



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

2004

EDICION 31

RELACIÓN ENTRE LA MÍSTICA CRISTIANA, MUSULMANA Y JUDÍA

Dr. Joaquín Lomba
Catedrático Emérito de Filosofía
Universidad de Zaragoza

Helmut Hatzfeld¹ ha señalado que la mística cristiana de nuestro Siglo de Oro constituye, sin duda, el modelo y paradigma de todo tipo de mística. Y ello, por tres razones principalmente: primera, por haber unido en un solo bloque tanto la mística como la ascética, siendo ésta el camino ineludible para aquélla; segundo, por haber adoptado una filosofía y teología (concretamente la aristotélico-tomista) para explicar los fenómenos místicos; y tercero, por tener un vocabulario extremadamente preciso y apurado con el que presentar una terminología definitiva, tanto del mundo ascético como del místico. Pues bien, con respecto a la segunda de estas tres características, la referente a la filosofía empleada para explicar el misticismo, hay que decir que el judaísmo y el islam, si bien no aplicaron la filosofía aristotélica, al menos al comienzo, hasta los siglos XII y XIII, sí echaron mano de otras, como es la neoplatónica, con igual precisión y eficacia que lo hizo la mística cristiana con el tomismo y aristotelismo. Por lo demás, la primera y tercera notas señaladas por Hatzfeld son perfecta e íntegramente aplicables a las tres religiones por igual. No sólo eso, sino que antes de que se hallasen en la

¹ Hatzfeld, H., *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, 1955.

mística cristiana, se encuentran ya de modo evidente en la musulmana y judía: la imbricación entre ascética y mística, constituyendo ambas un solo camino espiritual y una terminología y simbología en que expresan, se encuentran con muchos siglos de anterioridad a San Juan de la Cruz, Santa Teresa, San Ignacio, en la ascética y en la mística judía y musulmana oriental; pero, sobre todo, en la española.

Este hecho plantea numerosas interrogantes; una de ellas, la del porqué de tales coincidencias e identidades y la de la posibilidad de un influjo más o menos directo. Sin embargo, el tema es sumamente complicado y oscuro. Por un lado, las discusiones sobre la primariedad de las fuentes de la mística (cristiana, judía o musulmana) no han cesado todavía. Ciertas lagunas documentales, unidas al componente ideológico de los investigadores, hacen que en este embrollado y complejo problema de las fuentes todavía no se haya llegado, ni remotamente, a un acuerdo. Es que, a veces, la búsqueda de los orígenes y de las fuentes, en el fondo, se convierte en una lucha ideológica en la que sólo se busca la prepotencia de una cultura, de unas ideas, religiones o filosofías sobre otras. Por otro lado, sabido es que, históricamente, la posible influencia directa del Islam y judaísmo sobre los autores cristianos, estaba muy mal vista y tachada de herética por la Inquisición. Muchos libros leídos por autores cristianos eran silenciados por esta razón. Aparte de ello, es muy posible que ciertos conceptos, actitudes religiosas, puntos de vista ascéticos y místicos, circularan en el ambiente y se transmitieran de boca a oído entre los círculos religiosos, sin necesidad de lecturas directas de obras. Por eso, dejando de lado este intrincado y no resuelto problema, me limitaré a señalar los puntos esenciales de coincidencia entre las tres místicas. Hay, sin duda, un fondo común, una raíz que une a la mística y cultura cristiana, judía y musulmana en el medievo hispánico y que permite la posibilidad de que haya influjos reales y efectivos, en el caso de que los hubiera. Malamente podrá una idea, una filosofía, una cultura, influir en otra, si no hay una base común, un fondo único que haga posible el trasvase, que haga lógico, viable, o por lo menos no absurdo, el paso de un ámbito a otro. Y eso es lo que quisiera buscar: la base y fondo común.

Por otra parte, en este ensayo quisiera exponer los términos de la cuestión lo más esquemáticamente posible, en un tema que, a pesar de haber sido nuestro, español, durante ocho intensos siglos de nuestra historia, apenas si es conocido. Así pues, expondré en primer lugar y

brevemente las corrientes místicas y ascéticas del islam y del judaísmo. Pasaré a continuación a señalar algunos pocos puntos (de entre los muchos que se podrían exponer) de coincidencia entre ellas y la mística y ascética cristiana. Al final, expondré la tesis explicativa de Asín Palacios, la clásica y primera sobre el tema, junto con algunas de las críticas que se le han hecho, para terminar con un breve esbozo de mi propio punto de vista sobre el problema.

Las líneas ascético-místicas islámicas y judías que recorren los siete siglos de dominación musulmana (del 711 a 1492) y durante los siglos XV y XVI hasta empalmar con la gran mística cristiana son: el sufismo, algunos pocos elementos de shîismo y el shâdilismo (por la parte musulmana) y la Cábala (por la parte judía).

El sufismo adopta el nombre seguramente del hecho de que sus adeptos iniciales en Oriente, durante los siglos VII-VIII, vestían ropajes ásperos de lana (en árabe *sîf*²) para distinguirse de los demás; si bien otros piensan, con menor fundamento, que se trata de una arabización de la palabra griega σοφία. De este término, *sîf*, surgirá el consagrado para designar a la mística musulmana, a la práctica de la misma: *tasawwuf*, palabra que deriva de la raíz *sawafa* que significa "profesar el sufismo". Escriturariamente se basa el sufismo en la aleya primera de la sûra diecisiete del *Corán*, donde se describe muy brevemente el viaje (*ishra*) del Profeta a Jerusalén, a partir de cuyo templo y ciudad se opera la subida al cielo (*mi`rây*): "Alabado sea quien hizo viajar a su siervo, por la noche, desde la Mezquita sagrada [la Meca] hasta la Mezquita más remota [Jerusalén], aquella a la que hemos bendecido su alrededor, para hacerle ver parte de nuestras aleyas [o secretos]. Ciertamente: Él es el Oyente, el Clarividente". Este pasaje y su interpretación posterior dio lugar a la tradición de que Mahoma fue entonces iniciado en los secretos divinos.

Es interesante constatar el hecho de que esta tradición islámica del *mi`rây* haya sido profusamente traducida al latín y a las lenguas romances en el medievo, de modo que haya podido llegar hasta Dante, el cual supone Asín Palacios vertió en su *Divina Comedia*. De este modo, aparece dicha tradición musulmana en el capítulo quinto de la *Historia arabum* del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, en la *Crónica General* de Alfonso el Sabio, en la *Impunación de la seta de Mahoma*, de San Pedro Pascual y en otras muchas más obras latinas y romances. Por lo

² Adopto la transcripción simplificada de los términos y nombres árabes y hebreos, tal como suele hacerse para comodidad de los lectores.

demás, es curioso que esta ascensión tiene su paralelo en el judaísmo, con la *merkabab* o escala de Jacob, a la que luego se aludirá.

El sentido último del sufismo estriba en el deseo de llegar al corazón, al interior, a lo oculto, al espíritu de la *sharī'a* o ley coránica, a la *haqīqa* o verdad religiosa del islam, para que, superado el puro cultualismo, ritualismo, formalismo y legalismo externos, entre el hombre en contacto con la divinidad, de forma directa y por medios místicos. Para ello, el sufí traza una metodología, un camino, *tariqa*, a través del cual llega a esta meta. Condición imprescindible para dicho itinerario místico es la vía ascética, la purificación de la conducta, el alejamiento de lo material y mundano. Este camino ascético-místico va ligado, además, en ocasiones, a una especie de metafísica, normalmente neoplatónica, hermética, llamada *irfān*. El conocimiento místico sufí suele llamarse *ma'rifa*, y al que sabe, al sabio sufí, *ʿarif*.

Digo que suele ir ligado "en ocasiones" a ese tipo de filosofía, porque podemos distinguir entre un sufismo práctico, popular incluso, y un sufismo culto, intelectualizado, como puede ser el de Ibn al-ʿArif de Almería (1088-1141) o Ibn ʿArabī de Murcia (1165-1240). Es importante subrayarlo, porque el sufismo suele surgir no sólo como reacción, superación e incluso protesta contra el legalismo religioso, sino incluso contra el islam oficial de la teología (*kalām*) y del derecho (*fiqh*). Y sin embargo, a pesar de esta enemiga antintelectual de origen, adopta también la forma culta, teórica y filosófica que acabo de indicar. Es un fenómeno muy común (el de la intelectualización de movimientos antintelectuales) en otras áreas de la cultura, sociedad y pensamiento. Esta actitud, es obvio, le trajo al sufismo muchas incomprendiones e incluso persecuciones, pese a que fue generalmente aceptado por el islam oficial sunní. Por otra parte, esta actitud interiorista y de búsqueda de la verdad oculta hará que el sufismo entre en contacto, bastante problemático por lo demás, con el *shī'ismo*, del que hablaré en seguida.

Uno de los primeros sufíes de que se tiene noticia es Abū Yazīd Bastāmī, persa muerto en el 874; y tras él, ilustres personalidades como al-Yunayd, Hākīm Tirmidī, y el más importante de todos al-Hallāy, todos ellos del siglo IX. La lista podría ser interminable, pero sólo aludiré a Ahmad a-Gazzālī, hermano del conocido filósofo al-Gazzālī (el Algacel de los cristianos), muerto en 1126, conocido por haber consagrado la línea de los llamados "fieles del amor", para los cuales el último secreto de Dios y la única vía de acceso a Él es el amor. Éste, al-Nahrayūrī y el

ilustre Dû-l-Nûn al Misrī, del siglo IX, influirán poderosamente en el sufismo andalusí. En cualquier caso, la figura cumbre del sufismo oriental es el persa Suhrawardī, del siglo XII, autor de obras como *El destierro occidental*, *Libro de la sabiduría luminosa* y otras muchas más, en las cuales propugna una metafísica de la luz, fundamento de su mística iluminista, superadora de las tinieblas de la simple y escueta racionalidad científico-lógica.

En al-Andalus, el primer místico sufí es el insigne y crucial Ibn Masarra, nacido en Córdoba en el 883 de padres muladíes³ y muerto en el 931. Su pensamiento fue reconstruido por Asín Palacios a través de los testimonios de Ibn ʿArabī, Ibn Hazm (994-1065) e Ibn Sâ'id (siglo XI), pues de sus obras, que se daban entonces por definitivamente perdidas, sólo se conocían los títulos *Kitâb al-hurûf* (*El libro de las letras*) y el *Kitâb al-tabsira* (*El libro de la explicación perspicaz*). Sin embargo, en 1972, Stern las descubrió, con lo cual podemos hoy disponer del pensamiento íntegro de tan esencial figura del pensamiento y espiritualidad española. Pues, ciertamente, tal como Asín Palacios lo asentó, Ibn Masarra es el padre de toda la mística posterior, no sólo islámica, sino también judía y cristiana. En efecto, inspirado en la filosofía neoplatónica y en la del Pseudo-Empédocles (conjunto de escritos apócrifos del filósofo de Agrigento, Empédocles) presenta un mundo en el que la diferencia fundamental entre Dios y lo creado es que éste está compuesto de una Materia Universal, mientras que el Creador es puro espíritu, carente de toda materialidad: es la forma filosófica de distinguir radicalmente a Dios del mundo y de asentar teóricamente la transcendencia del Creador. Esta Materia Universal pasará también del Pseudo-Empédocles y del pensamiento islámico a la filosofía y mística judía, como veremos luego al hablar de la Cábala y especialmente de Ibn Gabirol (h. 1070-1141) y de su libro *La fuente de la vida*, libro que, a su vez, fue traducido al latín, ejerciendo así un influjo extraordinario en el mundo latino europeo y cristiano medieval, hasta San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

La escuela masarrí tuvo una total vigencia hasta el final de la historia de al-Andalus, funcionando unas veces bajo la protección de los poderes públicos y, otras, en la clandestinidad, en las escuelas místicas de Almería y Córdoba, aparte de algunos focos más en los Algarbes de Portugal. En cualquier caso, de entre los muchísimos místicos sufíes que se podrían citar, merecen ser nombrados especialmente dos: el

³ Por muladí se entiende el cristiano convertido al islam.

almeriense Ibn al-`Arif e Ibn `Arabî, citados más arriba. Podemos decir, sin lugar a dudas, que los dos grandes maestros de la mística islámica son el citado persa Suhrawardî y el español Ibn `Arabî. Y es precisamente en este último, en quien Asín Palacios, concretamente en su obra *El islam cristianizado*⁴, centra más su atención, a la hora de establecer sus paralelos con la mística cristiana del Siglo de Oro y, en especial, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa. Recuérdese que el título completo de la citada obra es *El islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*.

Fruto de esta magnífica escuela mística española, o al menos su continuación, es la escuela *shâdilî*, cuyos orígenes se remontan al maestro de Ibn `Arabî, Abû Madyan, perteneciente a la escuela masarrî de Almería. Pero quien realmente dio nombre a la escuela fue el magrebí Abû-l-Hasan al-Shâdilî, nacido en 1196 y muerto en 1258; y sus representantes más significados son Abû-l-`Abbâs de Murcia, muerto en 1287 en Alejandría, donde todavía hoy se venera su tumba en una de las mezquitas más bellas de la ciudad, e Ibn `Abbâd de Ronda, del siglo XIV. La escuela *shâdilî* prolonga la mística de Ibn Masarra y de Ibn `Arabî, aunque con menos talante metafísico y más sentido práctico de búsqueda efectiva de Dios y de unión inmediata con Él, en el cual se confía y entrega el místico de tal manera que llega a renunciar a los mismos carismas propios del estado de éxtasis y de unión con Dios. También Asín Palacios ha estudiado a fondo esta corriente, haciéndola precursora, junto con Ibn `Arabî y el masarrismo, de la gran mística cristiana de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, además de convertirse luego, dentro del ámbito cristiano, en el misticismo de los alumbrados y de Miguel de Molinos, entre otros. Hay que mencionar a este propósito la obra inacabada de Asín Palacios, *Shâdilîes y alumbrados*, que ha visto la luz en la Editorial Hiparión (que ya ha publicado varias obras de Asín Palacios), hace poco, el año pasado, acompañada por un estudio introductorio de la profesora Luce López-Baralt; de la Universidad de Puerto Rico⁵.

La otra veta mística del islam es el *shî`ismo*. Hablar aquí de este complejo movimiento que tiene repercusiones hasta hoy día, como es bien sabido, rebasaría con mucho los límites de este ensayo. Por ello, y porque su incidencia en España no es tan importante, me limitaré a dar

⁴ Asín Palacios, M., *El islam cristianizado*, Madrid, 1981.

⁵ Asín Palacios, M., *Shâdilîes y alumbrados*, Estudio introductorio de Luce López-Baralt, Madrid, 1990.

sólo alguna nota esencial del mismo.

Shîa significa en árabe "partido"; es decir: el partido que surgió ante el problema de la sucesión del Profeta. Tras la muerte del tercer califa, `Uthmân, se planteó el tema de quién debía sucederle: unos pensaron que debía ser elegido por votación, dentro de la inmensa familia de los Quraysh, la del Profeta. Éstos eran los que habrían de llamarse *sunnîes*. Otros, en cambio, los *shî`îes*, querían que el sucesor llegara al poder por rigurosa herencia de sangre, con lo cual su único candidato era el descendiente varón más próximo a Mahoma; a saber: `Alî, su primo y yerno a la vez. Triunfaron los *sunnîes* al subir al poder los Omeyas (a los cuales sucederían después, en el 750, los `Abbâsîes), para lo cual asesinaron a `Alî: de este modo, pasó este candidato a un mundo de ocultamiento espiritual; con lo cual los *shî`îes* quedaron a la espera de la venida del Imâm oculto, *al-mahdî*, al final de los tiempos. Por otro lado, los *shî`îes*, al correr del tiempo, se dividieron en múltiples subsectas, entre las cuales destacan tres: los *ismâ`îlies* o *septimanos*, los *duodecimanos* y los de *Alamût*.

Esta opción, a primera vista meramente política, lleva consigo toda una concepción filosófica del mundo, de la historia, del hombre y de Dios, extraordinariamente compleja, rica e interesante. Hoy conocemos muy bien este movimiento minoritario del islam, centrado sobre todo en Irán, gracias a los estudios de Henry Corbin⁶. A modo de síntesis, podemos decir que el pensamiento *shî`î* se centra en dos cuestiones que, como veremos, lo aproximan (no identifican) al sufismo. Una es la del binomio *zâhir* y *bâtin* (lo aparente y lo oculto) y otra la del concepto de *walâya*, o amistad, cercanía (se entiende: con Dios). Según la primera (compartida por el sufismo), todo (la realidad, la historia, la revelación) tiene un aspecto visible, aparente, tras el cual se esconde un sentido oculto, esotérico, misterioso. A ese sentido oculto se le llama *haqîqa* (verdad), término que veíamos empleaba el sufismo y que se superpone, como en éste, a la *sharî`a* o ley puramente externa, a la cual completa y supera. Ese sentido oculto es conocido por los *imâmes* (que son los equivalentes a los califas sunnitas) los cuales disfrutaban de la amistad con Dios (*walâya*), estando místicamente, misteriosamente unidos a Él. Estos imâmes conocen los divinos secretos que van comunicando a los hombres. El *imamâto* es la insitución gracias a la cual

⁶ Véase, por ejemplo: Corbin, H., *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris, 1983 y también *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1974, además de otras obras del mismo autor.

se va conociendo más y más de lo que había de oculto en la revelación de Mahoma. Este complejo de ideas, mucho más intrincado y matizado de lo que aquí he podido si quiera insinuar, lleva consigo o conduce, como puede verse, a una mística, similar a la sufí, aunque de una manera distinta. La filosofía y mística *shî'î* lleva implícita una concepción cosmológica, política, social e histórica que el sufismo no tiene, aparte de las diferencias de interpretación del mundo de lo oculto y de lo esotérico que hay en ambas corrientes. Sin embargo, se da el mismo espíritu de búsqueda de lo oculto y de unión mística con el Absoluto, con Dios.

El *shî'ismo* apenas si entró en España, pues ésta, lo mismo que luego cuando fue cristiana, profesará el islam más ortodoxo de todo el panorama religioso musulmán. Al-Andalus será sunnita cien por cien, y se adscribirá al *mâlikismo*, la escuela más ortodoxa y rigorista del derecho islámico, después de la *hanbalî*. Es interesante oír a Asín Palacios a este respecto: "Realmente puede decirse que la España musulmana fue, durante su larga historia, la tierra más ortodoxa de todas las islámicas, por lo mismo que era la más lejana del centro de la fe. Aunque su cultura literaria y teológica era un fiel trasunto de la oriental, sin embargo, las herejías innumerables del Oriente no encontraban aquí más que un eco casi imperceptible. El clero ortodoxo *mâlikî* comprendió quizá instintivamente que la vida política del islam español estribaba en su unidad dogmática, e inspirándose, para conservarla incólume, en un criterio tradicionalista y antifilosófico, consiguió apagar todos los conatos de innovación con la intolerancia más violenta. El Estado, sobre todo en los primeros tiempos, apoyó con su autoridad moral y con medidas represivas esta política del clero ortodoxo"⁷. A pesar de todo lo dicho (y lo reconoce el propio Asín Palacios), penetran en la Península elementos sueltos de *shî'ismo*, en forma de filosofías llamadas por Asín *bâtinîes* o esotéricas, inspiradas en la *shî'a*. Pero, sobre todo, entra la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, inmensa obra *shî'ita* de ciencia, metafísica, ascética y mística, que tendrá un influjo insospechado en el pensamiento no sólo musulmán, sino judío⁸. Y el impacto se dejará notar, sobre todo, en los autores místicos y ascéticos, como pueden ser dentro del judaísmo Ibn Paqûda (siglo XI) e Ibn Gabirol. Hay que subrayar la gran carga que

⁷ Asín Palacios M., *Ibn Masarra y su escuela*, en *Obras escogidas*, Madrid, 1946, t. I, p. 24.

⁸ Puede verse: Marquet, Y., *La philosophie des Ibdwâ al-safâ'*, Argelia-Lille, 1973; Bausani, A., *L'Enciclopedia dei Fratelli della pureza*, Nápoles, 1978; *Convegno sugli Ikhvân as-safâ'*, Roma, 1981. Y para su impacto en la filosofía hispano-musulmana: Lomba, J., *El Ebro, puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, 2002.

contiene esta enciclopedia de interpretación alegórica y simbólica de los números, las letras, los astros, la naturaleza entera; lo cual, por un lado, la acercará al *Sefer Yesirâ* y al *Zohar* de la Cábala judía y, por otro, fomentará, junto con la misma Cábala, todo el mundo de la astrología, tan vigoroso en el Medievo y en el Renacimiento.

Así pues, resumiendo: la gran escuela mística española comienza en el siglo IX con Ibn Masarra para seguir ininterrumpidamente desarrollándose hasta su clímax: Ibn `Arabî. Esta escuela mística, heredera del más rancio sufismo oriental, se ve reforzada por los retazos de filosofías esotéricas *bâtinîes*, *shî'itas*. Posteriormente, esta escuela mística andalusí, se convierte en el *shâdilismo* que se extiende hasta el XIV y XV. Y todo este conjunto *sufî-shâdilî*, se ve estrechamente emparentado con la mística cristiana posterior al siglo XV, hasta 1600 aproximadamente y, sobre todo, con las grandes figuras de San Juan de la Cruz y Santa Teresa.

El judaísmo español de Sefarad también ofrece su dimensión mística, no menos importante que la musulmana y estrechamente emparentada con ésta y la cristiana. Ya hemos visto, a propósito del sufismo y del *shî'ismo*, que los encuentros con el judaísmo eran inevitables.

Concretamente, el nombre de la mística judía es el de Cábala, término que en hebreo significa "recepción" y, por tanto, "tradición". La *Enciclopedia judaica* define así la Cábala: "Sistema místico de interpretación de las Sagradas Escrituras, transmitido desde la época talmúdica, como tradición esotérica, y desarrollado desde el siglo XIII en combinación de elementos filosóficos". Y Geogre Vajda, ilustre investigador del pensamiento judío e islámico, la describe de este modo: "Lo que se entiende actualmente por Cábala es un producto que supone, además del antiguo esoterismo judío y el cuerpo íntegro de los escritos talmúdicos y midráshicos, la casi totalidad de las especulaciones teológico-filosóficas del período judeo-árabe"⁹.

La mística y esoterismo cabalísticos sitúan su origen más antiguo en el florecimiento cultural y religioso posterior al exilio babilónico (siglo III y II a. C.), tomando como núcleo especulativo el relato de la

⁹ Un breve resumen del pensamiento judío, de la Cábala y de los influjos posteriores en el pensamiento puede hallarse en Vajda, G., *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947 y en Sirat, C., *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, 1985. También puede consultarse para ver el pensamiento judío en el Norte de Sefarad y el influjo de la filosofía islámica en el judaísmo mi libro: *La filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza, 1988.

creación en el Génesis, en las visiones de Ezequiel y de su escala, *merkabab* (recuérdese el paralelo antes hecho con el *mi`ráy* del Profeta Mahoma en el sufismo) y en ciertos pasajes del libro de Esdras. La historia es larga y compleja. Pero, a manera de esquema sumamente resumido, diremos lo siguiente:

Cuando la Cábala empieza a tomar cuerpo definitivo en Oriente es con la aparición del libro fundamental de la misma: el *Sefer Yesirá* o *Libro de la Creación*. Es el libro filosófico-místico más antiguo en hebreo y fue compuesto tal vez hacia el siglo VIII, por un autor anónimo, aunque se atribuye a veces a Rabbí Akkiba. Sa`adía Gaón lo tradujo al árabe en el siglo IX.

En este libro aparece todo el conjunto de los *sefirót* o emanaciones divinas con las cuales se constituye el mundo, a las cuales va asociada toda una compleja trama de símbolos de letras y números, y por los cuales se descubre lo oculto, lo *bátin*, que late tras lo aparente, *zâhir*, de la realidad, para, al final, unirse místicamente a la Verdad Suprema, al Creador. A partir del *Sefer Yesira*, el misticismo oriental se traspasa a Occidente, concretamente a España, sobre todo, y a Francia, Italia y Alemania.

La aparición y apoteosis de la Cábala corresponde a España, a Sefarad, en primer lugar. Ante todo, porque hay toda una pléyade de autores ascéticos y místicos que preparan este apogeo, entre los cuales hay que señalar, de acuerdo con la opinión de Vajda, a los tudelanos Abraham ben Ezra (1089-1164) y a Yehûda ha-Levi (h. 1070-1141), al barcelonés Abraham bar Hiyya (h. 1065-1136), pero, sobre todo, a mi entender, a otros dos: al zaragozano Ibn Paqûda y al malagueño educado y vecindado en Zaragoza Ibn Gabirol. La importancia de estos dos últimos reside en que el primero, Ibn Paqûda, en su libro *Los deberes de los corazones*¹⁰, expone una maravillosa y magnífica adaptación de la ascética musulmana oriental y andalusí al judaísmo, terminando su proceso purgativo en el último capítulo del amor divino, que si no es esencial y formalmente místico, al menos abre de par en par las puertas a la mística. Ibn Paqûda, por lo dicho, es una pieza, a mi entender fundamental, pues refleja a la perfección tanto la ascética musulmana como la judía, que, por otra parte, coincide de manera sorprendente con lo más serio de la

¹⁰ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba, Madrid, 1994.

ascética cristiana del Siglo de Oro español ¹¹. En cuanto al segundo, Ibn Gabirol, tal como se dijo antes, transmite con su *Fons vitae*, *La fuente de la vida*, traducida del árabe al hebreo por Sem Tob Falaquera y también del árabe al latín por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo, toda la tradición neoplatónica anterior, griega y musulmana. Pero, especialmente, las enseñanzas del Pseudo-Empédocles concretamente con su teoría de la Materia Universal) y, por tanto, de Ibn Masarra. Como consecuencia, Ibn Gabirol culmina su sistema filosófico con una apoteosis mística, de corte sufi, pero adaptada al judaísmo, que habrá de ejercer un fuerte influjo entre cristianos y judíos.

Por fin, en el siglo XIII aparece en Castilla la obra cumbre de la mística y Cábala judía: el *Zohar*, cuya autoría suele atribuirse, no con plena seguridad, a Moisés de León. Y, en la Corona de Aragón surgirá un grupo de cabalistas sumamente importante en Gerona, aparte del gran maestro de la Cábala, el zaragozano Abulafiah (1240-h. 1291). Todos estos autores y obras, junto con el *Sefer Yesirá*, constituirán el eje y punto de referencia obligado para toda la Cábala posterior, española y europea. No quiero dejar pasar la ocasión de subrayar un hecho, a mi modo de ver, importante: el *Zohar* aparece en Castilla, precisamente en esa Castilla, cuna de la gran mística cristiana de Juan de la Cruz, de Teresa de Jesús, de Luis de León y de tantos más, y a la que el propio Unamuno atribuye ese talante tan hispano, tan místico, tan sublime, propio y esencial de nuestra historia. Podrá ser casualidad (no lo parece), pero los hechos son exactamente ésos.

Ésta es a grandes rasgos la historia de la cábala sefardí. El impacto de la misma en el mundo cristiano será muy profundo. Por ejemplo, en Ramón Llull, el cual, a su vez, también muestra profundas huellas sufíes y musulmanas (parece que solamente sabía árabe y catalán). Y, a través de Llull, sobre todo, pero también de otros conductos, la Cábala llegará a afectar muy seriamente a Pico de la Mirándola, a Juan Reuchlin, a Enrique Cornelio Agripa, a Paracelso y a otros muchos más, aparte de los propios judíos españoles que la defendieron y profesaron.

Tras este breve y rápido recorrido, podemos concluir que nuestro suelo hispánico, desde el año 800 hasta 1600 fue la cuna de los más grandes movimientos místicos mundiales: el sufismo con Ibn Masarra y

¹¹ Ver, por ejemplo, mi trabajo: "Espiritualidad y humanismo. Dos tesoros de la espiritualidad del pasado: In Paqûda e Ignacio de Loyola", en *Humanismo para el siglo XXI*. Ed. María Luisa Amigo, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, pp. 471-477.

el ingente Ibn `Arabî, el *shâdilismo*, la Cábala y el *Zohar*, los autores citados y todas las escuelas ascéticas y místicas españolas de carmelitas, franciscanos, dominicos, jesuitas, con representantes como Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, Fray Luis de León, Alonso de Orozco, autor del *Vergel de oración* y del *Monte de contemplación*, Francisco de Osuna, San Pedro de Alcántara, Juan de Ávila, Pedro Malón de Chaide, Diego de Estella, Juan de los Angeles, además de los llamados "heterodoxos" por Sainz Rodríguez, tales como Juan de Valdés, Miguel de Molinos, Miguel Servet y los alumbrados del siglo XVI, herederos directos de los shâdilíes musulmanes.

Exponer los paralelos, coincidencias e identidades de terminología, contenidos, símbolos y actitudes entre todos estos autores y escuelas, rebasaría los límites de un ensayo como este y aun de un curso entero. Por lo demás, ahí está la obra de Miguel Asín Palacios y de tantos otros que, siguiendo sus huellas, han enriquecido este sugestivo, fecundo y apasionante campo de investigación. Me limitaré a dar unas brevísimas pinceladas de algún pequeño aspecto de la cuestión.

Ante todo, resulta curioso observar, por ejemplo, el mismo espíritu de concienciación de lo religioso en el judío zaragozano Ibn Paqûda, en su libro *Los deberes de los corazones*, y en San Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios espirituales*. Ambos ponen la más férrea lógica deductiva y racional al servicio de la interiorización de la fe, de la ascética y de la vida religiosa en general. Y así, partiendo del "Principio y Fundamento" de la existencia de un Dios Creador, concluyen en el deber que el hombre tiene contraído de entregarse por entero a Él, con un acto de fe interior, sincera y pura y con la práctica de una vida de ascesis que comprende virtudes tan fundamentales como son el abandono incondicional en Él, la pureza de intención, la humildad, el arrepentimiento, la penitencia y el abandono de los placeres y bienes mundanos, para culminar, al final, en el puro amor a Dios como réplica al amor que Él tiene al hombre. La shemâ` Yisra'el judía resuena continuamente en las páginas de Ibn Paqûda, con la misma fuerza que en la obra de Ignacio de Loyola: "Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas" (Deuteronomio, 6, 4-6). Este esquema racional, este sistema ascético, esta culminación apasionadamente amorosa, se repite literalmente en San Juan de la Cruz, en Santa Teresa y en cualquier asceta y místico cristiano. Por su parte, Ibn Paqûda es, además, heredero

indudable de la más antigua tradición del sufismo islámico oriental: su obra pone de relieve, a través de todas sus páginas, la extraordinaria información y las abundantes lecturas sufíes de su autor. Por otro lado, el libro de *Los deberes de los corazones* tiene, a mi entender, varios aspectos dignos de subrayar.

Uno de ellos es el del "Examen de conciencia", expuesto por Ibn Paqûda en el capítulo octavo de su libro y que se halla profusamente en toda la obra de San Ignacio de Loyola y en San Juan de la Cruz. Ahora bien, este examen de conciencia no lo dirige Ibn Paqûda, solo y fundamentalmente a la corrección de los defectos y pecados y a la eliminación de lo negativo de la vida moral; sino, de un modo muy directo y especial a la purificación de la intención, en nuestras acciones y vida. Ibn Paqûda define así a la pureza de intención en el capítulo quinto de *Los deberes* "La pureza en el obrar ante Dios consiste en tener en las acciones la intención, tanto en lo exterior como en lo interior, de someterse a Dios por Él mismo, deseando únicamente complacerlo, sin querer agradar a los hombres"¹². De un modo paralelo a como lo hace San Juan de la Cruz, en *La noche oscura del alma*¹³, donde dice: "Debe pues, gozarse el cristiano, no en si hace buenas obras y sigue buenas costumbres, sino en si las hace por amor de Dios sólo, sin otro respecto alguno". Y San Ignacio, en las *Constituciones*¹⁴, por tomar un ejemplo al azar, afirma bagualmente: "Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma y por el amor y beneficios tan simulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios". Es el tema del *ijlâs* o purificación interior ante Dios, tan usado por toda la ascética y mística musulmana y judía.

Enfocado así el examen de conciencia, hacia la obtención de esta pureza de intención, Ibn Paqûda consagra el largo artículo tercero del capítulo octavo de *Los deberes de los corazones*¹⁵ a analizar las nada menos que treinta maneras que propone de examinar la conciencia. Y nos encontramos con que en ellas, casi lo menos importante es el recuento de las faltas cometidas: sin excluir este aspecto, donde más se detiene es

¹² Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 177.

¹³ San Juan de la Cruz, *La noche oscura del alma*, 3, 27, 4.

¹⁴ San Ignacio de Loyola, *Constituciones*, n.288.

¹⁵ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 249 y ss.

en la consideración de los dones recibidos de Dios, en lo mucho que el hombre debe al Creador, en lo que debe hacer por Él, en el amor y servicio que le debe. En resumidas cuentas, se trata más bien de los distintos modos de meditación y de oración interna, tan profusamente expuestos por nuestros grandes místicos y ascetas, en particular por San Ignacio de Loyola. A este propósito, Ibn Paqûda propone un sistema de oración, según el cual hay que proceder lentamente, paladeando las palabras, las plegarias, y el mismo nombre del Señor, a la manera como el sufismo dice que hay que orar recordando el nombre de Dios, el *dhikr Allâh*, y como Ignacio de Loyola habla de la "oración por anhélitos".

Puestas así las cosas, la conclusión que saca Ibn Paqûda de la práctica del examen de conciencia es la siguiente: que "se derivarán para el espíritu consecuencias sublimes, elevadas, que nos ayudarán a lograr todas las virtudes y a conseguir todas las cualidades excelentes. Este sublime estado consistirá en la purificación de lo más precioso de tu alma, quedando ésta limpia de las tinieblas de la ignorancia y en el descenso de la luz de la certeza que expulsará de tu corazón las sombras de la duda"¹⁶. Y San Juan de la Cruz, en *Dichos de luz y de amor*: "el alma que a menudo examinare sus pensamientos, palabras y obras [...] obrando por amor de Dios todas las cosas, tendrá muy claro su cabello y mirarle ha el Esposo su cuello y quedará preso en él y lligado en uno de sus ojos que es la pureza de intención con que obra todas las cosas [...] todas las obras se han de comenzar desde lo más alto del amor de Dios si quieres que sean puras y claras". Amor y mística, unidos al examen de conciencia en San Juan de la Cruz, que en Ibn Paqûda también lo están, porque dedica el capítulo décimo de *Los deberes de los corazones*, al amor divino, y porque en el mismo lugar citado sobre el examen de conciencia, compara a ésta, a la conciencia, tras el examen, a un espejo que ha quedado limpio y en el cual se refleja la sabiduría y amor de Dios. Y bien es sabido que el espejo es un símil muy recurrido en la mística cristiana, concretamente de San Juan y de Santa Teresa.

La pureza de intención exigida es tal, que lleva a Ibn Paqûda a postular constantemente un tipo de servicio a Dios, totalmente desinteresado. Y este desinterés por todo lo que no sea el mismo Dios, es omnipresente tanto en el sufismo musulmán como en la ascética judía. Así, Ibn Paqûda cita a este propósito multitud de veces aquel texto del

¹⁶ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 281.

*Abodab Zarab*¹⁷ que dice: "No seas, pues, como los siervos que sirven al señor para recibir un salario, sino como los esclavos que trabajan sin recibir un jornal". Este principio tiene su versión prototípica y lapidaria en el shâdilî Ibn `Abbâd y en Santa Teresa en aquel "Quien a Dios tiene nada le falta, todo le sobra", dicho con idénticas palabras en ambos.

Para llegar a esta pureza y desinterés interiores ante Dios, el camino es claro en la mística cristiana, musulmana y judía: la ascesis o privación del mundo, de lo material, que en el islam adopta el término consagrado de *zuhd* y que contiene idénticos pasos, procedimientos y virtudes en las tres formas de mística. Recordemos, para abreviar, la síntesis que hace Asín Palacios a este respecto: estudiando a Ibn Masarra, descubre (a través de su biógrafo al-Faradî) el origen de su ascética y mística en dos sufíes orientales: Dû-l-Nûn al-Misrî (el cual enlaza la tradición hermética, la neoplatónica y la cristiana de Egipto con el islam, inspirándose su ascética en los *Verba Seniorum* de los solitarios de la Tebaida) y al-Nahrayûrî (influido por el panteísmo persa y con caracteres muy similares a los de Dû-l-Nûn). Pues bien, Asín Palacios hace una descripción del plan ascético místico de estos dos musulmanes orientales, subrayando la identidad de tratamiento que tiene en Ibn Masarra. Por nuestra parte, la reproducción del texto de Asín nos traerá a la memoria, casi literalmente, multitud de pasajes de nuestros místicos hispanos, que, por brevedad y por su evidencia, no hará falta que los transcriba. Dice el ilustre arabista aragonés: "En las sentencias dispersas que de ambos sufíes se conservan, recomiéndale un método de disciplina ascética, basado: en la mortificación corporal, mediante el ayuno, para reprimir la gula y la lujuria; en la pobreza voluntaria, contra el vicio de la avaricia; en el silencio, contra la murmuración. Exígese después adquirir las virtudes y cumplir hasta los consejos evangélicos: evitar la tibieza o negligencia en el servicio de Dios y la vanidad espiritual; practicar la humildad, el amor de los enemigos y la paciencia, ejercitar la penitencia y aspirar al don de lágrimas, guardando el justo equilibrio entre el temor y la esperanza. La intuición extática es la meta de todo este camino: en ella el alma del sufí no experimenta en sí misma otra sensación y representación que la de Dios"¹⁸.

Tras la purificación interior y entrega desinteresada al Creador, el primer paso para entrar en contacto con Dios y unirse a Él es el acto de

¹⁷ *Abodab Zarab*, 19 a 12.

¹⁸ Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela*, en *Obras escogidas*, Madrid, 1946, t. I, pp. 105-106.

presencia. Este acto implica dos aspectos: uno, el de la toma de conciencia por parte del hombre de que está ante Dios, en su presencia, arrojando de sí todo lo que no sea Él y asumiendo la poquedad del hombre ante la divinidad; y otro, el acto por el cual Dios se hace presente al hombre, se ofrece y aparece ante él. Ambos adoptan en árabe el mismo término: *hadra* o *hudûr*. En cuanto al primer aspecto de la cuestión, hay que decir que es una constante, expresada con idénticos términos, en Ibn Paqûda, Ibn `Arabî, San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz. Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente. Así, la expresión teresiana de que el alma debe "hacer cuenta de que no hay en la tierra sino Dios y ella" y la de San Juan de que "Vive en este mundo como si no hubiera más en él que Dios y tu alma" tienen paralelos exactos en la literatura islámica y judía citadas. Ibn Paqûda, por su parte, al igual que los místicos y ascetas cristianos, insiste constantemente en el hecho de que debemos ser conscientes de que Dios conoce tanto lo exterior de nuestros actos, como lo más secreto, oculto y escondido de nuestra intimidad: por ello, el hombre debe actualizar continuamente su presencia en desnudez integral ante el Señor. Un texto elegido al azar, de entre los muchos que hay, referente a la pureza que hay que tener ante Dios, por el hecho de que Él lo sabe todo: "Pero los deberes de los corazones, no es posible que, quien los hace, los realice por amor a la consideración y elogios de los demás, puesto que los otros hombres no conocen el interior. El que los lleva a cabo, únicamente busca a aquel que puede conocerlos; y éste es únicamente Dios, ensalzado sea, como dice el Libro: "Yo, el Señor, penetro el corazón, sondeo las entrañas" (Jeremías, 17, 10) y "Lo oculto es del Señor, nuestro Dios; lo patente es nuestro y de nuestros hijos" (Deuteronomio, 29, 28)¹⁹.

Pero la presencia de Dios, en cuanto manifestación de Éste al hombre, no solo tiene el sentido de *παρουσια* o epifanía divina, sino también del de los nombres divinos. En este sentido, se trata de una tradición de posible origen hermético y que arranca del Pseudo-Dionisio y de su obra *De divinis nominibus*. Ciertos detalles y el hecho de que el número de esos nombres divinos sea el de noventa y nueve, además de otro, el centésimo que, como tal, es el más misterioso de todos y que, incluso, está dotado de poderes ocultos y especiales, es de tradición musulmana, que vendría ya del egipcio Dû-l-Nûn. De él pasaría a Ibn

¹⁹ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 178.

Masarra y, sobre todo, a Ibn `Arabî, para terminar, finalmente, en las *dignitates* de Ramón Llull, en el libro de éste *Els cent noms de Deu*, y en *Los nombres divinos*, de Fray Luis de León, sin olvidar todo lo que la mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz encierra sobre el tema de los nombres divinos. Recordemos que la recitación de los noventa y nueve nombres de Dios constituye una de las oraciones preferidas del musulmán y que, en el orden teológico, gran parte de las diferencias de escuela estriba en el sentido literal, simbólico o esotérico de los nombres que el *Corán* da a Dios.

Por otro lado, es curioso observar el paralelismo terminológico tan exacto que hay entre las *dignitates* de Llull y los nombres divinos o *hadrât* de Ibn `Arabî. Ha sido Asín Palacios quien en su *Ibn Masarra y su Escuela*²⁰ ha hecho una tabla de tales correspondencias. Por otro lado, las *dignitates* lulianas, así como los *hadrât* de Ibn `Arabî, simbolizan o representan, sin duda alguna, los modelos o paradigmas platónicos y neoplatónicos del mundo, sólo que en forma de atributos-nombres divinos que, tras la palabra oída y leída en el Libro Santo, esconden un sentido oculto y misterioso, *bâtin*, que sólo se puede alcanzar con la intuición mística y con el amor.

Este paralelismo entre Ibn `Arabî y Ramón Llull nos lleva a otro orden de similitudes. Decía el Prof. Gómez Nogales (y pongamos en suspenso la palabra "influjo" en la lectura del texto que voy a citar) las siguientes palabras, por sí mismas elocuentes: "Pero es que no solamente en la cultura árabe se puede continuar esta línea mística hasta nuestros días, sino que en el mismo centro de Europa nos encontramos con una repercusión curiosa de la mística musulmana. En la mística renana hay un paralelismo extraordinario con la mística árabe. Hasta ahora no se había descubierto el puente que unía a esas dos místicas. Se conocían algunos de los anillos de la cadena: Ibn `Arabî, o místicos árabes anteriores, Ramón Llull, Nicolás de Cusa y, finalmente, toda la mística renana. Pero ¿cómo se podía unir a Ramón Llull con Nicolás de Cusa?. He aquí un interrogante sin solución hasta muy recientemente, y cuyo enigma ha sido descifrado en nuestros días por el profesor español Eusebi Colomer. Esta tesis doctoral nos permite hoy afirmar que la mística renana está influenciada por la mística árabe"²¹.

²⁰ Asín Palacios, M., *Ibn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. I, p. 208.

²¹ Gómez Nogales, S., *Sabiduría oriental y filosofía árabe*, en *Estudios sobre Filosofía en al-Andalus*, Edición dirigida por Andrés Martínez Lorca, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 148.

No resisto la tentación de aludir brevemente, para empezar a cerrar este sintético y selectivo elenco de paralelos, al del vacío interior, a la indiferencia ante todo lo creado y a la renuncia de los carismas. Oigamos una vez más a Asín Palacios hablando del *shâdilî* Ibn `Abbâd²²: “Esta renuncia aparece ejemplificada bajo símbolos diversos, que se reflejan en un tecnicismo estrechamente emparentado con el de San Juan de la Cruz. Junto al término de la ascética tradicional “purgación”, Ibn `Abbâd emplea estos otros que son típicos de la escuela carmelitana: “vacío”, “desnudez” y “libertad”: el alma debe vaciarse, desnudarse y libertarse de todo apetito sensual, de todo egoísmo, de toda inclinación y apoyo en las criaturas; debe salir de las cosas, para ir a Dios; debe matar toda iniciativa, toda autonomía de su albedrío, para encontrar el sosiego, la quietud espiritual, la soledad con Dios, que consiste en el anonadamiento, en la negación de sí misma y en el total abandono o dejamiento”. Y en la misma obra²³ establece un paralelo terminológico entre los *shâdilîes* y San Juan de la Cruz, cuyos hitos principales son en San Juan de la Cruz: desnudez, libertad, vacío, salir de las cosas. Y en los *shâdilîes* (en las sentencias de Ibn `Atâ` Allâh comentadas por Ibn `Abbâd): *tayrîd*, desnudez; *hurriyya*, libertad; *tafrîg*, vacío; *al-jurîy min al-ashâb*, salirse de las cosas. Todo este paralelismo lo acompaña Asín Palacios de una serie de sentencias de ambos autores que se corresponden casi literalmente. Al final de este vaciamiento, renuncia y desnudez, se llega a la nada del yo, al *fanâ`* o desvanecimiento y aniquilación de la propia personalidad, y con ella, a la de todas las cosas múltiples; con lo cual se consigue una paz absoluta que termina en la unidad (de forma muy parecida al *zen*), tras la cual sobreviene el *baqa`* o permanencia; es decir, el quedarse sumergido en Dios, en cuyo seno se recupera de nuevo el yo, pero transformado en el interior de la unidad divina. *Fanâ`* y *baqa`* son, pues, los términos consagrados del proceso místico musulmán que tienen sus paralelos también en la mística cristiana.

Aniquilación y permanencia, apretura y expansión, noche y día son también términos repetidos constantemente en la mística islámica y cristiana. Como indica Asín Palacios, las palabras empleadas por los *shâdilîes* y por San Juan de la Cruz son enormemente parecidas: en la

²² Asín Palacios, M., *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz*, en *Obras Escogidas*, t. I, p. 258.

²³ *Ibid.*, p. 273.

mística musulmana, *qabd*, se deriva de *qabada*, que significa coger, sujetar, apretar, tomar, contraerse, sentir disgusto, estar triste, experimentar angustia, apretarse el corazón. San Juan de la Cruz, por su parte, en *La Noche Oscura del Alma* utiliza los términos correspondientes y paralelos a los anteriores de: aprieto, apretura, prisión, oprimir, poner en estrecho, tortura, angustia, pena. Y el bast islámico significa: extender, ensanchar, dilatar, abrir la mano y metafóricamente: alegrarse, estar cómodo, regocijarse, sentir bienestar, estar contento, equivaliendo a la “anchura” de San Juan de la Cruz. Ibn Paqûda, por su parte, no habla de aprieto, angostura, pero sí de quiebra y fractura del alma, en el mismo o parecido sentido: “cuando le sobrevienen al hombre desgracias y calamidades, entonces quebranta su espíritu y se humilla”²⁴, expresión que repite a cada momento, incluso acudiendo a pasajes de la *Biblia*, como es, por ejemplo el Salmo 51, 19: “Sacrificio para Dios es un espíritu quebrantado, un corazón quebrantado y humillado, Tú, Dios, no lo despreciarás”.

Una vez vaciado, despojado, liberado, desnudado el corazón, el alma queda indiferente ante todo lo creado, ante todo lo que no sea Dios. Permítaseme hacer una comparación entre Ibn `Abbâd, Ibn Paqûda, San Juan de la Cruz y San Ignacio de Loyola, con algunos textos. El pensamiento de Ibn `Abbâd lo expondré a través del testimonio de Asín Palacios ²⁵: “Ibn `Abbâd formula una especie de tabla de preferencias, que el alma debe adoptar, en la cual se agotan las categorías de la prosperidad y adversidad. El que aspire a la perfección debe preferir la pobreza a la riqueza, el hambre a la hartura, lo bajo a lo alto, la vileza a la nobleza, la humillación a la honra, la tristeza a la alegría, la enfermedad a la salud y la muerte a la vida. La coincidencia es tan sorprendente, que hasta el número de las categorías afecta, si bien son las de Ibn Abbâd más precisas e irreductibles entre sí que las de San Juan de la Cruz”. El texto del propio Ibn Paqûda es el siguiente: “Son también signos de estar en este elevado rango (de perfección): el preferir la muerte estando sometidos a Dios, a la vida de insumisión; el elegir la pobreza sobre la riqueza, la enfermedad a la salud, la desgracia al bienestar; el entregarse totalmente a los decretos de Dios, contentándose con lo que Él

²⁴ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 206.

²⁵ Asín Palacios, M., *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz*, en *Obras Escogidas*, t. I, pp. 264-265.

quiere”²⁶. El texto de San Juan de la Cruz es como sigue: “Procure 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 a lo que no da gusto. No a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo. No a lo que es descanso, sino a lo trabajoso. 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”. Y, por fin, el de San Ignacio de Loyola en “El Principio y Fundamento” de sus *Ejercicios espirituales*: “Por lo cual 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”. Creo que sobra cualquier comentario ante tan patente paralelismo de ideas y, a veces, aun de expresiones.

Sería demasiado prolijo, e inútil por lo obvio, establecer paralelos entre la unión mística profesada por los musulmanes, por los judíos y por los cristianos. Este tema, así como otros muchos relativos al mismo, está suficientemente estudiado hasta el momento por Asín Palacios, Ricard, Sainz Rodríguez, Gallegos Rocafull, Hatzfeld, Allison Peers, Andrés Martín, Cilveti, Rousselot, Swietlicki, López-Balart, Fetón, Chanan Matt y otros.

Solamente diré que la culminación mística viene expresada por el término árabe *ittihād*, que se corresponde a la unión extática con Dios en el cristianismo, teniendo los mismos caracteres en una y en otra. Hay una diferencia: que el Islam usa dos términos: *ittihād* e *ittisāl*. El segundo, significa lo mismo, sólo que únicamente lo utilizan los filósofos. La unión extática en el Islam, a diferencia del cristianismo, se puede lograr por medio de la mística propiamente tal y por la filosofía. A esta diferencia, que estimo de suma importancia, volveremos al final de mi exposición.

Pero, además de esta identidad de nombres que significan la unión mística, ocurre que también se da un paralelismo casi exacto entre los términos que designan los estados espirituales (*hāl*), las moradas (*makām*), los peldaños o grados de perfección (*manāzil*) y los carismas (*karāmā*), así como las distintas clases en que cada uno de estos grupos de

²⁶ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 167.

subdividen. Incluso hay un paralelismo casi literal entre Ibn `Arabi, San Juan de la Cruz, Santa Teresa y San Ignacio de Loyola en las reglas que cada uno de ellos dan para discernir espíritus y para distinguir entre los verdaderos y los falsos carismas, entre los auténticos dones especiales dados por Dios y los que sólo son fruto de la propia imaginación o de las sugerencias del maligno. Cualquiera que lea el *Kitâb al-mawâqî*, *Libro del descenso de los astros*, la *Risâla al-amr al-mubkam*, *Tratado del precepto taxativo* o la *Risâla al-anwâr*, *Tratado de las luces*, de Ibn `Arabi, recordará casi al pie de la letra aquellos avisos de San Juan de la Cruz que como éste, por ejemplo, de la *Subida al monte Carmelo* dice: “El alma que apetece revelaciones de Dios va disminuyendo la perfección [...] y abre la puerta al demonio para que la engañe en otras semejantes, que él sabe bien disfrazar para que le parezcan buenas”. Por lo demás, las *Reglas para la discreción de espíritus* ignacianas, pueden hallar su eco casi idéntico en cualquier asceta y místico, tanto musulmán como judío.

En la simbología empleada para expresar la apoteosis de la unión extática con Dios, de la relación más íntima y radical con la divinidad, hay también un paralelismo sorprendente, en el que no es preciso me detenga, por lo obvio, y en honor a la brevedad que imponen los límites de esta exposición. Pero hay una imagen concreta que simboliza de una manera general la situación de Dios en el alma que ha llamado la atención de una manera muy particular a los especialistas. Me refiero a la imagen de los siete castillos concéntricos del alma, empleada por Santa Teresa y que se encuentra con muchísima frecuencia en la literatura mística musulmana. Asín Palacios sospechó que este símbolo estaba ya en la más antigua literatura sufí y *shâdili*. Sólo que las pruebas documentales fueron halladas poco después de la muerte del insigne arabista. La primera, la encontrada por Enrico Cerulli y José Miguel Muñoz Sendino, consistente en una traducción del *Mi`rây* o *Ascensión de Mahoma*, que era precisamente el documento que Asín Palacios necesitó para probar que Dante pudo tener acceso a la literatura escatológica islámica en Florencia. El segundo, las *Maqâmât al-qulûb* o *Moradas de los corazones*, de Abû-l-Hasan al-Nûrî de Bagdad, del siglo IX, halladas y editadas por Paul Nuwyia, en las que aparece dicho símbolo de los siete castillos. Más aún, Catherine Swietlicki opina que también se halla en la más antigua tradición hebrea, concretamente cabalística, cosa que Asín Palacios rechazó o, al menos, no admitió o no vio.

Otros muchos ejemplos podrían aducirse de coincidencias entre

la ascética y mística islámica y la cristiana. Concretamente, López-Baralt subraya que a veces es tal la coincidencia entre la terminología de San Juan de la Cruz y el islam que parece haber tenido éste acceso a un lenguaje místico tan especializado que los sufíes llegaron a considerarlo "secreto", no pudiendo, por tanto, ser empleado sino únicamente por los iniciados, lo cual no deja de sorprender sobremanera²⁷.

Toda la investigación histórica actual vuelve los ojos en todos estos temas al ilustre arabista español D. Miguel Asín Palacios, centro de referencia obligada aún hoy día, en que algunas de sus tesis han sido superadas. La postura del maestro aragonés es, en resumen, la siguiente: los primeros musulmanes orientales estuvieron en contacto con los textos cristianos de los primeros siglos y con los monjes y anacoretas de la Tebaida, de Egipto, de Palestina y de la misma Arabia. De este modo, Asín piensa que el sufismo y la mística islámica, en general, tienen su origen en el cristianismo. De este modo, su interpretación se diferencia claramente de las tesis, por ejemplo, de von Kremer y Max Nortén, que atribuyen el nacimiento del sufismo al pensamiento hindú; de Izutzu, para quien el taoísmo y confucianismo fueron quienes lo desencadenaron; de Henry Corbin que se centra en la sabiduría persa y en el maniqueísmo; de Nicholson y Marechal, para quienes el sufismo nace del neoplatonismo; y de Massignon y la mayor parte de los orientalistas actuales, que piensan que el mismo islam tiene en sí la suficiente fuerza y riqueza interiores como para dar lugar a un movimiento como es el que nos ocupa ahora. Personalmente me adscribo a la tesis de Massignon y estoy convencido de que el islam tiene en sí los suficientes recursos y riqueza espiritual como para dar lugar a un movimiento místico como es el sufismo, aun habida cuenta de que haya podido recibir múltiples influjos posteriores, como los reciben todos los movimientos de ideas, culturales, religiosos, filosóficos.

Siguiendo con la tesis de Asín Palacios, tras este arranque desde el cristianismo oriental, el sufismo vendría a España, enriquecido con el neoplatonismo y, concretamente, con los textos del Pseudo-Empédocles, de la teología *mu`tazilí* y de ciertos elementos *bâtiníes* del *shí`ismo*. De esta manera, se constituiría la gran mística sufí andalusí de Ibn Masarra, de Ibn al-`Aríf, del *shâdilismo*, de Ibn `Abbâd de Ronda, de Ibn al-`Abbâr y, sobre todo, del gran maestro universal Ibn `Arabî de Murcia (sin contar con la Cábala e Ibn Gabirol, que sufrirían el mismo impacto).

²⁷ López-Baral, L., *San Juan de la Cruz y el islam*, Madrid, 1990.

Éstas son las tesis que sostiene Asín Palacios, en particular en su obra *El islam cristianizado* y en *Ibn Masarra y su escuela*²⁸. De aquí, de al-Andalus, la gran mística musulmana tomaría dos direcciones: una, la cristiana y occidental, dando lugar a la mística del Siglo de Oro (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, sobre todo), al pensamiento de Ramón Llull, a toda la mística europea y a una buena parte de Dante, tal como trató de demostrarlo en su polémico libro *La escatología musulmana en la Divina Comedia*²⁹. La otra dirección sería la oriental: la gran mística andalusí volvería al oriente musulmán de donde vino, para revitalizar el sufismo y la mística. Hay, pues, dos movimientos de retorno: del cristianismo al cristianismo (pasando por el islam) y de oriente a oriente (pasando por al-Andalus). La situación la resume de esta manera: "La cadena hermética quedaba, pues, reanudada por completo: arrancando de este famoso teurgo de Egipto [Dû-l-Nûn al Misrî], engarzándose mediante Ibn Masarra con los *bâtiníes* españoles, y a través de los masarríes y de la escuela sufí almeriense, retornaba cuatro siglos después, con los libros de Ibn `Arabî al Oriente, de donde salió. Porque bien sabido es el espléndido y ruidoso triunfo que las obras de Ibn `Arabî obtuvieron en el mundo oriental"³⁰.

El mérito indiscutible de Asín Palacios estriba en que fue el gran descubridor de multitud de autores y documentos que sin él yacerían en el olvido y en que ha sido el impulsor de nuevas investigaciones sobre la filosofía, la mística y la ascética musulmana. Por otra parte, Asín Palacios ha sido quien ha detectado multitud de importantes paralelismos entre la mística cristiana y la musulmana que hasta entonces habían pasado por desapercibidos, a pesar de lo importantes y claros que eran. Por eso es, como he dicho, el punto obligado de referencia en las investigaciones islamológicas, y por eso también es respetado y querido aun por sus detractores, que, por cierto, en algunos puntos no son pocos. En todo caso, yo resumiría en los siguientes puntos aquellos aspectos de las tesis de Asín Palacios que hoy han sido superados o que requieren ser matizados o aun puestos entre interrogantes:

En primer lugar, su afán de reducir a cristianismo toda explicación sobre los orígenes de la mística islámica. El propio dominico egipcio Anawati y su compañero de investigaciones Gardet, aun admitiendo el intercambio que hubo entre el islam primitivo y el mundo

²⁸ Asín Palacios, M., *Obras escogidas* I, pp. 1-216.

²⁹ Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1984

³⁰ Asín Palacios, M., *Ibn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. I, p. 150.

cristiano, subrayan este partidismo de don Miguel. Claude Addas, una de las últimas que han escrito sobre Ibn `Arabî, lo dice, a la vez que lo excusa respetuosamente: admitiendo que es el pionero de este tipo de estudios y subrayando su mérito indiscutible, dice de la visión que Asín tiene de Ibn `Arabî: "Conviene subrayar que la *Vida de Abenarabi* es tanto menos fiable cuanto que está profundamente marcada y en ocasiones deformada por los prejuicios religiosos del autor que los anuncia, ciertamente, en el título mismo de su obra: *El islam Cristianizado*" y más adelante dice la misma autora: "Está en su derecho y tal reacción es perfectamente comprensible, viniendo como viene de un piadoso eclesiástico formado en un seminario de la Península Ibérica en el siglo XIX"³¹.

A propósito de esta cristianización del islam por parte de Asín Palacios, quisiera también proponer la cuestión que él da por segura (y que incide en su manera de ver la cultura hispano-musulmana) de la base y esencia cristiana de la España romana y visigótica; lo cual explicaría, para él, que el sufismo (de origen asimismo cristiano) cuajase de una manera muy especial y con mayor fuerza en esa España supuestamente cristiana en sus orígenes. Así se expresa el propio Asín Palacios³²: "El fenómeno de asimilación de la cultura oriental que entre los musulmanes españoles se realizaba, no quebranta la ley eterna de la continuidad del pensamiento ibérico. Si los pensadores independientes iban a buscar, fuera de la patria satisfacción a los anhelos ideales de sus espíritus, era cabalmente porque en este espíritu circulaban todavía, por debajo de la superficie postiza y artificiosa de la religión nueva, los instintos, las tendencias, las aptitudes étnicas de un pueblo que, antes de someterse al islam, había pensado y sentido otros dogmas, similares en el fondo, pero de un contenido emocional más rico y de un desarrollo filosófico más pleno. La intensa huella neoplatónica de la teología cristiana, las tradiciones neopitagóricas y gnósticas del priscilianismo, habían echado hondas raíces en las almas. Y esta psicología étnica, conservada tras el umbral de la conciencia, es la que sobrevive y la que reanuda la vida del pensamieto español con los mismos caracteres de misticismo y de austeridad, en lo emocional, y de patenismo naturalista en lo especulativo. Síntoma de esta herencia psicológica es la raza de algunos de aquellos pensadores independientes, unidos con el parentesco legal de

³¹ Addas, C., *Ibn `Arabi ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 19 y 278.

³² Asín Palacios, M., *bn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. I pp. 38-39.

la clientela a familias árabes o berberiscas, pero en cuyas venas circulaba sangre española, como ocurre con el inaje del filósofo Ibn Masarra, el más célebre entre los más antiguos de aquellos pensadores". Más todavía: Asín Palacios liga el nacimiento del sufismo español, no sólo al cristianismo, sino al priscilianismo reinante en algunos sectores de nuestra sociedad visigoda. Sin embargo, a modo de comentario, me pregunto: ¿se puede hoy sostener la base cristiana de la España visigoda, con la fuerza con que lo hace Asín Palacios?; ¿basta la presencia islámica en la península y su imposición de tributos para explicar la masiva, rápida y decidida conversión al islam de los españoles?; ¿el pequeño, inculto y desorganizado ejército de Tariq y de Mûsa son suficientes para explicar semejante cambio religioso en la totalidad de la península? Me temo que las convicciones religiosas cristianas de la España romana y visigótica no fueran tan profundas y sinceras como Asín Palacios imagina.

En segundo lugar, este mismo escoramiento por parte de Asín Palacios hacia el cristianismo hizo que, en ocasiones, deformase un tanto su interpretación de ciertas actitudes y estados de ánimo de ilustres sufíes musulmanes, particularmente de Ibn `Arabî, al que califica en algunos momentos de "psicópata" y a cuyas manifestaciones y expresiones místicas llama "extravagancias" o efectos de la "patología" y de la "histeria", sin darse cuenta que cualquier manifestación mística, en cualquier religión, se presta a este tipo de lecturas, sin que sea privativo del islam o de Ibn `Arabî.

En tercer lugar, y esto no sólo por su perspectiva cristiana, sino también por los actuales avances en la hermenéutica: hoy día se sabe que ciertos términos no se pueden traducir tal cual se presentan, sino según el nivel significativo y de sentido en que se dicen o escriben. Así, Anawati dice que no se puede traducir alegremente *lutf* por "gracia santificante", *umma* por "iglesia", *imâm* por "Soberano Pontífice", *`ulamâ'* por "clérigos", etc. y termina con este comentario: "Es la tentación, se puede decir, de los mejores islamólogos occidentales, especialmente si son cristianos. Estamos pensando aquí en ciertos pasajes de obras de tan gran valor como las de Miguel Asín Palacios, por ejemplo"³³. Más aún: ciertas expresiones que contienen términos opuestos correlativos, en árabe y en hebreo, y en particular en el uso lingüístico sufí y, más en concreto, *shâdili*, no aluden al significado aislado de cada uno de los polos por separado, sino a la estructura total de esos contrarios, que el árabe

³³ Gardet-Anawati, *Mystique musulmane*, Paris, p. 14.

llama precisamente muqâbala, opuestos. Es el caso, por ejemplo, de los binomios noche-día, expansión-opresión (bast-qabd), que significan algo más que la simple noche y el simple día o la mera expansión del ánimo o la angustia, por separado: se trata más bien de una dialéctica interna con resonancias significativas muy distintas, más totalizadoras, en que la noche significa algo en tanto en cuanto está al lado del día (ocurriéndole lo mismo al término "día") y la expansión alude a algo que sólo surge en su contraposición a la opresión (y a la inversa). A todo lo dicho, añadiría personalmente que es un error el traducir literalmente, por ejemplo, kalâm por fe, o imân, i`tiqâd y shahâda por fe, así como otros muchos términos usuales en el islam, pues ciertamente el concepto tanto de teología como de fe son muy distintos en el islam y en el cristianismo.

En cuarto lugar, Asín Palacios no tuvo a la mano muchos documentos fundamentales que han ido apareciendo después de su muerte, ocurrida en 1944. Así, por ejemplo, desconocía las obras de Ibn Masarra: *Kitâb al-hurûf* y *Kitâb al-i`tibâr* (conocido éste como el *Kitâb al-tabsira*), descubiertas en 1972, por el Dr. Kamâl Ibrâhîm Ja`far y que el maestro zaragozano daba por perdidas. Tampoco poseía los datos que hoy tenemos, sobre todo la *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn `Arabi* de O. Yahia, ni los estudios sobre el sufismo que hoy tenemos, como son los de Fritz Meier y Henry Corbin³⁴, por ejemplo. Y, sin embargo, es curioso, por otra parte, que algunas de las interpretaciones que presenta como meras hipótesis sin apoyar documentalmente hoy día se han podido confirmar.

En quinto lugar, como él mismo dice y otros después de él lo corroboran: semejanza y aun identidad de ideas, expresiones y símbolos, no significan necesariamente la existencia real de influjos materiales, sobre todo cuando no hay constancia de ellos. Esto que él tiene muy claro, a veces no lo aplica del todo. Y, precisamente, ésta será la base de mi visión de los acontecimientos: la identidad y paralelismo de textos pueden apuntar a otras explicaciones ajenas por completo a las de las influencias materiales y efectivas.

Por fin, en sexto lugar, hay detalles de apreciación discutibles y discutidos, como es, por ejemplo, el que a Ibn Masarra se le califique como de filósofo *bâtinî* neoplatónico o el que la nota única del sufismo posterior a Ibn `Arabi sea el monismo existencial, o la poca importancia que da al impacto cabalístico y judío sobre determinados puntos de la

³⁴ Véase, por ejemplo, Corbin, H., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn `Arabi*, Paris, 1958.

mística musulmana, entre otras afirmaciones que se han encargado de rebatir Stern, Gardet, Corbin, Swietlicki, Massignon y otros.

Respetando profundamente la labor y tesis del maestro Asín Palacios, me atrevería a hacer las siguientes sugerencias para una posible explicación de las innumerables coincidencias y paralelos que acabamos de detectar, de acuerdo con la actitud que expuse al comienzo de esta disertación: no me voy a centrar en los influjos materiales del islam y judaísmo sobre el cristianismo (que, como dije, puede ocultar en el fondo una auténtica guerra ideológica), sino en aquel fondo o raíz última que hace posible cualquier influjo, se dé éste real y efectivamente, o no.

Antes que nada, como todos los investigadores reconocen (incluido el propio Asín), faltan todavía muchísimos papeles por revolver, cantidades enormes de documentos por descubrir, leer, estudiar y publicar, que podrían, desde dar un giro de ciento ochenta grados a las investigaciones actuales, hasta dejarlas tal como están, confirmando o matizando algunos puntos. Pero, sea lo que sea de esta tarea documental, que exige muchos años, muchas personas y mucha paciencia, lo cierto es que, y sea éste mi primer punto a considerar para explicar las coincidencias, las tres místicas parten de una misma y común raíz: el mismo concepto de Dios y de Revelación y el mismo libro-punto de partida, la *Biblia*. Judaísmo, cristianismo e islam se presentan como variaciones sobre un mismo tema; a saber, la revelación mosaica, plasmada en unos libros que, en el fondo, tienen un espíritu parecido: un Dios único, absolutamente único, transcendente, misterioso y desconocido, creador del mundo, clemente, misericordioso, justo, donador de un código de conducta y remunerador en la otra vida. Judaísmo, cristianismo e islam son tres religiones de base semita que se abren las puertas la una a la otra: el judaísmo presenta una serie de profetas que van perfeccionando la revelación a través de los tiempos y que espera la venida de uno definitivo, el Mesías; el cristianismo, sin abolir la ley antigua, se presenta perfeccionando a ésta y ofreciendo el Mesías esperado; y el islam, por su parte, es la religión predicada por otro profeta, el último, Mahoma, el cual, asumiendo todo lo anterior, va a la esencia de lo religioso bíblico y cristiano: al monoteísmo más estricto. Para el islam, judíos y cristianos son llamados "la gente del libro", es decir, del libro revelado por Dios (Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y *Corán*): judíos y cristianos son considerados por el *Corán* como los hermanos más cercanos del islam, frente a los infieles (ateos y

politeístas). Supuesta, pues, esta base religiosa común, es lógico que se desencadene en las tres religiones un intento de acceso al Dios desconocido y misterioso, por una vía mística que, lógicamente, habrá de ser sumamente similar en los procedimientos en la temática y en la terminología. Vienen muy a cuento las palabras del profesor Gómez Nogales, que sigue en esto la opinión del insigne islamólogo Corbin. Este texto, por muy sorprendente que sea, no deja de ser una incitación para abordar el tema de las tres religiones, concretamente del islam, de una manera totalmente distinta. Dice Gómez Nogales: "La conclusión a la que llega Corbin en su *Histoire de la Philosophie islamique*, después de haber estudiado a los shî'íes, los místicos persas, es que el islam es una teoría general de la historia de las religiones (el subrayado es mío). En el mensaje religioso de cada uno de los profetas anteriores a Muhammad del Antiguo Testamento e incluso del mismo Jesús, han sabido reconocer los musulmanes una parte de la luz de la revelación de Dios a los hombres; Dios sigue irradiando esa misma luz a través de los libros sagrados. Y, al decir de los libros sagrados, no me refiero sólo al *Corán*, sino también a la *Biblia*, incluido el Nuevo Testamento. Sigue hablando Dios también a través de la dialéctica del *tawhíd*, es decir, de la unificación. Esta dialéctica les lleva a descubrir la unidad, no sólo en todas las cosas, sino también a través de todas las religiones. En todas ellas sabe descubrir la mística árabe lo fundamental del mensaje divino. La práctica del *faná'*, del desvanecimiento, aplicada a las religiones, le lleva al sabio árabe a reducir a la nada las diferenciaciones, para, por medio del *baqá'*, descubrir la Luz permanente, que es la fuente y raíz de todas las religiones. Se podrían aducir para confirmarlo infinidad de pasajes de distintos autores místicos árabes"³⁵.

Aparte de esta cuestión, hoy estamos partiendo de un concepto de mística y de filosofía que, válido desgraciadamente para nuestros días, no lo era así para la antigüedad griega, para la Edad Media cristiana, para el islam y para el judaísmo: filosofía y mística no son, en realidad, dos campos distintos, heterogéneos y aun opuestos, sino que son sencillamente idénticos. La filosofía, entendida como amor al saber, a la sabiduría total, engloba no sólo lo teórico, sino también lo práctico; y no únicamente lo teórico racional, sino también aquello a lo que la razón científica no alcanza, como es lo misterioso, lo oculto, lo meta, supra,

³⁵ Gómez Nogales, S., *Sabiduría oriental y sabiduría árabe*, en *Estudios de filosofía en al-Andalus*, Obra dirigida por Andrés Martínez Lorca, Barcelona, 1990, p. 162.

extra o pararracional; es decir, la mística. Un texto del Pseudo-Empédocles tan citado aquí a propósito de los orígenes del sufismo y de la Cábala: "El estudio de la filosofía es de tan noble condición y de tan sublime e importante rango, que todo el que a tal estudio se dedique debe poseer: un espíritu puro, sincero, una sutil estimativa, capaz de adivinar por indicios, y, además, muy pocas preocupaciones de las cosas de este mundo. La excelencia y noble rango de la filosofía es tanta, que ella misma lo demuestra por su propia esencia y definición. La filosofía, en efecto, ilumina al entendimiento con la sublime luz divina para que el entendimiento la busque. La filosofía inspira, además, el anhelo de emigrar de este mundo a aquel otro mundo [supremo], y mueve a la inteligencia y al alma a que renuncien a las cosas de este mundo. Ahora bien, no cabe grado de perfección mayor que estos tres grados"³⁶. Ya hemos visto, por lo demás, que la cima de la filosofía era precisamente el ittisâl, o unión mística, término idéntico al de ittihâd o unión mística religiosa. Y ahí está toda la tradición de la filosofía oriental de al-Fârâbî y Avicena. Y, por la parte occidental y la oriental, el judío Ibn Gabirol, que sostiene la existencia de una Materia Universal, a la manera del Pseudo-Empédocles, la cual es la que diferencia a Dios de las creaturas y cuyo desasimiento, por tanto, noético y moral nos sitúa ascética y místicamente en el Absoluto; o el musulmán zaragozano Avempace, cuya filosofía, en otros lugares, he calificado como de racionalismo místico o de mística racionalista, para quien también la moral, la razón científica y la unión mística con el Intelecto Agente constituyen el único camino para llegar el hombre en solitario a la Verdad, tal como lo expone en *El Régimen del solitario*³⁷; o el musulmán Ibn Tufayl, cuyo Robinson Hayy Ibn Yaqzân de su *Filósofo autodidacto*, llega por sí solo a la ciencia racional y a la unión mística; o Ibn Paqûda, tantas veces aludido en esta exposición; o, incluso, los aristotélicos Averroes y Maimónides, para quienes la cima del filosofar era la unión mística con el Incognoscible, con el Absoluto, con el Uno, con Dios. Porque ese neoplatonismo filosófico, ese Pseudo-Empédocles, ese batinismo, mu'tazilismo, filonismo, filosófico-teológico-místico, penetra en forma de una sola pieza toda la especulación y pensamiento judío, musulmán y cristiano. Hacer distinciones dentro de ese bloque unitario entre filosofía y mística, entre pensamiento racional y religión, es proyectar burdamente prejuicios

³⁶ Citado por Asín Palacios en *Ibn Masarra y su Escuela*, en *Obras Escogidas*, t. I., p. 58.

³⁷ Avempace, *El régimen del solitario*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba, Madrid, 1997.

ideológicos del mundo actual en una época en que la vida humana era de una sola pieza y tenía un solo sentido: vivir felices en esta vida esperando en la otra, a la cual se podría acceder luego tras la muerte, o ahora por la mística.

Por otra parte, no es preciso que ahora haga aquí una lección de historia para demostrar algo tan obvio y evidente (aunque hoy, por prejuicios ideológicos y fanatizados de Occidente y de España, no lo queramos ver) como es la convivencia, tolerancia e interpenetración que hubo, cuando fuimos musulmanes, entre cristianos, judíos y musulmanes. Hay tres hechos muy claros: uno lo expondré a través de un texto de Miguel Asín³⁸: “Los historiadores de la Escolástica han explicado en estos últimos años los orígenes de esta transfusión de las ideas musulmanas y hebreas al mundo cristiano, realizada a través de dos focos principales de comunicación: la escuela de traductores toledanos y la escuela de Sicilia. Pero tengo para mí que todavía resta por explicar otro influjo, callado, esporádico, realizado sin sistema ni plan preconcebidos a través de canales ocultos hasta la fecha; porque es evidente que la empresa colectiva iniciada por el arzobispo de Toledo, Raimundo, no podía ocurrírsele a éste de un modo espontáneo, sin que hubiesen desde mucho tiempo antes, ocurrido casos aislados de traductores, y sin que la necesidad de proporcionarse traducciones completas se hubiese ya hecho sentir en toda Europa por la noticia fragmentaria, vaga e imperfecta que de las obras árabes y hebreas llegase a los medios escolásticos en siglos anteriores al XII. Ni se explica razonablemente que abandonasen su patria, desde los más remotos países de Europa, hombres como Abelardo de Bath, Herman el Dálmata, Alfredo de Morlay, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Herman el Alemán, para venir a España a procurarse versiones de los libros árabes, si desde mucho antes no han llegado a aquellos países, desde España, las ideas de algunos de esos libros, excitando en los escolásticos la curiosidad y con ella el deseo de poseerlos completos. Por eso yo sospecho que un examen atento de algunos sistemas panteístas de la escolástica anterior a Santo Tomás, comparados con el sufismo heterodoxo, acabaría por revelar el nexo de unión a que me he referido”.

En efecto; movimientos de traducción, como los de Toledo, Santa María de Ripoll, Tarazona, Barcelona; viajes de extranjeros a España; como son los que cita Asín y otros más, no surgen por

³⁸ Asín Palacios, M., *Ibn Masarra y su escuela*, en *Obras Escogidas*, t.I, o. 155-156.

imposición ilustrada de los gobernantes, sino por una previa presión vivida y real de convivencia social, profunda y sincera. Como tampoco se explica sin una vida efectiva de intercambio; lo que el mismo Asín sigue diciendo en la misma obra, un poco más adelante: “Lulismo y Escotismo son, pues, los dos últimos ecos cristianos del pensamiento de Ibn Masarra. La Italia del renacimiento clásico es el escenario postrero de sus triunfos...En Florencia, en la brillante corte de Lorenzo el Magnífico, hombres como Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino y el judío Johanán Alemanno, comunican, estudian y discuten sobre temas filosóficos y religiosos, utilizando a Empédocles y a Avicibrón, al lado del fabuloso Hermes, aceptando un sentido bātíní o esotérico en la Sagrada Escritura, abusando de la Cábalá, de la magia y de las ciencias ocultas”. Y si hay condenas, prohibiciones, excomuniones, procesos inquisitoriales contra la Universidad de París; contra docentes universitarios, por enseñar la filosofía de Averroes, es porque había una pasión y demanda por aquel nuevo saber que lo hacía aparecer como la *nouvelle vague* del momento. Igual se diga del brusco final de la llamada “reconquista” y de la expulsión de los judíos en 1492 por los Reyes Católicos, y de los moriscos en 1609 por Felipe III; de los procesos inquisitoriales contra falsos conversos, contra sospechosos de seguir ideas y creencias de judíos y musulmanes. La realidad medieval hasta aquel aciago 1492 fue la de un solo pensamiento y una sola sociedad que dio como fruto, lógicamente, una sola actitud: la mística que adopta las formas de cristiana, judía y musulmana, de acuerdo con la idiosincrasia natural de cada una de las tres religiones.

Es, por lo demás, ilustrativo y elocuente el texto de Asín Palacios citado más arriba, enjuiciando la ortodoxia y rigorismo del islam de al-Andalus que se desarrolla dentro del más estricto ash`arismo y málíkismo. Es decir: que, aparte de razones históricas, hemos sido los mismos españoles los que durante ocho siglos profesamos la religión musulmana y los que luego nos convertimos al cristianismo. No fue una guerra de “reconquista”, sino una “guerra civil” entre dos grupos de españoles: los del norte cristianos y los del sur musulmanes. Pero el espíritu, la sangre, la forma de ver el mundo era la misma, solo que en dos versiones: la islámica y la católica. Ello explica que la reacción interiorista, mística y ascética de la religión fuera idéntica, sobre todo teniendo en cuenta que las tres religiones: cristiana, judía y musulmana, como he dicho antes, bebían en la misma fuente, la *Biblia* y que las tres

habían echado mano de la misma filosofía, la neoplatónica, para explicar metafísicamente sus actitudes.

Entonces, identidad de sangre y de pueblos, identidad de fuente religiosa (la *Biblia* y la Revelación), identidad de elementos filosóficos (neoplatonismo, pseudo-empedoclistismo, aristotelismo), identidad entre filosofía y mística, identidad o comunicación estrecha entre las tres religiones, dieron por resultado esquemas, textos, símbolos, términos estrictamente paralelos y aun idénticos, sin que tengamos necesidad de acudir a influjos reales y efectivos. Se trataría entonces de una simple y necesaria coincidencia que, dadas las circunstancias dichas, de no haberse dado, hubiera sido extraño y sorprendente, la divergencia. Digamos que no se precisa explicación causal alguna para el hecho que hemos considerado; cuando hubiera hecho falta explicación es en el caso de no haberse dado tales identidades.

Si además de lo dicho tenemos en cuenta el movimiento de traducciones, la transmisión oral y popular, el trasvase realizado por los conversos tanto del islam como del judaísmo, el cuadro estará totalmente completo. No olvidemos la tradición de que tanto San Juan de la Cruz como Santa Teresa provenían de familias conversas del judaísmo. Esto había que callarlo, así como también había que callar las lecturas musulmanas y judías que se hacían, que quemar o esconder los libros no cristianos que se tenían: la Inquisición, la intransigencia del clero español (antes musulmán y luego cristiano), la intolerancia que llevaba consigo la unidad religiosa española (parecida a la de los Reyes Católicos y a la de los Almohades y Almorávides) hicieron que los documentos que habrían de demostrar los influjos reales y efectivos, hayan desaparecido.

Por fin, dígase lo que se diga, y como ya insinué más arriba a propósito del castellano *Zohar*, esta mística fue sostenida y practicada por un mismo pueblo, hoy llamado "España". Mucho se ha discutido sobre la existencia o no de filosofía y filósofos en nuestro suelo; mucho se ha discurrecido y elucubrado sobre el concepto de filosofía que en España haya podido haber. Lo cierto es que la manera de ver el mundo de España y de los españoles a través de toda la historia, salvo excepciones, es fundamentalmente mística, poética, estética, más que estrictamente racional, al modo francés, inglés o alemán. Entonces, lo mismo da que ese pueblo sea cristiano, judío o musulmán: siempre tendrá la misma o parecida reacción ante el mundo, ante el hombre y ante Dios. Si a esa comunidad reactiva, llamémosle racial, se unen los

elementos antes dichos de identidad de fuentes religiosas y filosóficas, más todo el ambiente de convivencia que existió, no es raro todo el cúmulo de coincidencias que hemos detectado. Es algo parecido a lo que ocurre en el seno de una misma familia, en la cual, por muy distintos que sean sus miembros, siempre habrá un conjunto de reacciones y expresiones similares, sin que para explicarlas sea preciso acudir a influjos del padre, de la madre o de cualquiera de los hermanos.

Posteriormente, el tiempo, los siglos, la historia, las luchas, las persecuciones, las guerras, han fraccionado aquella unidad originaria, aquella interimbricación entre judíos, musulmanes y cristianos, hasta estallar hoy en ese odio e incompreensión en que vivimos. Tenemos muy lejos aquello del gran maestro sufí Ibn `Arabí que, nunca como ahora, convendría repetir, meditar y, sobre todo, vivir: "Hubo un tiempo en que yo reprochaba a mi prójimo si su religión no estaba cercana a la mía. Pero mi corazón es capaz de convertirse en todas las formas religiosas: es una pradera para las gacelas, el claustro de un monje cristiano, un templo para los ídolos, las tablas de la Ley mosaica, el libro del *Corán*. Yo profeso la religión del amor. Y sea cual fuere la dirección que tome la cabalgadura, el amor es mi credo y mi fe".