentadas por ese amor. Ella quería a *Allah*, por su Ser, y no por lo que recibía de Él; tampoco por lo que ha visto en Él, ni por los prodigios que le contaban las personas de Él¹⁷¹. De *Allah* no esperaba ninguna recompensa, tampoco tenía miedo de condena alguna. Para ella, amar a *Allah* es proclamar una fe absoluta en Él, en su bondad, en su grandeza y en su justicia. Amar a *Allah* es querer estar siempre con Él. De allí, su perseverancia en meditar su palabra, a través de su meditación continua del Corán¹⁷², y su fidelidad a los momentos de oración. Amar a *Allah* es vivir “dans ce monde, mais avec les yeux constamment tournés vers l’autre monde”¹⁷³; y también amar es desear “d’ôter tout voile qui lui empêcherait de voir Dieu pleinement”¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Cfr., R.S., AL-JARRAH, o.c. 74-83

¹⁷⁰ Cfr., S. KACHA, o.c., 85

¹⁷¹ Cfr., S. KHODR, 326-327

¹⁷² Cfr., R.S., AL-JARRAH, o.c., 70-72

¹⁷³ A. DUCQ, *la voie dévotionnelle du soufisme en Irak du VIIIe au IXe siècle*, Editions Références, Paris 2011, 20

¹⁷⁴ *Ib.*, 19

e. *Una maestra*

La verdad de Rabiaa como mujer de oración, mujer arrepentida, mujer ascética y mujer enamorada, hizo de ella también una mujer maestra. Y hasta hoy, en la tradición del sufismo, el nombre de Rabiaa es imprescindible. Enseñó a la gente que la vida es amor, un amor a todo el mundo, porque es *Allah* quien lo creó. Proclamó que la palabra amor es más que una mera sensación o afectividad, es el secreto de todo el universo, es la causa de toda existencia¹⁷⁵.

Toda la experiencia de soledad que vivió Rabiaa, y que hemos intentado subrayar en las varias fases y experiencias de su vida, hizo de ella una maestra, al ser testigo de la presencia de *Allah* en este mundo. Por eso, su oración, su reconciliación, su ascetismo, y su enamoramiento, son testigos concretos de que ella no estaba sola y que siempre la mirada de *Allah* estaba fija en ella, siempre escuchaba su clamor, siempre abría sus ojos para poder mirar más allá, siempre tocaba su corazón por su bondad infinita y por su perdón incondicionado.

2. Juan de la Cruz: de la pobreza a la plenitud

Sobre san Juan de la Cruz y según Teófanos Egido tenemos unas carencias biográficas y muchas hagiografías, lo que era bastante frecuente antiguamente en tratar la vida de un santo¹⁷⁶. En esta parte trataremos de presentar la vida de san Juan de la Cruz como un proceso de la experiencia de la pobreza hacia la experiencia de la Plenitud humana en Dios haciendo uso de unos datos biográficos y hagiográficos.

2.1. Una vida, dos versiones

Juan de Yepes, hijo de Gonzalo de Yepes y de Catalina Álvarez, y hermano de Francisco y Luis. “El padre era noble”¹⁷⁷ y la madre era huérfana y vivía en Fontiveros “en la casa de una noble viuda toledana, en cuya telar de sedas y buratos trabaja”¹⁷⁸. Su matrimonio fue fruto de un enamoramiento, lo que era casi imposible en una sociedad

¹⁷⁵ Cfr., S. KHODR, 263-265

¹⁷⁶ Cfr., T. EGIDO, *Claves históricas para la comprensión de san Juan de la Cruz*, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca 1993, 59

¹⁷⁷ J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz. La biografía*, San Pablo, Madrid 2012, 69

¹⁷⁸ *Ib*

donde se hablaba de proyectos matrimoniales que servían para mejorar o arreglar muchos asuntos familiares, económicos, y conservar por lo menos la misma clase social, sino más. Todo esto, según la breve memoria familiar escrita por Francisco, el hermano mayor.

Sin embargo todos estos datos son imposibles, según el historiador Teófanés Egido, quien señala que: “después de tanto, y dada la situación actual de la investigación, ignoramos quién fuera Gonzalo de Yepes. Los hagiógrafos no saben si, antes de casarse, era agente de su padre o de sus tíos; si vivía de mercaderes o con clérigos toledanos; ni siquiera se prueban sus orígenes, limpios o confesos. Ignoramos los motivos de su avecindamiento en Fontiveros cuando nacen sus hijos. Sólo conocemos que estaba casado con Catalina Álvarez”¹⁷⁹.

Lo mismo también señala Teófanés Egido, a propósito del matrimonio de los padres de Juan de la Cruz: “Ante la carencia de noticias sobre su extracción social (de Catalina), se ha optado, últimamente, por otros caminos, partiendo siempre del presupuesto-no probado-de que su marido era rico cuando decidió casarse con ella y además-y esto sí que no sólo no está probado, sino que es del todo improbable- ‘por amor’. Esta hipótesis gratuita se ha convertido en clave de interpretación: el repudio familiar del ‘noble’ y “rico” padre de san Juan de Yepes se explica por la deshonra inferida al casarse con la pobre Catalina, por eso, por ser pobre según los hagiógrafos de antes y de después”¹⁸⁰.

Y en contra del testimonio del hermano de Juan, Egido acude al testigo “jienense”, quien conoció durante bastante tiempo a fray Juan de la Cruz y “le sucedió también que viniéndole a visitar un fraile grave de cierta Orden, hallándole en la güerta le dijo: Vuestra Paternidad debe ser hijo de algún labrador, pues tanto le gusta la güerta, que nunca le vemos de allá”. El santo respondió: “no soy tanto como eso, que hijo soy de un pobre tejedor”¹⁸¹.

Es verdad que estamos ante dos testimonios diferentes. El del hermano de san Juan y el de un amigo suyo. Si optamos por aceptar el primer testimonio, entenderemos que el

¹⁷⁹ T. EGIDO, *Contexto histórico*, en F. RUIZ (dir), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1990, 344

¹⁸⁰ *Ib.*, 345

¹⁸¹ *Ib.*, 342

matrimonio de Gonzalo y Catalina, fue celebrado “pobremente”¹⁸² porque fue un matrimonio rechazado por parte de los parientes de Gonzalo y “le olvidaron no queriendo ver ni ayudar”¹⁸³. Es la consecuencia de una mentalidad condicionada y entregada totalmente al tema de la honra y del dinero.

Llegaremos también a ver en la decisión libre de Gonzalo la valoración del amor por encima de toda riqueza, y de preferir vivir en pobreza con la persona que eligió, valorando más las virtudes de hermosura y honestidad¹⁸⁴, entre otras; Gonzalo, fue desheredado y empezó a trabajar con su esposa en el telar¹⁸⁵. De ser propietario de una industria de telas, pasó a trabajar en el mismo telar; un cambio radical en su vida, que abre la puerta a la posibilidad de una hipótesis que tiene que ver con la vida y la experiencia del hijo, Juan de Yepes.

Y también veremos cómo el camino experiencial del padre le llevó desde la riqueza hasta la pobreza, considerando todo como nada y alabando más al amor que lo unió con su Catalina. Es una virtud heroica. Dicha virtud, y siempre como una hipótesis, dejó huella en la vida misma de san Juan de la Cruz: no valorar nada fuera del amor. Él también tuvo su camino experiencial, pero pasó de una pobreza humana, material y espiritual a un encuentro con la Plenitud, que es Dios, Fuente de amor.

Y si optamos por el segundo testimonio llegaremos a deducir que nada de lo que acabamos de decir fue cierto. El único punto que podemos notar entre los dos testimonios, el del hermano y el del amigo jienense, es la experiencia de la pobreza material en la familia de san Juan de la Cruz. Es la única verdad cierta.

¹⁸² J. VICENTE RODRÍGUEZ, o.c., 70

¹⁸³ Ib., 71

¹⁸⁴ Cfr., J. CANTERO, *Juan de la Cruz, vida-escritos-pensamiento*, Carmelitas descalzos de Ecuador, Quito 2010, 15

¹⁸⁵ Cfr., C. DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982, 15

2.2. En contacto con la pobreza

Aquí, y habiendo dando cuenta de las dos posiciones diferentes, nos apoyamos en la primera para describir el primer posible contacto de Juan con la pobreza, que se dio, sin duda, desde que abrió sus ojos, y contempló la realidad de la vida que lo rodea. Una pobreza de tipo humano, aunque como niño no lo pudiera interpretar así, pero que seguramente intuyó. Él, que nació en *Fontiveros* en el año 1542, en una familia pequeñita, compuesta como hemos dicho al inicio, de dos padres y tres hermanos, nunca conoció o se relacionó con sus parientes. La madre es huérfana, pero el padre no. De aquí podemos aventurar la hipótesis de que con el paso de los años, este niño, junto a sus hermanos, empezó a experimentar la carencia y la pobreza a nivel de las relaciones humanas, sobre todo porque conocía que existían unos parientes suyos, que tal vez por cuestión de cálculos comerciales y de la negra honra, o por otras razones, habían cerrado la puerta a cualquier tipo de encuentro familiar. Hay que recordar que los niños experimentaron y, de manera directa, el rechazo de sus parientes, cuando el hermano del difunto Gonzalo, Diego de Yepes, no acogió la petición de Catalina de aceptar a uno de los dos niños en su casa y la despidió junto con ellos¹⁸⁶.

Un segundo contacto con la pobreza podría haberse dado en la observación de la pobreza de la naturaleza humana. Con dicha pobreza nos referimos a dos realidades, la enfermedad y la muerte: la experiencia de la muerte del padre en el año 1545, después de dos años de sufrimiento por causa de una enfermedad¹⁸⁷; y poco tiempo después, la familia pasó nuevamente por otra experiencia semejante: la muerte de Luis¹⁸⁸, que según Teófanos los dos eran “víctimas seguramente de la dura crisis castellana que mató a tantos por hambre en la década de los cuarenta”¹⁸⁹. Un niño, aunque tenga tres años, es capaz de observar, y con detalles, todo lo que está sucediendo en su ámbito vital. La segunda hipótesis sería que Juan de Yepes no solo vio la muerte de sus dos seres queridos, pues según las narraciones, el padre “murió recibiendo los sacramentos de la Iglesia”¹⁹⁰, sino que también habría visto este acontecimiento religioso, lo que era

¹⁸⁶ Cfr., L. CRISTIANI, *San Juan de la Cruz*, Editorial de la Espiritualidad, Madrid 1983, 11

¹⁸⁷ Cfr., J. VICENTE RODRÍGUEZ, *Le origini. La famiglia degli Yepes*, en F. RUIZ (dir), *Dio parla nella notte*, Il Messagero del S. Bambino Gesù di Praga, Arenzano 1990, 11

¹⁸⁸ Cfr., E.T. GIL DE MURO, *El aire de la Almena, vida de san Juan de la Cruz*, San Pablo, Madrid 1995, 7

¹⁸⁹ T. EGIDO, *Claves históricas para la comprensión de san Juan de la Cruz*, o.c., 69

¹⁹⁰ J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz. La biografía*, o.c., 82

normal en “una sociedad sacralizada”¹⁹¹ y donde “la muerte era algo familiar y habitual”¹⁹². Todo esto podía dejar su influencia en “la personalidad, la doctrina, el mismo lenguaje, de san Juan de la Cruz”¹⁹³, a pesar de que deja entrever en sus escritos que “no participaba de muchas de las expresiones de la religiosidad popular de su tiempo”¹⁹⁴.

En los dos primeros contactos con la pobreza, Juan experimentó también contacto con dos verdades. Si la carencia de las relaciones humanas por parte de sus parientes reflejaba a Juan una pobreza humana, el testimonio de amor que veía en sus padres, en su lucha para sacar adelante la familia, le revelaba otra verdad totalmente distinta. Y si la enfermedad y la muerte le mostraban la pobreza de la naturaleza humana, la recepción de los sacramentos de la Iglesia por parte del padre, le revelaba la presencia de otra verdad. Es la experiencia del contraste entre dos realidades.

Seguimos en el camino de Juan, y llegamos ahora a un tercer contacto con la pobreza, pero esta vez a nivel de la carestía de la naturaleza, sobre todo porque “la historia ha calificado aquellos años de la infancia de Juanito como los años estériles”¹⁹⁵. La historia, como testigo de esta hambruna, hizo de la intervención del visitador general de la diócesis de *Ávila*, en el año 1546, una decisión histórica, porque conservó la orden que pronunció esta autoridad frente a la carestía que se vivía en aquellos momentos: “otrosí, porque la necesidad de los pobres es muy grande y en tal tiempo es lícito vender plata e joyas que la iglesia tenga para socorrer a los pobres y porque los hospitales de este villa tienen pan y dineros, dio licencia para que los alcaldes y regidores e diputados desta villa puedan repartir todo lo que los dichos hospitales tienen a pobres”¹⁹⁶.

Otro tipo de carestía es la falta de leche materna en el seno de una madre. Catalina, la madre de Juan, trabajó como nodriza de una niña. Según José Vicente Rodríguez “la escena de su madre dando el pecho a la niña debió de impresionar a Juanito, que se servirá años más tarde varias veces de un texto tan expresivo del Cantar de los Cantares (8,1) como este: “¿Quién te me diese, hermano mío, que mamases los pechos de mi

¹⁹¹ T. EGIDO, *Claves históricas para la comprensión de san Juan de la Cruz*, o.c., 69

¹⁹² Ib

¹⁹³ Ib

¹⁹⁴ Ib., 70

¹⁹⁵ J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz. La biografía*, o.c., 82

¹⁹⁶ Ib., 84

madre, de manera que te hallase yo solo afuera y te besase, y ya no me despreciase nadie?”¹⁹⁷.

Dos tipos de carestías causadas por falta de recursos naturales: trigo y leche. Pero al mismo tiempo, dos intervenciones de dos madres pudieron cambiar la realidad por medio del compartir con generosidad. La primera intervención fue la de la Madre Iglesia, representada por el visitador general, en su paso por Fontiveros, con su decisión de saciar el hambre de los pobres. La segunda intervención fue la actitud de Catalina, su madre, de ofrecer su seno, con la finalidad de saciar la necesidad de una nueva criatura. Si san Juan quedó impresionado por lo que hizo su madre, según la afirmación de José Vicente Rodríguez, ¿por qué no quedaría impresionado por la ayuda de la Iglesia a los pobres, que él y su familia experimentaron?

En la vida de Juan, hubo un cuarto contacto con la pobreza, pero esta vez a través de la experiencia de itinerancia de su familia. La causa es la búsqueda de un trabajo que asegurase, a Catalina y a sus dos niños, tener por lo menos un hogar. Esta experiencia de inestabilidad fue acompañada por la experiencia de mendicidad. Ésta es la experiencia que refleja todo tipo de carestía: falta de recursos naturales, falta de posibilidad de encontrar trabajo, falta de encontrar un lugar para poder estabilizarse, falta de sensibilidad humana, del rico hacia el pobre, y muchas otras cosas. Y así desde Fontiveros hasta Torrijos, y desde Torrijos hasta Fontiveros, y otra vez desde Fontiveros hasta Medina del Campo pasando por Arévalo¹⁹⁸, la familia de Catalina experimentó lo que se suele llamarse la “peregrinación del hambre”¹⁹⁹.

El quinto contacto con la pobreza en la vida de san Juan de la Cruz se da a nivel de la identidad. Él se consideraba en la sociedad como huérfano y pobre, y sólo por eso, tuvo la posibilidad de ser acogido, en el colegio de los doctrinos en Medina del Campo, en donde estudiaban sólo los que cumplían esos dos requisitos, que “preferiblemente huérfanos o muy pobres”²⁰⁰. La diferencia entre los contactos anteriores y éste último es que en aquellos afectan de manera general e impersonal a toda la familia de Juan; en

¹⁹⁷ Ib., 83

¹⁹⁸ Cfr., C. DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, o.c., 17-24

¹⁹⁹ J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz. La biografía*, o.c., 85

²⁰⁰ L. CRISTIANI, o.c., 17

éste último, la realidad es diferente. Juan es afectado personalmente en su identidad: para la sociedad, él es “pobre y huérfano”.

El testimonio de su hermano Francisco nos presenta a Juan como una persona “muy hábil y aprendía bien”²⁰¹. Esta habilidad le permitió adelantar en su estudio y llegar, en 1559, al colegio de los jesuitas de Medina del Campo, como estudiante externo, donde permaneció hasta 1563²⁰². Su éxito a nivel escolar no le hizo caer en el orgullo, al contrario, siempre fue una persona atenta en “ocuparse y preocuparse por los pobres, por los más pobres que lo que era su familia”²⁰³. De aquí se puede entender el gozo que encontraba en prestar atención a los enfermos en varios hospitales, antes y después de ingresar en el Carmelo.

Ni su éxito ni su pobreza influyeron en las decisiones centrales de su vida. Al terminar sus estudios en el Colegio de la Compañía Juan tenía 21 años, y según el testimonio de su hermano Francisco, “don Alonso Álvarez de Toledo, valorando las cualidades del muchacho (Juan), una vez que acabó sus estudios en la Compañía le rogaba que cantase allí misa y se quedase por capellán del hospital... pero él no quiso porque se querría apartar más”²⁰⁴. Juan no aceptó la propuesta, a pesar de que ésta podía haberse convertido en una puerta de ingreso para salvar a su familia de la pobreza en la cual todavía se encontraba. Su opción no buscaba resolver sus problemas económicos, tampoco darle más y más éxito personal, sea en su trabajo o en su estudio (sino habría elegido otra orden). Su opción miraba a la plenitud de la vida humana que es Dios. Ante las muchas opciones que tenía, Juan optó por el Carmelo. Muchos atribuyen su decisión a la gran devoción que tenía por la Virgen María.

En esta misma línea de realizarse en la Plenitud de Dios, se puede entender su pretensión de dejar el Carmelo e ir a la Cartuja, aproximadamente cinco años después de iniciar su vida religiosa. Él buscaba una vida más austera y más dedicada a la oración, una vida más silenciosa. Fue una tentación, dice José Vicente Rodríguez, y que el santo llegó a darse cuenta en su vida de que era así, porque “unos años más tarde,

²⁰¹ Ib

²⁰² Cfr., E. PACHO, *Cronología sanjuanista*, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca 1993, 47

²⁰³ J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz. La biografía*, o.c., 120

²⁰⁴ Ib., 125

cuando alguno de sus súbditos ha querido irse a la Cartuja, se lo ha desaconsejado seriamente”²⁰⁵.

Quisiéramos abordar un sexto tipo de contacto con la pobreza, pero esta vez a nivel del espíritu fraterno en la vida religiosa. Un espíritu de incomprensión, de intolerancia y de incomodidad dominó en varios frailes carmelitas ante la reforma que había empezado santa Teresa de Jesús, con la cual fray Juan estaba colaborando y habían fundado la primera casa de los frailes descalzos, en Duruelo, el día 28 de noviembre del año 1568. Este espíritu de rechazo de la obra reformadora de santa Teresa de Jesús, salió a la luz en el momento de la elección de una nueva priora para el monasterio de La Encarnación, siendo Teresa priora de san José, su primera fundación en Ávila.

El día de la elección, el padre provincial fray Juan Gutiérrez, enviado por el vicario general fray Jerónimo Tostado, amenazó a todas las monjas del monasterio de La Encarnación con excomunión a cualquiera que votase por una monja que no viviese en el monasterio; amenaza que seguramente se refería de manera implícita a la prohibición de votar por Teresa de Jesús. A pesar de todo, el resultado fue el siguiente: las electoras eran 98; la madre Teresa recibió 54 votos y la segunda 39. El provincial ordenó que se hiciera una nueva votación, porque no estaba de acuerdo con el resultado. Las monjas que apoyaban a Teresa pidieron esperar hasta saber la posición real del vicario general. Pero el provincial no aceptó la propuesta, y proclamó como excomulgadas a las 54 monjas que votaron a favor de Teresa y nombró a Juana del Águila como priora, aquella que recibió sólo 39 votos²⁰⁶.

Esta “elección machucada”²⁰⁷, y el apoyo que manifestó san Juan de la Cruz a Teresa y a todas las monjas excomulgadas, tuvo influencia, sin duda, en la decisión de los frailes carmelitas de encarcelar a fray Juan de la Cruz. Fue arrestado el día 2 de diciembre por la noche, del año 1577, y entre el día 4 y el día 8 del mismo mes fue llevado a Toledo donde se quedó como prisionero en la cárcel del convento por casi nueve meses. Y así

²⁰⁵ Ib., 164

²⁰⁶ Cfr., J. Vicente Rodríguez, *100 fichas sobre san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 38

²⁰⁷ Ib., 39

se puede decir que a fray Juan “le tocó ser la víctima principal”²⁰⁸ de la pobreza de los frailes de su época, en sus malos tratos y en el falsificar la verdad.

2.3. La pobreza como actitud

El último punto que quisiéramos subrayar en la experiencia de san Juan con el tema de la pobreza, es una actitud. Cuando tenía 12 años, él era pobre, y en la adultez, sigue actuando de la misma manera, a pesar del éxito que alcanzó antes y después de entrar en el Carmelo. Muchos episodios de la vida y de la doctrina de san Juan nos pueden manifestar su espíritu humilde y pobre, que se refleja en la apertura que tenía a la obra del Espíritu de Dios en su vida.

Esta apertura se manifiesta en su cambio de opinión sobre su antigua pretensión de salir del Carmelo, buscándose a sí mismo en otro lugar. Después de su encuentro con Teresa de Jesús, y después de la propuesta que le hizo, santa Teresa nos cuenta en el libro de Las Fundaciones lo siguiente: “yo alabé a Nuestro Señor, y hablándole, contentome mucho, y supe de él cómo se quería también ir a los cartujos. Yo le dije lo que pretendía y le rogué mucho esperarse hasta que el Señor nos diese monasterio, y el gran bien que sería, si había de mejorarse, ser en su misma Orden, y cuánto más serviría al Señor. Él me dio la palabra de hacerlo, con que no se tardase mucho” (F 3, 17).

Esta misma apertura se puede percibir una vez más en su aceptación de hacer un segundo noviciado bajo la dirección de santa Teresa. Un sacerdote en su época, que había estudiado teología, artes y filosofía, que acepte someterse al adoctrinamiento que le ofrecía una mujer, manifiesta espíritu pobre y humilde. De esta experiencia nos cuenta Teresa de Jesús, también en el libro de Las Fundaciones: “Y como estuvimos algunos días con oficiales para recoger la casa, sin clausura, había lugar para informar al padre fray Juan de la Cruz de toda nuestra manera de proceder, para que llevase bien entendidas todas las cosas, así de mortificación como el estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas; que todo es con tanta moderación, que sólo sirve de entender de entender allí las faltas de las hermanas y tomar un poco de alivio para llevar el rigor de la Regla...él era tan bueno, que al menos yo, podía más depender de él que

²⁰⁸ Ib., 40

él de mí: mas esto no era lo que hacía, sino el estilo del proceder de las hermanas” (F. 13,5).

La pobreza en la experiencia vital de san Juan de la Cruz fue una puerta que encaminaba sus pasos hacia el descubrimiento de la Plenitud de Dios. No fue una experiencia negativa, a pesar de todas las dificultades y de todos los problemas que tuvo que soportar con su familia. Al contrario, siempre los acontecimientos de su vida, le revelaban dos realidades: la pobreza y la riqueza de Dios. Dicha riqueza fue una preparación progresiva. ¿De qué estamos hablando, en concreto?

El contacto directo con la pobreza abrió los ojos de san Juan a lo que brilla y lo que es positivo, en cada experiencia. Frente a la pobreza material estaba el testimonio de amor de una familia que luchaba por salir adelante. Frente a la pobreza de la naturaleza humana, manifestada en la enfermedad y muerte de su padre y de su hermano Luis, estaba la fuerza de los sacramentos que recibió el padre y que son fortaleza para la vida. Frente a la pobreza por la carestía de los recursos naturales, estaba la ayuda de la Iglesia, como Madre que protege a los pobres. Frente a la pobreza como itinerancia de su familia, estaba la acogida que recibió su madre en Medina del Campo, y la posibilidad de estudiar y recibir formación humana y religiosa en los colegios de la ciudad que le acogió. Frente a la pobreza de los frailes a nivel de la vida fraterna, estaba el toque amoroso de la mano de Dios, que sana todas las heridas.

Es lo que podríamos considerar como fundamento de la negación en la espiritualidad de san Juan de la Cruz. La negación que él vivió es mucho más que la práctica de un ascetismo exterior, rígido y radical, o de un esquema teórico que tiene una lógica propia a seguir. La negación en la cual insiste san Juan tiene como finalidad la unión con Dios: “no es auto-negación ni alienación destructiva de la persona, sino ejercicio de entrenamiento necesario para la comunión con Dios”²⁰⁹. Es una negación alimentada e inflamada por el amor de Dios y a Dios. Sólo al juntar las dos expresiones: negación y unión, se puede entender correctamente la abundancia de los términos que pertenecen a la misma familia y que san Juan usa en sus obras: carencia, mortificación, desnudez,

²⁰⁹ M. MARTÍN DEL BLANCO, *Nada-Todo*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2009, 1166

vacío, purgación, mortificación, aniquilación, pobreza espiritual, silencio, desnudar y negar el alma, entre muchos otros²¹⁰.

Esta misma experiencia es la base del binomio Nada y Todo en la doctrina de san Juan de la Cruz. Ni una palabra ni otra van solas, las dos van juntas. El término Nada, de manera aislada, no tiene raíces en el mundo de san Juan, porque siempre encuentra su sentido final con el Todo que es Cristo. Trescientas setenta y tres veces utilizó Juan la palabra Nada, y doscientas setenta y cuatro veces la palabra Todo. La Nada tiene como misión conducir a la persona hacia la entrega perfecta en manos del Dios Trascendente-Absoluto-Transformador de ella. Tiene un valor educativo. Con ella la persona reconoce que es nada ante Dios “todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son... todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito, nada es” (1S, 4,3-4)²¹¹.

Hemos intentado, brevemente, presentar la unidad que hay entre la historia de la vida de san Juan de la Cruz y su experiencia espiritual, y también encontrar las posibles huellas que dejó su vida histórica en su doctrina espiritual, y la conexión entre lo que vivió Juan de Yepes y lo que nos dio Juan de la Cruz como doctrina de vida. La centralidad de los dos temas, la Nada y el Todo, en sus escritos, nos llevó a la centralidad de otros dos temas en la vida de Juan de la Cruz: la pobreza y la Plenitud en Dios.

3. Rabiaa y Juan: una vida de búsqueda

Después de haber presentado en las dos primeras partes de este segundo capítulo, la vida de nuestros personajes, Rabiaa Al Adawiyya y Juan de la Cruz, con una clave central, como si fuera un guion o hilo conductor que nos ayuda a entender el desarrollo de los diversos acontecimientos de la vida de ambos, era obvio concluir que el tema de la búsqueda aparece como la actitud principal en cada situación concreta de sus vidas.

Con Rabiaa expondremos ocho campos de búsqueda en su historia, y con san Juan de la Cruz seis. Dichos campos tienen como lógica el desarrollo cronológico de los eventos

²¹⁰ Cfr., J.D. GAITÁN, *Negación*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2009, 819-820.823

²¹¹ Cfr., M. MARTÍN DEL BLANCO, o.c., 1165-1168.1171

de la vida de nuestra *sufiyya* Rabiaa y de nuestro santo místico Juan de la Cruz. Son intentos que tienen como objetivo ayudarnos a encontrar el punto inicial del camino místico de nuestros dos protagonistas y el objetivo final.

3.1. Rabiaa al Adawiyya

La búsqueda de un amor paternal y maternal. Este tipo de búsqueda, se hizo presente, como respuesta natural en la vida de Rabiaa, seguramente a partir de la muerte de sus padres. Igual que cualquier otro niño o niña, e independientemente de la época que le toque vivir, y también independientemente de la cultura o de la educación que recibe, Rabiaa como niña, sintió la necesidad de buscar sustituir el amor y el cariño de sus padres por otro cariño y otro amor. Seguramente, y como era la más pequeña entre sus hermanas, porque era la cuarta, orientó su búsqueda hacia sus hermanas. Son ellas las únicas, que llevan en sí el perfume recordatorio del amor de sus padres.

La búsqueda de qué comer y beber para sobrevivir. Con la carestía que aconteció en Basora, el lugar donde vivía junto a su familia, y probablemente al cesar de recibir ayuda de los familiares, vecinos y gente de su propia tribu, las cuatro hermanas tuvieron que salir a buscar comida y bebida, sólo lo necesario, para seguir luchando.

La búsqueda de afectividad. La imposibilidad de encontrar comida y bebida, que podía mantener unidas a las cuatro hermanas, por un lado, y por otro, la bajeza moral de la clase rica en la sociedad de Basora, las hermanas tuvieron que separarse. Dicha separación podría deberse a que algunas de ellas habrían encontrado un trabajo que les permitía sobrevivir personalmente y no como familia, o porque se encontraron con el mismo destino que tuvo Rabiaa, la de ser ama al servicio de un dueño y de su casa. El resultado fue, una nueva separación en la vida de Rabiaa, lo que causó efectivamente la necesidad de una búsqueda de ser amada y protegida.

La búsqueda de la libertad. Es una consecuencia normal frente a cualquier experiencia de esclavitud. Rabiaa, ya no pertenece a sí misma, tampoco a su tribu, tampoco a su familia. Pertenece a un dueño. Su realidad fue solamente obedecer y cumplir sus órdenes. No le toca decidir nada. Quien lleva su futuro es el dueño. Esta realidad se puede subrayar concretamente cuando el primer amo la vendió a otro.

La búsqueda de la dignidad personal. Este tipo de búsqueda en la vida de Rabiaa se puede atribuir a dos hechos concretos. El primero, al ser vendida a otro dueño. Ante una realidad como esta, la persona puede empezar a identificarse con cualquier tipo de producto que se puede comprar y vender. Aunque la venta de las personas fuera algo más o menos conocido en la época de Rabiaa, por el hecho de ser una costumbre, esto no quita que a nivel interior, la persona se vea denigrada al sentir que le roban una parte central de su dignidad: su ser. El segundo, en la obligación de satisfacer los placeres de su nuevo dueño, sea con él mismo o con otros hombres que frecuentaban su casa. La necesidad de recuperar su dignidad maltratada, le llevó a decidir huir de la casa de su dueño.

La búsqueda de complacer a Allah. Al fracasar en su huida, Rabiaa orientó su preocupación más que a la búsqueda de su dignidad a la búsqueda de complacer a *Allah* en todo lo que hiciera en su vida, con la poca libertad que tenía y la mayor parte, sin ella. Para realizar este fin, Rabiaa aumentó su fidelidad a la oración. Por un lado compartía todo lo que vivía: sus penas, sus dolores, sus preocupaciones, sus deseos... y por otro buscaba encontrar una respuesta: si a *Allah* le complace su vida. La respuesta de *Allah* a su sinceridad fue su liberación.

La búsqueda de entender la verdad. Un acto de agradecimiento, por parte de Rabiaa, por la libertad obtenida, fue el retirarse al desierto, para entregar toda su vida a *Allah*. Allí empezó un camino imprevisto de búsqueda. Una sed interior de entender todo lo que estaba sucediendo a nivel de su vida espiritual; necesitaba discernir. De aquí el recurrir a las mezquitas, buscando los sermones, y a gente de experiencia espiritual que ilumine su oscuridad interior.

La búsqueda del amor divino. Es el punto final en la experiencia de búsqueda en la vida de Rabiaa. Fuera de ésta, ella no buscó nada, pero al mismo tiempo, esta búsqueda del amor divino, fue su ejercicio durante todo el resto de su vida. Es un amor que encontró pero que nunca consumó totalmente. Es un amor que la alimentaba, pero al mismo tiempo, aumentaba en ella la sed de buscarlo más y más. Es una búsqueda acompañada por una experiencia de aniquilación. Dicha búsqueda no se satisface hasta el encuentro final con *Allah*.

3.2. Juan de la Cruz

En lo que se refiere a la historia de san *Juan de la Cruz*, seis campos de búsqueda se nos ofrecen a lo largo del proceso de su vida. Algo interesante se puede percibir en dichos campos, que es la evolución en el tema de la búsqueda. De una búsqueda familiar a una búsqueda personal, y otra vez de una búsqueda comunitaria a una búsqueda personal, para volver otra vez a ser una búsqueda personal y comunitaria a la vez, en cuanto que es una llamada.

La búsqueda para sobrevivir. Como familia compuesta de una madre y dos niños pequeños, en un contexto vital muy miserable, la única solución era buscar el cómo luchar para poder sobrevivir. Es verdad que Juan era niño y no participaba de manera efectiva en este tipo de búsqueda, pero quien tiene que viajar, trasladarse, ir de un sitio a otro, esperar lo poco que la madre podía recibir para compartirlo con su pequeña familia, era él también. El hambre, la fatiga, la inestabilidad por la necesidad de buscar nuevos lugares con la esperanza de encontrar nuevas oportunidades de trabajo, no era algo sólo de la madre, sino de toda su familia.

La búsqueda de lo temporal: estudiar para ayudar. La oportunidad que se le ofreció a Juan al llegar a Medina del Campo, lo puso seguramente frente a una responsabilidad: estudiar para poder mejorar la situación familiar. Este tipo de pensamiento se puede atribuir a gente luchadora, que no se deja llevar por la dificultad de la vida. Hay que salir adelante, hay que buscar el camino, hay que aprovecharse de todas las oportunidades que se presentan a lo largo del camino para poder avanzar. Es un espíritu que aprendió de su madre, y ahora es el momento para vivirlo personalmente.

La búsqueda de lo eterno. Hay una verdad que está más allá, es la verdad de Dios, a quien quiere entregar su vida. Como consecuencia Juan termina en un convento de los carmelitas.

La búsqueda del todavía más. Después de su profesión solemne y después de su ordenación sacerdotal, el espíritu de Juan de santo Matías²¹², todavía siente una

²¹² Es el nombre religioso de Juan hasta la reforma de Teresa de Jesús

inquietud. Lo que vive no es todo lo que él quiere y desea. Él busca una vida más pobre y más austera. Busca una entrega a Dios más radical. En esta búsqueda, surge en *Juan* una pretensión: salir de la Orden de los carmelitas e ingresar en un monasterio de cartujos. Esta experiencia también se puede llamar de *búsqueda de una negación total*.

La búsqueda del Todo. Es una búsqueda que perfecciona y da sentido a la búsqueda anterior. No es la negación lo que puede llenar el espíritu de Juan de la Cruz²¹³ sino el Todo, que es Dios. Los dos son necesarios. La primera amplía el espacio interior al segundo. Y al mismo tiempo, el segundo da fuerza a la primera, es su razón principal.

La búsqueda de la unión. En cuanto el Todo es todo, es imposible que su búsqueda se agote en esta vida terrena. Dios no cesa de entregarse a quien le busca con sinceridad. Y en cuanto su entrega es infinita, la búsqueda por parte del hombre, no tendrá fin. A mayor revelación divina, mayor necesidad de adentrarse más y más en su Misterio. Una unión perfecta en esta vida es posible en cuanto es creciente y no en cuanto es perfectamente realizada.

Los seis campos mencionados, a pesar de que fueran presentados como realidades pertenecientes a momentos concretos de la vida del Santo, podrían también ser considerados como contenido de un esquema amplio que nos puede llevar de la biografía exterior a la biografía interior y espiritual de san *Juan de la Cruz*; es el esquema de una búsqueda continua: personal y comunitaria, que parte de lo temporal, en los dos primeros campos, y pasa por el descubrimiento de lo eterno, en el tercero, deseando entregarse a Él, y en el cuarto experimenta una gran llamada a negarse totalmente a todo y, posteriormente, se da cuenta de que lo importante está en la búsqueda del Todo y no en los medios de abnegación, dejándose inflamar desde el interior por un único anhelo: el unirse a Dios, ya en el tiempo presente.

Todo lo que hemos presentado en esta parte nos servirá también para introducirnos en el tema de los siguientes capítulos. En ellos, ofreceremos una idea de quién es Dios para nuestros dos protagonistas, y quién es el hombre, qué verdad alimenta y da razón al camino de la búsqueda, y cuáles son los medios de dicha búsqueda.

²¹³ Es el nombre religioso que Juan eligió con la reforma teresiana

CAPÍTULO III

HACIA UN CONOCIMIENTO DE DIOS

La dimensión lingüística en las diversas creencias religiosas es notable, sobre todo cuando se trata de una religión que no proclama a un Dios en general sino a un Dios que tiene nombre propio: como *Yahvé* en el judaísmo, Dios Trinidad en el cristianismo y *Allah* en el islam. A veces la unificación de estos tres nombres en uno sólo, el de Dios, no es más que una necesidad lingüística a nivel de las traducciones, y podría ser también, una necesidad para reducir las distancias a nivel del diálogo interreligioso. En este capítulo expondremos la visión de Dios que nuestros místicos tuvieron en su proceso de búsqueda.

1. Allah: entre el Corán y la experiencia personal

En la tradición musulmana, *Allah* “God the Unique one, the Creator and Lord of the judgement, polarizes the thought of Islam; He is the sole reason for its existence...unlimited sovereignty over His creation, particularly His human creation...He is Lord of the worlds in His unquestioned omnipotence and His forgiving benevolence”²¹⁴. Son revelaciones presentes en “all the periods of the Kur’an, with varying shades of expression and emphasis”²¹⁵.

1.1. El nombre de Allah y su derivación

Para hablar del Dios del islam, es importante, ante todo, conocer su nombre. En realidad, el islam no adora a cualquier Dios, sino precisamente a *Allah*. Así empieza *Surat Al Fatiha*, el capítulo de apertura del Sagrado Corán: “en el nombre de Allah, el Misericordioso, el Compasivo. Las alabanzas a Allah, Señor de los mundos” (Corán 1,1-2); y de aquí también tiene que iniciar la historia de la fe personal de cualquier musulmán.

²¹⁴ L. GARDET, *Allah*, en H.A.R. GIBB (dir), *The Encyclopaedia of Islam*, t.I Leiden E. J. Brill, Netherlands 1986, 406-407

²¹⁵ *Ib.*, 407

En el árabe clásico, se hace distinción entre dos palabras, *Ilah*, que se traduce ‘dios’, y *Allah*, que es el nombre propio: “¿sabes de alguien que sea su homónimo?” (Corán 19,65). Entre los teólogos musulmanes, hay quien admite la teoría de la derivación del nombre de *Allah* de la palabra *Ilah*, y hay otros, aunque sean minoría, que rechazan la posibilidad de una tal derivación: “Allah est un nom propre à Dieu, il n’est dérivé de rien, il ne signifie pas une qualité quelconque”²¹⁶.

Quienes apoyan la teoría de la derivación del nombre de *Allah*, ofrecen varias hipótesis. La más aceptada es aquella que considera que la palabra *Allah* viene de “al+Ilah”. Por ser el único *Ilah*, y para una perfecta veneración, se añadió el artículo “al”, que cambiaría la palabra “Dios” en “El Dios” y que, según muchos gramáticos, sustituyó al mismo tiempo la “I” inicial de la palabra *Ilah*, y así resultó la palabra *Allah*²¹⁷.

Es necesario aclarar que las dos posiciones, aunque una apoye la derivación y otra la rechace, consideran el nombre de *Allah* como el nombre propio, y si usan el término *Ilah*, no es para hablar de cualquier dios sino que lo utilizan para hablar de *Allah*, lo que aparece claramente en el Corán “No hay más dios que Allah” (Corán 37,35) y en otra *Sura* “no hay ningún otro dios que Allah” (Corán 3,62). El uso del término *Ilah* (dios) es un asunto puramente lingüístico y no de contenido teológico o dogmático. El ejemplo que podemos traer a cuenta de esto es cuando se dice “Dios mío” o “Dios del cielo y de la tierra”, es incorrecto, a nivel lingüístico, decir *Allahi*; lo correcto es *Ilahi*.²¹⁸

1.2. Los Nombres divinos

Entonces, el nombre propio es *Allah*. Todo lo demás que puede decirse de Él son “des qualificatifs (sifat), décrivant Dieu sous ses multiples aspects”²¹⁹. Sin embargo, son 99 los nombres divinos que revelan a *Allah*, y el musulmán recibió por el Corán la llamada a invocar a *Allah* a través de ellos: “Allah posee los nombres más bellos. Empléallos, pues, para invocarle” (Corán, 7,180). Una de las prácticas fieles a esta invitación es el uso de la *subha*, que sería equivalente a la palabra rosario en español, compuesta de 99

²¹⁶ D. GIMARET, *Les noms divins en Islam*, Cerf, Paris 1988, 126

²¹⁷ Cfr., L. GARDET, o.c., 122

²¹⁸ La I final de ambas palabras equivale al pronombre posesivo “mío”

²¹⁹ D. GIMARET, o.c., 7

granos en referencia a los 99 nombres divinos. Con cada grano se recita uno de los nombres y se medita.

Es muy conveniente aclarar que los 99 nombres divinos no pretenden definir o conocer la esencia de *Allah*, sino únicamente ser considerados como manifestaciones de sus obras, su grandeza y su bondad²²⁰; en otros términos, son señales de su existencia. En el Corán hay una fuerte advertencia contra todo intento que busca entender la esencia divina: “Él envía los rayos y hiere con ellos a quien Él quiere, mientras discuten sobre Allah” (Corán 13,13). Hay algunos que no se atreven a pensar nada de la esencia de *Allah*, y se contentan por la fe en Él. Hay otros que se extienden al hablar de los adjetivos calificativos de *Allah*, pero defienden al mismo tiempo una separación total entre sus nombres divinos y entre su esencia. Y hay otros que consideran que entre *Allah* y sus nombres divinos no hay distinción, quiere decir que cuando se habla de *Allah* como el Todopoderoso, su poder es Él y no solamente atributo o fruto de la imaginación humana²²¹.

Partiendo de lo que hemos señalado en la primera sección del primer capítulo sobre la práctica de la *subha*, como parte de la tradición de los sufíes, y después de haber subrayado que el contenido de esta práctica es la recitación y la invocación de los nombres divinos, y teniendo como objetivo construir una idea de quién es *Allah* según la experiencia de Rabiaa Al Adawiya, ahora, en esta parte, vamos a buscar las huellas y los reflejos de los mismos nombres divinos en los *Dichos* y *Canciones* de nuestra *sufiyya*. Quien nos ilumina para desarrollar este punto es la misma Rabiaa, al contarnos que en medio de una sed inmensa de ver el rostro de *Allah*, escuchó una voz que la serenó y le dijo: “Conténtate con Mi Nombre”,²²².

a. Nombre propio: Allah

Lo primero que se puede decir del Dios de Rabiaa es que su nombre es *Allah*. Para hablar con Él y de Él, Rabiaa usaba en árabe tres expresiones diferentes *Ilahi* (mi Dios),

²²⁰ Cfr., F. KHOLEIF, *Allah fi al Corán* (trad. Allah en el Corán), en A. BSTEH – A.TH. KHOURY (dir), *Allah fi al masihiyya wal islam* (en árabe), Al-Maktaba Al-Boulsiya, Jounieh 2003, 92-93 (trad. Dios en el cristianismo y en el islam)

²²¹ Cfr., I. MADKOUR, *Mafhoum Allah fi al islam* (trad. Concepto de Allah en el Islam), en A. BSTEH – A.TH. KHOURY (dir), *Allah fi al masihiyya wal islam* (en árabe), Al-Maktaba Al-Boulsiya, Jounieh 2003, 145-150 (trad. Dios en el cristianismo y en el islam)

²²² RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 64

Rab (Señor) y *Allah*. Es una diferenciación sólo a nivel exterior de la palabra. La cuestión filológica del nombre de *Allah* no era parte de sus prioridades o preocupaciones. Lo que se puede afirmar es que la verdad de fe que constituye el contenido de las tres expresiones es la misma verdad proclamada en el Corán: “no hay ningún otro dios que Allah” (Corán 3,62). Rabiaa no conoció a ninguna divinidad fuera de Él. De uno de sus sueños, ella cuenta lo siguiente: “Munkar y Nakir vinieron a mí y me interrogaron, diciendo: ‘¿Quién es tu Señor?’ A lo que yo les respondí: Ángeles, id y decid a Su Majestad Dios: ¡Cómo! ¡Entre todos Tus servidores ordenas que se me interroge, a mí, una anciana! Yo soy aquella que no ha conocido a nadie más que a Ti. ¿Acaso te he olvidado una sola vez para que envíes así a Munkar y Nakir a hacerme esas preguntas?”²²³.

b. *El Único*

A partir de este sueño, se puede constatar una profesión de fe implícita por parte de Rabiaa, de que nunca había conocido a un dios fuera de *Allah*. En realidad, el Corán revela a Dios Uno y Único “Wahid y Ahad”: “Vuestro Dios es un Dios Uno” (Corán 2,163); *Allah* “es el Uno” (Corán 13,16); los teólogos intentan ofrecer unas explicaciones orientadas a proteger la ortodoxia en la fe en la unicidad de Dios. Entre ellas, elegimos la siguiente: “que, dans Son essence, Dieu est indivisible; que, dans Ses qualités, Il n’a pas de semblable ; que, dans Son gouvernement, Il n’a pas d’associé”²²⁴.

Lo que expresan los teólogos en sus razonamientos y con un lenguaje dogmático, filosófico y a veces legislativo, los creyentes sencillos lo expresan con el lenguaje del corazón. Un lenguaje que es capaz de unir, a la vez, la verdad como verdad general y la personalización o, mejor dicho, el encuentro personal con ella. Es el caso de Rabiaa. En sus *Dichos* y *Canciones* caminan juntas las dos cosas: la Verdad de *Allah* como el Único y el Uno, por ejemplo en su respuesta a la pregunta sobre la causa del desprendimiento de su casa: “para dejar lo que no me interesa y poderme así dedicar al Único”²²⁵; y la percepción personal de Rabiaa que transforma la Verdad en una verdad muy propia, donde los dos protagonistas son *Allah* y ella. Esta percepción se puede resaltar en

²²³ Ib., 83

²²⁴ D. GIMARET, o.c., 242

²²⁵ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 118

muchas de sus frases, como por ejemplo: “Tú eres el único dueño de mi corazón”²²⁶, “Sólo a Él adoro”²²⁷ y “Oh, Dios mío, lo único que me ocupa, mi único deseo en este mundo, más allá de todo lo creado, es Tu recuerdo”²²⁸.

c. *El Veraz*

La creencia firme y sólida en la unicidad de Dios, en el islam, puede orientar la mirada hacia otra verdad de *Allah*: Él es “le Véridique ou l’Existant Réel”²²⁹, en árabe se dice “Al Haqq”. En el Corán muchos versículos lo revelan, citemos dos: “Esto es así porque Allah es la Verdad” (Corán 22,6) y “esto es así porque Allah es la Verdad, pero lo que ellos invocan en lugar de invocarle a Él es lo falso, y porque Allah es el Altísimo, el Grande” (Corán 22, 62). De hecho muchos teólogos relacionan el nombre divino “Al Haqq” y la adoración a Él: “Allah est le seul vrai Dieu, le seul qui mérite d’être adoré”²³⁰, por eso su adoración es “haqq” (verdadera o justa) porque Él es “Al Haqq” (el Veraz): “adorer toute autre chose que Lui est batil (falso)”²³¹.

El nombre de *Allah Al Haqq* y su significado no fueron ajenos a la experiencia de Rabiaa. Se puede partir en primer lugar de lo que nos transmite la tradición a propósito del contenido de los diálogos entre Rabiaa y muchas personas “Contó una vez Hasan al-Basri: estuve una vez una noche y un día enteros junto a Rabiaa, y hablamos con ardor de la vía espiritual y de los misterios del Veraz”²³². En segundo lugar si Rabiaa hablaba, compartía y meditaba con los demás sobre los misterios del Veraz, es obvio pues que este nombre divino estuviera presente en los varios *Dichos* y *Canciones* que nos han llegado. Ella dice, por ejemplo: “pues si no existiera la esperanza del Paraíso ni el temor al Infierno, ¿acaso no adorarían al Veraz?”²³³. Aquí Rabiaa va más allá de un simple uso externo de la expresión “El Veraz” o *Al Haqq*. Ella intenta despertar en sus oyentes la necesidad de descubrir que la adoración a *Allah* no es consecuencia de la presencia de unas realidades, a veces verdaderas y no imaginarias, como el paraíso y el infierno, sino

²²⁶ Ib., 57

²²⁷ Ib., 68

²²⁸ Ib., 117

²²⁹ D. GILMARET, o.c., 139

²³⁰ Ib

²³¹ Ib

²³² RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 76

²³³ Ib., 59

porque “Él es digno de adoración por Sí mismo”²³⁴, dice Rabiaa, y también “yo le adoro por Él mismo. ¿No me basta que en su gracia me ordene adorarle?”²³⁵.

d. *El Eterno y el Creador*

Otros dos nombres divinos podrían añadir más sentido a las dos expresiones de Rabiaa sobre la adoración de *Allah* “por Sí mismo” y “por Él mismo”: El Eterno y El Creador. Somos creación Suya y todo depende de Él. La creación tiene su comienzo y su fin, pero *Allah* es *Al qadim*, *Al Azali* en relación a su “pré-éternité”²³⁶ y es *Al Baqui*, *Al Damim*, y *Al Abadi* en el sentido de su “post-éternité”²³⁷. En otro sentido, las dos “directions de l’éternité”²³⁸ tienen como fin manifestar a *Allah* como Aquel “qui n’a pas commencé d’être”²³⁹, “dont l’existence n’a pas de commencement”²⁴⁰ y como “el Viviente que no muere” (Corán 25,58). Dos realidades que nunca existieron en la creación porque según la revelación del Corán, por un lado, es *Allah* el “Creador de los cielos y de la tierra” (Corán 35,1), es Él quien “añade a la creación lo que Él quiere” (Corán 35,1), es Él “quien envía los vientos y éstos levantan nubes” (Corán 35, 9), y por otro, hablando de la tierra, nos dice el Corán: “todo aquél que está sobre ella es perecedero. Pero subsiste tu Señor, el Majestuoso y Honorable” (Corán 55, 26-27), porque “la herencia de los cielos y de la tierra pertenece a Allah.” (Corán 3, 180). Es el Heredero.

Rabiaa conoció estas dos realidades diferentes: Dios el Eterno y Creador y el mundo creado y perecedero. Su vida consistía, pues, en alejarse de todo lo que es efímero y fijar su mirada en el Eterno: “para dejar lo que no me interesa y poderme así dedicar al Único que es Eterno”²⁴¹ a “Aquel que es distinto al mundo”²⁴². Es distinto porque aunque el mundo esté lleno de tantas maravillas, todo es accidental comparándolo con la Eterna Belleza de *Allah*. Dice Rabiaa: “¡Dios mío, mi corazón se turba ante tantas maravillas! Pero yo soy arcilla”²⁴³. De aquí se puede entender su grito “no apartes de mí tu Eterna Belleza”²⁴⁴.

²³⁴ Ib., 101

²³⁵ Ib., 100

²³⁶ D. GIMARET, o.c., 163

²³⁷ Ib

²³⁸ Ib

²³⁹ Ib., 164

²⁴⁰ Ib

²⁴¹ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 118

²⁴² Ib., 62

²⁴³ Ib., 64

²⁴⁴ Ib., 81

En este mundo, la riqueza también es pura ilusión, porque según Rabiaa “aunque toda la tierra perteneciera a un solo hombre, no por ello sería más rico. Porque también la tierra perecerá”²⁴⁵. La verdadera riqueza tiene otra cara, es el saber abandonar “enteramente todo lo creado con la esperanza de que me unas a Ti” dice Rabiaa. Pero hasta aquel día, el día de la Resurrección, en lugar de perderse en contemplar las cosas creadas, pensando que son verdaderas riquezas, el oficio de Rabiaa será “contemplar la Omnipotencia del Creador. Pues la contemplación del Amado -dice Rabiaa- me impide contemplar las cosas creadas”²⁴⁶, no porque no merezcan ser contempladas o amadas sino por la determinación de no desviar de su fin la capacidad de amar que fue dada a la humanidad ya que “el amor vino de la Eternidad y va hacia la Eternidad”²⁴⁷.

e. El Benevolente y el Bienhechor

En este camino de abandonar al ser creado y finito para encontrar al Creador y el Eterno, el hombre descubre la centralidad de otros tres nombres divinos. El primero es el *Arrahman Arrahim*, una fórmula coránica (*básmala*: en el nombre de *Allah*, *Arrahman Arrahim*) cuya traducción sería “le Bienveillant, le Bienfaisant”²⁴⁸. Dicho nombre viene de la palabra árabe *rahma*. Para algunos la palabra *rahma* significaría “douceur, tendresse et bienveillance” y para otros es sinónimo de otra palabra árabe *nima* que significa gracia, y así tendría el sentido de “bienfait, bienfaisance”²⁴⁹.

De *Allah* viene la ternura, dice el asceta Rabah Ibn Amr, amigo de Rabiaa, en una plática con ella: “hay una ternura que viene de Él, exaltado sea, y que Él ha puesto en el corazón de sus servidores”, y es Él por su beneficencia y benevolencia, quien endereza el desviado camino del pecador. Es la experiencia que tuvo aquel ladrón que entró en casa de Rabiaa y no encontró nada y mientras salía de ella, le dijo Rabiaa: “¡Si en verdad eres un ladrón intrépido, no te irás sin llevarte algo!...Toma, coge este cántaro de agua y haz tus abluciones. Luego, ve a ese lado de la casa y haz tu oración”²⁵⁰. Y cuando salió el ladrón de allí, dijo Rabiaa a *Allah* “Dios mío, este ladrón ha entrado en mi casa pero no ha encontrado nada que robar, así que lo he enviado a Tu puerta. ¡No le

²⁴⁵ Ib., 61

²⁴⁶ Ib., 80

²⁴⁷ Ib., 105

²⁴⁸ D. GIMARET, o.c., 379

²⁴⁹ Ib., 378

²⁵⁰ RABI'A AL-'ADAWIYYA, o.c., 120

prives de tu bondad y de tu generosidad!”²⁵¹. Y nos dice la historia que aquel ladrón pasó la noche entera orando y llorando, y cuando Rabiaa le preguntó qué había experimentado, le dijo: “Me ha mostrado Su camino y, así, he comprendido lo que debo buscar. Verdaderamente, es un Dios Clemente y Misericordioso”²⁵².

f. *El Misericordioso y el Clemente*

El segundo nombre es *Al Gafur* “celui qui a l’habitude de pardonner les péchés”²⁵³, y *Al Gaffar* “celui qui ne cesse de les pardonner, l’un après l’autre”²⁵⁴. Dichos nombres tienen como verbo *Gafara* que significa “tenir caché”²⁵⁵, pero no en el sentido de disimular los pecados de manera que “leurs auteurs eux-mêmes n’en soient pas informés”²⁵⁶ sino “ne pas châtier, ou bien, éviter à l’homme, par bonté pour lui, l’humiliation que lui causerait la divulgation de ses fautes”²⁵⁷. Aquí sí, se puede hablar del Dios Misericordioso y Clemente porque es un Dios que perdona todas las culpas. Rabiaa era muy consciente de la presencia de *Allah Al Gaffar* o *Al Gafur*, en su vida. Dicha conciencia le llevó a una plena confianza en Él. Una confianza que le permitía descubrir un secreto que está en la inmensa misericordia de *Allah*, lo que se puede notar en uno de sus dichos: “Dios mío, si Tú, el día de la Resurrección, decidieras enviarme a las llamas, ¡entonces yo revelaría un secreto capaz de alejar de mí el fuego por mil años!”²⁵⁸; y además, una confianza que brota después de una probable noche a nivel de su fe. El siguiente dicho aclarará lo que acabamos de señalar. Dijo Rabiaa: “Dios mío, si en el día de la Resurrección, Tú me enviases al Infierno, yo gritaría: Señor, ¡a mí que tanto te amé, me envías a las llamas! ¿Es así como tratas a tus enamorados? Entonces escuchó una voz que decía: ¡Rabiaa, no pienses mal de Nosotros! Pues te hemos hecho un lugar entre Nuestros amigos para que puedas gozar de Nuestra compañía”²⁵⁹.

En la misma línea de la confianza se puede hablar del tema del perdón, que tiene dos dimensiones, vertical y horizontal. En la dimensión vertical hay tres realidades: el

²⁵¹ Ib

²⁵² Ib., 121; Es la traducción de *Arrahman Arrahim*, lo que sería mejor decir “le Bienveillant, le Bienfaisant”

²⁵³ D. GIMARET, o.c., 409

²⁵⁴ Ib

²⁵⁵ Ib., 410

²⁵⁶ Ib

²⁵⁷ Ib., 411

²⁵⁸ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 80

²⁵⁹ Ib

arrepentimiento y la petición del perdón, por parte de la persona, y el don del perdón por parte de Dios. El perdón según Rabiaa viene antes del arrepentimiento mismo. Uno se arrepiente porque Dios lo ha perdonado primero, y aquí aparece otra vez el tema de la confianza perfecta en Dios. A una pregunta hecha por un pecador, sobre la posibilidad de recibir el perdón si él se arrepiente, Rabiaa contestó: “No. Sólo si Dios te perdona primero tú te arrepentirás”²⁶⁰. Cuando la persona pide perdón y no lo hace con la fe de que *Allah* le está escuchando, añade un pecado a sus pecados: “pido perdón a Dios por mi falta de sinceridad cuando digo ‘pido perdón a Dios’²⁶¹, dice Rabiaa. Y en otro lugar: “nuestra petición de perdón necesita a su vez que Dios la perdone...”²⁶². En la dimensión horizontal está el perdón recíproco entre las personas, que es consecuencia de su primera dimensión: “Oh Dios mío, sabes que perdono a todo el que pueda ofenderme. Haz Tú que me perdone todo aquel al que yo ofenda”²⁶³, dice Rabiaa.

g. El Proveedor

El tercer nombre que aparece en el camino del abandono total a Dios, cuando el hombre se aleja de todo lo material que puede obstaculizar la entrega completa a Él, es *Al Raziq* o *Al Razzaq*, que significa “aquel que asegura”, y según muchos teólogos “tout ce dont on peut tirer profit”²⁶⁴. La despreocupación por la carencia de alguna cosa, refleja la gran creencia que la persona podría tener en la verdad de *Allah* como *Al Raziq* o *Al Razzaq*. Rabiaa en la práctica de su fe daba testimonio de esto. En las cosas pequeñas, por ejemplo, “se cuenta que la sirvienta de Rabiaa estaba preparando un plato aliñado con aceite, pero no tenía cebolla. Voy a pedir cebolla a la vecina, dijo. Vuelvo enseguida. A esto, saltó Rabiaa: hace ya cuarenta años que tengo el compromiso con Dios de no pedir nada a nadie, salvo a Él. Si no tenemos cebolla, qué le vamos a hacer...”²⁶⁵. No pedía nada a nadie porque estaba convencida que “los bienes del mundo no pertenecen a nadie; quien lo tiene los tiene solamente como préstamo”²⁶⁶. Es a Dios a quien pertenece todo y es Él quien lo provee a todos y sin distinción: “Dios da lo que necesita incluso al que no se postra ante Él; ¿cómo entonces se lo negaría a quien sólo

²⁶⁰ Ib., 60

²⁶¹ Ib., 113

²⁶² Ib., 114

²⁶³ Ib., 116

²⁶⁴ D. GIMARET, o.c., 397

²⁶⁵ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 96

²⁶⁶ Ib., 101-102

vive por Él y muere de amor por Él? Dios sostiene a todas Sus criaturas, también a quien le ofende; ¿y no va a sostener a quien Le ama?”²⁶⁷.

Dios en su generosidad y providencia hacia todos, da lo justo y necesario. Es una pedagogía suya para evitar que la persona caiga en la gula y en el exceso, y se desvíe del camino. Una vez Rabiaa, después de pasar siete días y noches en ayuno completo, cuando quiso romperlo, entró un gato a su casa y se comió todo lo que había. Entonces decidió beber agua, pero por causa de la oscuridad, la jarra del agua se cayó y se rompió. Ante todo lo que pasó, Rabiaa gritó “Oh mi Señor, ¿Qué estás haciendo conmigo? Y escuchó una voz que decía: ¡Ten cuidado! Si lo deseas, te daré todos los placeres de este mundo, pero, entonces, arrancaré de tu corazón tu solicitud por mí, pues esa solicitud y los placeres de este mundo no pueden morar juntos”²⁶⁸.

Muchos otros nombres divinos aparecen en los *Dichos y Canciones de Rabiaa*, como el Rey, el Omnipotente, el Justo... pero no los vamos a comentar todos. Y para concluir esta parte señalaremos dos puntos. El primero es el consejo, para acercarse más a Dios, que dio Rabiaa a su sirvienta en un sueño, después de muerta: “recuerda continuamente Su nombre. Hazlo, pues sólo eso te alegrará en la tumba”²⁶⁹. Esto refleja la centralidad de la Verdad de los Nombres divinos en la vida terrena de Rabiaa, incluso en su vida eterna, y su importancia en el desarrollo espiritual de cada persona.

El segundo punto, está relacionado con los nombres que nacieron dentro de la misma experiencia de Rabiaa: el Amado, el esposo y el Amigo. Son tres nombres que tienen como motor la palabra amor y que vamos a desarrollar en el quinto capítulo de nuestro trabajo. Ampliar el listado de los nombres divinos no siempre es aceptado, pero ante la coherente adoración de todas las verdades que existen en los 99 nombres divinos, la persona llega a descubrir que todavía hay más verdades. Rabiaa vio en *Allah*, el Amado.

²⁶⁷ Ib., 103

²⁶⁸ Ib., 111

²⁶⁹ Ib., 136

2. Dios en la experiencia de san Juan de la Cruz

Llegamos ahora al Dios de San Juan de la Cruz. La imagen de Dios que nos ofrece el Santo en sus escritos es fruto del encuentro de su formación teológica magistral (bíblica dogmática, y espiritualidad) y de su experiencia espiritual. Él “es ante todo un testigo del impacto de Dios en su vida...Él proclama a un Dios que ansía encontrarnos, cambiarnos y satisfacer nuestras necesidades más profundas”²⁷⁰.

2.1. Dios trascendente

La primera verdad sobre Dios es que es un Dios trascendente. Un Dios que dijo un día a Moisés “mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida” (Ex 33,20); un Dios que trasciende toda realidad visible e invisible²⁷¹: “¿con quién asemejaréis a Dios, qué semejanza le aplicaréis?” dice el profeta Isaías (Is 40,18); un Dios que “no cae debajo de género y especie...y el alma en esta vida no es capaz de recibir clara y distintamente sino lo que cae debajo de género y especie” (3S 12,1); un Dios “inaccesible” (CB 1,12) porque su esencia divina “es ajena de todo ojo mortal” (CB 1,3), y el hombre poco a poco irá descubriendo que todas las “grandes comunicaciones y presencias, y altas y subidas noticias de Dios” (CB 1,3) que podría recibir en esta vida no son “esencialmente Dios, ni tiene que ver con él” (CB 1,3) porque seguirá siempre como un “Dios escondido” (CB 1,3).

Para entender mejor el contenido de la “propiedad trascendente de Dios”²⁷² en la doctrina de san Juan de la Cruz, sería mejor subrayar el doble sentido que el santo atribuye a esta propiedad divina: “Dios es más de lo que puede el hombre entender por vía de razón. Y es más también de lo que entendemos nosotros en esta condición de vida por revelación y fe. En consecuencia, para entrar en comunión con Dios verdadero y vivo, la persona creyente debe trascender las ideas e imágenes que mentalmente puede formarse de Él”²⁷³.

²⁷⁰ I. MATHEW, *El impacto de Dios. claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2014, 17

²⁷¹ Cfr., F. DE BRÄNDLE, *Biblia en san Juan de la Cruz*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1990, 51-57

²⁷² F. RUIZ, *Místico y maestro san Juan de la Cruz*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2006, 155

²⁷³ *Ib.*, 156

2.2. Dios ausente y presente

Ante esta realidad, el hombre se convencerá de que su llamada principal es entrar en relación con un Dios que pueda sólo “tenerle por escondido y buscarle por escondido” (CB 1,3). En resumen, entrar en relación con un Dios, que en esta vida, es para el hombre *Noche*, porque nunca lo va a descubrir completamente, ni siquiera cuando esté en la plena *Luz*, en la plena unión con Él, porque es un Dios que “se revela, pero no se desvela. Sigue envuelto y escondido en su grandeza insondable”²⁷⁴.

Estos dos verbos “tener y buscar”, revelan en san Juan de la Cruz la experiencia de un Dios ausente y presente al mismo tiempo. Con la expresión ‘*ausente*’ se puede entender mejor la razón del verbo “buscar” y con la expresión ‘*presente*’ se entiende mejor el sentido del verbo “tener”.

Los criterios para definir la ausencia y la presencia de Dios, no son ni las comunicaciones ni la presencia sensible, tampoco la sequedad o la carencia de ellas (Cf. CB 1,3). San Juan de la Cruz habla de tres maneras de presencia de Dios en la vida del hombre²⁷⁵. La primera manera es la *presencia esencial*, que es el don hecho a la creación, sin la cual no habría ni vida, ni ser y ni existencia, y todas las criaturas “se aniquilarían y dejarían de ser” (CB 11,3). Es una presencia permanente y que “nunca falta en el alma”, y no depende del estado moral de la persona, es decir, que es una presencia igual “en las más buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras” (CB 11,3).

La segunda presencia es por *gracia*. No es permanente porque está condicionada por la presencia o no del pecado mortal en la persona “porque las que caen en pecado (mortal) la pierden” (CB 11,3). Y la tercera, es por *afección espiritual*, por la cual Dios se hace presente “de muchas maneras” (CB 11,3). Y aquí se puede mencionar las visiones, locuciones, consolaciones y otras más. Las tres presencias se quedan “encubiertas, porque no se muestra Dios en ellas como es” (CB 11,3). De aquí se puede entender que la ausencia y la presencia de Dios no son dos realidades que afectan a la persona en dos

²⁷⁴ Ib., 247

²⁷⁵ Cfr., G. CASTRO, *Inhabitación trinitaria*, en E. PACHO (dir), en *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 791-794

momentos diferentes y de manera separada, sino es un Dios a la vez Ausente y Presente, y en ambos casos el hombre siente la necesidad de que Dios se descubra más: “Descubre tu presencia” dice nuestro santo (Canción 11, primera verso del CB).

A través de su obra, Dios, descubre más su presencia. De aquí se puede añadir una nueva verdad al Dios vivido y experimentado por san Juan de la Cruz: es un Dios que obra. Pero ¿qué significa esto? En primer lugar, en los escritos de san Juan de la Cruz, el lector puede resaltar mucho la centralidad del tema de la creación, porque “los términos creación, creador, criar, cosas criadas, criaturas aparecen unas 500 veces”²⁷⁶. De aquí se puede constatar que la primera manera de reconocer el obrar de Dios, en la doctrina de san Juan de la Cruz, es como Dios Creador. A través de su creación, Dios presenta su primera obra. San Juan de la Cruz afirma que la criatura “nunca la hizo ni hace Dios por otra mano que la suya propia” (CB 4,3); es obra de Dios. Esta obra no es un acontecimiento que pasó una vez en la historia, sino que es continuo. Lo que se aprecia con mayor claridad cuando nuestro santo ve en la creación la huella de la presencia divina “porque las criaturas son como un rastro del paso de Dios” (CB 5,3) un paso que no sólo da a las criaturas “el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes” (CB 5,1). Y el hombre, al darse cuenta de que en él hay una manifestación del rastro de su creador, se encuentra “rastreando y buscando quién la hizo” (CB 25, 3), “porque cuanto más el alma conoce a Dios, tanto más crece el apetito y pena por verle” (CB 6,2). Es una búsqueda infinita porque nunca el hombre alcanzará a ver totalmente a Dios, sino solamente su huella. Y también es una búsqueda infinita porque el “paso” de Dios es continuo. De aquí se puede llegar a la conclusión de que la creación es una obra de Dios siempre en actuación y en la cual Él descubre más y más su presencia.

En segundo lugar, Dios descubre su presencia a través de su obra de salvación. En ella, Dios quiere llevar a cabo el fin último de su primera obra, la creación: hacer al hombre a imagen y semejanza suya, mediante un camino de transformación o de divinización donde “el alma se hace deiforme y Dios por participación” (CB 39,4). Y para realizar todo esto fue necesaria la redención. Una redención que revela a la vez, *la fuente*, que es Dios mismo, de la primera huella sellada desde el principio en la criatura; *el camino* que

²⁷⁶ C. GARCÍA, *Creación*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2009, 260

hay que seguir para descubrir más esta misma fuente, y *el fin* hacia donde tiene que llegar.

Con la redención, la humanidad conoció los dones más grandes en su historia, el misterio de la Encarnación, el misterio de la Muerte y el de la Resurrección del Señor. Con estos dones, Dios dio a la humanidad la gracia de descubrirle como un Dios que obra para la salvación y la redención del mundo “en que más se mostró... eran las de la Encarnación del Verbo y misterios de la fe cristiana” (CB 4,3). Entre la primera obra, que es la creación, y la segunda, que es la salvación, no hay separación. Las dos surgen de un único principio, el Amor. Porque entre la obra de Dios, Creación, Encarnación, Muerte y Resurrección y su Amor, hay una identificación²⁷⁷, lo que se entiende mejor con lo que dice san Juan de la Cruz “el amor tiene la razón del fin” (CB 32,6).

2.3. Dios Uno y Trino

Al contemplar las dos obras de Dios, creación y redención, se revela al hombre otro misterio, el Dios Uno y Trino. Dios en sus obras, deja una huella trinitaria. Es la Trinidad que obra en la creación y da la salvación. Uno de los mejores lugares, en los escritos de san Juan de la Cruz, que manifiestan esta presencia trinitaria, son los *Romances*²⁷⁸: El Dios Uno y Trino, es la Verdad de Dios, desde siempre; es su Verdad Eterna²⁷⁹.

Dios, en su contacto con la persona revela los “secretos y misterios ocultos” (2S 27,1) porque es Él “quien se da a conocer y se comunica”²⁸⁰. Y según el Santo, el mejor camino para poder acoger este tipo de comunicación es “la fe dada a la revelación de Dios en la historia de la salvación, en Cristo, tal como se nos transmite en la Iglesia (2S 3)”²⁸¹, porque en el misterio de la fe “es Dios en persona, que habla y se manifiesta

²⁷⁷ Cfr., A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, *Dios*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2009, 330

²⁷⁸ Cfr., J. VICENTE RODRÍGUEZ, *Trinidad y vida mística en san Juan de la Cruz*, en *Trinidad y mística*, semanas de estudios trinitarios 16, Ediciones secretariado trinitario, Salamanca 1963, 79

²⁷⁹ Cfr., S. CASTRO, *Experiencia de Cristo*, en F. RUIZ (dir), en *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1990, 176

²⁸⁰ J.D. GAITAN, *Conocimiento de Dios y sabiduría*, en F. RUIZ (dir), en *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1990, 255

²⁸¹ Ib

como Él es... y al revelarse, infunde en el hombre la virtud de la fe, capacidad de acoger a Dios y vivir en Él y desde Él la propia existencia y la historia”²⁸².

La primera revelación es “acerca de lo que es Dios en sí” (2S 27,1), es decir, “la revelación del misterio de la Santísima Trinidad y unidad de Dios” (2S 27,1); la segunda revelación, es que a lo largo de toda la historia personal de cada uno, el protagonista que siembra en el hombre la semilla de la unión con Dios Trinidad es la Trinidad misma: “es de notar que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, esencial y presencialmente está escondido en el íntimo ser del alma” (CB 1,5), y es la Trinidad quien hace crecer la misma semilla de unión, creando en la persona un deseo de vivirla con más profundidad; san Juan de la Cruz declara que “las tres personas de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, son los que hacen en ella (el alma) esta divina obra de unión” (LB 2,1); y la tercera revelación es sobre la deificación del hombre o su transformación en Dios por participación, que es la experiencia de estar “unida en la Santísima Trinidad” (CA 38,2), “porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado” (CB 39,3). Desde la creación el hombre siente que “la comunión con la Trinidad es la meta final de todos sus anhelos. Para esto fue creado y destinado”²⁸³. Y todo lo vive como un “proceso de trinitarización”²⁸⁴, porque esta es la verdad del hombre, que él “nace de la Trinidad y, llagado por la impronta creatural a imagen de Dios Trinitario, se realiza, encuentra su plenitud en la Comunidad Trinitaria”²⁸⁵.

a. Dios Padre

Dios Padre, en el lenguaje de San Juan de la Cruz, es el *Altísimo*. Es un atributo bíblico y lo usa el Santo citando a tres personajes bíblicos, a Ezequiel, describiendo la comunicación del alma con su Dios: “y Ezequiel dice que este sonido como de muchas aguas era...es a saber, como sonido del altísimo Dios” (CB 14,11; Ez 1,24)). A Job, donde presenta san Juan de la Cruz “la disposición que dio Dios a Job para hablar con él” (1N 12,3), una disposición que manifiesta la capacidad del “altísimo Dios, de

²⁸² F. RUIZ, o.c., 243

²⁸³ J. MARIO FARAONE, *La inhabitación Trinitaria según san Juan de la Cruz*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 47

²⁸⁴ J. VICENTE RODRÍGUEZ, *Trinidad y vida mística en san Juan de la Cruz*, o.c., 87

²⁸⁵ J. MARIO FARAONE, o.c., 47

descender y hablar allí cara a cara con él, descubriéndole las altezas profundas” (1N 12,3; Job cc. 38-42). Y a la Virgen María en el anuncio del ángel: “y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra” (Lc 1,35; LB 3,12), donde aparece otra vez el tema del descender del Altísimo hacia su criatura. Con Job, Dios manifiesta su disposición de hablar, de entrar en relación con el hombre, y por eso es capaz de descender; aquí, con María, Dios manifiesta su proyecto de revestirla con la gracia que va a bajar de lo alto y morar en ella: “por eso se le dijo a la Virgen que la virtud del Altísimo la haría sombra, porque había de llegar tan cerca de ella el Espíritu Santo que había de venir sobre ella” (LA 3,12). Es la experiencia del “misterio de Dios infinitamente grande e infinitamente cercano”²⁸⁶.

El Dios Padre también es el Dios *Criador*. Es un atributo clave en la espiritualidad de San Juan de la Cruz. Es él quien “cría y da ser a todas las criaturas, las cuales en él tienen su vida y raíz” (CB 39,11). Ser *Criador*, refleja en el lenguaje sanjuanista la “fonte que mana y corre” (P 8) y que crea vida; es Él la “Fuente Vitalizadora”²⁸⁷ y “origen de todo”²⁸⁸, porque todo ha surgido del amor trinitario “cuya fuente es el Padre”²⁸⁹. La pregunta que podemos hacer aquí es la misma que se hace san Juan de la Cruz: “¿qué tiene que ver criatura con Criador?” (1N 6,1). Entre las dos verdades hay un abismo “porque todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son” (1S 4,3) y “todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es” (1S 4,4). Este abismo, el hombre puede vencerlo o no, pues siempre depende de su respuesta al amor de Dios, que “hace semejanza entre lo que ama y es amado” (1S 4,3). Con esta clave se podría entender en la doctrina de nuestro santo, el versículo bíblico: “y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (Gn 1,24). Por eso se puede decir que de parte de Dios, este abismo nunca existió y que la creación desde que existe, siempre gozó de Dios y de su “compañía” (P 9,80), y que la Encarnación la reveló en plenitud cuando el Hijo se hizo carne y vivió en compañía a los hombres.

²⁸⁶ F. RUIZ, o.c., 160

²⁸⁷ S. CASTRO, *El rostro de Dios en san Juan de la Cruz*, Revista de espiritualidad 231, Abril-Junio 1999, Madrid, 203

²⁸⁸ Ib

²⁸⁹ Ib

b. Dios Hijo

En las dos verdades, la del Dios *Altísimo* que desciende para comunicarse con la humanidad, y la del Dios *Criador* que iguala la creación a sí mismo concediéndola la misma dignidad que Él tiene, aparece también la obra del Dios Hijo, la obra de Jesucristo. El Dios Padre creó, habló, se comunicó, y concedió todo tipo de gracia por medio de su Hijo Jesucristo. Es la afirmación paulina cuando el Apóstol dice: “porque en Él fueron creadas todas las cosas” (Col 1, 16). Y es la fe que nos transmite la carta a los Hebreos cuando nos dice que Dios “nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos” (Hb 1,2). Y en esta misma línea se expresa san Juan de la Cruz describiendo el lugar central del Hijo en la obra del Dios Padre: “el Hijo de Dios es resplandor de su gloria y figura de su sustancia (Heb 1,3). Es, pues, de saber que con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según dice en el Génesis por estas palabras: Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas (Gn 1, 31). El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo” (CB 5, 4).

Cristo es la Palabra divina del Dios Padre, con la cual se manifestó plenamente al mundo: “porque en darnos, como nos dio, a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar” (2S 22,3). A esta Palabra no se puede añadir ninguna novedad posterior, en ella se dijo todo: “el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación...le podría responder Dios de esta manera, diciendo: si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso?” (2S 22,5).

El Hijo, la Palabra divina del Padre, según los Romances sanjuanista, tenía el papel de mostrar a la creación, como esposa suya, la gloria y la hermosura del Padre, manifestada en el Hijo, su Unigénito: “a la esposa que me dieres yo mi claridad daría, para que por ella vea cuánto mi Padre valía, y cómo el ser que poseo de su ser recibía” (P 9,89-94). El Hijo no sólo muestra lo que su Padre y Él tienen de gloria en común, sino que también tiene la misión de revelar a la creación que en ella se hace presente la misma hermosura divina; en otros términos, el Hijo desde la eternidad tiene “su papel revelador

y deificante”²⁹⁰ y también ocupa el “lugar privilegiado de comunicación amorosa entre Dios y el hombre”²⁹¹.

Para entender esta inmensa gracia, fue necesaria, según la enseñanza de nuestro Santo, la Encarnación del Hijo²⁹²: “Ya ves, Hijo, que a tu esposa / a tu imagen hecho había, / y en lo que a ti se parece / contigo bien convenía; / pero difiere en la carne / que en tu simple ser no había. / En los amores perfectos / esta ley se requería: / que se haga semejante / el amante a quien quería; / que la mayor semejanza / más deleite contenía / el cual, sin duda, en tu esposa / grandemente crecería / si te viere semejante / en la carne que tenía” (P 9, 229-244). Y también fue necesaria la Muerte y la Resurrección porque con “la gloria de su resurrección según la carne, no solamente hermoseó el Padre las criaturas en parte, mas podremos decir que del todo las dejó vestidas de hermosura y dignidad” (CB 5,4). En realidad “la historia de la salvación se configura como una salida de la Trinidad que marcha hacia Jesucristo, en el que se recapitula Dios y su creación”²⁹³.

Toda la misión del Hijo se realizó con “la forma de la desnudez” (D prólogo). Eso es lo que enseña san Pablo en su carta a los Filipenses: “El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre: y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz” (Flp 2, 6-8). Dicha desnudez se hace presente en el lenguaje sanjuanista, cuando el santo describe el acontecimiento del nacimiento del niño Jesús. ¿Qué podemos ver en este acontecimiento?

Por un lado a un Dios niño que necesita los brazos humanos para que lo mantengan y lo abracen “ya que era llegado el tiempo / en que de nacer había, / así como desposado / de su tálamo salía, / abrazado con su esposa, / que en sus brazos la traía” (P 9, 286-292); por otro lado la diferencia radical entre la gloria divina que él tenía, representada por la palabra “tálamo”, y la pobreza humana, representada por la palabra “pesebre”, lugar que

²⁹⁰ F. GARCÍA MUÑOZ, *“Una palabra habló el Padre que fue su Hijo” Jesucristo en san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2014, 63

²⁹¹ *Ib.*, 64

²⁹² *Cfr.*, *Ib.*, 79-80

²⁹³ S. CASTRO, *Experiencia de Cristo*, o.c., 172

la humanidad ofreció a su esposo: “al cual la graciosa Madre / en un pesebre ponía / entre unos animales / que a la sazón allí había” (P 9, 293-295).

Y por último el contraste fuerte entre lo que Dios es por “esencia” y su estado frágil en el momento del nacimiento. De su esencia, san Juan de la Cruz habla del gozo, el deleite y la gloria que tenía el Hijo en el Padre desde el principio: “palabras de gran regalo / el Padre al Hijo decía, / de tan profundo deleite / que nadie las entendía; / sólo el Hijo lo gozaba, / que es a quien pertenecía” (P 9, 49-54) y “la gloria del Hijo / es la que en el Padre había” (P 9, 17-18); el Hijo es vida de su vida, lumbre de su lumbre, es la figura de su sustancia, Él es la sabiduría del Padre (cf., P 9, 66-69). Y de su estado frágil en el momento del nacimiento dice: “Dios en el pesebre / allí lloraba y gemía” (P 9, 301-302). Es un contraste porque según lo que dice el santo “el llanto del hombre en Dios /... tan ajeno ser solía” (P 9, 307.310), porque en realidad “ce qui semble aller de soi, c’est bien le contraire: les larmes pour l’homme et la femme, et l’allégresse pour Dieu... Ainsi, pour le croyant, les larmes de la souffrance assumée par amour deviennent cause d’allégresse. Et c’est bien l’union de l’âme avec Dieu par amour, but de tout l’enseignement de Jean de la Croix, qui est réalisée là, dans le concret de l’histoire et de notre histoire”²⁹⁴.

Cristo, según nuestro Santo, no sólo nació en la pobreza sino que vivió y murió en una *anihilación total*²⁹⁵: “nacer en bajo estado y vivir en pobreza y morir en miseria” (2S 19,10). El Cristo hombre, durante su vida terrena “murió a lo sensitivo, espiritualmente en su vida... Porque como él dijo, en la vida no tuvo dónde reclinar su cabeza (Mt 8,20)” (2S 7,10). Su Muerte fue el culmen de la experiencia de desnudez. Dice san Juan de la Cruz: “al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma, sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior, por lo cual fue necesitado a clamar diciendo: ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado? (Mt 27, 46)” (2S 7,11).

²⁹⁴ JEAN DE LA CROIX, *Les Romances*, Traduits de l’espagnol et commentés par DOMINIQUE POIROT, Arfuyen, Orbey 2004, 160-161

²⁹⁵ F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología de san Juan de la Cruz (sistemática y mística)*, Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria española. Madrid, 1982, 119-121

A través de su Muerte en la cruz, Cristo se manifestó como el *Redentor* de toda la humanidad²⁹⁶: “Así como por medio del árbol vedado en el paraíso fue perdida y estragada en la naturaleza humana por Adán, así en el árbol de la cruz fue redimida y reparada, dándola allí la mano de su favor y misericordia por medio de su muerte y pasión” (CB 23, 2). Y a través de su Resurrección, Cristo devolvió a la humanidad lo que fue robado de ella, el don originario, el don de su vida: “Tu madre la naturaleza humana, fue violada en tus primeros padres debajo del árbol, y tú allí también debajo del árbol de la cruz fuiste reparada; de manera que, si tu madre debajo del árbol te dio la muerte, yo debajo del árbol de la cruz te di la vida” (CB 24,5).

c. *Dios Espíritu Santo*

Desde el principio, pasando por la Creación, la Encarnación y la Resurrección, y realizando el proyecto de la divinización del hombre, el tercer protagonista que hizo y hará todo posible es el Espíritu Santo, la tercera persona de la Santísima Trinidad. San Juan de la Cruz profesa su fe eclesíastica en lo que concierne a la tercera persona de la Trinidad y ve en el Espíritu Santo lo que ve la tradición cristiana, una identificación con el *Amor*, “porque el Espíritu Santo, es amor” (CB 13,11), que se revela como la *Unión* entre el Padre y el Hijo: “como amado en el amante / uno en otro residía, / y aquese amor que los une / en lo mismo convenía / con el uno y con el otro / en igualdad valía” (P 9, 21-26).

También la tradición bíblica se hace presente en la visión que tiene san Juan de la Cruz del Espíritu Santo. Él nos dice: “porque el Espíritu Santo...también se compara en la divina Escritura al aire, porque es aspirado del Padre y del Hijo... es aire de vuelo” (CB 13,11). Decir aire de vuelo, trae a nuestra mente lo que nos cuenta la Sagrada Escritura en el primer capítulo de libro de Génesis: “un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas” (Gn 1,2). También lo que nos describen los Hechos de los Apóstoles, del primer encuentro que tuvieron los apóstoles con el Espíritu Santo: “de repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban” (Hch 2,2)²⁹⁷.

²⁹⁶ Cfr., Ib., 122-123

²⁹⁷ “Esta espiritual voz y sonido se hizo en el espíritu de los Apóstoles al tiempo que el Espíritu Santo, con vehemente torrente, como se dice en los Actos de los Apóstoles (Hch 2,2), descendió sobre ellos” (CB 14,10).

Además de ser “aire de vuelo”, san Juan de la Cruz llama también al Espíritu Santo como “aire de amor”, que tiene la misión de refrescar, reanimar y recrear todo: “como el aire hace fresco y refrigerio al que está fatigado del calor, así este aire de amor refrigera y recrea al que arde con fuego de amor” (CB 13,12); y con su toque deja en la persona unos “aires amorosos” (CB 14,12), que son “las virtudes y gracias del Amado” (CB 14, 12) y que son huellas de su misma presencia en ellos. Con esta clave se puede entender la lectura que hace Juan de la Cruz de la “gran merced que hizo Dios a la Virgen María en la concepción del Hijo de Dios” (LB 3,12), utilizando el versículo evangélico donde aparece que la venida del Espíritu Santo sobre María le encumbró por la virtud del *Altísimo* “el Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del Altísimo te hará sombra (Lc 1,35)” (LB 3,12).

Otra verdad que se puede atribuir al Espíritu Santo en la doctrina de san Juan de la Cruz es el término “silbo”: “el silbo de los aires amorosos” (CB 14, 12), que es “una subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de sus virtudes” (CB 14, 12). Lo llama silbo “porque así como el silbo del aire causado se entra agudamente en el vasillo del oído, así esta sutilísima y delicada inteligencia se entra... en lo íntimo de la sustancia del alma...pasivamente, sin el hacer nada de su parte, la recibe” (CB 14,14). Este silbo de los aires amorosos, que es el Espíritu Santo, tiene como misión iluminar a la persona para poder entender todo lo que Dios le puede “decir y enseñar y prometer” (2S 20,3). Como ejemplo concreto tenemos la experiencia de los discípulos de Cristo: “a los cuales (Cristo) decía muchas parábolas y sentencias, cuya sabiduría no entendieron hasta el tiempo que habían de predicarla, que fue cuando vino sobre ellos el Espíritu Santo” (2S 20,3). Toda la inteligencia humana no es capaz por sí misma de alcanzar la sabiduría divina, “sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma” (2N 17,2).

El Espíritu Santo pues, comunica a la persona la verdad divina en dos dimensiones. La primera es interior, porque es Él quien va formando en el interior de la persona todas las verdades que son acerca de la Verdad de Dios (Cf., 2S 29,1). Y la segunda, es exterior porque es Él también quien “ayuda muchas veces a producir y formar aquellos conceptos, palabras y razones verdaderas” (2S 29,1). Con esta obra, el Espíritu Santo se manifiesta como el “Enseñador” (2S 29,1), que alumbra el espíritu humano concediéndole la gracia de “ir por amor en fe” (2S 29,5) porque “cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad

tiene, tanto más la alumbraba y comunica los dones del Espíritu Santo” (2S 29,6). Y cada vez que el alma se encuentra tocada por el amor divino, se encuentra también con un gran ardor para unirse más a Él: “este ardor suave y deleitoso les causa el Espíritu Santo” (2N 20,4). Desde aquí, se puede decir que es el Espíritu Santo quien, por un lado, alimenta a la persona con la gracia de conocer en fe la verdad de Dios y de gozar su presencia por amor; y por otro lado, es también Él, quien crea en ella la sed de realizar aún más la unión por esperanza.

2.4. Dios en busca del hombre

Toda la obra trinitaria que revela a Dios en el hombre y deja sus huellas en su vida, se puede considerar como una iniciativa con la cual Dios Uno y Trino quiere manifestarse al hombre como el Dios vivo que actúa siempre y que siempre desea estar presente en su vida. Esta verdad podría tener su fundamento en toda la experiencia bíblica que tuvo lugar en la experiencia personal de san Juan de la Cruz. En el Padre, desde el inicio de la creación, tenemos la revelación de un Dios que busca al hombre caído en el pecado: “¿Dónde estás?” (Gn 3,9), le dijo a Adán en el paraíso. Y en el Hijo Encarnado esta verdad se confirma: “pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc 19,10). En el Espíritu Santo, los discípulos reciben la fuerza para reunir a todos los hombres perdidos y hacerlos conocer el nombre de Dios: “recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8).

En otros términos, el Dios de san Juan de la Cruz es el Dios *Buscador del hombre*. Su búsqueda es el principio que alimenta cada intento o deseo de búsqueda por parte del hombre: “cuanto a lo primero, es de saber que si el alma busca a Dios, mucho más la busca su Amado a ella” (LB 3,28). La búsqueda de Dios es semejante a un toque que deja a la persona con un ansia que no se apaga y la deja en un estado de búsqueda de quien está en el origen de este toque. Pero el hombre solo no es capaz de hacer esta búsqueda, y frente a su incapacidad descubre otra realidad en su Dios: es el “Cumplidor de los deseos humanos... en cuanto es el que cumple, el que lleva a consumación los

deseos del alma”²⁹⁸. Porque es Dios mismo quien concede al alma “aguas de vida que hartan la sed del espíritu con el ímpetu que él desea” (LB 3,8).

La realización de los deseos del hombre está muy unida a la experiencia amorosa que une el hombre a Dios: “pues que es verdad que cuando el alma desea a Dios con entera verdad tiene ya al que ama” (LB 3,23). Y cuando encuentra a quien ama, el alma se ve en una situación donde quiere “asir y apretar sin soltar” (2N 20,3), y gritar “hallé al que ama mi corazón y ánima, y túvele, y no le soltaré (Cant 3,4)” (2N 20,3). Lo que de aquí se puede afirmar es que el deseo más grande del hombre es sin duda el encuentro con el *Amado*. Es ésta la esencia de Dios: Dios es amor, la Verdad central de Dios en la experiencia de san Juan de la Cruz. Alrededor de esta Verdad circula todo lo que hemos tratado en esta parte. Con ella se culmina cada discurso sobre Dios. Volveremos a retomarla en la primera parte del último capítulo de nuestro trabajo. Por ahora, nos limitamos sólo a indicarla.

3. Rabiaa y san Juan de la Cruz, un mismo itinerario hacia Dios

Después de haber presentado la visión de *Allah* en la experiencia de Rabiaa, y la figura de Dios en san Juan de la Cruz, vamos a plantear, en esta parte, el posible encuentro entre los dos protagonistas de nuestro trabajo. Hablaremos de un encuentro basado en un itinerario que unió las experiencias de ambos. El objetivo de esta parte es intentar mostrar la existencia de un puente que une a una sufí musulmana con un místico cristiano, a pesar de la diferencia obvia que se podría subrayar, sobre todo a nivel de los conceptos tan diferentes de una tradición a otra.

Lo que vamos a hacer es hablar del mismo itinerario que constituyó el camino de Rabiaa y san Juan de la Cruz en sus búsquedas de Dios. No se trata de un itinerario que tuvo un esquema pre-planteado o desarrollado anticipadamente y luego aplicado, sino de un esquema de vida que nació de manera sucesiva y es fruto de una experiencia.

El buscar a Dios, como meta, nació de un deseo interior surgido en una situación concreta que se impuso en la vida de nuestros dos protagonistas, y suscitó en ellos la

²⁹⁸ M.F. DE HARO IGLESIAS, *Deseos*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006, 290

necesidad de encontrar lo que existe como verdad escondida detrás de los acontecimientos de sus vidas, y la relación que tiene esta verdad escondida con la Verdad de Dios que es también escondida. En realidad, el tema de la búsqueda de *Allah* en Rabiaa está muy unido a la búsqueda de una compañía que pudiera sacarla de la soledad que se impuso en su vida; y el tema de la búsqueda de Dios en san Juan de la Cruz tiene mucho que ver con la búsqueda de una plenitud humana ausente por las diversas circunstancias de la vida. De estas dos experiencias hemos tratado en nuestro segundo capítulo.

El deseo solo habría podido causar una sed perturbadora si no estuviera acompañado por otra realidad, porque es muy importante saber el cómo, dónde y con qué ánimo buscar. El querer encontrar la verdad de Dios implica necesariamente una apertura exterior y una disposición interior por parte de la persona misma, para poder acoger en sí la inmensa grandeza del misterio divino, a pesar de sus límites y las muchas condiciones externas que podrían dirigir sus propias decisiones. Dicha apertura y disposición son señales de que la persona está lista para salir de la realidad concreta de su vida a una realidad más amplia, la de Dios. La apertura exterior tomará la forma de búsqueda de los lugares donde la revelación de Dios se realizó y donde muestra su Verdad; y la disposición interior se expresará con la aceptación en fe y plena confianza del contenido de la revelación, intentando hacer del mismo una experiencia personal.

Tanto la apertura exterior como la disposición interior, estuvieron presentes en la experiencia de Rabiaa y san Juan de la Cruz. Los dos sabían muy bien que el lugar por excelencia para buscar a Dios, es su *Palabra divina*. En ella Dios se manifiesta al mundo. Rabiaa buscó la palabra de *Allah* revelada en el Corán por medio del Profeta *Muhammad*, y de manera concreta en la práctica de contemplar los Nombres divinos, y san Juan de la Cruz buscó la palabra de Dios en la Biblia, pero en modo particular en la *Palabra* que se hizo carne, el Hijo Unigénito del Padre. Los dos encontraron en la Palabra divina una fuente que revela al hombre todo lo que necesita conocer de Dios. Los dos expresaron una disposición de dejar a Dios hablar y decir lo que Él mismo quería que cada uno conociera y experimentara de Él. No es la palabra del hombre que va a decir algo de Dios, es la palabra misma de Dios que manifiesta en sí su plena verdad.

A partir de aquí, nuestros dos protagonistas entendieron que la búsqueda de Dios por parte del hombre está muy atada a lo que Dios revela o dice de sí. Entendieron también que todo depende de Él y de su voluntad de revelar o no revelar una verdad suya, porque en Él no hay ninguna necesidad para hacerlo, y cuando lo hace, lo hace con otra finalidad: buscar al hombre. En realidad, Dios en su manifestación a la humanidad, expresa su voluntad de buscar al hombre, no por necesidad ni tampoco por complementarse con él, que son características propias de la búsqueda del hombre a Dios, sino con el objetivo de ayudar al hombre a encontrar el verdadero y recto camino.

Dios no necesita buscar al hombre pero lo hace por ayudarlo a encontrar su Bien Supremo. La no necesidad de Dios se subraya en Rabiaa y san Juan de la Cruz cuando hablan y proclaman a un Dios trascendente, superior a todo lo que es criatura, porque todo fue creado por Él, y todo lo que existe depende de Él y pertenece sólo a Él. Él es el Creador y nosotros somos sus criaturas. Pero al mismo tiempo, es un Dios que busca al hombre, lo que se puede subrayar claramente en la experiencia de Rabiaa y san Juan de la Cruz cuando expresan a un Dios que busca salvar y transformar al hombre, sacar su vida de las desviaciones y protegerle de las muchas ocasiones de perderse. Y por eso Rabiaa proclama a *Allah Arrahman Arrahim* que da la gracia al pecador para enderezar su camino, y Juan de la Cruz a un Dios *Redentor* que dio su vida para enderezar el camino de toda la humanidad.

En realidad, todo lo que hace Dios, lo hace porque es ‘*el misericordioso*’, y porque es ‘*el generoso*’, y lo revela porque sólo así puede ayudar al hombre a descubrir en Él la esperanza de su vida. Pues frente al pecado el hombre recibe el perdón; frente a la necesidad, experimenta la providencia divina, y frente a la oscuridad que puede afectar su vida, percibe la luz que viene de Dios y de su palabra. Rabiaa pudo ver todas estas verdades en *Allah Al Ghafur, Al Raziq*, y san Juan de la Cruz las resaltó en el Hijo que bajó del cielo para dar la vida en plenitud a todos.

También, nuestros dos místicos pudieron experimentar cómo el amor de Dios es principio y fin de todo. Su amor es la verdad eterna. Rabiaa dijo que “el amor vino de la Eternidad y va hacia la Eternidad”²⁹⁹ y san Juan de la Cruz dijo algo semejante en una

²⁹⁹ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 105

de sus frases: “el amor tiene la razón del fin” (CB 32,6). De aquí la certidumbre de que todo tenga que circular alrededor de la verdad del amor, porque todo nace de ella. El amor está en el origen de todo, porque es la causa de todo. Y al mismo tiempo, él también es el fin de todo, porque es el único camino que el hombre tiene para poder alcanzar el encuentro con Dios. El decir Rabiaa que el amor vino de la Eternidad y va a la Eternidad, tiene en sí una afirmación de que el *Eterno* que es *Allah* es la fuente del amor y el fin de cada amor humano, lo cual sintoniza con la experiencia de san Juan de la Cruz que ve en el amor la razón inicial por la cual todo existe, y el fin último de todo. En este caso, se puede decir que para ambos, Dios es amor y todo lo que encuentra en Él su razón y su fin, es también amor.

También podemos decir que nuestros dos místicos pudieron encontrar en el Dios que buscaban, a un Dios que es capaz de comunicarse con cada uno de ellos a través de sus realidades concretas, un Dios cercano, un Dios que habla y escucha, interviene y corrige, se preocupa por el bien de cada uno y que por eso se manifiesta y sigue manifestándose en la realidad concreta de sus vidas. Es un Dios vivo.

Frente a la revelación que Dios realiza como respuesta al esfuerzo humano de búsqueda, el hombre, por su lado, empieza a sentir la necesidad de dar una respuesta personal, en su propia vida, a la Verdad absoluta de Dios. La soledad que dominaba la vida de nuestra *sufiya* Rabiaa, y la pobreza que acompañaba gran parte de la vida de san Juan de la Cruz, encontraron sus verdades a través de lo que Dios reveló de sí. En realidad, la soledad de Rabiaa ya no es soledad porque descubrió cómo *Allah* llena el mundo entero con su presencia dejando en él sus huellas: el perdón, la benevolencia, la providencia, el amor. Y tampoco la pobreza de san Juan de la Cruz sigue siendo pobreza porque encontró en Dios el verdadero sentido de la riqueza y de la perfección humana, en Él, el hombre encuentra su dignidad originaria, de ser creado a su imagen y semejanza; esta es su verdadera riqueza. De aquí que la respuesta de Rabiaa y la de Juan de la Cruz, frente a la Verdad de Dios, sea hacer de sus propias vidas una irradiación de Dios y sus verdades.

Y para resaltar aún más la coincidencia en el itinerario experiencial de nuestros dos místicos en sus búsquedas de Dios, sinteticémoslo de la siguiente manera: ambos empezaron en una situación concreta, a partir de la cual nació un deseo específico: el

buscar a Dios; ambos demostraron en sus búsquedas una apertura exterior y una disposición interior para escuchar la revelación de la palabra divina; los dos se dejaron llevar por la palabra divina ya revelada, y de ella construyeron una verdad objetiva de Dios; esta verdad objetiva fue complementada con un encuentro con un Dios personal que se comunica personalmente a cada uno, y que tiene la voluntad de transformar sus vidas. Al final, los dos sintieron una llamada a reflejar en sus vidas, de una manera concreta, la Verdad de Dios; en otros términos, los dos sintieron la llamada a personalizar el contenido de su fe.

Construir un itinerario común que asegure el encuentro entre nuestros dos místicos no encontró obstáculo en las diversas diferencias notables, siempre y cuando no se mire sólo exteriormente sino que se vea en profundidad el contenido de la verdad de Dios expresada en su fe. A esta verdad, Rabiaa y San Juan de la Cruz pudieron acceder y nos la presentaron, sin duda, cada uno a su manera, con un lenguaje que parte de la propia tradición religiosa y que expresa con fidelidad el contenido dogmático de su propia fe. En realidad es obvio notar, por ejemplo, que el hablar de *Allah* y profesar su unicidad no es lo mismo que hablar de la Santísima Trinidad, o ver en el Corán la gran revelación de Dios no es lo mismo que ver en el Hijo Unigénito, Palabra Encarnada, la plenitud de toda revelación. Es bueno también reconocer que los nombres no son secundarios, y que expresan un contenido preciso que quiere evitar todo tipo de ambigüedad a nivel de la ortodoxia de la fe, pero es bueno también reconocer, y lo hemos visto con la experiencia de nuestros dos místicos, que la búsqueda sincera de Dios podría llevar a una misma verdad. No estamos relativizando ninguna verdad religiosa, tampoco estamos uniendo lo que en sí tiene muchos aspectos contrarios y es difícil unir, sino estamos intentando expresar una convicción de que si es Dios quien se revela al hombre que le busca con sinceridad, es el mismo Dios quien fue capaz de unir la experiencia de Rabiaa y la de san Juan de la Cruz a pesar de todo lo que les podía separar o diferenciar.

En realidad, Rabiaa y san Juan de la Cruz tenían como objetivo buscar a Dios, y ambos experimentaron que esta búsqueda se calma sólo parcialmente, porque es continua, cuando Dios mismo decide revelar algo de Sí. El objetivo final de la comunicación de Dios no es sólo calmar la sed del hombre; su finalidad es revelar al hombre el hombre mismo. Él quiere que mediante su revelación, el hombre abra los ojos y reconozca su propia verdad frente a la verdad divina. Y así, la búsqueda de Dios tomará una nueva

dimensión, la de la búsqueda de la verdad del hombre. Con esta idea llegamos a concluir el tercer capítulo y al mismo tiempo introducimos en el cuarto.

CAPÍTULO IV

LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA EN RABIAA Y SAN JUAN DE LA CRUZ

En esta parte desarrollaremos el tema del segundo protagonista principal en el campo de la búsqueda: el hombre. Del conocimiento de Dios, el hombre se encuentra con un camino complementario, el del propio conocimiento. En realidad al buscar a Dios, el hombre experimenta que está buscándose. Encontrar al uno implica encontrar al otro. Entender al uno significa entender mejor al otro. La verdad de Dios dice mucho sobre la verdad del hombre. Al conocerla el hombre llega a conocer su propia identidad. No lo hace en dos momentos separados, sino paralelamente y al mismo tiempo. Mirar a Dios es mirarse en la propia realidad, y mirarse a sí mismo es mirar lo que es Dios en él³⁰⁰.

1. Rabiaa y su visión antropológica

Rabiaa, por su carácter relacional, sea horizontal sea vertical, pudo captar lo que hay de complejidad detrás de la figura aparente del hombre. El hombre es mucho más de lo que se ve. En esta primera parte vamos a intentar dividir la doctrina antropológica de Rabiaa en cuatro partes: el hombre creado y sucesor; el hombre dotado de la razón; el hombre pecador y frágil; y el hombre como ser buscador.

1.1. El hombre creado y sucesor

Abrimos esta parte con dos citas coránicas en las cuales aparecen explícitamente las dos identidades que tiene el hombre frente a *Allah*, y su grado frente a la creación: “hemos creado al hombre dándole la mejor complejión” (Corán 95,4), y “voy a poner un sucesor en la tierra”. En otros términos, el hombre frente a *Allah* es creado y sucesor suyo, y frente a la creación está en el lugar más sublime: “hemos honrado a los hijos de Adán. Los hemos llevado por tierra y por mar, les hemos proveído de cosas buenas, y los hemos preferido marcadamente a muchas otras criaturas” (Corán 17,70). De estas dos identidades surge la misión principal del hombre, ser responsable y fiel en cuidar la

³⁰⁰ Cfr., CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Vaticano 1965, 22

creación, construir la tierra y trabajar por la verdad, pero con el criterio de que esté siempre orientado e iluminado por la Ley que *Allah* le reveló³⁰¹ y al mismo tiempo empujado por el deseo de establecerla como la única ley en el mundo.

La responsabilidad y fidelidad dichas hacen del hombre un instrumento en las manos de *Allah*, y de su vida, una proclamación perpetua de su grandeza y poder. Todo eso lo vive el hombre con un espíritu de sumisión a la voluntad divina³⁰². Esta sumisión será un reflejo de la acogida positiva de parte del hombre a sus dos identidades como creado y sucesor de *Allah*. Con eso queremos decir que el hombre en su sumisión conserva su lugar frente a quien lo había creado, es una “relación entre el dueño y el esclavo”³⁰³ que con plena libertad, adhiere su vida a una ley divina que señala lo que tiene que respetar y lo que tiene que rechazar³⁰⁴. Su adhesión es una manifestación del ser consciente de su responsabilidad como sucesor, y con la sumisión que manifiesta, el hombre transforma su vida y su ser en “una señal para la existencia divina en el mundo”³⁰⁵, en otros términos en un testigo que actúa según el diseño originario de *Allah*.

De manera concreta, el ser creado y el ser sucesor tomarán, como cuerpo, dos actitudes principales en la vida del hombre: la adoración a *Allah* y la proclamación de su Nombre a la creación entera. Estas dos actitudes se concretizarán, por un lado, en el reconocimiento de todas las gracias y dones que el hombre recibió de *Allah*, Él que es el origen de su existencia, su fin y su sentido³⁰⁶, y por otro, en la conciencia de que en la construcción de la tierra y la difusión de la justicia, el nombre de *Allah* será proclamado en toda parte “quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, fuera como si hubiera matado a toda la humanidad. Y que quien salvara una vida, fuera como si hubiera salvado las vidas de toda la humanidad” (Corán 5, 32). Cada individuo tiene en sí toda la dignidad de toda criatura, y la responsabilidad de cada individuo es conservar esta dignidad y salvar su vida a través la proclamación del Nombre de *Allah*, porque sólo así la humanidad representada por cada individuo, será

³⁰¹ Cf., M. BASIL AOUN, *Bayna al ibn wal jalifa. Al Insan fi tasawurat al masihiya wal islam*, Al Maktaba al boulsiya, Jounieh 2010, (trad. Entre el hijo y el sucesor. El hombre en los conceptos del cristianismo y del islam), 30

³⁰² Cf., *Ib.*, 55-58

³⁰³ *Ib.*, 60

³⁰⁴ *Ib.*, 108

³⁰⁵ *Ib.*, 61

³⁰⁶ *Ib.*, 32

iluminada y llamada a seguir el camino recto. De aquí que su misión principal sea recibir el mensaje divino para poder transmitirlo³⁰⁷.

A partir de todo lo que acabamos de presentar, orientemos nuestra mirada a la vida de Rabiaa que estaba totalmente sumergida en el mundo coránico y embebida de todo lo que revela. Las dos identidades del hombre, ser creado y ser sucesor, y la misión que nace de ellas, tenían su lugar en la experiencia espiritual de Rabiaa. A través de sus *Dichos y Canciones*, podemos notar que hablando del hombre, Rabiaa pone ante sus propios ojos su primera identidad, la del ser creado: “yo soy arcilla”³⁰⁸ y “en Ti mi origen”³⁰⁹. También en sus encuentros con sus amigos, se ve que Rabiaa aprovechaba algunas veces la oportunidad para hacerles recordar esta misma identidad: “un día, Rabiaa le dijo a *Sufyân*: No eres más que una suma de días. Cuando un día se va, con él se va una parte de ti. Y cuando una parte se va, no tardará en irse todo”³¹⁰.

Aunque Rabiaa no llega a utilizar propiamente el término *sucesor*, la misión que ardía en su ser interior y llenaba los consejos a sus amigos, reflejaba muy bien el contenido de dicho término. Entre la primera y la segunda identidad del hombre no hay ninguna separación, las dos van juntas. Reconocer la primera implica para Rabiaa apropiarse de la segunda. Ella dice: “No soy dueña de mi vida, pertenezco a mi Señor y vivo a la sombra de sus mandamientos”³¹¹. En este dicho Rabiaa profesa a la vez, su pertenencia a Dios porque Él es el dueño y ella es su esclava (el ser creado), y su sumisión a sus mandamientos y a sus leyes (el ser sucesor). En este mismo dicho, está también la toma de responsabilidad de la misión que *Allah* mismo concedió al hombre cuando lo creó: la de construir el mundo, sometiéndose a sus mandamientos y siendo testigo de su Nombre. Y en un pequeño paréntesis, sobre el tema del sucesor, según la enseñanza y la experiencia espiritual de Rabiaa, podemos decir que ser responsable de la construcción del mundo, nunca hará al hombre dueño ni tampoco heredero. Todo lo que recibe el hombre en su vida, lo recibe como un préstamo con un fin bien determinado, la contribución al bien de todos. Leemos lo que Rabiaa dice: “Los bienes del mundo no

³⁰⁷ Cfr., *Ib.*, 103

³⁰⁸ RABI'Â AL-'ADAWIYYA, o.c., 64; “Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: Voy a crear a un mortal de barro arcilloso” (Corán 15, 28). “Que ha hecho bien todo cuanto ha creado y ha comenzado la creación del hombre de arcilla” (Corán 32, 7)

³⁰⁹ *Ib.*, 72

³¹⁰ *Ib.*, 60

³¹¹ *Ib.*, 89

pertenecen a nadie, quien los tiene, los tiene solamente como préstamo”³¹². *Allah* es el único dueño³¹³.

A nivel personal, Rabiaa vio en la misión concedida al hombre a través de sus dos identidades, una llamada a la acción. Si miramos bien cómo Rabiaa termina su discurso a *Sufyân*, citado anteriormente, podemos ver la conciencia de esta llamada. Rabiaa, después de hacerle recordar su condición de criatura, le invita a vivir su otra realidad, la de sucesor. Lo hace con un tono imperativo, le dice: “actúa”³¹⁴. No es cualquiera acción, sino una acción que pone en el centro la misión principal del hombre, la de proclamar el nombre de *Allah*, con el fin de iluminar la vida de los demás. Un día dijo a un amigo suyo: “Hasan, arde como esta vela e ilumina a los hombres. Comienza por estar desnudo como esta aguja, y solamente entonces entrégate a la acción”³¹⁵. Es una acción que quiere difundir la adoración de *Allah*, iluminando a los demás, a los que lo necesitan. Como ejemplo, tenemos uno de los cuentos conservados sobre la vida de Rabiaa: “un día, la gente vio a Rabiaa corriendo apresurada con una antorcha en una mano y un cubo de agua en la otra; le preguntaron: Señora del otro mundo, ¿dónde vas? ¿qué andas buscando? Y ella contestó: Voy al cielo. Quiero prender el fuego del paraíso y apagar el fuego del Infierno. Así, Infierno y Paraíso desaparecerán y sólo quedará Aquel al que se busca”³¹⁶. En este cuento, podemos notar a la vez, la necesidad de actuar, “corriendo apresurada”, y el deseo de que sólo *Allah* reine en la vida, mente y corazón de todo el mundo, y que no se busque a nadie fuera de Él.

1.2. El hombre dotado de la razón

Para vivir de manera auténtica su misión principal, *Allah* concedió al hombre el don de la razón: “os ha dado el oído, la vista y el intelecto” (Corán 32,9). Esta razón está orientada de manera innata a buscar, entender y cumplir el designio de *Allah*: “en la creación de los cielos y de la tierra, en la sucesión de la noche y el día, en las naves que surcan el mar con lo que aprovecha a los hombres, en el agua que *Allah* hace bajar del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta, diseminando por ella toda clase

³¹² Ib., 101-102

³¹³ “¡Creed en Allah y en Su Enviado! Dad limosna de los bienes de los que Él os ha hecho últimos poseedores. Aquellos de vosotros que hayan creído y dado limosna tendrán una gran recompensa”. En árabe se usa la palabra ‘mustakhlafin’ que en español sería sucesores y no poseedores.

³¹⁴ Ib

³¹⁵ Ib., 97

³¹⁶ Ib., 59

de bestias, en la variación de los vientos, en las nubes, sujetas entre el cielo y la tierra, hay, ciertamente, signos para gente que razona” (Corán 2, 164).

Con el don de la razón, el hombre también recibió la capacidad de escrutar la Ley divina revelada, para entenderla y buscar a través de ella en qué consiste en realidad la voluntad divina. A través del don de la razón también fue dado al hombre el don de distinguir y discernir entre el mal y el bien, entre el vivir con fidelidad la voluntad de *Allah* o ir contra ella. El hombre sabio, entonces, es quien mediante el buen uso de su razón, es capaz de orientar a los demás hacia el camino bueno y recto³¹⁷.

Se puede ver en el hombre dotado de razón, una ayuda directa por parte de *Allah* al hombre, para facilitarle vivir su misión. En ella, el hombre se da cuenta de que es una criatura capaz de entrar en diálogo con *Allah*, que lo ha creado, y con el mundo, donde vive como un misionero. Entrar en diálogo con *Allah* y con la criatura abre al hombre el horizonte de poder captar con claridad el mensaje divino que hay en su vida. Este mensaje divino, discernido por la razón, que tiene como criterio único la voluntad divina, le pide ser responsable de la salvación de su propia vida y la del mundo entero, porque con el uso de la razón, el hombre tendrá la luz suficiente para poder distinguir entre lo que es bueno y lo que es malo³¹⁸ y manifestarlo a los demás.

En la experiencia de Rabiaa aparece claramente la valoración inmensa del don de la razón. Es una de las puertas principales que ayudan al hombre en su búsqueda para acercarse a *Allah*. Es una puerta siempre abierta para buscar en el lugar adecuado y de la manera correcta. La razón será el acceso al mundo del saber y del conocimiento. Dos términos que se repiten más de una vez en los Dichos de Rabiaa, lo que nos da la certeza de que el don de la razón y sus consecuencias concretas en la vida del hombre, no estaban ausentes en su doctrina espiritual.

El criterio para poder decir que el hombre está haciendo buen uso de la razón, según Rabiaa, es el fruto que dará a nivel de su saber y conocimiento, y también en la

³¹⁷ Cfr., A. QADI ABD AL JABBAR, *Al Usúl al jamsa*, en F. BADIR AOUN (dir), Universidad de Kuwait, Alshuwaykh 1998, (trad. Los cinco principios), 66-80

³¹⁸ Cfr., A. ABD AL RAHMAN, *Al-shakhsiya al Islamiya, dirasa Curaniya*, Dar Al Elm Lil Malayin, Beirut 1973, (trad. La personalidad musulmana, estudio coránico), 88-91

capacidad de fijar los ojos en el Creador y no en su criatura, es decir, en lo esencial y no en lo secundario. Según ella, “toda cosa lleva su fruto. El fruto del saber y del conocimiento es aproximarse a *Allah*”³¹⁹. En este dicho, Rabiaa confirma el fin del don de la razón: causar en el hombre un saber y un conocimiento que se refleje en una experiencia de mayor acercamiento a *Allah*. Con este dicho, se puede decir también que Rabiaa está subrayando que el único criterio para hablar de un saber y de un conocimiento verdadero y auténtico es el estar más cerca de *Allah*. Todo otro conocimiento, aunque ella no lo diga expresamente, es ignorancia e ilusión. En otros términos, para Rabiaa existe un único tipo de saber y un único tipo de conocimiento, es el conocimiento de *Allah*. De aquí se puede indicar otro dicho donde dice lo siguiente: “el fruto de la ciencia espiritual es apartar el rostro de lo creado para volverlo hacia el Creador. Pues no hay más conocimiento que el conocimiento de Dios”³²⁰, lo que quiere decir que la ciencia espiritual, que es una experiencia, lleva al hombre a convertir su conocimiento, de un conocimiento preocupado de lo creado a un conocimiento que busca a *Allah*.

Pero, ¿en qué consiste este nuevo conocimiento? Primero, en saber conformar la vida personal a la voluntad de *Allah*: “la preocupación de conformarme a la voluntad de Dios en todo lo que sucede”³²¹. Segundo, en aprender a amar y asumir interiormente lo que significa conocer la voluntad divina: “si dices que amas a Dios y no aceptas su voluntad, eres un rebelde contra Dios”³²². Y tercero, en una respuesta adecuada a lo que se empieza a conocer: “hice lo que debía hacer, y encontré el camino recto. ¡Sólo Dios es sabio”³²³.

Decir “¡Sólo Dios es sabio!” , después de hablar de la buena elección que Rabiaa hizo en su vida y que la llevó al camino recto, tiene en sí una connotación fuerte sobre la relación estrecha que hay entre la sabiduría de *Allah* y la respuesta de parte del hombre. Sólo Dios es sabio, querría decir que sólo Él es la fuente de la sabiduría y el conocimiento. Es Él quien infunde su sabiduría en el hombre, y el hombre por su parte, y a través del don de la razón, acoge esta sabiduría y la traduce en una respuesta

³¹⁹ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 85

³²⁰ Ib., 97

³²¹ Ib., 92

³²² Ib., 114

³²³ Ib., 137

concreta. La respuesta de conformar su vida a la voluntad divina. En este sentido, se puede decir también que Rabiaa expresa de una manera u otra, la unión profunda entre el don de la razón y la sumisión del hombre al contenido del mensaje divino. Este don fue donado para algo preciso, discernir la voluntad del Creador en toda su criatura. Es un don para saber elegir y saber encontrar el buen camino. Por eso, ella une en el mismo dicho la elección propia y la sabiduría de *Allah*.

1.3. El hombre pecador y frágil

El mal uso del don de la razón lleva al hombre a perder la ortodoxia a nivel de su fe. En realidad, *Allah* pide al hombre lo que éste puede hacer, y si no lo hace es por propia elección³²⁴. El Corán, cuando describe al hombre lo hace según sus dos dimensiones particulares: la espiritual y la corporal³²⁵. En la espiritual está lo positivo porque en ella se habla de la dignidad y de la belleza de ser un hombre. Aquí tenemos como ejemplos unos versículos coránicos que aclararán la descripción positiva al hombre: “y cuando tu Señor dijo a los ángeles: ‘Voy a crear a un mortal de barro arcilloso, maleable, y, cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él de Mi Espíritu, caed prosternados ante él’. Todos los ángeles, juntos, se prosternaron...” (Corán 15, 28-30).

Por otro lado, en el Corán también se habla de la otra realidad del hombre. De su debilidad “ya que es el hombre débil por naturaleza” (Corán 4,28); de lo que hay de negativo en él, como su tendencia a pecar, el alma tiende al mal (Cfr., Corán 12,53). Con su pecado el hombre practica la injusticia y expresa una infidelidad: “os ha dado de todo lo que Le habéis pedido. Si os pusierais a contar las gracias de *Allah*, no podríais enumerarlas. El hombre es, ciertamente, muy impío, muy desagradecido” (Corán 14, 34). También su pecado lo lleva a vivir la enemistad: “Ha creado al hombre de una gota y ¡ahí le tienes, porfiador declarado!” (Corán 16,4). A través de su pecado, el hombre también expresa su egoísmo y su avaricia: “si poseyeráis los tesoros de misericordia de mi Señor, entonces, los retendríais por miedo de gastarlos”. El hombre es tacaño...” (Corán 100). El hombre es un ser inestable: “el hombre es de natural impaciente. Pusilánime cuando sufre un mal, mezquino cuando la fortuna le favorece” (Corán 70, 19-21).

³²⁴ Cfr., AL QADI ABD AL JABBAR, o.c., 79

³²⁵ Cfr., A. ABD AL RAHMAN, o.c., 69-74

Todo esto hace del hombre, culpable de sus opciones y necesitado de la benevolencia y misericordia divinas, para perdonarle en su camino. Con la necesidad aquí experimentada, se aclara más al hombre el verdadero sentido de ser esclavo, porque con su esclavitud sincera el hombre somete su vida a *Allah*, y en modo particular su debilidad, a aquél de quien viene toda salvación.

En la enseñanza que nos dejó Rabiaa a través de sus *Dichos y Canciones* se puede subrayar claramente, en su experiencia, la conciencia de la debilidad y fragilidad del hombre, de la cual habla mucho; y al mismo tiempo, la ausencia de un discurso sobre el pecado o los pecadores. Pero es importante decir que esto no significa que es un tema totalmente ausente de su experiencia, al contrario. Ella era consciente del estado pecador del hombre, en general, y en manera particular, de su propio estado: ella experimentó la benevolencia y la misericordia de *Allah*, cuando Él iluminó su vida y le indicó el camino recto con Él y hacia Él. Por eso era normal y evidente escucharla decir a *Allah* “adormecidos los ojos en su inconsciencia sólo Rabiaa la pecadora permanece entre Tus manos”³²⁶.

En su diálogo con los demás, Rabiaa acentuaba más lo que está en la base o detrás de cada pecado. Ella hablaba de la fragilidad del hombre a nivel de sus deseos. Allí está el fundamento o la causa principal de toda debilidad humana y por supuesto de cada pecado. Muchas veces los deseos son fuente de ciertas tendencias que empujan al hombre a hacer lo que en verdad no quiere, a pesar del espíritu firme que pueda tener. El siguiente ejemplo en la vida de Rabiaa nos aclara más lo que acabamos de decir: “respondió Rabiaa, hoy fui al mercado con dos rollos de cuerda; los vendí por dos monedas, para comprar comida. Cogí una moneda en cada mano; no quise ponerlas juntas no fuera a ser que me desviaran de la vía recta”³²⁷. Es la debilidad del hombre frente al dinero y frente al deseo de poseer más y más. Otro ejemplo interesante lo podemos encontrar en el cuento siguiente: “se cuenta que un rico mercader fue a visitar a Rabiaa. Viendo que su casa estaba casi en ruinas, le dio mil dírham de oro y una casa nueva. Todavía no se había trasladado a ella y, sin embargo, se sorprendió fantaseando con todos sus adornos. Devolvió inmediatamente la casa y el dinero al mercader,

³²⁶ RABI'A AL-'ADAWIYYA, o.c., 131

³²⁷ Ib., 78

diciendo: temo que mi corazón se apegue de tal modo a esta casa que eso me impida entregarme a la obra del amor”³²⁸.

Si el principal deseo del hombre es la salvación y el estar con *Allah*, sus otros deseos deben ir en conformidad con este primer deseo. Y aquí está la dificultad del hombre, según la enseñanza de Rabiaa. El hombre vive dividido en su ser. Desea muchas cosas a la vez; decide cambiar su vida y salir adelante en el camino del Señor, pero se queda atrapado en miles de cadenas, que son deseos que todavía dominan los rincones de su vida interior. Dice Rabiaa, dirigiéndose a un amigo suyo: “¿Acaso no sabes que la salvación consiste en abandonar las cosas de este mundo? ¿Y cómo lo podrías hacer tú, que estás tan manchado de él?”³²⁹, es que todavía su espíritu no se encuentra libre para decidir lo que verdaderamente quiere o desea, está balanceando entre dos verdades: la de *Allah* y la del mundo.

Sobre esta debilidad a nivel de la libertad interior en cuanto concierne el apego a las cosas del mundo y que manipula sin duda los deseos del hombre, Rabiaa captaba su presencia en el contenido de sus diálogos con muchos de sus amigos: “empezaron a hablar de cosas de este mundo, censurándolas. Rabiaa dijo entonces: veo el mundo en vuestro corazón, con sus mejores pastos de primavera. ¿Qué te hace pensar eso de nosotros? Preguntaron asombrados. Habéis puesto vuestros ojos en lo que se halla más cerca de vuestro corazón, y de ello habláis.”³³⁰. La razón que daba Rabiaa a esta posición suya es la siguiente: “pues quien aprecia una cosa se refiere a ella con frecuencia. Si verdaderamente has renunciado al mundo, ¿por qué te preocupas tanto de sus alegrías y desgracias?”³³¹.

Rabiaa no habla solamente de una debilidad a nivel de los deseos materiales, sino que también se da cuenta de la existencia de los deseos que pueden surgir de un egocentrismo espiritual, y que pueden llevar a la persona a un estado espiritual no puro. Como ejemplo tenemos la tendencia a caer en el orgullo espiritual fundado en la seguridad de la necesidad imprescindible de realizar algunos deseos. Un día Rabiaa dice a su amigo *Hasan*: “Hasan, observa bien el origen de tus lágrimas. Si proceden de tu

³²⁸ Ib., 104

³²⁹ Ib., 87

³³⁰ Ib., 86

³³¹ Ib., 93

ego, contrólalas, pues las lágrimas de un hombre como tú deberían transformarse en un océano de sinceridad, y así tu corazón se podría encontrar en una sede de Verdad junto a un Rey Todopoderoso”³³². Otra forma de la debilidad a nivel de los deseos espirituales, es la de desear cosas que superan la propia capacidad, la realidad y la determinación del hombre. Es lo que en el lenguaje espiritual se puede llamar gula espiritual. El siguiente cuento explica mejor nuestra idea: “se cuenta que Rabiaa estaba enferma. Cuando se le preguntó la causa, respondió: esta noche, poco antes del alba, mi corazón deseaba el Paraíso. Y Dios me ha enviado esta prueba para inducirme el temor”³³³.

Contra su debilidad a nivel de los deseos, sean materiales o espirituales, el hombre experimenta dos tipos de remedios. El primero es la Misericordia y la Benevolencia divinas, de las cuales hemos hablado detalladamente en el tercer capítulo; y el segundo, es el deseo de salir adelante, de mejorar la vida, de cambiar el corazón, de seguir con más determinación y fidelidad en el camino del Señor porque “la perfection, même si elle est rare et difficile à obtenir, est néanmois possible. Elle est le terme de ce que l’homme atteint et la fin de ce pour quoi il est disposé”³³⁴. Este deseo tomará la forma de una lucha interior y exterior, espiritual y material. Es una lucha que marcará todo el camino de la persona “débil es mi corazón, incapaz de llevarme a término”³³⁵, dice Rabiaa. Pero ante esta incapacidad hay que hacer algo, “hice lo que debía hacer”³³⁶, dice Rabiaa, y también hay que vigilar siempre. Un día le preguntaron a Rabiaa: “tú que estás dotada para la palabra, ¿sabes también guardar el lugar donde se atan los caballos? (referencia al corazón, sede de las pasiones). Sí, en verdad, respondió ella, de ese lugar soy la guardiana; pues nunca dejo escapar lo que está dentro de mí, y no permito que entre lo que está fuera”³³⁷.

1.4. El hombre, un ser buscador

Los tres primeros puntos desarrollados: el hombre creado y sucesor; el hombre dotado de la razón y el hombre pecador y frágil, nos presentan al hombre bajo tres aspectos: físico, intelectual y emocional: “la parte intelectual es aquella que comprende la razón;

³³² Ib., 73

³³³ Ib., 63

³³⁴ Y. IBN ‘ADI, *L’homme des perfections*, Les Éditions du Cerf, Paris 2014, 207

³³⁵ Ib., 91

³³⁶ Ib., 137

³³⁷ Ib., 79

las emociones están relacionadas con las pasiones y los sentimientos, y la física con el cuerpo”³³⁸. Cada hombre tiene de los tres aspectos aunque sea en diferentes niveles. Su tarea principal será buscar el cómo poder integrarlos, es decir, buscar un camino que podría guardar el equilibrio entre ellos. Lo primero que se puede hacer es buscar “orientar estas tres facultades al mismo objetivo”³³⁹. La importancia de este tipo de búsqueda consiste en hacer despertar al hombre “hacia una verdad que hay que buscar”. Esta verdad será el objetivo de su vida: “oh objetivo de mi deseo”³⁴⁰ dice Rabiaa y sigue “si no fuera por Ti, oh vida de mi vida, no habría vagado de un lado para otro por la inmensidad del país”³⁴¹; lo que nos da a entender que es una “búsqueda voluntaria”³⁴² movida por el anhelo de encontrarse con quien es el objetivo, con quien es la verdad.

El despertar hacia el objetivo en un momento concreto “puede ser fugaz y no garantiza una etapa de atención eterna... Es por esto que, estar despierto será la multiplicación constante de esos momentos de atención y conciencia hacia el infinito, pues será una labor que el caminante deberá realizar día tras día en su camino hacia la Luz”³⁴³, una labor que tiene como fin hacer llegar al hombre “fácilmente a la estación”³⁴⁴. Pero para alcanzar este fin, los ojos y el corazón tienen que permanecer despiertos y atentos en todas las etapas del camino. Y para entender mejor, leamos a Rabiaa cuando dice: “despierta tu corazón. Si tu corazón despierta, tus ojos verán el camino y llegarás fácilmente a la estación”³⁴⁵. El hombre en su búsqueda es un hombre en camino.

Estar despierto en su búsqueda requiere estar en vela y requiere también un “camino de retorno”³⁴⁶ con el cual el hombre se da cuenta de que “todo lo que necesita conocer está en él mismo”³⁴⁷. En otros términos, para encontrarse con el objetivo hay que hacer dos cosas: la primera es mirar adentro: “Te has adentrado completamente en mí, de arriba abajo, sin dejar nada, como solo el Amigo puede hacerlo”³⁴⁸, y también “Tu amor habita

³³⁸ P. ARANGO – K. ALFONSO, *La búsqueda del ser en el sufismo. Un recorrido por la mística islámica*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, Alemania 2012, 32

³³⁹ *Ib*

³⁴⁰ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 91

³⁴¹ *Ib.*, 56

³⁴² P. ARANGO – K. ALFONSO, o.c., 33

³⁴³ *Ib.*, 33-34

³⁴⁴ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 79

³⁴⁵ *Ib.*, 91

³⁴⁶ P. ARANGO – K. ALFONSO, o.c., 34

³⁴⁷ *Ib.*, 35

³⁴⁸ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 74

en mi corazón”³⁴⁹, y la segunda, es estar en vela para poder estar siempre en su presencia: “por eso, cuando hablo, hablo de Ti, y cuando callo, se aviva mi deseo de Ti”³⁵⁰, declara Rabiaa.

Estas dos cosas, mirar adentro y estar atentos siempre a su presencia, hacen del ser humano en búsqueda una persona de oración. El hombre en su oración se encuentra con *Allah* que está adentrado en él... la oración es un abismarse en esta verdad que vive en lo profundo del ser, “Rabiaa se abismaba en la oración”³⁵¹, según los testigos de la experiencia de Rabiaa; el hombre también vive la oración como una verdad continua sin interrupción. Ella no se limita a momentos definidos por la ley, es un encuentro permanente. Por eso se cuenta de Rabiaa que muchas veces y después de la oración vespertina se quedaba hasta la aurora conversando con *Allah*; mientras todas las criaturas se retiraban para descansar, Rabiaa decía a *Allah*: “yo permanezco aquí, entre tus manos”³⁵². Escuchémosla diciendo en otro lugar lo siguiente: “por tu gloria estaré en vela y oraré mientras me mantengas en la vida”³⁵³ y también “Mi único deseo es dedicarme a la adoración de Dios”³⁵⁴.

Como el hombre es un ser que está en camino, su oración también está en camino. El hombre quiere alcanzar “la estación” según el lenguaje de Rabiaa, pero todavía no lo puede hacer. Todavía le falta pasar un puente, el de la muerte: “la muerte es un puente entre amigos, y se acerca el momento en que yo lo atraviese. Mi alma tiene prisa por encontrar al Amigo. Le necesito”³⁵⁵. Este deseo ardiente de buscar, ver y encontrar al Amigo podría hacer del camino del hombre un camino de noche. Pues hasta que este deseo se realice el hombre podría vivir en una noche a nivel de la esperanza: “¿Dónde está mi esperanza en Ti?”³⁵⁶, reclama Rabiaa. Se cuenta de ella lo siguiente: “¿por qué lloras? Le preguntaron, ¿cuál es tu mal? Ay. La enfermedad³⁵⁷ que sufro ningún médico

³⁴⁹ Ib., 56

³⁵⁰ Ib., 74

³⁵¹ Ib., 55

³⁵² Ib

³⁵³ Ib

³⁵⁴ Ib., 104

³⁵⁵ Ib., 133

³⁵⁶ Ib., 91

³⁵⁷ Cfr., “¡Oh llama de amor viva, / que tiernamente hieres” (LB canción 1); “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido? / Como el ciervo huiste, / habiéndome herido” (CB canción 1).

la puede curar, ni hay remedio humano que la alivie. La única medicina es la visión de Dios, y mi único alivio es la esperanza de verle, ¡exaltado sea Él!, en el más allá”³⁵⁸.

En su noche el hombre hace uso de dos fuerzas, una que recibe de lo alto como don divino, y que es la fe; y otra, que surge desde su interior y que es una “fuerza evolutiva... que le hace buscar una respuesta a su necesidad”³⁵⁹. Su necesidad le hace preguntarse “¿Quién soy? ¿Dónde estoy?, ¿De dónde vengo?, ¿Hacia dónde voy?”³⁶⁰, y la respuesta que recibe es que “él fue creado según un plan y una intención precisa”³⁶¹ y que para realizar dicha respuesta, su búsqueda tiene que saber situarse “en el hacer y la participación”³⁶² a nivel personal. Ante la unión de la fuerza evolutiva y el don de la fe que recibe, el hombre descubre otra dimensión suya, la de ser “memoria”³⁶³, en la cual se le comunican verdades divinas, personalmente a él, porque “el hombre no puede ser modelado como una cosa inerte y tan sólo sometida a la ley de la repetición”³⁶⁴, y que en el momento de la noche lo que le pide su fe es la atención³⁶⁵ a esta memoria, “porque la atención es el pilar central y esencial que sostiene a la vida”³⁶⁶. Echemos una mirada al mundo de Rabiaa para entender concretamente lo que acabamos de decir. Ella dice: “¡Oh, Dios mío! El mayor tesoro de mi corazón es Tu recuerdo, la esperanza del encuentro que nunca me abandona...sólo a Ti dirijo mi lamento, pues soy como extranjera en Tu país y una solitaria entre Tus adoradores”³⁶⁷. En su sufrimiento interior, por causa de la sed del encuentro final con su creador, surge una palabra que le apaga parcialmente esta sed: “Tu recuerdo”. En ella está el eco de una experiencia real que tuvo su lugar concreto en un momento preciso en su vida, pero lo que queda ahora es el recuerdo que se convierte en la única esperanza que puede ayudar en el presente. Es un recuerdo que se hace memoria en la vida de Rabiaa.

³⁵⁸ Ib., 99

³⁵⁹ L. ANSA, *El hombre memoria del universo. Sufismo vivo*, Technipress, S.A. Ediciones, Colecciones Hadrat, Madrid 1984, 9

³⁶⁰ Ib., 50

³⁶¹ Ib., 46

³⁶² Ib., 34

³⁶³ Ib., 47

³⁶⁴ Ib

³⁶⁵ Cfr., “Olvido de lo criado, / memoria del Criador, / atención a lo interior, / y estarse amando al Amado” (P 14)

³⁶⁶ Ib., 71-72

³⁶⁷ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 93-94

También el hombre se descubre como “memoria del universo” en el sentido de que él mismo “es el lugar en el cual esta memoria puede ser revelada”³⁶⁸. Él es la voz de una conciencia que da testimonio de la revelación de Dios al universo entero. Él es el testigo de esta revelación, porque “l’homme est avant tout mis en garde contre l’oubli de la grande vérité: rien de ce qui est ne s’explique sans Dieu... le cosmos apparaît alors comme un livre ouvert devant les yeux de tous”³⁶⁹. Un ejemplo significativo lo podemos encontrar en la experiencia misma de Rabiaa cuando expresa esta dimensión de ser memoria del universo, la memoria que recuerda al universo la revelación que *Allah* realizó en Él: “Nunca he escuchado la invitación a la oración, decía, sin acordarme de Aquel que anunciará el día de la resurrección. Nunca he mirado la nieve sin acordarme del día en que se desplegarán los rollos (en los rollos están escritas las obras de los seres humanos; los buenos recibirán la lista de sus acciones en la mano derecha, los malos en la mano izquierda). Nunca he mirado a los saltamontes sin acordarme de la Reunión (referencia al día del juicio)”³⁷⁰.

2. San Juan de la Cruz y su visión antropológica

El misterio de Dios y el misterio del hombre son inseparables. Dios revela al hombre, y el hombre manifiesta a Dios. Es la experiencia de san Juan de la Cruz. En su camino de búsqueda a Dios, Juan de la Cruz encontró que en el hombre hay un proyecto de realización perfecta de la imagen de Dios: “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el Misterio del Verbo encarnado... es decir, Cristo... manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”³⁷¹. Pues, para conocer bien al hombre hay que conocer bien a Dios y viceversa. Eso es lo que intentaremos exponer en esta segunda parte, que tendrá cuatro secciones.

2.1. Creado y predestinado en Cristo

En la lectura de los escritos de san Juan de la Cruz, el lector nota la presencia de una confrontación fuerte entre cuerpo y alma, entre sentido y espíritu, no con el fin de presentarlos como dos contrarios, realidades incompatibles ni tampoco como

³⁶⁸ L. ANSA, o.c., 47

³⁶⁹ J. JOMIER, *Dieu et l’homme dans le Coran. L’aspect religieux de la nature humaine joint à l’obéissance au Prophète de l’islam*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, 31

³⁷⁰ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 95

³⁷¹ CONCILIO VATICANO II, o.c., 22

autónomas, sino con el fin de subrayar que estas dos realidades existentes, y que constituyen radicalmente al ser humano, son el medio a través del cual el hombre entra en relación con Dios y con el mundo³⁷². No se puede decir que son incompatibles ni tampoco autónomos, porque el uno necesita al otro, el uno perfecciona al otro; las dos realidades caminan juntas y, mientras lo hacen, se debilitan, se sienten perdidas, y la resistencia de la una asegura la perseverancia de la otra en el camino. Es verdad que cuando se mira a estas dos dimensiones del hombre se puede hablar de una tensión, pero no a nivel de la relación de una con la otra porque “el acento sanjuanista recae más en lo dialógico”³⁷³, sino una tensión entre el hombre y lo que quiere “porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mt 6,21). De aquí se puede entender la necesidad de la noche oscura del hombre en su totalidad según la experiencia de san Juan de la Cruz: a nivel de su cuerpo y de su alma, y a nivel de su sentido y de su espíritu. La perfección del hombre no es parcial sino global.

Esta unidad que refleja la realidad de un hombre “maravillosamente aleado de cuerpo-materia y alma-espíritu”³⁷⁴, refleja también la verdad de un solo creador. Es uno quien ha modelado al hombre, no parcialmente sino en su totalidad. El hombre en san Juan de la Cruz encuentra en Dios la causa y la fuente de su vida “Dios en cuanto cría y da ser a todas las criaturas, las cuales en él tienen su vida y raíz, lo cual es mostrarla a Dios y dársela a conocer en cuanto es Criador” (CB 39,11).

El hombre, meditando la verdad de su Dios Creador, se mira a sí mismo como un ser creado “de nonada” (1S 6,4), que recibió gratuitamente el don de la vida, que le exige dar una respuesta personal a quien se lo ha concedido. En la respuesta dada por parte del hombre y según la experiencia de san Juan de la Cruz, transmitida en sus escritos, existe un tipo de deuda a pagar y que hay que saldar pero con toda libertad. Esta respuesta tiene que surgir de la propia voluntad de la persona; es una deuda pero voluntaria, “la gran deuda que a Dios debe en haberle criado solamente por sí mismo, por lo cual le debe todo el resto y responsabilidad del amor de su voluntad, y otros mil beneficios en que se conoce obligada a Dios desde antes que naciese” (CB 1,1). Pagar esta deuda por parte del hombre significa, por un lado, elegir entrar en una relación con Dios porque en ella

³⁷² Cf., E. PACHO, *El hombre, aleación de espíritu y materia*, en *Antropología de san Juan de la cruz*, Diputación provincial de Ávila. Institución gran duque de Alba, Ávila 1988, 27

³⁷³ Ib

³⁷⁴ Ib., 30

encontrará “el soporte definitivo de su existencia”³⁷⁵; por otro lado, es un ir en armonía y no en oposición con la identidad originaria del ser humano que “lleva en sí mismo impresa la relación con Dios, de origen y de destino, es de Dios y para Dios”³⁷⁶, porque desde que existiera el hombre fue destinado a dialogar con su creador porque es Él quien lo ha hecho³⁷⁷; y por último, es un aceptar que el hombre en su estructura tiene el germen de una “dependencia de Él (Dios), a la que libremente debe someterse”³⁷⁸ y debe orientar su propio destino.

San Juan de la Cruz aclara en sus escritos la manera con la cual el hombre puede cumplir el pago de esta deuda. Él nos dice lo siguiente: “dale a su Querido (Dios), que es el mismo Dios que se le dio a ella (el alma)” (LB 3,78). El hombre le devuelve a Dios lo que Dios mismo le ha concedido. Se puede recordar aquí la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30; Lc 19, 12-28), cuando el dueño solicitó a sus siervos presentar los bienes que él mismo les había dado a cada uno. Lo que prevalece más en esta parábola es la actitud que tuvieron los siervos en vistas a los bienes que habían recibido más que a las cantidades que pudieron ganar. El creer en el valor que tienen las cosas hace brotar en la persona unas infinitas actitudes que se orientan hasta un querer aprovechar de ellas al máximo. En el duplicar los talentos se refleja una actitud de querer llevar a plenitud un bien. De aquí podemos unir de una manera alegórica dicha deuda de la cual nos habla san Juan de la Cruz con los talentos de los cuales nos habla el evangelio.

La razón por la cual estamos haciendo esta relación se entiende mejor al hablar de la presencia de otra verdad enraizada en el hombre. No sólo es creado por Dios sino también *fue predestinado*. Es una deuda que pagándola hace bien al hombre mismo, porque le encamina hacia todo lo que a ello fue predestinado: a “la felicidad para que Dios la predestinó” (CB 38,9), a “la gloria esencial para que él la predestinó desde el día de su eternidad” (CB 38,2) y a la perfecta hermosura: “Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermo­seándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras, y esto todo

³⁷⁵ J.E. SCHENK, *Antropología cristiana. Misterio del hombre y misterio de Dios*, EDICEP, Valencia 2006, 23

³⁷⁶ J.L. LORDA, *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología*, RIALP, Madrid 1999, 51

³⁷⁷ CONCILIO VATICANO II, o.c., 12

³⁷⁸ Ib

haciéndolo por la Sabiduría suya por quien las crio, que es el Verbo, su Unigénito Hijo” (CB 5,1). Lo que se puede subrayar aquí es que Dios, a través de la dicha predestinación, exige del hombre que oriente su vida hacia Él, que “se someta a la revelación de Cristo”³⁷⁹, porque de esta manera “el proyecto divino va orientando a que el hombre (la humanidad entera junto con toda la creación) forme el cuerpo de la esposa” (P 9, 77-82)³⁸⁰. En realidad “la relación a Dios no disminuye al ser humano, sino que lo dignifica”³⁸¹.

San Juan de la Cruz une de una manera u otra la protología y la escatología en estas dos verdades del hombre, la creación que constituye sus orígenes, que es la dimensión, y la predestinación que tiene que ver también con sus orígenes pero al mismo tiempo con una apertura hacia su destino final, “en un movimiento hacia Dios”³⁸² y que depende mucho no sólo de la gracia divina en la vida del hombre, sino también de lo que el hombre mismo admite o no en el proyecto de su propia vida. Igual que en la parábola de los talentos, unos se empeñaron en duplicar y hacer crecer los bienes que tenían y otros no. Y lo mismo también en el concepto de la deuda: “Dios predestinó al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que le había de dar, y se la tuvo dada libremente sin principio antes que la criara” (CB 38,6). En la unión de las dichas dos verdades del hombre se unen también los dos proyectos, divino y humano. Si el proyecto de Dios fue crear al hombre y predestinarlo desde la eternidad a la felicidad, la gloria y la hermosura, el proyecto del hombre a través de su respuesta positiva será alcanzar, empezando desde ahora con un deseo que apunta a la gloria imperecedera³⁸³, todo lo que fue prometido desde la eternidad, para poder ser feliz y reflejar la gloria y la hermosura divina en la realidad humana. Y así el hombre pasa su vida con “anhelos y vislumbres de gloria”³⁸⁴.

³⁷⁹ S. CASTRO, *Dios, exigencia y plenitud del hombre*, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Diputación provincial de Ávila. Institución gran duque de Alba, Ávila 1988, 90

³⁸⁰ Ib

³⁸¹ C. GARCÍA, *Hombre*, en E. PACHO, en *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 744

³⁸² C. GARCÍA, *Antropología sanjuanista*, en E. PACHO (dir), en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 129

³⁸³ E.PACHO, *Cántico espiritual*, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León. Consejería de cultura y turismo, Salamanca 1993, 477

³⁸⁴ Ib

2.2. El hombre: hijo e imagen de Dios

Desde la creación y la predestinación en Cristo llegamos a la toma de conciencia de la gran vocación que tiene el hombre: la de ser imagen e hijo del Dios vivo; es lo que nos dice san Basilio: “non si trata qui di qualche meraviglia del mondo che ha interesse secondario, si trata di una realtà che senza alcun dubio supera in grandezza tutto ciò che conosciamo, poiché l’umanità sola è, fra gli esser, simile a Dio”³⁸⁵. No se trata aquí sólo de una vocación predestinadamente sembrada en lo interior de la persona humana, ante la cual el hombre no tendrá palabra alguna para pronunciar, sino que es una vocación que tiene que ser acompañada por un deseo que surge de lo profundo: “transfórmame y aseméjame en la hermosura de la Sabiduría divina” (CB 36,7), según lo que nos dice san Juan de la Cruz. Y volviendo al tema de la deuda que tiene el hombre a su Dios, aparece aquí una nueva característica: es Dios quien transforma al hombre y le hace semejante a Él; en otros términos, es Dios mismo quien cumple perfectamente el pago de la deuda. El hombre deseando realizar el proyecto divino y esforzándose en dejarse llevar por la voluntad divina, participa en cumplirla: “Oh cauterio suave / Oh regalada llaga / Oh mano blanda / Oh toque delicado / que a vida eterna sabe, / y toda deuda paga” (LB, canción 2). De aquí se puede decir que siendo una vocación dada al hombre por Dios y realizada por ambos, es una vocación que “resulta ser también un camino de conocimiento, pues permite trasladar al hombre lo que sabemos de Dios, y trasladar a Dios lo que sabemos del hombre”³⁸⁶.

Lo primero que nos revela esta vocación es que somos hijos de Dios por una gracia particular, que eleva al hombre del estado natural a un estado sobrenatural. Se puede decir que el estado natural equivale a lo que podemos llamar “generación humana”³⁸⁷, recibida en la creación, y el estado sobrenatural, equivale a lo que podemos llamar “generación cristiana”, que significa un nuevo nacimiento en Cristo, y que consiste en engendrar al hombre a una vida nueva “mediante una virtud generadora divina”³⁸⁸. Es una gracia porque no es algo que tiene que ver con la fuerza y la habilidad del hombre porque es Dios quien “dio poder para que puedan ser hijos de Dios” (2S 5,5), dice san Juan de la Cruz. Es una gracia que lleva al hombre a experimentar la *renacimiento* que “es

³⁸⁵ G. Peters, *I padri della chiesa* (2), Borla 1986, 44,128

³⁸⁶ J.L. LORDA, o.c., 54

³⁸⁷ C. GARCÍA, *Gracia divina*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 690

³⁸⁸ Ib

tener un alma simílma a Dios en pureza” (2S 5,5), y también la *filiación*, que es “una transformación por participación de unión, aunque no esencialmente” (CB 5,5). Decir transformación por participación de unión y no esencialmente nos hace entender mejor lo que significa el carácter adoptivo que tiene nuestra filiación frente a Dios: “Él por esencia, por ser Hijo natural; nosotros por participación, por ser hijos adoptivos” (CB 36,5). Es una adopción que crea en el hombre un sentido de pertenencia fuerte a Dios, “el alma ve que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad” (LB 3, 78).

Dicha adopción no es una verdad estática sino que tiene su dimensión escatológica: “vernós en tu hermosura en la vida eterna” (CB 36,5); “la cual participará la misma hermosura del Esposo en el día de su triunfo, que será cuando vea a Dios cara a cara” (CB 36,5). Es una adopción que “comienza en esta vida con la gracia y termina con la gloria”³⁸⁹. Es una adopción que toma la forma de un gemido continuo que tiende a realizarse perfectamente. El alma según san Juan, “vive en esperanza todavía, en que no se puede dejar de sentir vacío, tiene tanto de gemido, aunque suave y regalado, cuanto le falta para la acabada posesión de la adopción de hijos de Dios, donde, consumándose su gloria, se quietará su apetito” (LB 1,27).

La verdad de ser hijos adoptivos de Dios encuentra su perfecta imagen en la imagen del Hijo Jesucristo encarnado. Sólo Él reveló perfectamente la verdad del hombre como imagen de Dios: “a tu imagen hecho había” (P 9,230). Es una imagen imprimida en el hombre y nada será capaz de eliminarla o quitarla. Es como el ADN de la humanidad. Esta imagen puede considerarse como una de las verdades, y por qué no, “que suelen sellarse e imprimirse en el alma...y algunas nunca se quitan del alma” (3S 13,6). Pero es una imagen que necesita ser renovada y que se expresa por el don de un renacimiento: “a los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo, se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renascencia y filiación” (2S 5,5).

³⁸⁹ Ib., 691

Este nuevo nacimiento es necesario porque, según el lenguaje de san Juan de la Cruz, el hombre por los *apetitos desordenados* se encontraría incapaz de distinguir la presencia de esta imagen originaria en su propio rostro. Esto significa que el hombre, cuando se desorienta por los muchos apetitos que tiene, se encuentra en un estado extraño a su ser, el del pecado. El hombre sumergido en el mundo del pecado perderá su orientación primaria hacia Dios y perderá la capacidad de ver en sí y de manifestar hacia fuera, la imagen de Dios³⁹⁰; y poco a poco, “ni el entendimiento tiene capacidad para recibir la ilustración de la sabiduría de Dios, como tampoco la tiene el aire tenebroso para recibir la del sol, ni la voluntad tiene habilidad para abrazar en sí a Dios en puro amor, como tampoco la tiene el espejo que está tomado de vaho para representar claro en sí el rostro presente, y menos la tiene la memoria que está ofuscada con las tinieblas del apetito para informarse con serenidad de la imagen de Dios” (1S 8,2).

Esta imagen podría ser deformada y transformada en algo sucio y feo, pero siempre solo en su apariencia pues su esencia es la hermosura: “El alma que está caliente de apetito sobre alguna criatura, en el calor de su apetito saca inmundicia y mancha de él en sí...pues en ella se hace semejante a la dicha criatura...de esa misma manera afean y ensucian los apetitos desordenados al alma que los tiene, la cual en sí es una hermosísima y acabada imagen de Dios” (1S 9,1) y el santo añade diciendo: “Porque, aunque es verdad que el alma desordenada, en cuanto al ser natural, está tan perfecta como Dios la crió, pero, en cuanto al ser de razón, está fea, abominable, sucia, figura y con todos los males que aquí se van escribiendo y mucho más” (1S 9,3).

Entonces, en cierto nivel, es una imagen inacabada, y por eso vemos al santo preguntando lo siguiente: “Porque ¿en qué parará, ruégote, la imagen si siempre has de ejercitar en ella no más que el martillar y desbastar, que en el alma es el ejercicio de las potencias? ¿Cuándo se ha de acabar esta imagen? ¿Cuándo o cómo se ha de dejar a que la pinte Dios? ¿Es posible que tú tienes todos estos oficios, y que te tienes por tan consumado, que nunca esa alma habrá menester a más que a ti?” (LB 3,58). En el proceso de realización de la imagen de Dios, el hombre muestra, por un lado una sed para que el pintor que empezó a dibujarla la termine lo antes posible: “sintiéndose el alma con tanta vehemencia de ir a Dios como la piedra cuando se va más llegando a su

³⁹⁰ Cfr., C. GARCÍA, *Antropología sanjuanista*, o.c., 126

centro, y sintiéndose también estar como la cera que comenzó a recibir la impresión del sello y no se acabó de figurar, y, además de esto, conociendo que está como la imagen de la primera mano y dibujo, clamando al que la dibujó para que la acabe de pintar y formar” (CB 12,1). Y por otro lado, muestra una cierta resistencia. Sobre esta resistencia san Juan de la Cruz expresa lo siguiente: “es como el muchacho, que, queriéndole llevar su madre en brazos, él va gritando y pateando por irse por su pie, y así ni anda él ni deja andar a la madre, o como cuando, queriendo el pintor una imagen y otro se la estuviese maneando, que no se haría nada, o se borraría la pintura” (LB 3,66). El consejo que da el santo al hombre es de estar sujeto en todo “como la imagen lo está ya al que la labra, ya al que la pinta, ya al que la dora” (Ct 15) en una actitud de pasividad y receptividad³⁹¹.

2.3. En búsqueda: ser en devenir

Ante la realidad de una adopción e imagen en proceso, el hombre se mira como un ser en devenir, como un ser que es, pero todavía tiene que realizarse. Un ser que tiene la vocación de someter su vida “a un proceso de rehacimiento...según un proyecto que le viene dado, una vocación propuesta, o amorosamente impuesta como gracia, que le engrandece y sublima”³⁹². Si es un ser en devenir entonces hay que buscar los medios y los mejores senderos para su realización. Y eso es lo que hace el hombre al inicio del itinerario desarrollado en los escritos de san Juan de la Cruz: “salir flechado en su busca, de Dios, que es, por paradójico que parezca, búsqueda de sí mismo. San Juan define este movimiento como pretensión, en cuanto incluye un deseo fuerte fundado en cierto derecho”³⁹³, aunque la intención principal del hombre es “ir por el camino de perfección” (2S 7,3), que es Dios, y no ir hacia una autorrealización como un camino donde experimenta una insuficiencia personal.

El fin es *ir por el camino de perfección*; el medio es la búsqueda. El Santo advierte de dos tendencias que el hombre tendrá normalmente en su búsqueda y que podemos subrayar en la experiencia transmitida en sus escritos. En primer lugar, el hombre tiende a buscar su perfección en las *cosas temporales* y en todo lo que le cuesta menos trabajo

³⁹¹ Cfr., C. GARCÍA, *Pasividad*, en E. PACHO (dir), en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 1144-1145

³⁹² M. HERRÁIZ, *El riesgo de ser constructores del propio destino*, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Diputación provincial de Ávila. Institución gran duque de Alba, Ávila 1988, 104

³⁹³ *Ib.*, 103

y le causa mucha más comodidad; de aquí, el consejo que da el santo a lo largo de toda su doctrina expuesta en el libro de la *Subida del Monte Carmelo*, aunque no exclusivamente, por ejemplo, cuando nos dice “no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo” (1S 13,6); y cuando sigue animando a procurar “siempre inclinarse: no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso; no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido; no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto; no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso; no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo; no a lo más, sino a lo menos; no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado; no a lo que es querer algo, sino a no querer nada” (1S 13,6).

En segundo lugar, el hombre tiende a buscarse a sí mismo ilusionándose con que está buscando a Dios, y así se encuentra preocupado en su búsqueda por los gustos que recibe o no de Dios. Cree que “buscarse a sí en Dios...es buscar los regalos y recreaciones de Dios” (2S 7,5), mientras que lo que es esencial es buscar a Dios en Dios y por sí: “sólo Dios se busca y se granjea, sólo Dios es el que se ha de buscar y granjear” (2S 7,3). Lo que implica aquí es lo siguiente: buscar a Dios dentro de sí y no fuera de sí en las cosas temporales o en los regalos que Él concede al hombre, porque “el ser humano se define desde su interioridad, donde la mirada de fe descubre y acoge la presencia fundante de Dios, que sustenta la excelsa dignidad del hombre como templo de Dios”,³⁹⁴.

El buscar a Dios de un lugar a otro es un proceso de crecimiento en el cual la persona experimenta la realidad errante de su vida, su realidad como *caminante* donde su meta es “caminar a la unión de Dios” (1S 4: el título). Para realizar todo esto, el hombre muchas veces tiene que “salir y deslumbrar y desatinar de su primer modo de proceder...para ir a nuevas tierras no sabidas, va por nuevos caminos no sabidos ni experimentados, que camina no guiado por lo que sabía antes, sino en duda” (2N 16,8). Es un “salir entrando”³⁹⁵. San Juan de la Cruz utiliza estos verbos para describir el punto de partida, que es *salir de todas las cosas* y el punto de llegada, que es “entrar en

³⁹⁴ A. BALDEÓN, *Búsqueda de Dios*, en E. PACHO (dir), en *Diccionario san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 232

³⁹⁵ *Ib.*, 233

Dios” (CB, 1,19)³⁹⁶. Es un salir para poder “alcanzar el propio centro”³⁹⁷, es decir, alcanzar a Dios, que según la doctrina de san Juan “es el centro del alma” (LB 1,12). Todo esto, da a la búsqueda del caminante, que va yendo hacia la unión con Dios, un carácter oscuro o de noche: “Por tanto, el que rehusare salir en la noche ya dicha a buscar al Amado y ser desnudado de su voluntad y mortificado, sino que en su lecho y acomodamiento le busca, como hacía la Esposa, no llegará a hallarle, como esta alma dice de sí que lo halló, saliendo ya a oscuras y con ansia de amor” (2N 24,4).

El hombre en su búsqueda nunca deja de ser caminante. El caminar no es una etapa de la vida del hombre, es una realidad continua y permanente. Su continuidad viene de una búsqueda nunca acabada porque la meta, que es la unión con Dios, nunca será perfectamente consumada. Por eso nos dice san Juan de la Cruz que “en este camino siempre se ha de caminar para llegar” (1S 11,6). Y para llegar hay que seguir caminando, en un movimiento hacia adelante en el cual el hombre tiene que pasar por un camino lleno de obstáculos³⁹⁸; en un movimiento hacia arriba que se caracteriza en un caminar ligero de equipaje³⁹⁹ y como hemos dicho antes, en un movimiento hacia dentro.

La primera dificultad que se puede encontrar en este camino de búsqueda son *los apetitos*, porque “el alma que tiene la voluntad repartida en menudencias es como el agua que, teniendo por donde se derramar hacia abajo, no crece para arriba, y así no es de provecho” (1S 10,1). Son el obstáculo fruto de la primera tendencia de la búsqueda del hombre, que se orienta hacia *las cosas temporales*. La segunda dificultad son *los regalos y consuelos* que la persona goza en su sentir a Dios: “Es, pues, de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala. Pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho, y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, porque, perdiendo las

³⁹⁶ Ib

³⁹⁷ M. HERRÁIZ, o.c., 104

³⁹⁸ Cfr., J.A. MARCOS, *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, 55

³⁹⁹ Cfr., Ib., 62-63

propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales” (1N 1,2). Eso es lo que llama el santo buscarse a sí mismo en Dios y no a Dios en sí mismo, “cuando el tal amor nace del dicho vicio sensual, tiene los efectos contrarios; porque cuanto más crece lo uno, tanto más decrece lo otro...porque si crece aquel amor, luego verá que se va resfriando en el de Dios” (1N 4,7).

Y con la experiencia personal de que “los apetitos cansan y fatigan al alma, porque son como unos hijuelos inquietos y de mal contento, que siempre están pidiendo a su madre uno y otro, y nunca se contentan...porque, al cabo, son cisternas rotas las que cava, que no pueden tener agua para satisfacer la sed” (1S 6,6); y con la conciencia de que “parece cosa recia y muy dificultosa poder llegar el alma a tanta pureza y desnudez, que no tenga voluntad y afición a ninguna cosa” (1S 11,1), surge también la gracia de la mano divina que obra en la vida del hombre y le lleva: “¡Oh, pues, alma espiritual!, cuando vieres oscurecido tu apetito, tus aficiones secas y apretadas, e inhabilitadas tus potencias para cualquier ejercicio interior, no te penes por eso, antes lo ten a buena dicha; pues que te va Dios librando de ti misma, quitándote de las manos la hacienda; con las cuales, por bien que ellas te anduviesen, no obraras tan cabal, perfecta y seguramente, a causa de la impureza y torpeza de ellas, como ahora que, tomando Dios la mano tuya, te guía a oscuras como a ciego, a donde y por dónde tú no sabes, ni jamás con tus ojos y pies, por bien que anduvieran, atinaras a caminar” (2N 16,7).

Lo que pasa aquí en la vida del hombre es lo siguiente: “en este camino el entrar en camino es dejar su camino, o, por mejor decir, es pasar al término; y dejar su modo, es entrar en lo que no tiene modo, que es Dios...De donde el venir aquí es el salir de allí, y de aquí y de allí saliendo de sí muy lejos, de ese bajo para esto sobre todo alto”. Todo lo dicho sería equivalente a la tercera etapa de búsqueda dónde *sólo Dios se ha de buscar* “en el más profundo centro del alma” (LB 1,14). Y como hemos dicho antes, que es la mano de Dios quien lleva al hombre en este nuevo camino, es bueno subrayar que es una mano que causa un toque amoroso, porque “el amor es la inclinación del alma y la fuerza y virtud que tiene para ir a Dios, porque mediante el amor se une el alma con Dios” (LB 1,13).

En este estado de búsqueda se puede hablar de la presencia de una tercera dificultad, que se manifiesta en la paradoja del lenguaje místico, por ejemplo, la de la experiencia

del “sentir crecer el dolor en el sabor” (LB 2,13), lo que quiere decir “gozar tanto más sabor y deleite cuanto más dolor y tormento se siente” (LB 2,13). De aquí se puede entender mejor la pregunta que hace san Juan de la Cruz “¿Quién pudiera, Señor, hacer dulzura en medio de lo amargo, y en el tormento sabor? ¡Oh, pues, regalada llaga!, pues tanto más te regalan cuanto más crece tu herida”. Esta dulzura viene de la experiencia de un alma “inflamada en amor de Dios” (LB 2,9), también el alma “siente allí como un grano de mostaza muy mínimo, vivísimo y encendidísimo, el cual de sí envía en la circunferencia vivo y encendido fuego de amor” (LB 2,10). Este dolor sucede “porque estando estas almas purificadas y puestas en Dios, lo que a su corruptible carne es causa de dolor y tormento, en el espíritu fuerte y sano le es dulce y sabroso” (LB 2,13). El contenido de este dolor se aclara más cuando el santo nos dice lo siguiente: “el alma aquí que la llama de amor hiere en su más profundo centro, es decir, que, cuanto alcanza la sustancia, virtud y fuerza del alma, la hiere y embiste el Espíritu Santo. Lo cual dice, no porque quiera dar a entender aquí que sea ésta tan sustancial y enteramente como la beatífica vista de Dios en la otra vida, porque, aunque el alma llegue en esta vida mortal a tan alto estado de perfección como aquí va hablando, no llega ni puede llegar a estado perfecto de gloria, aunque por ventura...” (LB 1,14).

El hombre que está en camino va a notar gradualmente una cierta transformación de su vida en Dios: “llegar a la riqueza y gloria, que es el estado de la transformación en Dios” (1S 4,7). El hombre parte de un amor lleno de *afición* y *asimiento a la criatura* (Cf. 1S 4,3) y luego descubre más tarde un amor diferente que se expresa con la elección de *la desnudez y resignación* (2S 5,8), como necesidad para una perfecta transformación en Dios, y más tarde se deja someter a nivel de sus potencias (entendimiento, memoria y voluntad) a la obra divina, “porque poseyendo ya Dios las potencias, como ya entero señor de ellas, por la transformación de ellas en sí, él mismo es el que las mueve y manda divinamente según su divino espíritu y voluntad” (3S 2,8), lo que se refleja concretamente en una semejanza y transformación de su vida con la vida de Cristo: “su vida y la vida de Cristo toda era una vida por unión de amor...porque, transformados en Dios, vivirán vida de Dios y no vida suya, aunque sí vida suya, porque la vida de Dios será vida suya” (CB 12,8); “de tal manera esté yo transformada en tu hermosura, que, siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo ya tu misma hermosura; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura, siendo la una y la del otro tu

hermosura sola, absorta yo en tu hermosura; y así te veré yo a ti en tu hermosura, siendo la una y la del otro tu hermosura sola, absorta yo en tu hermosura...” (CB 36,5).

2.4. Un lugar de encuentro entre potencias y virtudes

El hombre al ponerse “en contacto con la gracia, también está en continua actividad y movimiento... (él) se convierte en pura receptividad. Apertura total al Dios que viene, marcha rauda desde sus raíces y desde cada una de sus capacidades hacia él”⁴⁰⁰. Dicha apertura crea en la vida del hombre una diferencia entre lo que era antes, lo que es hoy y lo que tiene que ser. Todo bajo el aspecto de una transformación.

El camino de transformación en Dios se hace presente en la vida de la persona a través de las virtudes que va adquiriendo a lo largo del camino que hace, y que se realiza a través de una transformación a nivel de las tres potencias del alma, que según el lenguaje de san Juan de la Cruz son: entendimiento, memoria y voluntad. Tres potencias que van creciendo y transformándose en Dios de manera procesual y gradual, dando más espacio a la obra de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En este proceso el hombre irá aprendiendo la necesidad de dejar lugar para que crezca en él lo que el santo llama “virtud de la liberalidad, que es una de las principales condiciones de Dios” (3S 20,2). Esta virtud tiene que ver mucho con el funcionamiento o mejor dicho, con el uso de las tres potencias arriba citadas, porque basta que se entorpece una de ellas para que se entorpezcan las otras dos.

Pero, ¿qué camino tienen que recorrer estas tres potencias? ¿Dónde empiezan y a dónde llegan? En ellas, y a través de ellas, el hombre empieza a dar pasos en su camino de búsqueda. Quiere hacer un camino “en que ofrezca a Dios sacrificio de amor puro y alabanza y reverencia pura” (1S 5,7), y como respuesta a este deseo, lo que hace Dios es intervenir “poniendo en el alma un nuevo ya entender de Dios en Dios, dejando el viejo entender de hombre, y un nuevo amar a Dios en Dios, desnuda ya la voluntad de todos sus viejos querer y gustos de hombre, y metiendo al alma en una nueva noticia, echadas ya otras noticias e imágenes viejas aparte, haciendo cesar todo lo que es de hombre viejo, que es la habilidad del ser natural, y vistiéndose de nueva habilidad

⁴⁰⁰ S. CASTRO, *Dios exigencia y plenitud del hombre*, o.c., 87

sobrenatural según todas sus potencias. De manera que su obrar ya de humano se haya vuelto en divino, que es lo que se alcanza en estado de unión, en la cual el alma no sirve de otra cosa sino de altar, en que Dios es adorado en alabanza y amor, y sólo Dios en ella está” (1S 5,7).

Por ejemplo a nivel del entendimiento, el hombre tiene que desnudarse y liberarse de sus propias categorías y capacidades intelectuales, en la realización del camino de unión con Dios, y dejarse llevar por la misma luz divina que es la virtud de la fe que “surge de Cristo, y de él mana”⁴⁰¹, “y cuanto más intensa es su luminosidad, más apaga la luz de las facultades humanas, obstaculizando su proceso normal de captar la realidad. Esto nos da a entender que ni los sentidos ni el entendimiento van a ser los árbitros de la comprensión religiosa; no pertenece a ellos emitir el juicio definitivo”⁴⁰². Es lo que podemos ver claramente en la enseñanza del santo cuando nos dice: “para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento, íntimamente sosegado y acallado, puesto en fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios” (2S 9,1).

A nivel de la propia voluntad, la persona tiene que “libertar perfectamente su corazón de todo gozo acerca de las cosas temporales” (3S 20,2), lo que no significa rechazarlas sino gozarlas “en gran libertad...y con diligencia” (3S 20,3) e ir liberándose poco a poco “de este lazo del pensamiento y gozo de lo que está asido el corazón” (3S 20,3). Todo eso se realiza en el alma a través de la virtud de la caridad que tiende a producir un “vacío en la voluntad de todo afecto, cuya raíz última no sea Dios”⁴⁰³, y al mismo tiempo provoca una “sed de Dios que nadie puede apagarla fuera de él...que deja al hombre trascendido con deseos inapagables y con ansias inextinguibles de agua y de manantiales”⁴⁰⁴.

Y a nivel de la memoria, es con la virtud de la esperanza que se realizará el camino de liberación, “pues de la esperanza no hay duda sino que también pone a la memoria en un vacío y tiniebla de lo de acá y de lo de allá. Porque la esperanza siempre es de lo que no se posee, porque si se poseyese, ya no sería esperanza” (2S 6,3). En otros términos la

⁴⁰¹ S. CASTRO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, 60

⁴⁰² *Ib.*, 61

⁴⁰³ *Ib.*, 81

⁴⁰⁴ *Ib.*, 81-82

esperanza como virtud lleva la responsabilidad de perfeccionar la potencia de la memoria del hombre, y la mejor manera para poder hacerlo es de ayudarlo a caminar con más libertad, vacío de todo lo que puede atarle en el pasado, en las experiencias remotas, abriéndole a un futuro seguro sólo porque tiene esperanza y no por otro criterio: “la esperanza hace en la memoria vacío de toda posesión” (2S 6,2). Para aclarar más esto, se puede decir que con la esperanza sólo “el hombre queda como en el aire, sin soporte terreno y sin la posesión de su Dios, que se le oculta”⁴⁰⁵ y “esta ausencia no se remedia hasta la llegada del encuentro, sólo entonces cesa el gemido”⁴⁰⁶.

Pero hasta llegar a una fusión completa entre las tres potencias del hombre y las tres virtudes teologales, el crecimiento en la *virtud de la liberalidad* abre la posibilidad a una transformación radical en la vida del hombre, que realizará la verdad del ser humano, de vivir como hijo adoptivo de Dios reflejando interior y exteriormente la semejanza divina a la cual ha sido llamado eternamente, lo que es equivalente en el pensamiento de los Padres griegos a la divinización, por el profundo paralelismo e identificación que hay entre ella y la filiación divina⁴⁰⁷. Y así la transformación del hombre, en la experiencia de san Juan de la Cruz, sería una experiencia de deificación en la cual se realiza la “restauración del rostro divino”⁴⁰⁸ a través de la “renovación de la antigua belleza (del hombre, de su alma), oscurecida por el pecado”⁴⁰⁹.

3. Entre Rabiaa y san Juan de la Cruz: un mismo perfil humano

En esta tercera parte, intentaremos subrayar la presencia de un perfil común del hombre en la enseñanza y experiencia de Rabiaa y san Juan de la Cruz, a pesar de las diferencias que hay a nivel de las fuentes y de las creencias religiosas de cada uno. Un perfil que muestra claramente unas características centrales y comunes en cada hombre, sea musulmán o cristiano. Se trata de un perfil que tiene en común: un mismo origen, una misma misión, un mismo camino y un mismo destino. Pero es muy importante indicar que la expresión *mismo*, no ignora la particularidad y la especificidad que hay en la conceptualización ofrecida por cada tradición religiosa concreta, sino que saca a la luz

⁴⁰⁵ Ib., 69

⁴⁰⁶ Ib., 72

⁴⁰⁷ P. Argárate, *Portadores del fuego. La divinización en los padres griegos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 29

⁴⁰⁸ Ib., 107

⁴⁰⁹ Ib., 109

lo que hay en común y, al mismo tiempo, lo que se puede considerar fundamental y principal en la construcción de la identidad humana.

Empezamos con *el mismo origen*. Es el caso de todas las religiones monoteístas. El hombre reconoce que él viene de Dios, que su existencia procede de una gracia divina, y que su vida es un regalo que proviene de Dios solamente. Esta verdad radicada en que la identidad más profunda del ser humano permitió a Rabiaa presentarse como una existencia que tiene su *origen* en quien la hizo, en quien la creó; y lo mismo vemos en san Juan de la Cruz, al considerar que todos los seres humanos tienen en Dios *su vida y su raíz*. En realidad el tener el mismo origen influye mucho en el objetivo o la finalidad que hay detrás de la existencia humana. Porque si el origen es el mismo, sin duda alguna la finalidad de la creación del hombre tendrá también algo en común.

Lo primero que se puede notar y que queda sellado en el ser humano es la identidad recibida y que procede de quien es el origen. En Rabiaa, Allah es *el dueño* de todo, porque todo pertenece a Él. Y si Él es *el dueño*, pues ella tiene que pertenecer a Él. Pero su pertenencia la vive como un permanecer a *la sombra de sus mandamientos*, lo que hace de ella, según el lenguaje coránico, una sucesora de Allah en la tierra⁴¹⁰. En la experiencia de san Juan hay lugar para una misma conclusión. La identidad de la persona humana viene de Dios mismo. Si Dios es Padre, y creó al hombre por el *Verbo*, *su Hijo unigénito*, dándole la misma hermosura del Hijo, eso hace obviamente del hombre creado por Dios un hijo que tiene en sí selladas las mismas cualidades del propio Hijo que se entrega libremente a hacer la voluntad del Padre. Es verdad que estamos ante dos identidades diferentes, porque el ser *sucesor* no es lo mismo que ser *hijo* y viceversa, pero lo que se puede subrayar, a pesar de esta diferencia, es lo que irradia de estas dos identidades: el tema de someter la propia voluntad a la voluntad de Dios. Lo que implica, concretamente, hacer de la existencia humana un signo de la existencia divina en el mundo, a través del modo propio de *actuar*, según la enseñanza de Rabiaa, y a través del deseo de que el hombre *asemeje* a Dios *en la hermosura de la Sabiduría divina*, en san Juan de la Cruz. En todo caso, en el actuar según los mandamientos de Allah, y en el asemejarse al Hijo, el hombre será en su vida una irradiación continua y una manifestación de la presencia divina en la vida terrena.

⁴¹⁰ Corán 17,70

De aquí llegamos al segundo punto, en el cual podemos notar, según la experiencia de nuestros dos místicos, la presencia de una misión originaria: la de la extensión de la existencia de Dios en el mundo. Rabiaa y san Juan de la Cruz se encuentran en este punto, al señalar que no es una misión adquirida con el tiempo, sino es una misión originaria, enraizada en el ser humano. Pero también los dos estaban de acuerdo en que esta misión originaria precisa de la respuesta del hombre. De allí la posibilidad de tener dos tipos de respuestas. Una respuesta positiva que lleva al hombre a adoptar cierta responsabilidad en difundir a través de la propia existencia la existencia divina, transformando su vida en una vida que *arde e ilumina a los hombres*; esto de parte de Rabiaa. Y de parte de san Juan de la Cruz, el hombre asume con su plena libertad el camino que le lleva a alcanzar el ver que *su vida y la vida de Cristo toda era una vida por unión de amor*. En realidad, ante la misión originaria, Rabiaa habla de una responsabilidad, y san Juan de la Cruz de una libertad. Entre los dos términos hay un diálogo porque para ser responsable hay que asumir con plena libertad la misión que al hombre le fue concedida, y para ser libre hay que asumir una gran responsabilidad a nivel del cómo llevar a cabo esta misma misión.

Pero no siempre el hombre da una respuesta positiva. De aquí surge, en la experiencia de los dos místicos, la realidad del ser humano, frágil y pecador. Porque en lugar de fijar su camino en la misión a la cual fue llamado, el hombre se encuentra ante tendencias innombrables que pueden *desviar* el camino de *la vía recta*, según nos dice Rabiaa; y ante muchos *apetitos desordenados* que debilitan al hombre en su camino hacia su destino, según lo que nos dice san Juan de la Cruz.

La respuesta, sea positiva o sea negativa, en ambos casos es fruto del funcionamiento que tienen las tres potencias del hombre: el entendimiento, la voluntad y la memoria. Tanto Rabiaa como Juan de la Cruz dan el papel fundamental⁴¹¹, en cualquier tipo de respuestas, al don del entendimiento. Los dos están de acuerdo que el hombre recibió el don de la razón para reconocer el buen camino que tiene que recorrer. Con ella, el hombre se siente capaz de discernir para poder elegir bien, lo que le sirve en su misión originaria y lo que le aleja de ella. A través del buen juicio que hace el entendimiento, la voluntad del hombre se somete a todo lo que es voluntad de Dios, y su memoria será un

⁴¹¹ 1S 8,2; Cfr., J.D. GAITÁN, *Conocimiento de Dios y sabiduría de la fe en san Juan de la Cruz*, o.c., 256-257

lugar donde se manifiesten únicamente las maravillas que hace Dios en su vida y en la de toda la humanidad, y al mismo tiempo, el fin hacia donde encamina todo lo que le queda de su vida terrena.

Para realizar todo esto, el hombre se descubre como un ser en devenir, en búsqueda continua, que recorre sin cesar *el camino de perfección*, según san Juan. Lo que el hombre busca, es despertar de manera permanente sus ojos hacia el objetivo final de su vida, porque sólo al hacerlo, *verá el camino y llegará a la estación final*, según el lenguaje de Rabiaa. Y para encontrar este camino de perfección o esta estación final, el hombre está llamado a buscar dentro de sí, donde habita su verdad: *Te has adentrado completamente en mí*, dice Rabiaa y, *entrar en Dios*, es decir, *alcanzar el centro del alma*, nos dice san Juan. Y poco a poco, el hombre en su camino de búsqueda se va transformando en un hombre lleno de fe, de amor y de esperanza. Con fe camina hacia su objetivo final, lleno de amor y de esperanza de que un día se realice el encuentro.

CAPÍTULO V

DESARROLLO DE LA BÚSQUEDA

Ya es el momento de presentar en este capítulo, a nuestros dos místicos, Rabiaa al Adawiyya y san Juan de la Cruz, juntos en el desarrollo de la experiencia de la búsqueda de *Allah* y de Dios. Decimos juntos, porque en los capítulos anteriores la confrontación entre los dos tenía una metodología diferente. Allí intentábamos subrayar más la tradición y la creencia religiosa y sus influencias para construir una idea más o menos clara de la identidad de los protagonistas de la búsqueda: el hombre y *Allah* o Dios, antes de llegar a subrayar de manera breve en cada capítulo, los lugares de encuentro; claro está, a pesar de la diferencia obvia de cada tradición.

En este capítulo la perspectiva será diferente. Como fin intentaremos resaltar el camino común del desarrollo de la búsqueda de la unión con el amor divino, que unió a nuestros dos místicos, a pesar de las diferencias existentes en las fuentes de cada tradición religiosa. La metodología será la siguiente: partir desde la doctrina de san Juan de la Cruz hacia la práctica sencilla en la vida de Rabiaa, dejando a cada uno de ellos hablar de su experiencia en su propio lenguaje. San Juan de la Cruz con su lenguaje poético pero también doctrinal y Rabiaa con su lenguaje experiencial, porque entre la vivencia y la doctrina hay una complementariedad y ambas son las dos caras de la misma moneda.

1. El amor como razón de la búsqueda

Es el amor el que provoca todo el camino de la búsqueda hacia la unión con el amor divino; es él quien anima al alma y quien la alimenta. Los dos místicos objeto de estudio se encontraron movidos por esta misma razón y se sintieron empujados y orientados hacia el mismo fin. Los dos experimentaron que lo que estaban buscando era un encuentro vivo entre el Amado y la amada. Y los dos se vieron en un camino ascendente de amor, es decir, es el mismo amor el que les hacía subir de un grado a otro, hacia la unión perfecta con él.

Esta sección estará dividida en tres puntos, en los cuales coincidieron nuestros protagonistas: el amor, meta y medio; el encuentro entre el Amado y la amada, y el camino ascendente del amor.

1.1. El amor meta y medio

El hombre en su camino busca “llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios”, (S, Prólogo 1) y para hacerlo tiene que dejarse guiar por el fuego del mismo “amor de Dios” (1S 2,2). Con estas dos afirmaciones se nos manifiesta dos características del amor: meta y medio. Es una meta, porque el corazón del hombre se siente atraído hacia ella “a comenzar a ir hacia Dios” (1S 2,2) y porque, como nos dice Rabiaa, dentro de ella hay un *anhelo* hacia Él y un *deseo ardiente*⁴¹². Ella nos asegura que este *anhelo* y este *deseo ardiente* son la causa principal que hacen del hombre una realidad vagabunda que busca, de un lado a otro, este mismo amor que arde en sí: “Si no fuera por Ti, oh vida de mi vida, no habría vagado de un lado para otro por la inmensidad del país”⁴¹³.

Rabiaa al utilizar dos expresiones, *deseo* y *delicia*, nos expresa de manera implícita las dos características del amor citadas en el párrafo anterior: meta y medio. Con la expresión *deseo* se nos da a entender que el amor es un deseo siempre buscado y nunca acabado: “tu amor es mi único deseo”⁴¹⁴, en otros términos, es la meta; y con la expresión *delicia*, se manifiesta la otra característica del amor, como una realidad que se empezó a gozar y que al mismo tiempo es el medio con el cual el alma se siente animada para poder seguir en el camino de la búsqueda de la unión perfecta con la fuente misma de este amor: “tu amor es mi delicia”⁴¹⁵.

Aquí no estamos hablando de cualquier tipo de deseos sino de un deseo “en busca de su origen”⁴¹⁶, y al mismo tiempo, un “deseo ardiente de Él”⁴¹⁷. Este deseo y esta delicia podrían encontrar lugar en el lenguaje de san Juan de la Cruz en las dos expresiones, *gemido* y *ansias*. En las dos se puede acentuar fuertemente la presencia del amor como

⁴¹² RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 56

⁴¹³ Ib

⁴¹⁴ Ib., 56-57

⁴¹⁵ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 56-57

⁴¹⁶ M.S. ROLLÁN, *Amor y deseo en san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2003, 255

⁴¹⁷ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 58

meta y medio, porque por un lado es el amor quien provoca el gemido tocando el alma en su interior, y también es el que inflama el alma para buscar la fuente de este gemido, con ansias. El santo nos dice lo siguiente “este gemido, pues, tiene aquí el alma dentro de sí en el corazón enamorado; porque donde hiere el amor, allí está el gemido de la herida clamando siempre en el sentimiento de la ausencia” (CB 1,14). En realidad lo que hace el amor en el alma es inflamarla “divinamente con ansias de sólo Dios, y no de otra cosa alguna” (2N 13,11), lo que se refleja en Rabiaa, cuando dice que “no hay lugar para mí sino Tú, que haces florecer el desierto”⁴¹⁸.

Hablar del amor como medio para alcanzar la unión perfecta con el amor divino, es hablar de los efectos que causa en el alma. Rabiaa dice que el amor es “la luz que sacia mi sediento corazón”⁴¹⁹. Con el uso de la expresión *luz* se puede subrayar la relación estrecha que existe entre el amor y la fe, y también la experiencia de una cierta oscuridad que existe en el interior del alma. En la misma línea se puede entender la frase de san Juan de la Cruz hablando de los efectos que causa en el alma la *contemplación infusa* a la cual define como *sabiduría de Dios amorosa*, “iluminándola para la unión de amor de Dios” (2N 5,1). Lo que hace el amor en la vidas de Rabiaa y Juan de la Cruz es iluminarlas con luces que sacian y provocan al mismo tiempo un impulso para seguir buscando. De aquí, se puede decir que el ir buscando el amor es ir creyendo que este mismo amor está realizando su obra en la propia vida y lo que toca a la persona es seguir buscando sin cesar porque “el alma apasionada por Dios le busca sin tregua y no para mientras no le posee. En este mundo no podemos ver a Dios con claridad, pero podemos poseerle en la intimidad de un amor frutivo”⁴²⁰.

1.2. Un encuentro entre el Amado y la Amada

La segunda cosa que une a Rabiaa y san Juan de la Cruz en el tema del amor, aparte de que los dos lo consideran como medio y meta, es el modo en el cual se expresan sobre él. Para ambos es un encuentro entre el Amado y la Amada. Al hablar del encuentro de amor entre Dios y el hombre, ambos usan el mismo lenguaje para nombrarlos. Rabiaa

⁴¹⁸ Ib

⁴¹⁹ Ib

⁴²⁰G. DE SANTA MAGDALENA, *San Juan de la Cruz. Doctor del amor divino*, Monte Carmelo, Burgos 1965, 56

dice “Oh Amado de mi corazón”⁴²¹ y también “Dios mío, todo ha quedado en silencio y quietud, los amantes están con sus amadas. Yo estoy aquí sola contigo”⁴²². Juan de la Cruz, por su parte, se expresa de manera muy semejante. Él escribe en las estrofas de la Noche oscura: “!Oh noche que juntaste / Amado con amada” (Noche Oscura, Canción 5).

Además del lenguaje común de ambos místicos, se puede subrayar la semejanza existente en las circunstancias en las que se da este encuentro de amor: a solas y en la noche. A solas, dejando todo lo que puede distraer o apartar de la intimidad buscada: “en la noche dichosa, en secreto, que nadie me veía, ni yo miraba cosa, sin otra luz y guía sino lo que en el corazón ardía”, nos dice san Juan; y Rabiaa, a su manera dice lo siguiente: “Dios mío, las estrellas centellean en el firmamento, los ojos duermen, rendidos por el sueño; los reyes cerraron sus puertas y los amantes se retiran, entregados al amor. Y yo permanezco aquí, entre tus manos”⁴²³. Es como si dijera que todo lo que puede distraer ha quedado fuera: la creación representada por las estrellas, las facultades humanas representadas por los ojos que duermen, los apetitos representados por las puertas cerradas, y sólo el Amado y la amada, sólo ella y Él están juntos; “estando ya mi casa sosegada”, nos dice san Juan de la Cruz.

Nuestros dos místicos coinciden también a nivel de la descripción de este encuentro íntimo. “Y yo permanezco aquí, entre tus manos”⁴²⁴, dice Rabiaa, y san Juan de la Cruz: “entrado se ha la esposa / en el ameno huerto deseado, / y a su sabor reposa, / el cuello reclinado, / sobre los dulces brazos del Amado” (CB canción 27). En estos dos gestos, el permanecer entre los brazos del Amado y en reclinar el cuello sobre sus brazos, hay una afirmación de que todo pasa en un ambiente de soledad y de descanso: “mi reposo está en mi soledad, y mi Amado está siempre conmigo”⁴²⁵, dice Rabiaa. Pero para llegar a esta soledad y a este descanso, nuestros místicos hablan de la necesidad de dejarse purificar de todo, el cual sería el tema de la segunda parte de este capítulo.

⁴²¹ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 71

⁴²² Ib., 55

⁴²³ Ib

⁴²⁴ Ib

⁴²⁵ Ib., 71

1.3. El amor un camino ascendente

El alma que vive la experiencia de amor con Dios, en su camino a la unión perfecta con este amor, tiene la experiencia de ascender de un grado a otro hacia Dios (Cfr., 2N 19,1). En el segundo libro de la *Noche Oscura*, el Santo expresa de una manera metodológica y detallada los diez grados por los cuales pasa el alma enamorada de Dios hasta llegar al amor perfecto. En esta parte, trataremos de presentar la misma experiencia ascendente en Rabiaa. Aunque ella no trate el tema de manera intencionada y metodológica, uniremos el contenido de sus *Dichos y Canciones* para tener una idea del camino que hizo Rabiaa como Amada hacia su único Amado que es Dios: “quien ama a Dios llorará y se lamentará hasta que encuentre reposo en el Amado”⁴²⁶. Se podría entender con el llanto, el camino que hay que recorrer subiendo de un estado más bajo a un estado de amor más alto donde se realiza el reposo en el Amado.

Es un camino ascendente donde se experimentan dos amores: “Te amo con dos amores, un amor hecho de deseo y el otro digno de Ti. El amor hecho de deseo me hace recordarte a cada instante, despojándome de todo lo que no eres Tú. El amor digno de Ti aparta de mis ojos los velos para verte. Ni por uno ni por otro merezco alabanza, y por uno y por otro, ¡alabanza a Ti!”⁴²⁷. En realidad es lo mismo que dice Juan de la Cruz cuando habla de la diferencia que existe entre los dos amores: “el amor que nace de sensualidad, para en sensualidad, y el que de espíritu, para en espíritu de Dios y hácele crecer” (1N 4,7).

En el primer grado de amor “pierde el alma el gusto y apetito de todas las cosas” (2N 19,1) porque todo le aparece vanidad y sin sentido comparado con el amor divino experimentado. Dice Rabiaa al emir Muhammad ibn Sulaymân al Hâshimi, hombre de gran riqueza, y que ganaba todos los días una renta de Ochenta mil dírham: “en cuanto a mí, si Dios me concediera los bienes que a ti te ha otorgado, o incluso diez veces más, no encontraría ninguna satisfacción en alejarme, ni en lo que dura un abrir y cerrar de ojos de mi Señor...y no quiero apartar mi atención de Él ni un solo instante”⁴²⁸. Y en otro lugar dice: “en cuanto a mí, no aceptaré nada a cambio de Aquel que he amado”⁴²⁹

⁴²⁶ Ib., 113

⁴²⁷ Ib., 85

⁴²⁸ Ib., 68

⁴²⁹ Ib., 123

y también “mi amor al Criador me ha separado del amor a las criaturas”⁴³⁰, en el sentido de no estar apegado a ellas.

En el segundo grado de amor “tan solícita anda el alma, que en todas las cosas busca al Amado; en todo cuanto piensa, luego piensa en el Amado; en cuanto habla, en cuantos negocios se ofrecen, luego es hablar y tratar del Amado; cuando come, cuando duerme, cuando vela, cuando hace cualquier cosa, todo su cuidado es en el Amado” (2N 19,2). Lo mismo podemos notar en Rabiaa cuando dice: “Te has adentrado completamente en mí, de arriba abajo, sin dejar nada, como sólo el Amigo puede hacerlo. Por eso, cuando hablo, hablo de ti, y cuando callo, se aviva mi deseo de Ti”⁴³¹. Y en otro momento Rabiaa dice “si soy mirada, no me veo más que por Él. Si soy presencia, me veo siempre con Él”⁴³².

En el tercer grado “...tiene el alma aquí, por el grande amor que tiene a Dios, grandes lástimas y penas de lo poco que hace por Dios; y, si le fuese lícito deshacerse mil veces por él, estaría consolada” (2N 19,3). Un día preguntaron a Rabiaa si en su vida había realizado alguna obra maravillosa, y ella dijo: “si hubiera alguna, no estaría tranquila, pues viviría en el temor de que no fuera aceptada o de que yo pudiera obtener de ella algún provecho”⁴³³. En otra ocasión le preguntaron sobre cuál era su mejor obra y ella contestó: “todo lo que he hecho, lo tengo en nada”⁴³⁴. También decía con frecuencia: “no me aflige estar triste; mi verdadera pena es no estar suficientemente triste”⁴³⁵. Y por último: “si yo muriera de este amor ardiente y Él no estuviera satisfecho,/ ¡esa pena sería mi desdicha en este mundo!”⁴³⁶.

En el cuarto grado “en ninguna manera el alma busca su consuelo ni gusto, ni en Dios ni en otra cosa, ni anda deseando ni pretendiendo pedir mercedes a Dios” (2N 19,4). Con este grado, el alma empieza a aprender a no mezclar entre el don o lo que recibe de Dios y Dios mismo. Su presencia le basta, su amor le basta. Ella sabe por fe que Dios está presente en su vida y eso le ayuda a no pedir más. En Rabiaa encontramos el siguiente

⁴³⁰ Ib., 92

⁴³¹ Ib., 74

⁴³² Ib., 90

⁴³³ Ib., 116

⁴³⁴ Ib., 115

⁴³⁵ Ib., 123

⁴³⁶ Ib., 72

dicho que es una aplicación perfecta de lo que acabamos de decir: “¡Oh Dios mío! Cuantos bienes me hayas destinado en este mundo, dáselos a tus enemigos, y cuanto me hayas reservado en el otro mundo, dáselo a tus amigos, porque a mí, Tú me bastas”⁴³⁷; lo que vale más “es servirle por amor, sin esperar por ello ventaja ni recompensa ninguna”⁴³⁸, por eso ella repetía siempre “debo dar gracias por mi temor a ser recompensada”⁴³⁹. No es ni el gusto ni el consuelo, sino la fe en que Dios le ama y ella ama a Dios.

El quinto grado de amor “hace al alma apetecer y codiciar a Dios impacientemente...en este grado el amante no puede dejar de ver lo que ama o morir” (2N 19,5). El alma que empieza a gozar de manera parcial todo lo que Dios le concede, se impacienta por no respetar el estado donde se encuentra y mirar hacia donde todavía no llegó en su camino ascendente hacia la unión con el amor divino. Y en lugar de gozar de lo que tiene hoy, empieza a querer quemar los pasos y sentirse agobiada por no recibir lo que está pidiendo. Rabiaa en su experiencia conoció también esta impaciencia a nivel de su deseo de ver el rostro de Dios, cuando en realidad tenía que contentarse del gozo que encontraba en la meditación de su Nombre⁴⁴⁰; y también experimentó la necesidad de ver lo que anhela en su alma porque si no resultaría difícil seguir viva: “si en este mundo Tú eres mi único deseo, ¿podré vivir en el otro sin Tu visión? Dios mío, sólo a Ti dirijo mi lamento, pues soy como extranjera en Tu país y una solitaria entre Tus adoradores”⁴⁴¹. Un día Rabiaa se quejaba amargamente y le preguntaron “¿por qué lloras?, ¿cuál es tu mal? ¡Ay! La enfermedad que sufro ningún médico la puede curar, ni hay remedio humano que la alivie. La única medicina es la visión de Dios⁴⁴², y mi único alivio es la esperanza de verle”⁴⁴³.

El sexto grado de amor “hace correr al alma ligeramente a Dios y dar muchos toques en él, y sin desfallecer corre por la esperanza, que aquí el amor (que) la ha fortificado la hace volar ligero” (2N 20,1). Es un correr hacia un lugar seguro, un lugar donde no hay peligro de desfallecer porque el alma está segura de Dios, hacia donde va. Rabiaa vivía

⁴³⁷ Ib., 81

⁴³⁸ Ib., 96

⁴³⁹ Ib., 98

⁴⁴⁰ Cfr., Ib., 64

⁴⁴¹ Ib., 94

⁴⁴² Cfr., CB 11

⁴⁴³ Ib., 99

la oración como momento de encuentro amoroso, en ella no había ningún lugar para la duda de la presencia de su Dios, disfrutaba estos momentos sin pensar en los frutos que podrían salir de ellos: “Si supiera que has aceptado mi noche, rebosará mi alegría, mas si la has rechazado sabré resignarme. Por tu gloria estaré en vela y oraré mientras me mantengas en la vida”⁴⁴⁴.

El séptimo grado de amor “hace atrever al alma con vehemencia”, porque anda hacia el Señor llena de confianza de que todo se puede con Él, porque como dice el Apóstol san Pablo y lo cita san Juan de la Cruz de esta manera: “la caridad todo lo cree, todo lo espera y todo lo puede” (1 Cor 13,7; 2N 20,2). Esta experiencia se puede subrayar en la gran confianza de Rabiaa en el juicio final de Allah, donde se decide, de manera definitiva, el encuentro con el Amado o el alejamiento eterno. Y como todo es don y no depende de los méritos que la persona puede acumular para merecer este encuentro, sin embargo, la persona, por experimentar profundamente en su vida el amor divino, se atreve a anticipar lo que toca a Dios decidir. Lo hace porque cree en el amor, porque espera todo de él y sabe que puede hacer y realizar todo: “Dios mío, si Tú, el día de la Resurrección, decidieras enviarme a las llamas, ¡entonces yo revelaría un secreto capaz de alejar de mí el fuego por mil años!”⁴⁴⁵.

El octavo grado de amor “hace el alma asir y apretar sin soltar, según la Esposa dice en esta manera: hallé al que ama mi corazón y ánima, y túvele, y no le soltaré (Ct. 3,4). En este grado de unión satisface el alma su deseo, mas no de continuo, porque algunos llegan a poner el pie y luego lo vuelven a quitar” (2N 20,3). En este grado se puede observar la existencia de tres tipos de experiencias: el encontrar lo que se estaba buscando, el gozar de ello y la incapacidad de mantenerlo. Volviendo al mundo de Rabiaa y subrayando la centralidad de la oración como expresión interior y exterior del encuentro entre el Amado y la Amada, vemos cómo ella pasaba por estas tres experiencias: encontraba a quien buscaba, lo gozaba, pero al mismo tiempo era incapaz de mantenerse para siempre en el mismo estado de gozo. Para entender mejor la presencia de este octavo grado en la vida de Rabiaa, leamos el siguiente cuento: “una noche estaba alabando a Dios con las oraciones del alba cuando me adormecí. Y vi un árbol de un color verde brillante, de una belleza y una altura incomparables. En este

⁴⁴⁴ Ib., 55

⁴⁴⁵ Ib., 80

árbol había tres clases de frutas que no se parecían en absoluto a las frutas de este mundo, y del tamaño del seno de una virgen: frutas blancas, rojas y amarillas, que resplandecían como las estrellas del cielo en las verdes ramas del árbol. ¿A quién pertenecerá este árbol?, pensé admirada. Entonces escuché una voz que me decía: es tuyo, es el árbol de tus oraciones. Asombrada, comencé a caminar alrededor del árbol y he aquí que en el suelo había dieciocho frutas, del color del oro, y dije: sería mejor que esta fruta estuviera también en el árbol. Y la voz respondió: en efecto, tendría que estar allí, pero sucede que tú, cuando ofrecías tus alabanzas, te pusiste a pensar: ‘¿habrá levado la masa?’⁴⁴⁶, y la fruta cayó. Me desperté sobrecogida por lo que había visto. Esto es una advertencia y una exhortación para quienes son piadosos y adoran a Dios”⁴⁴⁷.

Y para acentuar más la presencia de las tres experiencias en este octavo grado de amor, podemos ver claramente en este relato lo siguiente: un encuentro entre el Amado y la Amada mediante la oración; el gozo de contemplar la belleza del jardín, de los árboles y de las frutas, que son frutos de este mismo encuentro; y el reconocer la limitación del hombre por su incapacidad para gozar de manera continua y perpetua las maravillas de este encuentro por las distracciones y las muchas preocupaciones que pueden compartir o tener lugar en el interior de la persona. Estas distracciones y preocupaciones están representadas por la frase siguiente: “te pusiste a pensar: ¿Habrà levado la masa?”, donde se nota claramente que ni el entendimiento es capaz de concentrarse totalmente en lo que ve en este encuentro, ni la memoria puede tranquilizarse perfectamente de toda preocupación, ni la voluntad se siente libre de todo otro deseo.

El noveno grado de amor “hace arder al alma con suavidad. Este grado es el de los perfectos, los cuales arden en Dios suavemente...por razón de la unión que tienen con Dios” (2N 20,4). Lo que nos da a entender en este grado, es que el deseo de encontrarse con el Amado ya no es deseo, es una verdad experimentada. El alma está gozando suavemente y de manera más libre de este amor divino. Una mayor libertad, a nivel interior, de todos los apetitos y consuelos que ella buscaba encontrar en el Amado, y también, a nivel exterior, de todo lo que es creado y que le ayudaba a gozar de su presencia y sentirse consolada en el momento de su ausencia. La compañía de los demás

⁴⁴⁶ “¿Habrà fermentado la masa?”

⁴⁴⁷ Ib., 109-110

y el compartir con ellos sobre la vida de Allah en su relación con el mundo, eran momentos de mucho gozo espiritual porque hacían arder el interior del alma con las verdades divinas⁴⁴⁸, y se perfeccionaron con una nueva experiencia, la del estar “abismada en adoración”⁴⁴⁹, y comportarse como si estuviera ebria. Y cuando le preguntaban qué le sucedía, ella contestaba “anoche me emborraché con el amor de mi Señor y me he despertado embriagada de él”⁴⁵⁰. Y una de las veces, mientras estaba abismada en la oración, llegó un amigo suyo, Sahf ibn Mansûr, que cuenta lo siguiente: “Al darse cuenta (Rabíaa) de mi presencia, levantó la cabeza...la saludé. Ella se acercó y me dijo: Hijo, ¿qué buscas? He venido a saludarte, respondí. Entonces ella, rompiendo en sollozos, exclamó: ¡ocúltame en Ti, Dios mío. Ocúltame en Ti!...y de nuevo se abismó en la oración”⁴⁵¹.

En otro lugar, veremos que tampoco el dolor físico era capaz de interrumpir la paz y tranquilidad que le unía a su Amado. Este ejemplo, aparentemente, podría parecer un poco exagerado, pero refleja una quietud a nivel de sentido y de espíritu. “Se cuenta que una noche, cuando Rabíaa velaba en oración, le entró en el ojo una astilla de caña. Pero ella ni siquiera lo notó, tan profundamente estaba enraizado en su corazón el amor de Dios”⁴⁵². De este estado de quietud Rabíaa dice: “Adormecidos los ojos en su inconsciencia olvidadizos, sólo Rabíaa, la pecadora, permanece entre Tus manos. Dígnate lanzarle una mirada para que de ella se aleje el espectro del sueño. Por tu gloria y tu poder, ni de día ni de noche me distraeré de ti, salvo en el sueño de la muerte, y no descansaré hasta que me encuentre contigo”⁴⁵³.

El último grado de amor “hace el alma asimilarse totalmente a Dios...todo lo que ella es se hará semejante a Dios” (2N 20,5). Podemos entender este grado como una unión entre dos voluntades emergidas en el amor mutuo. Una vida que pertenece al otro. La vida del hombre no es suya sino que es de Dios, en otros términos es Dios quien vive en él. Esta no es una verdad lejana de la realidad y de las circunstancias cotidianas de la vida de la persona sino que se refleja en los detalles concretos que nos acompañan diariamente. Ante una propuesta matrimonial, Rabíaa dijo lo siguiente: “el contrato

⁴⁴⁸ Cfr., Ib., 76

⁴⁴⁹ Ib., 61

⁴⁵⁰ Ib., 123

⁴⁵¹ Ib., 61

⁴⁵² Ib., 74

⁴⁵³ Ib., 131

matrimonial es para quienes tienen una existencia fenoménica. Aquí la existencia ha cesado, puesto que yo he dejado de existir y mi ‘ser’ se ha desvanecido. Mi existencia está en Él, y yo soy completamente Suya, estoy bajo Su sombra. Hazle a Él la petición de matrimonio, no a mí”⁴⁵⁴. Rabiaa ya no pertenece a sí misma sino pertenece a aquel que es la fuente de su existencia: “siento vergüenza de pedir cosas mundanas a Aquel a quien pertenezco, ¿cómo podría pedir algo a quien no pertenezco?”⁴⁵⁵.

Es un grado que ofrece al alma “la clara visión de Dios” (2N 20,5), por eso cuando preguntaron a Rabiaa si ve a Aquél al que adora, respondió “si no le viera, no podría adorarlo”⁴⁵⁶. Ella lo veía porque estaba adentrado completamente en ella⁴⁵⁷, porque es el Amado que está siempre con ella⁴⁵⁸, porque es el compañero y el confidente que mora en su corazón⁴⁵⁹, es el amor que habita en su corazón⁴⁶⁰. Pero faltaba superar el último obstáculo, la muerte, a la que consideraba el puente que une al amante y al Amado⁴⁶¹. Y para concluir este último grado presente en la experiencia de Rabiaa expondremos su respuesta sobre lo que pensaba del amor: “entre el amante y el Amado no hay distancia. Ni palabras. Hay solamente lo que dice la nostalgia, lo que describe el gusto. En verdad, ¿cómo puedes describir una cosa cuando en su presencia te aniquilas, en su existencia te disuelves, en su contemplación te deshaces, en su pureza te embriagas?”⁴⁶² y en otro momento: “Si soy mirada, no me veo más que por Él/Si soy presencia, me veo siempre con Él”⁴⁶³.

2. La Nada como instrumento de la búsqueda

Vivir la nada como opción radical para alcanzar al Todo, que es Dios, viene normalmente como respuesta al hecho de tener todo pero al mismo tiempo la conciencia de no tener nada, porque el Todo es incomparable con el supuesto todo que uno podría tener. Por eso, hablar de la Nada, es hablar de un proceso de vaciamiento interior y exterior, y al mismo tiempo de un llenarse también interior y exteriormente. La

⁴⁵⁴ Ib., 77

⁴⁵⁵ Ib., 106

⁴⁵⁶ Ib., 97

⁴⁵⁷ Cfr., Ib., 74

⁴⁵⁸ Cfr., Ib., 71

⁴⁵⁹ Cfr., Ib., 91

⁴⁶⁰ Cfr., Ib., 56

⁴⁶¹ Cfr., Ib., 133

⁴⁶² Ib., 88

⁴⁶³ Ib., 90

necesidad de vaciarse de parte del hombre, refleja un estar lleno y, de una u otra manera, un estado de cierta satisfacción al no necesitar algo nuevo, sino seguir aprovechando y disfrutando de lo que se tiene, haciendo lo posible para que aumente la cantidad de la posesión, sin dar opción a cierta novedad. La sorpresa llega cuando la persona se encuentra con una verdad nueva, que no era parte de su ser, y experimenta la dificultad de hacer espacio en su vida para dicha verdad, porque está plenamente llena. Esta nueva verdad es la verdad de Dios, el encuentro personal con Él, en el cual se experimenta el amor gratuito e incondicionado que tiene este Dios para el ser humano. Lo propio de la gratuidad de este amor es no exigir siquiera espacio en el corazón del hombre para que pueda acogerlo. La respuesta previa del hombre no condiciona la libertad de este amor de darse cuando y cuanto quiera.

2.1. La Nada a nivel de sentido

Sentirse lleno y sentir la necesidad de empezar a dejar espacio libre en la propia vida para el amor divino, implica volver a los lugares donde empezó el camino de la autosatisfacción. En realidad hay algo que llena la vida del hombre, que tiene un nombre y un lugar específico donde se le puede buscar, y que se considera como la fuente que alimenta todo. El primer lugar es el *Yo*, el segundo lugar es el *Otro*, el tercer lugar son los *bienes materiales* que crean en el ser humano un montón de *gustos* y *apetitos* nunca saciables, y el cuarto lugar es el *Mundo o la Creación*. A partir de aquí, lo que vamos a hacer en esta parte, es ver la presencia de estos lugares en el proceso de vaciamiento en la experiencia de san Juan de la Cruz y de Rabiaa.

San Juan de la Cruz nos habla de los *bienes temporales* y del *daño* que pueden causar en el alma por dejarse llevar por el *gozo* que encuentra en ellos. Bajo la categoría de bienes temporales, san Juan de la Cruz clasifica “riquezas, estados, oficios, títulos, e hijos, parientes, casamientos, etc.” (3S 18,1). El santo aclara que “aunque es verdad que los bienes temporales, de suyo, necesariamente no hacen pecar, pero porque ordinariamente con flaqueza de afición se ase el corazón del hombre a ellos y falta a Dios, lo cual es pecado, porque pecado es faltar a Dios” (Id).

Empezamos con el primer lugar, el *Yo*. Cuando pierde su equilibrio, el ser humano se convierte en egocéntrico; todo circula a su alrededor y todo sirve para asegurarle “el

gusto de todo lo que el sentido del oído puede deleitar...el gusto de todo lo que al sentido de la vista puede agrandar...el gusto de toda la suavidad de olores que por el sentido del olfato el alma puede gustar...el gusto de los manjares que pueden satisfacer al paladar...todos los deleites y contentamientos que del sentido del tacto puede recibir” (1S 3,2). Todo lo que cae bajo los sentidos puede causar en el interior de la persona un tipo de dependencia y de adicción al considerarlo como imprescindible para la propia felicidad. De aquí, y como respuesta al encuentro con el amor divino, el alma trata de quedar “libre y vacía de ellos” (1S 3,4). En realidad no se trata aquí de “dejar de oír, y ver, y oler, y gustar, y sentir” (Id) sino de trabajar por no tener una voluntad pobre e incapaz de decidir libremente mientras está llena en los muchos apetitos causados y provocados por los varios sentidos (Cfr., 1S 3,4). De aquí el alma tiene que ir aprendiendo poco a poco a comportarse como “si no lo viese ni lo oyese, etc.” (Id).

En la vida de Rabiaa podemos encontrar muchos ejemplos que pueden ser considerados como la parte práctica de la enseñanza que nos ofrece san Juan de la Cruz. Lo que ella buscaba es refugiarse en *Allah* para resguardarla de todo lo que le distrae de Él y se interpone entre ellos⁴⁶⁴. En los tres ejemplos que vamos a proponer aparecen tres desafíos del propio *Yo*: el yo ante la alabanza de los demás; el yo ante el autoengaño y la verdadera libertad; y el yo ante su propia voluntad y la voluntad de Dios.

Ante las alabanzas de los demás, Rabiaa no se deja llevar por la satisfacción de lo que escucha, y por eso no dudaba en decir la verdad. Un día unos amigos suyos le preguntaron: “Dios ha coronado la cabeza de sus Amigos, y les ha prodigado la gracia de los milagros. Sin embargo, ninguna mujer ha accedido jamás a ese rango, ¿cómo lo has conseguido tú? Rabiaa les contestó: Es cierto lo que decís. Pero el orgullo, la mentira y la absurda pretensión de divinidad jamás tuvieron su origen en una mujer. No fue una mujer la que corrompió a otra mujer”⁴⁶⁵. Ella oyó perfectamente lo que le dijeron pero en su respuesta está la señal de una voluntad libre, de una voluntad que temía la reputación de santidad por miedo de regodearse en sí misma⁴⁶⁶. Lo que es más importante para ella, reconocer y hacer reconocer la verdad. Ella reconoce el gran rango que *Allah* le concedió pero quiere que los demás reconozcan también, en un ambiente

⁴⁶⁴ Cfr., Ib., 57

⁴⁶⁵ Ib., 102

⁴⁶⁶ Ib., 116

cultural donde todo pertenece al hombre, su verdadera posición frente a la situación de la mujer⁴⁶⁷. No se perdió en la gloria que los demás veían en ella, sino que abrió los ojos de los demás a una verdad más allá de lo que ellos podían alcanzar con sus categorías de razonamiento.

Ante el *ver* y el *gusto* que puede causar agrado o desagrado, Rabiaa estaba atenta. A veces en la persona se puede encontrar un tipo de autoengaño, sobre todo cuando cree que es libre de muchas cosas que ve y contempla en el mundo, y que sus ojos están puestos únicamente en el mundo de *Allah*. No basta negar las cosas para considerarse libre de ellas. Aun sin tenerlas físicamente o rechazarlas por no creer en sus valores comparados con los valores que se encuentran en vivir según el mandamiento de *Allah*, la persona las tiene allí, enraizadas en su corazón. Rabiaa, partiendo de un dicho del Profeta Muhammad, que ella repetía siempre “quien ama una cosa, la recuerda continuamente”⁴⁶⁸, se permitió decir a tres de sus amigos⁴⁶⁹, mientras estaban hablando de las cosas de este mundo, censurándolas, lo siguiente: “veo el mundo en vuestro corazón, con sus mejores pastos de primavera...Habéis puesto vuestros ojos en lo que se halla más cerca de vuestro corazón, y de ello habláis”⁴⁷⁰. Ellos veían las cosas pero no se comportaban como si no las viesen, todo lo contrario, aunque censurándolas, ellos estaban contemplándolas distraídos de lo que buscaban.

Otro ejemplo a nivel de los sentidos, es sobre los gustos que pueden causar los manjares. Un día preguntaron a Rabiaa sobre lo que deseaba su corazón, y ella con su sencillez y sinceridad respondió que “Dios sabe que desde hace doce años deseo dátiles maduros, y éstos no faltan en Basora. Sin embargo, he estado sin comerlos hasta

⁴⁶⁷ “Parece atrevimiento pensar yo he de ser alguna parte para alcanzar esto. Confío yo, Señor mío, en estas siervas vuestras que aquí están, que veo y sé no quieren otra cosa ni la pretenden, sino contentaros. Por vos han dejado lo poco que tenían, y quisieran tener más para serviros con ello. Pues no sois vos, Criador mío, desagradecido para que piense yo daréis menos de lo que os suplican, sino mucho más; ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre, en cuyos méritos merecemos, y por tener su hábito, lo que desmerecimos por nuestras culpas. ¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas e incapaces para que no hagamos cosa que valga nada por vos en público ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habéis de oír petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez, y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa” (CE 4,1). Citamos por: TERESA DE JESÚS, Obras completas, (dir) A. Barrientos, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000.

⁴⁶⁸ RABI’A AL-’ADAWIYYA, o.c., 62

⁴⁶⁹ Rahâb al-Qaysi, Sâlih ibn Abd al-Galil y Kilâb

⁴⁷⁰ RABI’A AL-’ADAWIYYA, o.c., 86

hoy...no me es dado seguir las inclinaciones de mi corazón. Si deseara contra su voluntad sería una ingrata”⁴⁷¹. Aquí se puede distinguir entre dos manjares: los dátiles maduros y la voluntad de Dios. Entre ellos no hay ninguna contraposición, pero podemos subrayar que ante el primer manjar, la voluntad de Rabiaa está firme y mantiene su fuerza en mirar siempre hacia el segundo tipo de manjar, la voluntad de *Allah*.

El segundo lugar del cual hay que vaciarse es el *Otro* que en el lenguaje de san Juan de la Cruz, hablando de los bienes temporales, podemos entender como “...hijos, parientes, casamientos, etc.; todas las cuales son cosas que se puede gozar la voluntad” (3S 18,1). La preocupación del santo no está en no vivir la relación con el otro sino en la manera como se vive. Por eso él escribe que “aunque todas las cosas se le rían al hombre y todas sucedan prósperamente, antes se debe recelar que gozarse, pues en aquello crece la ocasión y el peligro de olvidar a Dios” (3S 18,4). Por ejemplo en el tema del matrimonio, la preocupación del santo de que “por tener cada uno puesto el corazón en el otro, no le tengan entero con Dios” (3S 18,6). Lo que es importante en todo lo que uno hace, vive y tiene, es darse cuenta de que su misión principal es “servir a Dios, porque lo demás es vanidad y cosa sin provecho, pues el gozo que no es según Dios no le puede aprovechar al alma” (Id).

Servir a Dios o servir al hombre no son dos opciones a elegir. Hemos visto en el cuarto capítulo hablando del concepto del hombre en la vida de Rabiaa, la dimensión misionera que tiene el hombre de actuar según el plan de *Allah*. Su vida desde que empezó a existir fue para servir al otro ayudándole a descubrir la voluntad divina en su vida terrena. Pero pertenecer a Dios o pertenecer al hombre sí son dos temas importantes, y entre ellos existe una cierta oposición, porque en ambos hay afición, y así el servir a uno u otro transformaría la vida en pertenencia suya. San Juan de la Cruz afirma que la “afición de Dios y afición de criatura son contrarios, y así no caben en una voluntad afición de criatura y afición de Dios” (1S 6,1). No es necesario pensar que la afición de criatura, como a un padre, madre, hermano, hermana, hijo, hija, marido, esposa, amigo..., es una afición de baja categoría, sino es relativa comparada con la categoría que tiene el hombre en relación a su Creador: Hijo en el cristianismo y sucesor en el

⁴⁷¹ Ib., 63

Islam. Por eso cada elección tiene como principio elegir a Dios y todo lo demás viene como consecuencia de esta primera elección.

Rabíaa, por su parte, vivió esta tendencia innata del hombre a buscar el compañero de vida pero de otra manera. A ella no le faltaba la compañía desde que encontró el camino de Allah, y no le faltaban tampoco amigos y admiradores, que por el valor tan alto que tenían de ella, mezclaban la admiración espiritual y la admiración sensual, por eso muchos de ellos se presentaron a Rabíaa con una propuesta matrimonial. Pero de todo eso ella supo vaciarse y desatarse. Supo dar en su interior la palabra final al lado espiritual y no sensual y no como varios de sus admiradores. A Abdl al Wahid ibn Zayd, que era una persona muy conocida por su vida ascética y por su santidad, dijo Rabíaa, ante su propuesta matrimonial: “hombre sensual, busca una mujer sensual como tú. ¿Acaso has visto en mí algún signo de deseo?”⁴⁷². Su preocupación era lo que dirá el Juez del mundo de su vida en la hora de su muerte; si le va a contar entre los verdaderos creyentes; si el día de la Resurrección recibirá el libro de las obras en su mano derecha, signo de que fueron más sus acciones buenas que las malas; y dice Rabíaa: “si éstas son las preguntas que me inquietan, ¿cómo podría buscar esposo y dedicarme a él?”⁴⁷³.

El asunto principal de Rabíaa es el no desear compartir su corazón con ningún otro tipo de amor fuera de *Allah*, ni para marido, ni para hijo. Ella reconocía que es *Allah* quien concede al hombre y a la mujer la capacidad de amarse mutuamente, y también reconocía que la ternura que tiene la persona hacia un hijo o una hija es una ternura que viene de Él, pero todo es relativo ante el amor que el hombre debe a quien lo creó. Es difícil a veces entender el lenguaje de los místicos cuando hablan de la renuncia a todo para llegar al Todo. No es el amor al hijo lo que va a obstaculizar el camino de la unión con *Allah* sino el deseo de tenerlo para vivir la alegría en un fuerte sentido de autosatisfacción. Rabíaa, con la intención de advertir del peligro de este tipo de deseos, preguntó a su amigo, el asceta *Rabâh*, mientras éste abrazaba y besaba a un niño, si le quería, y él respondió que sí. Rabíaa le dijo: “No pensaba que hubiese lugar en tu corazón para amar a alguien fuera de Dios”⁴⁷⁴. Su posición se entiende escuchando otra

⁴⁷² Ib., 68

⁴⁷³ Ib., 71

⁴⁷⁴ Ib., 127

canción suya: “Nada puede reemplazar al amor que siento por Él,/mi amor es mi suplicio entre las criaturas”⁴⁷⁵.

Llegamos ahora al tercer lugar del cual hay que vaciarse: los bienes materiales, que en el lenguaje de san Juan de la Cruz son *las riquezas*. Según nuestro santo “el hombre, ni se ha de gozar de las riquezas cuando las tiene él ni cuando las tiene su hermano, sino si con ellas sirven a Dios. Porque si por alguna vía se sufre gozarse en ellas, como se han de gozar en las riquezas, es cuando se expenden y emplean en servicio de Dios; pues de otra manera no sacaré de ellas provecho” (3S 18,3). Es el mismo principio que se repite siempre: orientar todo al servicio de Dios. El provecho que adquiere aquí la persona es “libertad de ánimo, claridad en la razón, sosiego, tranquilidad y confianza pacífica en Dios, y culto y obsequio verdadero en la voluntad para Dios” (3S 20,2). Así su relación con las cosas sale de la categoría de posesión, porque las posee en gran libertad y no con una voluntad atada, porque si fuera así, serían las cosas quien “le tienen poseído a él el corazón” (3S 20,3) y serían ellas las dueñas de su vida.

Según Rabiaa “el bienestar del cuerpo se consigue olvidando los bienes de este mundo; desearlos sólo procura angustia y tristeza”⁴⁷⁶. Su consejo al Emir Muhammad ibn Sulaymân al-Hâshimi, Emir abasida de Basora, es de *encaminarse ligero* al encuentro de Allah, su único Señor y de ser él mismo *el administrador de su persona* y que se alimente sólo del *fruto de sus manos* y de su anhelo por el camino espiritual y no por el deseo de acumular más riquezas⁴⁷⁷. Los bienes materiales tienen una finalidad, ayudar al ser humano a prosperar en la vida, sobre todo porque Rabiaa conoció la pobreza y la escasez⁴⁷⁸, pero sin olvidarse que quien lo da todo es Allah, porque es Él quien alimenta tanto a sus enemigos como a sus amigos y es él quien se encarga en no hacer faltar el pan cotidiano a nadie. El pensar qué comer y qué beber no es una razón para agobiarse y perder la propia tranquilidad sino que es una ocasión para confesar la propia fe en la providencia divina. De nuestra mística cuentan lo siguiente: “Sembró, pero sobre sus semillas cayó una plaga de langostas. Entonces Rabiaa rogó: Dios mío, encárgate tú de mi pan cotidiano”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ Ib., 72

⁴⁷⁶ Ib., 67

⁴⁷⁷ Cfr., Ib., 67-68

⁴⁷⁸ Segundo capítulo

⁴⁷⁹ RABI’A AL-‘ADAWIYYA, o.c., 94

Respecto a los bienes materiales, hablando sobre la generosidad, Rabiaa nos ofrece su opinión. Sin duda, y según la línea de san Juan de la Cruz, las riquezas sirven para servir a Dios, y servir a Dios, sin duda alguna, se manifiesta en el servir al otro. Por eso se puede decir que el servir al otro a través de los bienes que uno posee es un tipo de generosidad pero no en el sentido de dar abundantemente de los propios bienes sino de servir a Dios por amor a Él y al otro⁴⁸⁰. Ser generoso no es dar de lo que uno tiene porque todo lo que tiene, lo tiene como *préstamo*⁴⁸¹.

Según ella también el servidor fiel es quien “desea la proximidad de su Señor... (y) no quiera poseer nada en este mundo ni en el otro, salvo a Él”⁴⁸². Ni nombrar a nadie en este mundo como servidor suyo ni tampoco hacerse el servidor de los demás sólo por lo que va a recibir de ellos⁴⁸³. Ni buscar las intercesiones de los demás ante la gente poderosa para que se mejore la propia situación vital, como pasó cuando Mâlik Dinâr visitó a Rabiaa y la encontró *tendida en una vieja estera de juncos, con un ladrillo como almohada y un cántaro desportillado con el agua para beber y hacer sus abluciones*. Entonces le dijo que tenía muchos amigos ricos y, si ella lo deseaba, él podría pedirles algo en su favor. La respuesta de Rabiaa fue: “qué equivocado estás. ¿Acaso no es el mismo Dios quien me da a mí y a ellos nuestro pan cotidiano?...Él conoce mi situación, nada tengo que recordarle. Su voluntad debe ser también la nuestra. Por mi parte, no deseo nada del mundo”⁴⁸⁴. En otro lugar: “me avergonzaría pedir algo, por pequeño que fuere, de los bienes de este mundo, pues los bienes del mundo no pertenecen a nadie”⁴⁸⁵.

En fin, Rabiaa frente a los bienes materiales gozaba de un espíritu convencido de lo que tiene y firme en sus pasos hacia donde quería llegar. Por eso no aceptaba regalos de nadie, independientemente de su valor: ni una cebolla para preparar un plato aliñado⁴⁸⁶; ni ropa nueva porque las suyas eran casi jirones⁴⁸⁷; ni dinero: “una renta de diez mil dinares”⁴⁸⁸, de parte del emir de Basora; ni una bolsa de oro para ayudarla en su

⁴⁸⁰ Cfr., Ib., 95-96

⁴⁸¹ Ib., 102

⁴⁸² Ib., 110

⁴⁸³ Ib., 106

⁴⁸⁴ Ib., 112-113

⁴⁸⁵ Ib., 101-102

⁴⁸⁶ Cfr., Ib., 96

⁴⁸⁷ Cfr., Ib., 101

⁴⁸⁸ Ib., 106

enfermedad⁴⁸⁹; ni la casa que le ofreció un rico mercader cuando al visitarla vio que su casa estaba casi en ruinas⁴⁹⁰; ni la propuesta de un hombre mundano, de pedirle todo lo que ella necesitaba, a lo cual él estaba dispuesto⁴⁹¹. En resumen, Rabiaa sabía muy bien que la solicitud de su corazón a Allah y los placeres de este mundo no podían morar juntos, pues el uno desplaza el lugar del otro⁴⁹². Ella dice: “en mi amor, busco apartar mi rostro de todo lo creado; siendo esto así ¿cómo puedo aceptar el dinero de un hombre sin ni siquiera saber si es lícito o no?”⁴⁹³.

El último lugar del cual hay que vaciarse es la creación. Juan de la Cruz en la canción número cuatro del *Cántico espiritual* dice: “!Oh bosques y espesuras/plantadas por la mano del Amado!/!Oh prado de verduras,/de flores esmaltado!/Decid si por vosotros ha pasado”. En esta canción, el santo quiere exponer una fase concreta en el proceso de búsqueda del alma a su Amado, que es el recorrer a la creación; él escribe lo siguiente: “El alma para ir al conocimiento de Dios comienza a caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Amado, Criador de ellas” (CB 4,1), partiendo así de la convicción de que “las cosas invisibles de Dios, del alma son conocidas por las cosas visibles criadas e invisibles” (Id). La razón por la que, en su búsqueda, el alma recorre la creación es la fe de que todo es obra de Dios, y que Él hizo todo por su propia mano (Cfr., CB 4,3) dejando algún rastro suyo en ella (Cfr., CB 5,1). Todo lo que el alma ve en las criaturas de Dios le aumentan su amor, pero al mismo tiempo hacen crecer en ella el dolor de la ausencia, porque lo que ella quiere es verle a Él y no a sus mensajeros (Cfr. CB 6,2; 6,6), porque nada podrá satisfacerla (Cfr., CB 6,3). De aquí, es necesario ir vaciándose otra vez de todo gozo que ella había encontrado en la hermosura de las criaturas para poder seguir buscando la fuente misma de toda hermosura.

Rabiaa valoraba mucho la belleza de las criaturas de Allah. Ella dice: “En todas partes donde contemplé su belleza,/Él ha sido mi mihrab y mi qibla”⁴⁹⁴ (el Mihrab es el lugar en la mezquita que indica la dirección hacia donde hay que orientar la oración y la qibla es la orientación del musulmán en su oración hacia la Meca). Y esto se nota, cuando al

⁴⁸⁹ Cfr., Ib., 102

⁴⁹⁰ Cfr., Ib., 103

⁴⁹¹ Cfr., Ib., 106

⁴⁹² Cfr., Ib., 111

⁴⁹³ Ib., 103

⁴⁹⁴ Ib., 72

hablar de los momentos íntimos de encuentro con el Amado, recuerda las estrellas que centellean en el firmamento⁴⁹⁵ y la noche que pasa y el día que despunta luminoso⁴⁹⁶, poco antes del alba⁴⁹⁷. También se nota cuando solía sentarse junto al río en plena contemplación⁴⁹⁸, o cuando subía a la montaña y experimentaba la armonía que hay entre las criaturas, al ver los animales salvajes, gacelas, ciervos y cabras que corrían a su alrededor y permanecían junto a ella⁴⁹⁹; o cuando utiliza los símbolos del agua y del fuego para prender el fuego del amor y apagar con el agua el fuego del pecado⁵⁰⁰, y también cuando usa el agua bajo la forma de lágrimas, símbolo del verdadero arrepentimiento y de la purificación⁵⁰¹; las luces, como símbolo de los dones inmensos de Allah para iluminar el camino del hombre⁵⁰²; los peces, que escrutan en los misterios del Veraz, y las moscas, que vuelan ligeramente hacia el más allá⁵⁰³. Pero a pesar de su conciencia, de la huella que Allah dejó en su criatura como obra suya, y de la hermosura que hay en ella y que ayuda a alabar y glorificar a Allah, sin embargo, ella sabía que Allah está siempre con nosotros pero el mundo muchas veces nos puede separar de Él⁵⁰⁴. No sólo por sus bienes temporales, como hemos señalado, sino también a través de la hermosura que hay en su criatura y que puede sustituir la búsqueda permanente de Él, al contentarse en las maravillas de sus obras en la creación.

Esta conciencia aparece claramente en el retirarse durante el verano a una casa aislada de donde no salía jamás. Un día una amiga suya le invitó a salir de la casa para contemplar las maravillosas obras de Dios. Rabiaa respondió a esta invitación con otra y dijo a su amiga: “Eres tú quien debe entrar aquí para ver al Creador, y sólo a Él. ¿Qué haría yo con todas las maravillas del mar y de la tierra cuando Él está aquí? ¿Qué haría yo con su creación? No me separes de Él, pues la contemplación del Amado me impide contemplar las cosas creadas. Contempla tú, si quieres, las maravillas del mundo. ¡Mi oficio es contemplar la Omnipotencia del Creador!”⁵⁰⁵.

⁴⁹⁵ Cfr., Ib., 55

⁴⁹⁶ Ib

⁴⁹⁷ Cfr., Ib., 63

⁴⁹⁸ Cfr., Ib., 75

⁴⁹⁹ Cfr., Ib., 75

⁵⁰⁰ Cfr., Ib., 59

⁵⁰¹ Cfr., Ib., 61; 72-73

⁵⁰² Cfr., Ib., 62

⁵⁰³ Cfr., Ib., 76

⁵⁰⁴ Cfr., Ib., 58

⁵⁰⁵ Ib., 80

En todo lo que hemos tratado de exponer en este punto, hay un principio que podemos deducir fácilmente. Ninguno de nuestros dos místicos está enseñando el rechazar los dones de este mundo, sean temporales, sean naturales. Los dos están educando a un espíritu libre de todo lo que puede atar al hombre en su deseo de ir más profundamente hacia una unión perfecta con el amor divino. El criterio que hay que seguir en este camino aparece claramente en la siguiente cita: “¿De dónde vienes? Preguntaron a Rabiaa. Del otro mundo. ¿Y adónde vas? Hacia el otro mundo. ¿Y qué haces en este mundo? Me burlo de él. ¿Cómo te burlas? Como su pan y hago las obras del otro mundo”⁵⁰⁶.

2.2. La Nada a nivel espiritual

Seguimos con el mismo plan de la parte anterior, pero llegamos ahora a hablar de los bienes espirituales “que pueden dar gozo a la voluntad” (3S 35,1), y en lugar de ir directamente al fin, la persona se queda en los medios (3S 42,1). Es el caso de las imágenes y retratos de Santos, oratorios y ceremonias, ya que según el Santo “hay muchas personas que ponen su gozo más en la pintura y ornato de ellas que no en lo que representan” (3S 35,2). Por ejemplo, “la devoción interior, que espiritualmente han de enderezar al santo invisible, olvidando luego la imagen, que no sirve más que de motivo, la emplean en el ornato y curiosidad exterior, de manera que se agrada y deleite el sentido y se quede el amor y gozo de la voluntad en aquello. Lo cual totalmente impide al verdadero espíritu, que requiere aniquilación del afecto en todas las cosas particulares” (3S 35,3).

Otros lugares que pueden ser también causa de distracción en el camino hacia Dios son “los templos y lugares apacibles dedicados y acomodados a oración” (3S 39, 2). El riesgo es, según san Juan de la Cruz, la tendencia que tienen las personas a querer “andar al sabor sensitivo acerca de las dichas cosas” (3S 41,1), lo que normalmente obstaculiza experimentar un verdadero “recogimiento interior del espíritu” (Id), porque lo que están buscando es más “recreación sensitiva e inestabilidad de ánimo que sosiego espiritual” (3S 42,2). Lo que tienen que procurar estando en cualquier lugar es olvidarse de dónde están y “estar en su interior con Dios” (Id). El apego a un lugar preciso podría ser causado por el ámbito exterior, “ahora en disposición de tierra, ahora de árboles,

⁵⁰⁶ Ib., 78

ahora de solitaria quietud” (3S 42,1), también por una experiencia espiritual donde la persona experimentó una vez en su vida una merced por parte de Dios y así se queda “inclinado el corazón de aquella persona, que recibió allí aquella merced, a aquel lugar donde la recibió, y le dan algunas veces algunos grandes deseos y ansias de ir a aquel lugar. Aunque cuando van no hallan como antes, porque no está en su mano” (3S 42,3); o también a los lugares que Dios mismo elige “para ser allí invocado, así como el Monte Sinaí, donde dio Dios la ley a Moisés, y el lugar que señaló a Abraham para que sacrificase a su hijo, y también el monte Horeb, donde apareció a nuestro padre Elías” (3S 23,5).

Sin duda alguna, todos estos bienes espirituales son medios importantes para el ser humano en su relación con Dios. El problema está en saber conservar sus lugares como medios y nunca sustituirlos por el fin, que es Dios. Una devoción a una imagen o un retrato particular crea una dependencia fuerte entre lo que uno siente y lo que uno cree. Su fe estará mezclada con lo que él siente cada vez que se sienta a hablar, meditar o contemplar aquel objeto. Igual pasa con los lugares de culto, que en sí mismos son lugares que representan fuertemente la presencia divina en la historia humana; muchas veces son lugares testigos de una intervención divina en el mundo de los hombres. Son señales visibles de la presencia invisible de Dios. El peligro que se corre es limitar la presencia de Dios a esos lugares y defender a toda costa la exclusividad, particularidad, eficacia y superioridad de un lugar sobre otro. Y así cambian los papeles, el medio se convierte en fin.

De aquí la necesidad de vaciarse también de estos bienes espirituales en el camino de la búsqueda de la unión con Dios. Vaciarse, porque ya ocupan un lugar demasiado grande en el interior y exterior del hombre, lo que tiene validez en un momento particular y concreto de la historia de la persona, pero el proyecto de Dios es mucho más amplio porque “el alma después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala. Pero, a la medida que va creciendo, le va la madre quitando el regalo y, escondiendo el tierno amor, pone el amargo acíbar en el dulce pecho, y, abajándole de los brazos, le hace andar por su pie, porque, perdiendo las propiedades de niño, se dé a cosas más grandes y sustanciales”

(1N 1,2). Lo que significa que todo es un proceso, no hay una fase mala y una fase buena, pero hay una fase infantil y una fase de madurez. Es la experiencia del Apóstol san Pablo: “Cuando yo era niño, hablaba como niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño” (1Cor 13,11).

Este paso, de una fase a otra, se puede subrayar sin ninguna dificultad en el proceso de la experiencia de Rabiaa, en su relación con estos bienes espirituales. Es bueno notar que como musulmana, su fe y su religión le habían ahorrado el vaciamiento de imágenes y retratos, porque para ellos son ídolos que “symbolisent l’anti-religion. L’Islam, religion d’un seul Dieu ne pouvant admettre l’existence des fausses divinités, allait rapidement s’élever contre leurs représentations physiques : les Idoles”⁵⁰⁷. Esto explica el por qué no existe en sus dichos ninguna referencia a este tipo de devoción, ni siquiera para criticarlas, porque las cosas que no son de Allah no tienen lugar ni para la censura. Es un criterio obvio en su experiencia.

En cuanto tiene que ver con los lugares de culto, Rabiaa conoció en su camino un cierto desarrollo que se puede subrayar en su relación con la Kaaba, en árabe Makka al-Moukarrama, “lieu de naissance et de prédication du Prophète Mohamed. La Mecque est le symbole de la présence divine sur terre. Elle est la ‘Mère des Cités’ ou ‘Prototype des Mondes’... La Mecque abrite le temple anté-islamique de la Kaaba, lequel est enchâssé d’une Pierre Noire, vénérée par tous les Musulmans”⁵⁰⁸ y que también es una de los cinco pilares del Islam: “profession de foi, prière, aumône, jeûne et pèlerinage”⁵⁰⁹.

El proceso de Rabiaa en su relación con la Kaaba, este lugar sagrado en el Islam, se puede presentar de la siguiente manera. Lo que es seguro es que ella peregrinaba a la Meca por su creencia de lo que representa este lugar: la presencia divina en la tierra. Lo hacía animada por un único deseo “encontrar a Aquel que dijo: ‘Al que se acerque a Mí un solo palmo, Yo me acercaré un codo’”⁵¹⁰. Ella unía entre la peregrinación y la recompensa que esperaba, por eso una vez lloró desconsoladamente diciendo: “!Oh Dios mío! Tú nos has prometido recompensa por la peregrinación y por soportar con

⁵⁰⁷ M. CHEBEL, o.c., 210

⁵⁰⁸ Ib., 243

⁵⁰⁹ Ib., 339

⁵¹⁰ Uno de los Hadith del Profeta, lo relató al Bujari. RABI’A AL-‘ADAWIYYA, 65

paciencia la desdicha y las pruebas. Si mi peregrinación no ha sido válida ante Ti, será una desdicha para mí; pero entonces, ¿cuál será mi recompensa por soportar esa desdicha?⁵¹¹

Más adelante ella empezó a valorar más el espíritu con el cual las personas peregrinan hacia aquel lugar. Es lo que sucedió en la peregrinación de Ibrahîm ibn Adham, príncipe de Balkh, que tardó catorce años en atravesar el desierto, porque hacía a cada paso dos genuflexiones y oraba. Pero al llegar él había notado que la Kaaba no estaba en su lugar y empezó a llorar preguntándose si se había quedado ciego y por eso no podía ver la imagen luminosa de la Kaaba. La respuesta que recibió fue que la Kaaba no estaba en su lugar porque fue al encuentro de una mujer que viene en camino. Esta mujer era Rabiaa, y cuando la vio le preguntó “¿Qué has hecho? ¿A qué tanto trastorno? Conmocionas al mundo, todos hablan de ti, y las gentes de Dios dicen: ‘la Kaaba ha ido al encuentro de Rabiaa’. ¡Oh Ibrahim! ¡Tú sí conmocionas al mundo! Todos hablan de ti. ¡Has tardado catorce años en llegar hasta aquí! Y la gente dice: ‘Ibrahîm se detiene a cada paso para hacer la oración’...Ibrahîm, tú has venido aquí con la oración, yo he venido con mi indigencia”⁵¹². A través de esta historia se puede notar el cómo Rabiaa pone el énfasis en la actitud de Ibrahîm y no en la suya. El espíritu de oración que le guiaba en su peregrinación valía mucho más que la gracia sobrenatural que ella recibió. Es la actitud interior del creyente y no sólo su obra exterior.

Más adelante también empezó a distinguir entre Allah como fin último y la Kaaba como medio visible de su existencia invisible: “la Kaaba es tan solo una piedra. ¡Y anhelo ver tu rostro”⁵¹³ y en otro lugar dijo lo siguiente: “¡No necesito la Kaaba, sino al Señor de la Kaaba! ¿Para qué quiero la Kaaba? No me alegra su belleza”⁵¹⁴. Y como última fase en este proceso, Rabiaa vive su peregrinación a la Kaaba no con el fin de encontrar al Señor de la Kaaba sino que lo hace en compañía de Él. En una de sus peregrinaciones pasó que su montura se debilitó y cayó cansada por el suelo. Cuando la vieron, los otros peregrinos, le propusieron ayudarla pero ella contestó: “No fue precisamente con vosotros con quienes contaba al venir. Mi confianza está en Dios, así que continuad el

⁵¹¹ Ib., 66

⁵¹² Ib., 65-67

⁵¹³ Ib., 64

⁵¹⁴ Ib., 64-65

camino y no os preocupéis por mí”⁵¹⁵. Desde esta aclaración de que *Allah* le está acompañando porque Él siempre está a su lado, se puede entender su frase sobre la Kaaba: “éste es el ídolo que se adora en la tierra. Dios no entró nunca en él. Pero nunca lo ha dejado”⁵¹⁶. Podríamos interpretar este dicho de la siguiente manera. La Kaaba podría convertirse en un ídolo cuando el hombre limitara la presencia divina sólo en este lugar. Por eso dice Rabiaa, que Allah nunca entró en la Kaaba, porque siempre estuvo en ella como lo está en todo el universo. La peregrinación allí se convierte en un misterio que no se puede entender la razón, pero se vive no como una idolatría sino como un encuentro verdadero con quien está siempre presente en la vida y en el camino de cada uno. San Juan de la Cruz dice: “la causa por que Dios escoja estos lugares más que otros para ser alabado, él sólo lo sabe. Lo que a nosotros conviene saber es que todo es para nuestro provecho y para oír nuestras oraciones en ellos y doquiera que con entera fe le rogáremos; aunque en los que están dedicados a su servicio hay mucha más ocasión de ser oídos en ellos” (3S 42,6).

Otro lugar donde Rabiaa vivió un proceso a nivel de su práctica religiosa es su devoción al profeta Muhammad. Ella muchas veces profesó su amor al profeta y a sus palabras, pero al mismo tiempo confesaba que su amor al profeta viene del único amor que reinaba en su vida, su amor a Allah: “se cuenta que Rabiaa vio un día en sueños al Profeta. Éste le preguntó: Rabiaa, ¿me amas? ¿Quién no te ama? Pero el amor de Dios me posee de tal forma que no queda lugar en mi corazón para amar u odiar a nadie más”⁵¹⁷. Lo mismo contestó cuando le preguntaron si amaba al Profeta: “Le amo con un gran amor, pero mi amor al Creador me ha separado del amor a las criaturas”. Rabiaa en esta línea se acerca mucho a lo que dirá, después de muchos siglos, el santo Juan de la Cruz: “todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son...todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito ser de Dios, nada es... toda la hermosura de las criaturas, comparada con la infinita hermosura de Dios, es suma fealdad... toda la gracia y donaire de las criaturas, comparada con la gracia de Dios, es suma desgracia y sumo desabrimiento... toda la bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, se puede llamar malicia... toda la sabiduría del mundo y habilidad humana, comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura y suma

⁵¹⁵ Ib., 118

⁵¹⁶ Ib., 57

⁵¹⁷ Ib., 98

ignorancia... y todo el señorío y libertad del mundo, comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre, y angustia y cautiverio” (1S 4, 3-6). Es como si Rabiaa estuviera diciendo en sus respuestas: todo amor comparado con el amor de Allah, nada es. En este sentido Rabiaa advertía a los demás del riesgo de amar mucho más al Profeta, a sus dichos y hechos, a sus hadices, y la preocupación de escrutar sus palabras más que a Allah mismo⁵¹⁸. Es decir, evitar caer en la tentación de hacer del mensajero el mismo Señor.

Otro punto que se puede abordar en esta parte son *las gracias sobrenaturales* que el santo llama también *noticias espirituales*, como “visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales” (2S 10,4). También se puede hablar de “gracia de sanidades, operación de milagros, profecía, conocimiento y discreción de espíritus, declaración de las palabras y también don de lenguas” (3S 30,1). El riesgo de estos bienes es que a la persona “muchas veces se le ingiere secretamente cierta opinión de sí de que ya es algo delante de Dios, lo cual es contra humildad” (2S 11,4). Fiar mucho de estos fenómenos puede causar en la persona un tipo de engaño porque “para conocer estas obras, cuáles sean falsas y cuáles verdaderas, y cómo y a qué tiempo se han de ejercitar, es menester mucho aviso y mucha luz de Dios” (3S 31,1), y lo que pasa normalmente en este caso es que se oscurece el juicio del hombre para poder discernir. Otro tipo de daño se da cuando la persona dotada de aquellos dones se pone a “hacer la maravilla o virtud sin tiempo y necesidad, demás de que es tentar a Dios...podrá ser no salir con ella y engendrar en los corazones menos crédito y desprecio de la fe” (3S 31,8). Un daño más es el caer “en vanagloria o en alguna vanidad, porque aun el mismo gozo de estas maravillas, no siendo puramente, en Dios y para Dios, es vanidad” (3S 31,10), sobretodo porque no se puede considerar unas tales obras como “medio para unir el alma con Dios, si no es la caridad” quien lo promueve (3S 30,4).

Y el daño que hay que evitar también es el caer en las trampas que puede preparar el demonio porque “ahora se las pone el demonio” y no siempre Dios (3S 13,8). Por eso el estado al cual el alma está invitada es el siguiente: “se ha de entender que, si el alma sintiere gran comunicación o sentimiento o noticia espiritual, no por eso se ha de persuadir a que aquello que siente es poseer o ver clara y esencialmente a Dios, o que

⁵¹⁸ Ib., 94; 59

aquello que siente es tener más a Dios o estar más en Dios, aunque más ello sea; y que si todas esas comunicaciones sensibles y espirituales faltaren, quedando ella en sequedad, tiniebla y desamparo, no por eso ha de pensar que la falta Dios más así que así” (CB 1,4).

Evitar caer en la necesidad y en la vanidad de este tipo de obras espirituales sobrenaturales fue el centro de atención de Rabiaa. En el siguiente cuento se puede entender bien lo que acabamos de decir: “una mañana, cuando paseaba por las orillas del Éufrates, Hasan al Basrî vio a Rabiaa sentada junto al río en plena contemplación. Lanzó entonces su alfombra sobre el agua, se sentó en ella y gritó: ¡Rabiaa, ven conmigo! El Éufrates nos espera, hagamos aquí nuestra oración. Rabiaa le miró respetuosamente, y respondió: Maestro, ¿es esto lo que quieres mostrar en el bazar de este mundo a los que no son de este mundo? Muéstranos más bien lo que el común de los mortales no puede realizar. Después de decir esto, desplegó su alfombra de oración, la extendió delante de ella, subió encima, se elevó en el aire y le invitó a su vez: ¡Vamos, Hasan! Aquí estamos en lugar seguro, lejos de las miradas de los curiosos... Rabiaa bajó y le dijo: Maestro, lo que has hecho, también lo pueden hacer los peces; lo que yo he hecho, también las moscas lo saben hacer. Pero lo que en verdad importa es alcanzar un grado más elevado que aquel en el que ahora nos encontramos”⁵¹⁹. Este estado se trata de estar bajo la sombra de los mandamientos de Allah, de buscar su amor, y de actuar según su voluntad. Estas cosas Rabiaa las había aconsejado a Hasan en otra ocasión⁵²⁰. Ser testigo de estas cosas que el común de los mortales normalmente encuentra dificultad en realizarlas.

Rabiaa estaba atenta también a la trampa que el demonio podría preparar a las personas que se entregan y se fían totalmente de este tipo de obras sobrenaturales. Lo que vamos a indicar es un ejemplo sencillo, pero refleja la capacidad que tenía Rabiaa de discernir entre lo que podría venir de Dios y lo que podría venir del demonio. Una vez faltaba una cebolla para completar la preparación de un plato aliñado con aceite. Su amiga le dijo que iría a pedir una a la vecina. Rabiaa rechazó diciendo que ya tenía hecho el compromiso con Allah de no pedir nada a nadie. Sucedió que pasó un pájaro llevando una cebolla, que dejó caer. La amiga la cogió y preparó el plato pero Rabiaa no comió

⁵¹⁹ Ib., 76

⁵²⁰ Cfr., Ib, 97

de él y se contentó sólo con un poco de pan y dijo luego: “los hombres no deben dejarse seducir por las artimañas del diablo”⁵²¹. Lo que empujó a Rabiaa a juzgar el hecho como una acción del demonio, fue su capacidad de discernir los frutos que hay detrás de cada tipo de gozo. En otros términos, no basta el gozo de encontrar una cebolla para estar seguras de que es algo de Dios, porque este gozo causó otro gozo, el de disfrutar el plato, y los dos gozos no tienen que ver nada con el gozo que uno encuentra en Allah.

Seguir este proceso de vaciamiento ayuda a la persona, en su camino interior y exterior hacia la unión con el amor de Dios, a tener conciencia de todos los vicios o imperfecciones en los que el alma pueda encontrarse sumergida, de las cuales habla san Juan de la Cruz en el primer libro de la Noche Oscura: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia, y acidia; todas son imperfecciones a nivel espiritual (1N 2-7), y aparecen muchas veces en los consejos que Rabiaa da a sus amigos y amigas. También seguir en este proceso de vaciamiento, es aventurarse e ir en un camino orientado sólo por la fe, alimentado por el amor purificado de todos los apetitos y apegos temporales y espirituales, y animado por la esperanza de un encuentro seguro con el Amado. La única luz que tendrá el alma en este camino de la Nada es la luz de las tres virtudes: Fe, Esperanza y Amor. Dice Rabiaa: “!Oh, ten piedad de los enamorados!/Su corazón se ha extraviado en el laberinto del amor,/y llega el día de su resurrección./Sus almas se mantienen en pie, colmadas de favores,/a la espera del Paraíso de una unión perpetua/o del infierno del alejamiento eterno de los corazones.”⁵²²; “Oh mi esperanza, mi reposo, oh mi alegría/El corazón no quiere amar a otro sino a Ti”⁵²³.

3. La unión como meta de la búsqueda

Como hemos dicho, al inicio de este capítulo, el camino de búsqueda de Dios empieza por el amor. El amor es el que causa en el alma la necesidad de buscar a su Amado. Dios ama al hombre y el hombre se enamora de Dios, y la actitud del enamorado es de querer estar siempre con el Amado. Muchas veces el primer encuentro en las historias de amores deja su impacto en la vida de la persona enamorada. Muchas veces en las historias de amores hay uno que provoca y enciende el fuego en el interior del otro, y

⁵²¹ Cfr., Ib, 96

⁵²² Ib., 89

⁵²³ Ib., 71

este otro sin darse cuenta se encuentra en búsqueda de quien ha provocado todo, pero se ha ido.

Lo primero que se puede decir del proceso de unión con el amor divino, es que es un proceso a nivel del deseo. San Juan de la Cruz en la primera canción de su *Cántico Espiritual* escribe: “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste,/ habiéndome herido;/ salí tras ti clamando, y eras ido”. En ella el santo expresa la sed que tiene el alma y el cómo va “deseando unirse con él por clara y esencial visión...habiéndola él herido de su amor” (CB 1,2). Es el mismo gemido de Rabiaa cuando pregunta “¿Quién nos hará ver a nuestro Amado?”⁵²⁴. Es la misma actitud de salir en búsqueda de quien ama y desea “Si no fuera por Ti...no habría vagado de un lado para otro por la inmensidad del país”⁵²⁵. Es el mismo deseo que le hace expresar a Allah lo siguiente: “Oh médico del corazón, Tú, que eres todo mi deseo, úneme a Ti con un lazo que cure mi alma”⁵²⁶.

Esta búsqueda requiere una salida “de todas las cosas criadas y de sí misma” (CB 1,2). Esta salida es un salir de todas las cosas “lo cual se hace por aborrecimiento y desprecio de ellas... (y también) por olvido de sí, lo cual se hace por el amor de Dios” (CB 1,20). De este requisito de salir de todas las cosas y de sí misma para la unión con *Allah*, Rabiaa fue consciente y lo expresó muchas veces: “He abandonado enteramente todo lo creado con la esperanza de que me unas a Ti. Ése es mi único deseo”⁵²⁷. Es la regla de oro para poder salir ligeramente en búsqueda del Amado: salir con la convicción de “en este mundo y en el otro, no buscar nada sino a Él”⁵²⁸. Esta salida es el fruto de todo el proceso de la Nada que el alma hizo con su Dios y a la cual hemos dedicado gran parte de este capítulo.

La unión, además de ser un proceso del deseo y de vaciamiento de todas las cosas, es también un proceso de transformación. Al tratar los diez grados del amor, hemos visto cómo el alma en su proceso amoroso va subiendo de un grado a otro hasta llegar al último, que es la unión perfecta con Dios. Cada grado en sí implica una cierta

⁵²⁴ Ib., 58

⁵²⁵ Ib., 56

⁵²⁶ Ib., 72

⁵²⁷ Ib

⁵²⁸ Ib., 86

transformación. En el primer grado el amor de Dios hace que el alma pierda todo gusto en las cosas sensuales o espirituales; en el segundo grado, el amor orienta cada pensamiento y cada acción hacia el Amado; el tercer grado crea en el alma una pena por no poder vivir, actuar y expresar su amor suficientemente a su Amado; el cuarto grado deja al alma indiferente en no buscar ni los dones naturales ni aquéllos sobrenaturales; en el quinto grado el alma sufre por no ver a Dios y siente como si fuera a morir por eso; en el sexto grado el alma empieza a gustar y a tocar a Dios con la fe, esperanza y caridad pero de manera discontinua; en el séptimo grado, el amor de Dios da al alma la seguridad de que todo lo que desee, su Amado lo realizará; en el octavo grado, el amor da al alma la perseverancia para su encuentro con el Amado; en el noveno grado, el alma empieza a sentirse unida a su Amado; en el décimo, el alma ve que esta unión la transformó totalmente en su Amado. En la *Llama de Amor Viva*, el Santo utiliza el símbolo de la tela para hablar de todo lo que impide “la junta entre el alma y Dios” (LB 1,29). Son tres las telas que impiden este encuentro. Para llegar a este último grado de unión “las dos primeras telas de necesidad se han de haber rompido para llegar a esta posesión de unión con Dios, en que todas las cosas del mundo están negadas y renunciadas, y todos los apetitos y afectos naturales mortificados, y las operaciones del alma de naturales ya hechas divinas” (Id).

El fin del párrafo anterior no es repetir lo que hemos tratado anteriormente en otra sección, sino subrayar las etapas de lo que estamos llamando proceso de transformación. En verdad, es notable el cambio entre el primer grado y el último. No se trata de un proceso de vaciamiento sino de un proceso de “llenamiento” de Dios: el vaciarse de las cosas en el primer grado, llegó, en el décimo grado, a la experiencia de “llenamiento” total del amor divino que habita ya en el alma en una unión permanente. Lo que vamos a hacer ahora es subrayar los efectos que se dan en el alma transformada por el amor divino, y que está gozando de su presencia, que llena completamente su ser.

Lo primero que siente el alma es que está “toda inflamada en la divina unión” (LB 1,1) y le parece a ella “que le va a dar la vida eterna, y que va a romper la tela de la vida mortal, y que falta muy poco” (Id). Por eso, su único deseo es que todo esto se realice lo antes posible “acaba ya de consumir conmigo perfectamente el matrimonio espiritual con tu beatífica vista” (LB 1,27). Lo que está pidiendo el alma aquí es romper la tercera y última tela, “la tela de la vida” (LB 1,29); en otros términos, de llevarla a lo que el

Santo llama “el morir natural” o la muerte corporal (LB 1,30). Rabiaa vive este mismo deseo y lo sufre: “débil es mi corazón, incapaz de llevarme a término. / ¿Es ello la causa de mi llanto o lloro por el camino, demasiado largo?”⁵²⁹. Y también: “¡Cuántas noches con mi pasión y mis penas, /mientras fluían de mis ojos ríos de lágrimas!/Ninguna de mis lágrimas ha subido de nuevo. /Y mi unión con Él no duró. /Mi ojo herido no duerme jamás”⁵³⁰. Según ella es la actitud que acompaña a cada enamorado: “el gemido y el anhelo ardiente del enamorado de Dios no quedan satisfechos hasta que encuentran su reposo en el Amado”⁵³¹. Pero a pesar de este gran deseo de romper la tela, el alma nunca olvida que “es condición de Dios llevar antes de tiempo consigo las almas que mucho ama, perfeccionando en ellas en breve tiempo por medio de aquel amor lo que en todo suceso por su ordinario paso pudieran ir ganando” (LB 1,34).

Lo segundo que puede sentir el alma es estar contenta y satisfecha por “ver que da a Dios más que ella en sí es y vale” (LB 3,80), y porque todo lo que ella “es en sí y vale y tiene y recibe lo emplea en el Amado” (LB 3,1). El Santo cita varios tipos de primores “con que el alma hace esta entrega” (LB 3,81). Por ejemplo, amar a Dios no por sí, sino por Él mismo; amar a Dios en Dios y amarle por quien Él es (Cfr. LB 3,82). Rabiaa no está muy lejos de lo que dice el Santo en su doctrina. Amar a *Allah* no por sí, sino por Él mismo, y amar a *Allah* en *Allah*, se puede comprobar en su dicho: “El Amor vino de la Eternidad y va hacia la Eternidad, y no se ha encontrado en los setenta mil mundos que quien bebiera una sola gota de su dulzura no quedara absorbido en Dios. De ahí procede la frase: ‘Él los ama y ellos le aman’ (Cor 5,59)”⁵³². Y también muchos episodios de la vida de Rabiaa reflejan lo que dice el Santo sobre el amar a Dios por quien Él es. Ella dice que Allah “es digno de adoración por Sí mismo”⁵³³, y cuando le preguntaron por qué adora a Dios, ella respondió: “Yo le adoro por Él mismo. ¿No me basta que en su gracia me ordene adorarlo?”⁵³⁴. Y por último, Rabiaa hablando sobre la verdad de su fe dijo: “No le amo ni por miedo al Infierno ni por la esperanza del Paraíso. Si así hiciera, sería como un mal servidor que trabaja cuando tiene miedo o

⁵²⁹ Ib., 91

⁵³⁰ Ib., 90

⁵³¹ Ib., 114

⁵³² Ib., 105

⁵³³ Ib., 101

⁵³⁴ Ib., 100

cuando espera recompensa. Le adoro tan solo por amor y por mi deseo ardiente de Él”⁵³⁵.

Lo tercero que puede sentir el alma es experimentar una quietud en “las profundas cavernas del sentido (que) son las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad” (LB 3,18). En este grado de unión del alma con su Dios, las tres potencias están ya vacías y limpias de todas las cosas. El vacío del entendimiento “es sed de Dios...sed de las aguas de la sabiduría de Dios” (LB 3,19). El vacío de la voluntad “es hambre de Dios...hambre de la perfección de amor que el alma pretende” (LB 3,20). Y el vacío de la memoria es “deshacimiento y derretimiento del alma por la posesión de Dios”, lo que ayuda al alma a vivir en esperanza de Dios (LB 3,21). Lo que posee el alma aquí es la fuerza de las tres virtudes teologales. Y “porque estando ya libre de toda molestia de las pasiones naturales y ajena y desnuda de la tormenta y variedad de los cuidados temporales, como aquí lo está, goza en seguridad y quietud la participación de Dios” (CB 24,5). Esta quietud se refleja hacia fuera en unas actitudes como la paciencia ante cualquier tipo de pruebas, aunque sin entender muchas cosas a nivel de la fe: “la esencia del amor es la paciencia del amante ante los deseos del amado”⁵³⁶ dice Rabiaa. También se refleja cuando el alma se encuentra en un estado de abandono total: “Cuando la desgracia le alegra tanto como la felicidad”⁵³⁷. También, cuando el alma olvida los golpes ante la visión de su Señor, y no sólo cuando sufre con paciencia los golpes de su Señor, o cuando se siente agradecida o gozosa con sus golpes⁵³⁸. Y por último, la quietud se siente ante el amor divino cuando “la grandeza (de este amor) hace que la lengua enmudezca. La perplejidad impide al cobarde expresarse. Los celos hurtan las miradas a las criaturas. El asombro prohíbe a la mente toda certeza. No hay entonces sino asombro continuo, sorpresa incesante, corazones errantes, secretos ocultos, cuerpos agotados. Y el amor, con su poder inflexible, gobierna los corazones”⁵³⁹.

Lo cuarto que puede sentir el alma es la experiencia del matrimonio espiritual, “que es el más alto estado a que se puede llegar en esta vida; porque todo se puede llamar dibujo de amor en comparación de aquella perfecta figura de transformación de gloria” (CB

⁵³⁵ Ib., 58

⁵³⁶ Ib., 74

⁵³⁷ Ib., 86

⁵³⁸ Cfr., Ib., 104-105

⁵³⁹ Ib., 88

12,8). En el matrimonio espiritual se realiza “una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida” (CB 22,3). Pero esta transformación no significa que es lo último a lo que el alma puede acceder, porque queda en ella aquel deseo “de ser trasladada del matrimonio espiritual, a que Dios la ha querido llegar en esta Iglesia militante, al glorioso matrimonio de la triunfante” (CB 40,7).

La entrega total a su Creador, la vivió Rabiaa, claro, no como un proceso de divinización y participación con Dios, pero sí como una respuesta a una llamada que tiene su origen en el inicio del mundo, de entregar todo su ser al proyecto divino. Sin embargo, esta entrega iba perfeccionándose poco a poco hasta que alcanzó el límite de una entrega total con un amor total. Aunque Rabiaa no hablaba de un matrimonio espiritual, sino que expresaba de manera indirecta un tipo de unión matrimonial con su Amado cuando dijo lo siguiente: “el contrato matrimonial es para quienes tienen una existencia fenoménica.

Aquí la existencia ha cesado, puesto que yo he dejado de existir y mi ‘ser’ se ha desvanecido. Mi existencia está en Él, y yo soy completamente Suya, estoy bajo Su sombra. Hazle a Él la petición de matrimonio, no a mí”. El hecho de decir que su existencia está en Él y que ella es completamente suya y que una petición de matrimonio tiene que pasar por Él y no por ella, se puede interpretar con la clave de un matrimonio. Y esta entrega amorosa de la vida de Rabiaa a Allah tenía que expresarse con una unión perfecta entre sus dos voluntades. La voluntad suprema de Allah, es que su Nombre sea proclamado en toda la tierra, y para hacerlo por parte del hombre, hay que someter la vida a la sombra de sus mandamientos.

La unión entre Rabiaa y Allah es una unión de amor. Y amar a Allah es aceptar su voluntad, y su voluntad es proclamar su nombre para que todo el mundo sea salvo: “preguntaron a Rabiaa: ¿es grande tu deseo del Paraíso? Ella respondió: el vecino antes que la casa”⁵⁴⁰, lo que quiere decir que su deseo supremo es que todo el mundo desee el Paraíso, es decir, desee a Allah. De aquí según Rabiaa si uno dice que ama a Dios y no

⁵⁴⁰ Ib., 114

acepta su voluntad es un rebelde contra Allah⁵⁴¹. Y también se sorprendía de cómo la persona se rebela contra Dios y simula amarle. Porque el amor sincero lleva al alma a hacer la voluntad de Allah, pues el enamorado obedece siempre al Amado⁵⁴². También es bueno notar que esta unión en la tierra no es para Rabiaa la última fase sino que ella miraba al encuentro final, cuando la muerte toque la puerta de su vida y construya el puente que une Amado y Amada.

⁵⁴¹ Cfr., Ib

⁵⁴² Cfr., Ib., 115

CONCLUSIÓN

La universalidad en la diversidad. Con esta perspectiva nos gustaría concluir nuestro trabajo. A lo largo del camino recorrido con Rabiaa al Adawiyya y san Juan de la Cruz, desde el contexto vital y la historia propia de cada uno, pasando por la tradición religiosa propia, a través de la cual los dos construyeron una visión concreta de quién es Dios y quién es el hombre, hasta la búsqueda de la unión con el amor divino, hemos podido observar lo que hay de diferente y lo que hay en común en la experiencia de ambos y que a continuación señalaremos brevemente.

Afirmar *la universalidad en la diversidad*, es poner de relieve lo que une las experiencias humanas, a pesar de las muchas diferencias que se pueden resaltar. En el caso concreto de nuestro tema, las diferencias no son pocas: una mujer y un hombre; una iraquí del siglo VIII y un español del siglo XVI; ella de habla árabe y él de habla castellana; una musulmana y un cristiano católico, entre muchas otras cosas que se pueden subrayar. Pero al mirar profundamente, dentro de estas diferencias, los lugares de encuentro común nunca han faltado.

Proponer unas líneas espirituales en común entre nuestros dos místicos podría ser una buena señal de esta universalidad. Dichas espiritualidades surgen en el seno de las realidades concretas y particulares, como las que acabamos de indicar en el párrafo anterior, y que llevan al ser humano de manera no intencional, a descubrir la presencia de muchos aspectos en común, que en apariencia parecía imposible encontrar. Y así, en lugar de ser factores de separación y de alejamiento, las diferencias serían lugares que aseguran el encuentro y la cercanía.

Entre la vida de Rabiaa y la de san Juan de la Cruz había muchas diferencias. La de una mujer que sufrió la esclavitud desde que era niña hasta su juventud, y un hombre que nunca fue esclavo. Entre una niña que tuvo que luchar sola para sobrevivir y un niño

que siempre fue apoyado por la presencia de una madre y un hermano a su lado, y así su lucha tomó otro aspecto: fue una lucha en común. La de una mujer que tuvo que combatir en una sociedad donde sufría la desigualdad, y un hombre que, por ser hombre, estaba liberado de eso. Pero a pesar de estas diferencias, los dos miraban hacia la misma dirección, hacia la tenencia de un espíritu libre y un espíritu de complementariedad a nivel de las relaciones entre hombre y mujer.

¿Qué rasgos comunes de su espiritualidad podríamos trazar a pesar de estas diferencias? La primera diferencia que se puede mencionar es la del género: Rabiaa es una mujer y Juan de la Cruz un hombre. En esta diferencia se dio lugar a lo que se podría llamar *espiritualidad de complementariedad*, que realiza el encuentro auténtico y verdadero entre la mujer y el hombre. Rabiaa, después de su liberación física de la injusticia de los hombres, no se alejó de ellos. Con una espiritualidad que busca la complementariedad, Rabiaa experimentó un camino de reconciliación con los demás y consigo misma. Por otro lado, los esquemas sociales y religiosos de la época de san Juan de la Cruz que daban al hombre el poder de decidir, cambiar, y orientar todo, fueron también una razón para pensar en el error que hay en ellos y la necesidad de abrirse uno al otro para poder caminar juntos.

Esta *espiritualidad de complementariedad* se nota perfectamente en los encuentros que tenía Rabiaa con muchos hombres y mujeres sufíes. Tenemos el testimonio de Hasan-al Basrî, que después de la experiencia de compartir un día entero con Rabiaa, sobre el misterio del Veraz y sobre el ardor espiritual, sintió que él no era más que un hombre pobre y ella una mujer llena de sabiduría y fervor⁵⁴³. Y en otra ocasión, la experiencia con Dhûn-Nûn al-Misrî; sucedió que él “se dirigió hacia ella y la saludó. Ella le dijo: ¿conviene a los hombres saludar a las mujeres? Soy tu hermano, le dijo. No se podría sospechar de mí. ¡Sé bienvenido! Dijo entonces ella. ¡Dios te dé la paz!”⁵⁴⁴. Esta espiritualidad complementaria se refleja también en la obra de la reforma dentro de la Orden de los carmelitas, cuando Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz se encontraron en un mismo deseo, y mano a mano pudieron llevar a cabo esta obra. Y también en los comentarios que hizo Juan de la Cruz de sus canciones, que tenían como primeros destinatarios a Doña Ana de Peñalosa y Ana de Jesús.

⁵⁴³ Ib., 76

⁵⁴⁴ Ib., 84

La segunda diferencia entre nuestros dos protagonistas se da a nivel del estado: una mujer esclava y un hombre que siempre fue libre. A pesar de esta diferencia, ambos nos dieron el ejemplo de una *espiritualidad liberadora*, es decir, una espiritualidad que educa el ser humano hacia la libertad. No son solamente las circunstancias de la vida las que pueden robar a la persona el don de ser libre, sino que también es la responsabilidad personal por no caer en las ambiciones. Es una espiritualidad que ofrece un camino que ayuda al corazón a no quedarse pegado a las atracciones de este mundo. Es la espiritualidad de la Nada. Ser esclava, en la experiencia de Rabiaa, no era una razón suficiente para buscar a todo coste la posesión de los bienes; y experimentar la escasez en su infancia no era suficiente para hacer de la persona de san Juan de la Cruz sólo un buscador de los bienes materiales. Al contrario, los dos vieron en la virtud de la libertad, en el camino de la Nada, la vía más segura hacia algo mucho más precioso.

La tercera diferencia que se puede subrayar es a nivel del lenguaje. Es obvio, antes de todo, comprobar que entre Rabiaa y san Juan de la Cruz era imposible no sólo el encuentro físico, porque cada uno vivía en un siglo y en una zona geográfica diferentes, sino porque ella hablaba árabe y él castellano. Sin embargo, este obstáculo deja de serlo cuando los dos empiezan a hablar en común: el lenguaje del enamorado. A través de dicho lenguaje, los dos se entienden muy bien cuando hablan del encuentro del Amado con la amada, cuando comparten la herida por la ausencia del Amado; entienden muy bien lo que significa salir buscando como vagabundos en la inmensidad del universo; los dos manejan perfectamente el lenguaje que contempla la hermosura de la mano de Dios en su criatura; los dos reconocen que el único lenguaje válido ante el estar unido al Amado en una atención perfecta, es el silencio, porque todas las facultades se callan; y por último, los dos hablan el mismo lenguaje de un deseo insaciable que quiere romper el velo que separa Amado y amada. Es la línea de *la espiritualidad del corazón*.

La cuarta diferencia es a nivel de la religión. Rabiaa es musulmana y san Juan de la Cruz es cristiano católico. Cada uno tenía su propia fe, y cada uno creía en la autenticidad de las fuentes de revelación que alimentaba dicha fe. Ella, escrutaba a su manera los misterios del Corán, y cuando hablaba y conversaba con los demás, reflejaba en sus palabras una dimensión coránica, porque creía en Allah que reveló este gran tesoro para el bien de toda la humanidad; admiraba también al profeta Muhammad y su experiencia. Por su parte, san Juan de la Cruz, veía en la Biblia el lugar por excelencia

donde el Dios Uno y Trino se revela a la humanidad, y donde el hombre entiende mejor su camino relacional con Dios; miraba a los misterios de la salvación como fuentes que ayudan a entrar en el secreto divino trinitario: Creación, Encarnación, Redención; vivía su fe en comunión con toda la Iglesia a través de la vida sacramental y al mismo tiempo a través de su doctrina.

Estas diferencias prepararon en el fondo un encuentro con la Verdad, cada uno en su lugar. La verdad de un Dios que crea y que desde la creación delineó un tipo de relación con el ser humano; la verdad de un Dios atento a la vida humana y siempre en comunicación con ella; la verdad de un Dios que acompaña al hombre en su largo camino en la tierra; la verdad de un Dios que habita en el corazón del ser humano; la verdad de un Dios que se hace presente continuamente a través de los acontecimientos históricos de cada uno: ilumina la oscuridad del camino, endereza lo que hay que enderezar a través de su benevolencia y su misericordia; la verdad de un Dios que se esconde para que el hombre le busque con libertad; la verdad de un Dios que ama y permite ser el Amado. Todo esto lo podemos llamar *espiritualidad del Dios vivo*. Es una espiritualidad donde la palabra principal la tiene el encuentro personal con el Dios vivo, donde se hace de la propia vida una memoria, en la que se revelan y se realizan todas las verdades de la fe, manifestadas en la historia y en la vida de quien se abre a ellas.

Las mismas fuentes dieron lugar también a un encuentro con el hombre: el hombre creado, que tiene como misión original la de manifestar en su ser la existencia divina; el hombre capaz de entrar en comunicación con Dios; el hombre que puede dialogar y entrar en contacto con toda la creación de Dios; el hombre que busca sin cesar el sentido último de su ser; el hombre débil que necesita la mano divina para fortalecer sus debilidades y ayudarle en su camino; el hombre que peregrina hacia su fin último; el hombre que va siempre en el camino de perfección, porque es un ser en devenir, un ser que camina hacia la unión divina. Es la línea de una *espiritualidad antropológica* donde toda la realidad humana circula alrededor de una única verdad, la de Dios; pues el hombre contemplando a Dios llega a contemplar su propia identidad. Él ha salido de Dios y vuelve a Él. Su vida cotidiana será el lugar perfecto para hacer realidad este gran don, y así su vida se transformará en una existencia donde el Dios vivo se revela a todos.

La quinta diferencia que se puede subrayar es entre Rabiaa, analfabeta y san Juan de la Cruz, el teólogo. Ella, que escuchando, por transmisión oral, los secretos de la Verdad (el Corán, los Hadices del Profeta) tenía sólo el oído, la memoria, la razón y el corazón. El uso de todas estas facultades humanas hizo de Rabiaa una mujer que contemplaba las verdades divinas y las pronunciaba en su vida cotidiana a través del ejemplo, y las compartía a todos a través de sus diálogos, conversaciones y consejos. Todo esto era más fácil para san Juan de la Cruz; él tenía acceso directo a toda la Sagrada Escritura, a los manuales de teología y de vida espiritual, y sin duda tenía la capacidad de transmitir su experiencia en una doctrina a través del don del saber escribir. Esta diferencia entre nuestros dos personajes dio lugar a una espiritualidad que une la doctrina con la sencillez de la vida, en otros términos, une la teología y la cotidianidad.

A pesar de la diversidad y también gracias a ella, hemos notado la posibilidad de tener una espiritualidad universal. Ante la diversidad del género, tenemos la espiritualidad de la complementariedad; ante la diversidad a nivel del estado de vida, ella esclava y él libre, tenemos la espiritualidad de liberación interior y exteriormente; ante la diversidad lingüística, tenemos la espiritualidad del corazón, donde sólo se habla el lenguaje del amor; ante la diversidad a nivel de la fe, tenemos dos tipos de espiritualidades: la espiritualidad del Dios vivo, y la espiritualidad antropológica.

Todas estas espiritualidades son frutos de una verdad: la propia experiencia. Es allí donde tenemos que dialogar. Mirar a la experiencia concreta del otro que es diferente e intentar entender lo que gracias a ella, nos une. Mirar la experiencia del otro e intentar asegurar con ella un diálogo capaz de ver, no la posibilidad de encontrarnos a nivel del contenido de la fe, porque nunca podríamos hacerlo, sino de un diálogo capaz de ver lo que nos une a nivel de los frutos de la vivencia de esta fe.

Todos somos buscadores de algo. Para ir a la totalidad hay que pasar por lo particular. Sin lo particular es muy difícil entender la totalidad. Y una vez que se encuentre esta totalidad, su valor no se descubre totalmente hasta que se entienda lo que tiene ella de particular. La experiencia de Rabiaa la llevó al encuentro con el Infinito pero lo hizo con la particularidad de su fe religiosa, y la experiencia de san Juan de la Cruz lo llevó también allí, a través de la particularidad de su propia religión. Para valorar la experiencia del uno y de otro, hay que mirar a esta particularidad, no con la mera

intención de comparar la una con la otra sino para ver cómo esa misma particularidad ha conducido a redescubrir verdades universales.

BIBLIOGRAFÍA

I- RABIAA AL ADAWIYYA

1. Fuentes

RÂBI'A AL 'ADAWIYYA, *Dichos y Canciones de una mística sufi (siglo VIII)*, Edición y traducción de M. TABUYO ORTEGA, Los pequeños libros de la Sabiduría, Barcelona 2006.

El Corán, edición preparada por Julio Cortés, Herder, Barcelona 2000.

2. Obras sobre la autora

R.S. AL-JARRAH, *Al zahida al taiba. Rabiaa Al Adawiyya, chahidat al hob al ilahi* (en árabe), Dar al Kotob Al Ilmiyah, Beirut 2006, (trad. La asceta arrepentida. Rabiaa Al-Adawiyya, mártir del amor divino).

S. KACHA, *Rabiaa Al Adawiyya, Keddisat al islam* (en árabe), Maktabat AL Saih, Tripoli Líbano, 2003, (trad. Rabiaa al Adawiyya, la santa del Islam).

S. KHODR, *Rabiaa Al Adawiyya, bayna al oustoura wal hakika* (en árabe), Dar al Kotob Al Ilmiyah, Beirut 2010, (trad. Rabiaa al Adawiyya, entre la leyenda y la verdad).

A. RAHMAN BADAWI, *Rabiaa Al Adawiyya, martyre of divine love*, Epubli, Berlín 2014.

II- Bibliografía general: sufismo y tradición musulmana

S. ABDALLAH KRAYDIYA, *Al Adab Al Alami lil tsawwuf. Akaid wa chakhsiyyat. Dirasa, takdim, moukarana wa tahlil* (en árabe), Dar al kutub al elmiya y librería al Nujba, Beirut 2013, (trad. La literatura universal del sufismo. Doctrinas y personajes. Estudio, presentación, comparación y análisis).

A. ABD AL RAHMAN, *Al-shakhsiya al Islamiya, dirasa Curaniya*, Dar Al Elm Lil Malayin, Beirut 1973, (trad. La personalidad musulmana, estudio coránico).

N. AMRI – L. AMRI, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, Dangles, St Jean de Braye 1992.

L. ANSA, *El hombre memoria del universo. Sufismo vivo*, Technipress, S.A. Ediciones, Colecciones Hadrat, Madrid 1984.

P. ARANGO – K. ALFONSO, *La búsqueda del ser en el sufismo. Un recorrido por la mística islámica*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, Alemania 2012.

R. ARNALDEZ, *Sunismo*, en I. KADARÉ (dir), *Diccionario del Islam. Religión y Cultura*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 734-740.

M. BASIL AOUN, *Bayna al ibn wal jalifa. Al Insan fi tasawurat al masihiya wal islam*, Al Maktaba al boulsiya, Jounieh 2010, (trad. Entre el hijo y el sucesor. El hombre en los conceptos del cristianismo y del islam).

CH. BONAULD, *Introducción al sufismo. Al Tasawwuf y la espiritualidad islámica*. Paidós Orientalia, Barcelona 1994.

J. CHABBI, *Sufismo*, en I. KADARÉ (dir), *en Diccionario del Islam. Religión y Cultura*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 726-732.

M. CHEBEL, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Albin Michel, Paris 1995.

J. CHEVALIER, *El sufismo*, Breviarios del fondo de cultura económica, México 1998.

W.C. CHITTICK, *Tasawwuf*, en P.J. Bearman, TH. Blanquis, C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs (dir), *The Encyclopaedia of Islam*, t.X Leiden Brill, The Netherlands 2000, 317-324.

A. DUCQ, *la voie dévotionnelle du soufisme en Irak du VIIIe au Ixe siècle*, Editions Références, Paris 2011.

L. GARDET, *Allah*, en H.A.R. GIBB (dir), *The Encyclopaedia of Islam*, t.I Leiden E. J. Brill, Netherlands 1986, 406-417.

D. GIMARET, *Les noms divins en Islam*, Cerf, Paris 1988.

Y. IBN 'ADI, *L'homme des perfections*, Les Éditions du Cerf, Paris 2014.

KH. IBN TUNIS, *Al tasawwuf Kalb Al islam* (en árabe), Dar al Yil, Beirut 2005, (trad. El sufismo corazón del Islam).

J. JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996.

F. KHOLEIF, *Allah fi al Corán* (trad. Allah en el Corán), en A. BSTEH – A.TH. KHOURY (dir), *Allah fi al masihiyya wal islam* (en árabe), Al-Maktaba Al-Boulsiya, Jounieh 2003, (trad. Dios en el cristianismo y en el islam).

M. LINGS, *¿Qué es el sufismo?*, Sophia Perennis, Barcelona 2006.

I. MADKOUR, *Mafhoum Allah fi al Islam* (trad. Concepto de Allah en el Islam), en A. BSTEH – A.TH. KHOURY (dir), *Allah fi al masihiyya wal islam* (en árabe), Al-Maktaba Al-Boulsiya, Jounieh 2003, (trad. Dios en el cristianismo y en el islam).

K. MONDAROO – I. ZABALETA, *Sufismo. La enseñanza mística*, Edimat Libros, España 2005.

A. MUHAMMAD IBN ALHUSAIN ASSULAMIY, *Tabakat Assufiyah*, Dar al Kutub al Elmiya, Beirut 2010, (trad. Las clases del sufismo).

A. QADI ABD AL JABBAR, *Al Usúl al jamsa*, en F. BADIR AOUN (dir), Universidad de Kuwait, Alshuwaykh 1998, (trad. Los cinco principios).

B. RADTKE, *Tasawwuf*, en P.J. BEARMAN, TH. BLANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS (dir), *The Encyclopaedia of Islam*, t.X Leiden Brill, The Netherlands 2000, 313-317.

A.SCARABEL, *Il sufismo, storia e dottrina*, Carocci editore, Roma 2007.

M.J. SEDGWICK, *Breve introducción al sufismo*, Sígueme, Salamanca 2003.

B. YA'FAR SUBHÂNÎ, *La historia de Mahoma (BP)*, Editorial Elhame Shargh, República Islámica de Irán 2012.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 22ed., Madrid 2001

III- SAN JUAN DE LA CRUZ

1. Fuentes primarias

S. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Edición preparada por E. PACHO, Monte Carmelo, Burgos⁹ 2010.

Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée, Bilbao 1999.

2. Fuentes secundarias: subsidios

Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz, Teresianum, Roma 1990.

Diccionario de san Juan de la Cruz, Monte Carmelo, Burgos 2006.

M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000.

3. Obras sobre el autor

A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, *Dios*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006, 436-448.

A. BALDEÓN, *Búsqueda de Dios*, en E. PACHO (dir), en *Diccionario san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 229-238.

J. CANTERO, *Juan de la Cruz, vida-escritos-pensamiento*, Carmelitas descalzos de Ecuador, Quito 2010.

G. CASTRO, *Inhabitación trinitaria*, en E. PACHO (dir), en *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 787-798.

S. CASTRO, *Dios, exigencia y plenitud del hombre*, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Diputación provincial de Ávila. Institución gran duque de Alba, Ávila 1988, 83-98.

S. CASTRO, *Experiencia de Cristo*, en F. RUIZ (dir), en *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1990, 169-193.

S. CASTRO, *El rostro de Dios en san Juan de la Cruz*: Revista de espiritualidad 231, Abril-Junio 1999, 187-223.

S. CASTRO, *Hacia Dios con san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013.

L. CRISTIANI, *San Juan de la Cruz*, Editorial de la Espiritualidad, Madrid 1983.

F. DE BRÄNDLE, *Biblia en san Juan de la Cruz*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1990.

M.F. DE HARO IGLESIAS, *Deseos*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006, 380-391.

C. DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.

G. DE SANTA MAGDALENA, *San Juan de la Cruz. Doctor del amor divino*, Monte Carmelo, Burgos 1965.

T. EGIDO, *Claves históricas para la comprensión de san Juan de la Cruz*, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca 1993, 59-124.

T. EGIDO, *Contexto histórico*, en F. RUIZ (dir), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1990, 335-377.

J.D. GAITÁN, *Conocimiento de Dios y sabiduría*, en F. RUIZ (dir), en *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1990, 251-569.

J.D. GAITÁN, *Negación*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2009, 1001-1010.

C. GARCÍA, *Antropología sanjuanista*, en E. PACHO (dir), en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 123-142.

C. GARCÍA, *Creación*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006, 343-355.

C. GARCÍA, *Gracia divina*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 680-698

C. GARCÍA, *Hombre*, en E. PACHO, en *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 737-757.

C. GARCÍA, *Pasividad*, en E. PACHO (dir), en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 1144-1151

F. GARCÍA MUÑOZ, *Cristología de san Juan de la Cruz (sistemática y mística)*, Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria española. Madrid, 1982.

F. GARCÍA MUÑOZ, “*Una palabra habló el Padre que fue su Hijo*” *Jesucristo en san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2014.

E.T. GIL DE MURO, *El aire de la Almena, vida de san Juan de la Cruz*, San Pablo, Madrid 1995.

M. HERRÁIZ, *El riesgo de ser constructores del propio destino*, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Diputación provincial de Ávila. Institución gran duque de Alba, Ávila 1988, 99-116.

J.A. MARCOS, *Un viaje a la libertad. San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012.

J. MARIO FARAONE, *La habitación Trinitaria según san Juan de la Cruz*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

M. MARTÍN DEL BLANCO, *Nada-Todo*, en E. PACHO (dir), *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 1453-1464.

I. MATHEW, *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2014.

E. PACHO, *El hombre, aleación de espíritu y materia*, en *Antropología de san Juan de la Cruz*, Diputación provincial de Ávila. Institución gran duque de Alba, Ávila 1988, 23-35.

E. PACHO, *Cronología sanjuanista*, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca 1993, 45-58.

E. PACHO, *Cántico espiritual*, en *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León. Consejería de cultura y turismo, Salamanca 1993, 443-491.

M.S. ROLLÁN, *Amor y deseo en san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2003.

F. RUIZ, *Místico y maestro san Juan de la Cruz*, Editorial de espiritualidad, Madrid 2006.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*. Introducción y notas de TOMÁS ÁLVAREZ, Monte Carmelo, Burgos⁷ 1994.

J. VICENTE RODRÍGUEZ, *Trinidad y vida mística en san Juan de la Cruz*, en *Trinidad y mística*, semanas de estudios trinitarios 16, Ediciones secretariado trinitario, Salamanca 1963, 77-99.

J. VICENTE RODRÍGUEZ, *Le origini. La famiglia degli Yepes*, en F. RUIZ (dir), *Dio parla nella notte*, Il Messaggero del S. Bambino Gesù di Praga, Arenzano 1990, 3-28.

J. VICENTE RODRÍGUEZ, *100 fichas sobre san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 2008.

J. VICENTE RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz. La biografía*, San Pablo, Madrid 2012.

JEAN DE LA CROIX, *Les Romances*, Traduits de l'espagnol et commentés par DOMINIQUE POIROT, Arfuyen, Orbey 2004.

IV- Bibliografía general: mística y espiritualidad cristiana

P. AGAESSE – M. SALES, *Mystique (la vie mystique chrétienne)*, en M. Viller (dir), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t.X Beauchesne, Paris 1980, Col 1939-1984.

P. ARGÁRATE, *Portadores del fuego. La divinización en los padres griegos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

G. DE GENARO – E.C. SALZER, *Literatura mística. San Pablo místico*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2002.

O. DE LA BROSSE – A.M. HENRY – PH. ROUILLARD, *Diccionario del cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona 1986.

A.DE SUTTER, *Mística*, en E. ANCILLI (dir), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t.II Città Nuova Editrice, Roma 1990, 1625-1631.

ELISABETH DE LA TRINITE, *Oeuvres Complètes*, Cerf, Paris 2011.

A.M. ENEBRAL CASARES, *Fundamentos antropológicos de la mística. Versión auténtica de una contemporánea*, Promoción Popular Cristiana, Madrid 1991.

O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Editorial Trotta, Madrid 2015.

S. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, Mensajero, Bilbao 2000, Primera Semana, Principio y Fundamento 23

C. KANNENGIESSER, *El mensaje espiritual de los grandes Padres*, en *Espiritualidad cristiana I, desde los orígenes al siglo XII*, B. MCGINN – J. MEYENDORFF (dir), Lumen-Edibesa, Argentina 2008, 79-106.

J. LOPEZ-GAY, *Mystique (le Phénomène mystique)*, en M. VILLER (dir), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t.X Beauchesne, Paris 1980, Col 1893-1902.

J.L. LORDA, *Para una idea cristiana del hombre. Aproximación teológica a la Antropología*, RIALP, Madrid 1999.

M.J. MARIÑO PÉREZ, *La identidad del cristiano como testigo de Cristo. El testimonio según Karl Rahner*, Extracto de Tesis doctoral, Universidad Pontificia Comillas Madrid, Facultad de Teología, Departamento de Teología dogmática, Madrid 2013.

J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico, estudio comparado*, Editorial Trotta, Valladolid 1999.

G. MASPERO, *Misterio*, en L.F. MATEO-SECO y G. MASPERO (dir), *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 623-627.

L.F. MATEO-SECO, *Mística*, en L.F. MATEO-SECO y G. MASPERO (dir), *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 627-643.

B. MCGINN – P. FERRIS MCGINN, *La transformation en Dieu. Douze grands mystiques*, Cerf, Paris 2006.

G.G. PESENTI, *Mistagogia*, en L. BORIELLO (dir), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 820-823.

G. PETERS, *I padri della chiesa (2)*, Borla 1986.

PLOTINO, *Vida de Plotino, por Porfirio. Enéadas (I-III)*, Estudio introductorio por I. GUIU, Editorial Gredos, Madrid 2015.

K. PRÜMM, *Misterio*, en J.B. BAUER (dir), *Diccionario de teología bíblica*, Editorial Herder, Brcelona 1985, Col 664-680.

J.M. QUINTANA CABANAS, *La espiritualidad cristiana, ascética y mística*, San Pablo, Madrid 2009.

M. RODRÍGUEZ RUIZ, *Mística paulina*, en F. FDEZ. RAMOS (dir), *Diccionario de san Pablo*, Monte Carmelo, Burgos 1999, 784-812.

J.E. SCHENK, *Antropología cristiana. Misterio del hombre y misterio de Dios*, EDICEP, Valencia 2006.

A. SOLIGNAC, *Mystère*, en M. VILLER (dir), *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t.X Beauchesne, Paris 1980, Col 1862-1874.

T. SPIDLIK, *Mística*, en A. DI BERARDINO (dir), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, t.II Ediciones Sígueme, Salamanca 1998, 1457-1458.

B. STUDER, *Misterio*, en A. DI BERARDINO (dir), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, t.II Ediciones Sígueme, Salamanca 1998.

S. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1989, *De Trinitate*.

E. UNDERHILL, *La práctica del misticismo*, Editorial Trotta, Madrid 2015.

CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Vaticano 1965.