



Una historia de Dios

4000 años de búsqueda
en el judaísmo, el cristianismo
y el islam

KAREN ARMSTRONG

- 1. B. McGinn, *El Anticristo*
- 2. K. Armstrong, *Jerusalén*
- 3. F. Braudel, *En torno al Mediterráneo*
- 4. G. Epiney Burgard y E. Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*
- 5. H. Shanks, *Los manuscritos del mar Muerto*
- 6. J. B. Russell, *Historia de la brujería*
- 7. P. Grimal, *La civilización romana*
- 8. G. Minois, *Historia de los infiernos*
- 9. J. Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*
- 10. M. Friedman y G. W. Friedland, *Los diez mayores descubrimientos de la medicina*
- 11. P. Grimal, *El amor en la Roma antigua*
- 12. J. W. Rogerson, *Una introducción a la Biblia*
- 13. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, I*
- 14. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, II*
- 15. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, III*
- 16. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, IV*
- 17. S. Whirfield, *La vida en la ruta de la seda*
- 18. J. Freely, *En el serrallo*
- 19. J. Larner, *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*
- 20. B. D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*
- 21. J. Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*
- 22. L.-J. Calvet, *Historia de la escritura*
- 23. W. Treadgold, *Breve historia de Bizancio*
- 24. K. Armstrong, *Una historia de Dios*
- 25. E. Bresciani, *A orillas del Nilo*
- 26. G. Chaliand y J.-P. Rageaud, *Atlas de los imperios*
- 27. J.-P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*
- 28. G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*
- 29. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, I*
- 30. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, II*
- 31. I. Meren, *Historia de la intolerancia en Europa*
- 32. P. Burke, *Historia social del conocimiento*

UNA HISTORIA DE DIOS

*4000 años de búsqueda
en el judaísmo, el cristianismo
y el islam*

Título original: *A history of God. The 4000-year quest of Judaism, Christianity and Islam*

Publicado en inglés por Alfred A. Knopf

Traducción de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón

Cubierta de Joan Batallé

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

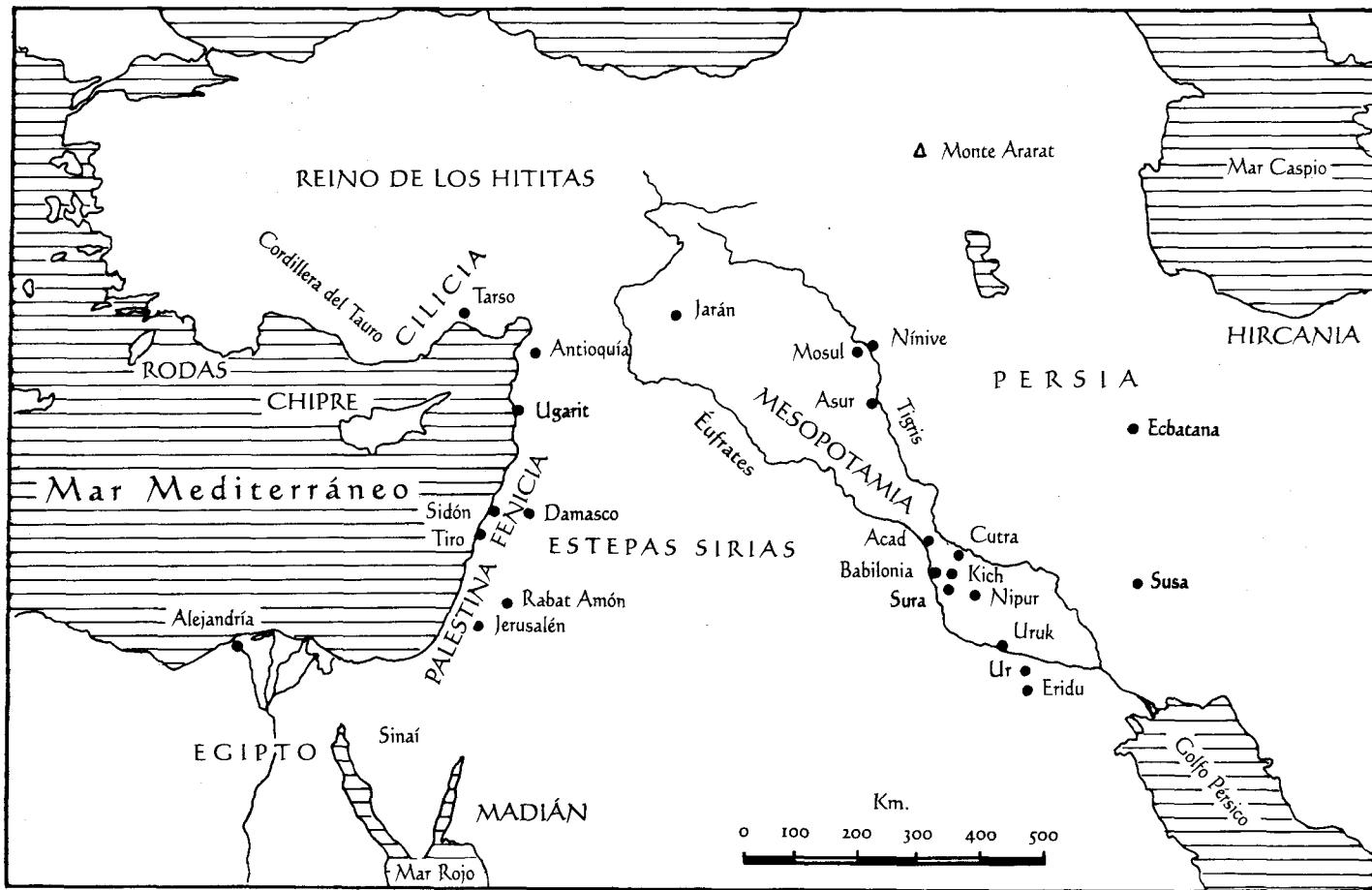
© 1993 by Karen Armstrong
 © 1995 de todas las ediciones en castellano,
 Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
 Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
 y Editorial Paidós, SAICF
 Defensa, 599 - Buenos Aires
<http://www.paidos.com>

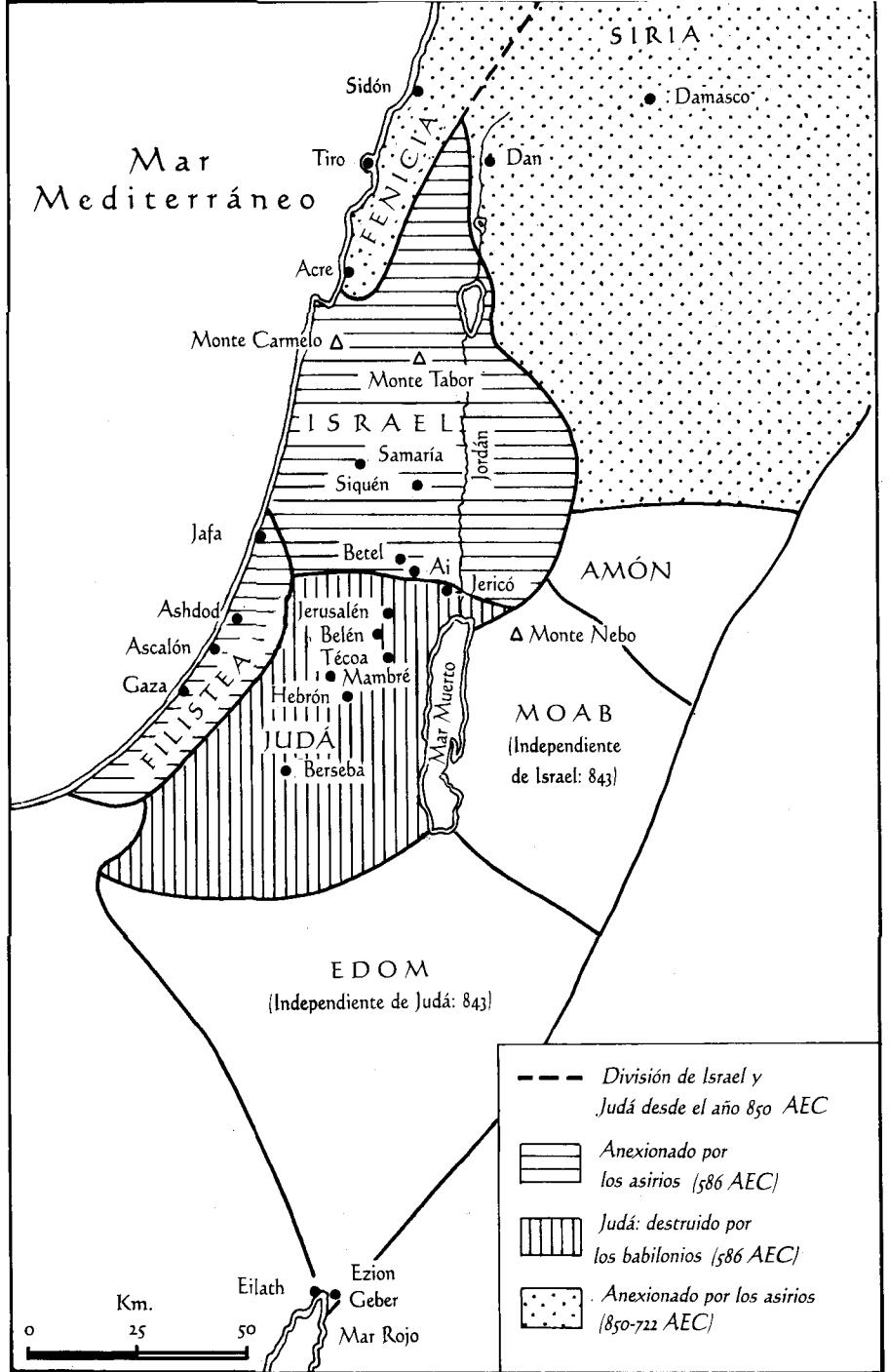
ISBN: 84-493-1088-1
 Depósito legal: B-14.600/2002

Impreso en Gràfiques 92, S. A.,
 Avda. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

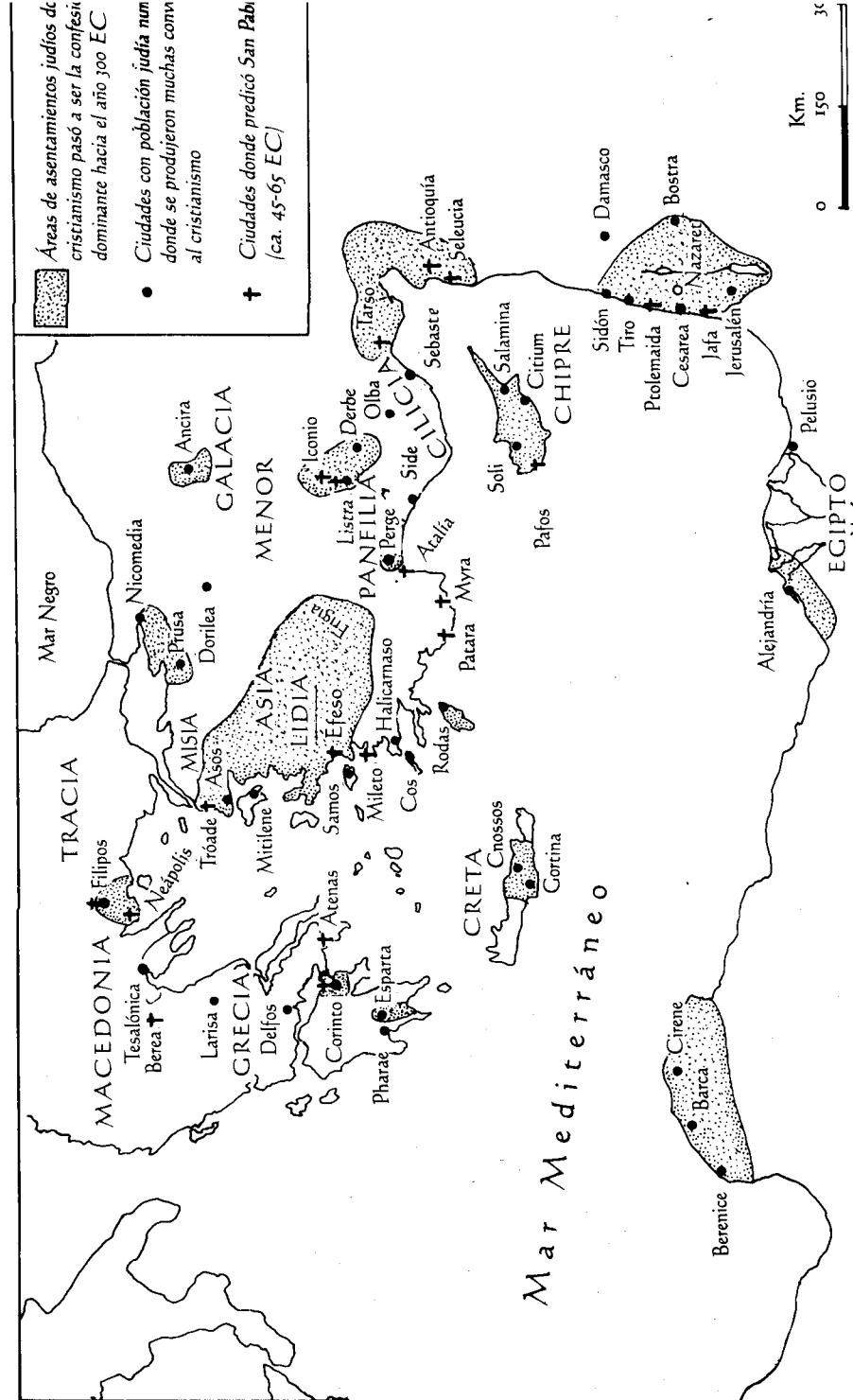
Impreso en España - Printed in Spain

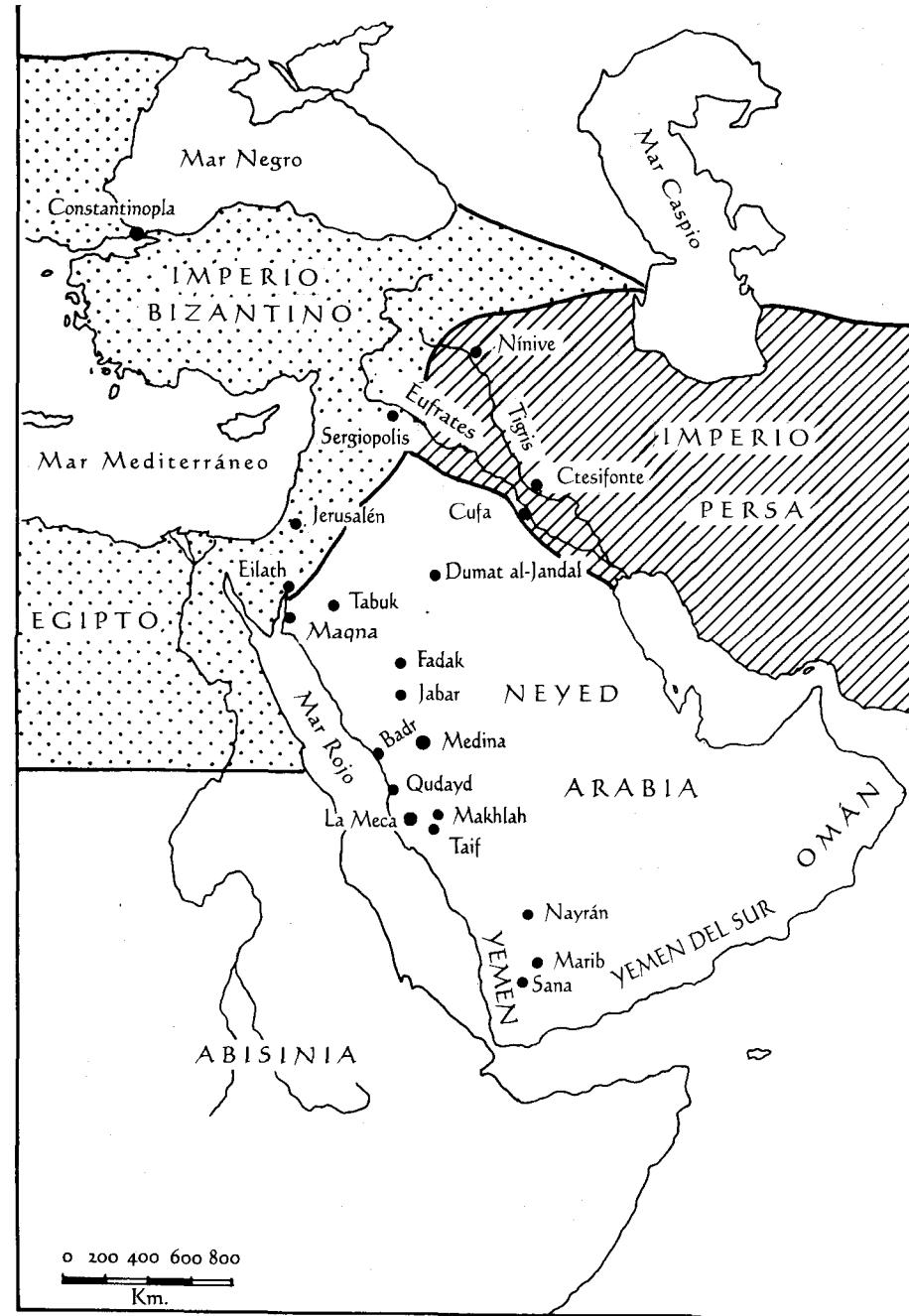
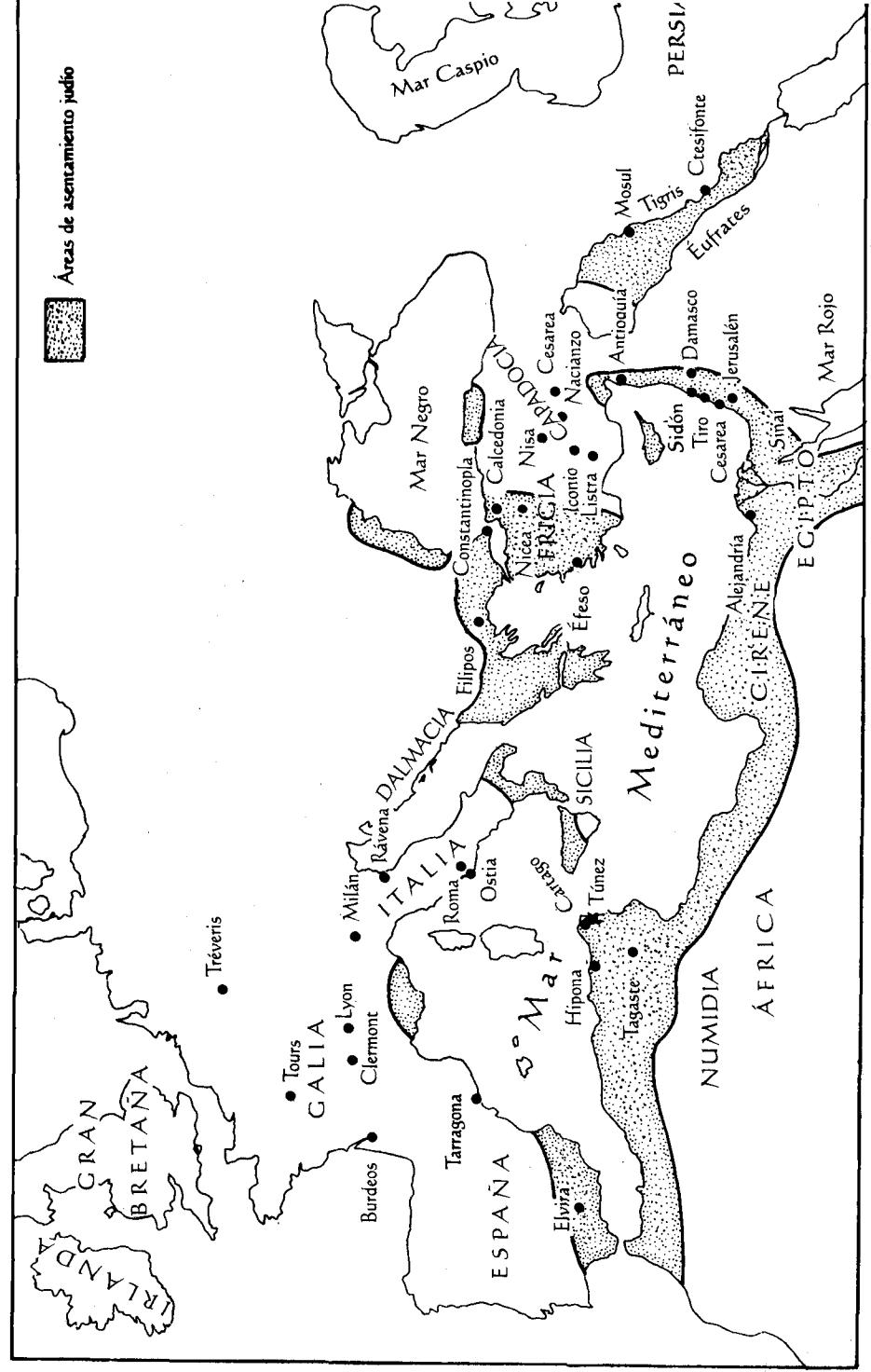
Mapas	9
Introducción.....	19
1. En el principio.....	27
2. Un solo Dios	67
3. Una luz para los gentiles.....	109
4. Trinidad: el Dios cristiano	139
5. Unidad: el Dios del islam.....	167
6. El Dios de los filósofos.....	207
7. El Dios de los místicos	249
8. Un Dios para los reformadores.....	301
9. La Ilustración.....	341
10. ¿La muerte de Dios?	399
11. ¿Tiene Dios futuro?	433
Glosario.....	459
Notas	467
Bibliografía.....	485
Índice	497



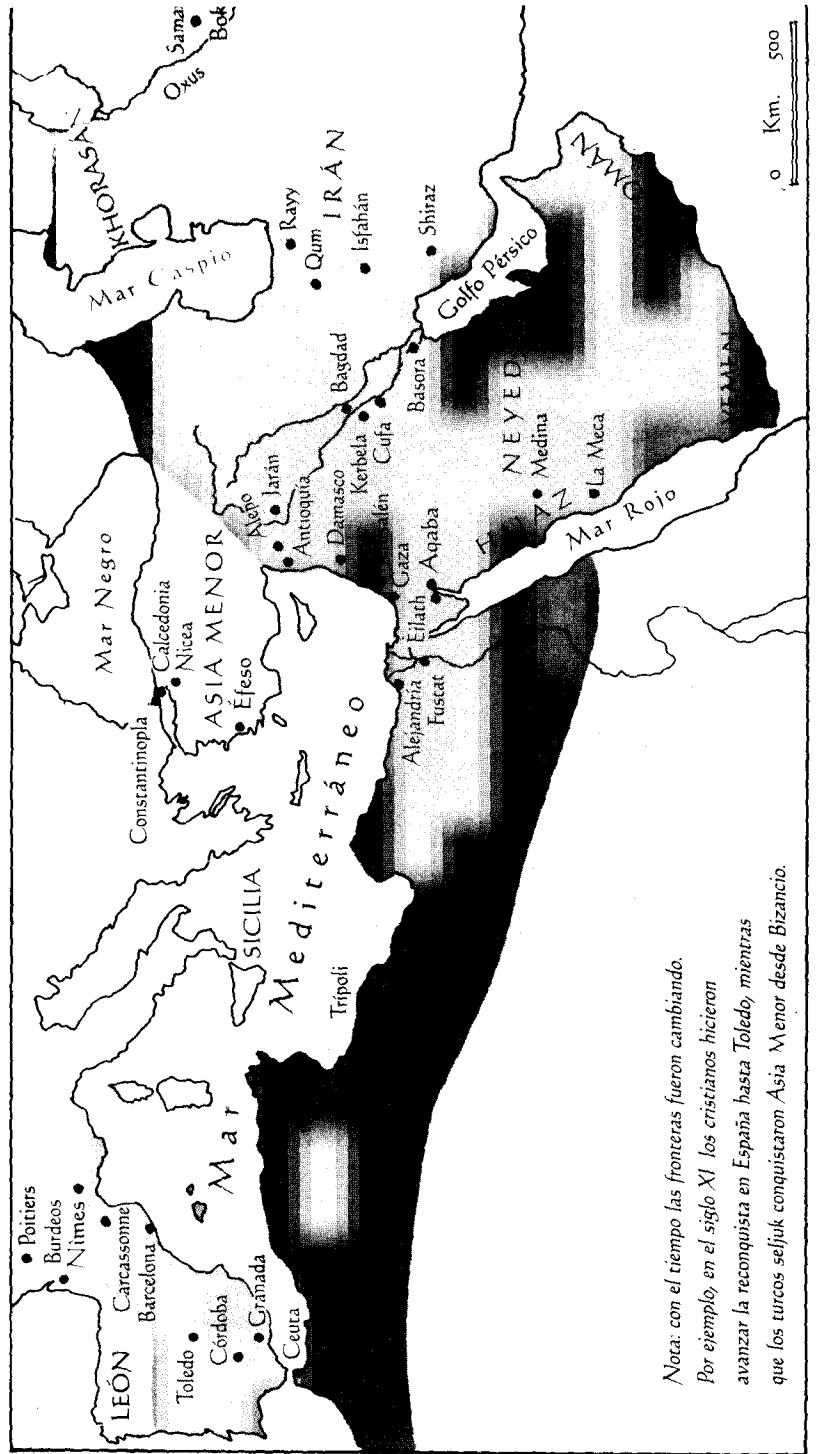


Los reinos de Israel y Judá (722-586 AEC)





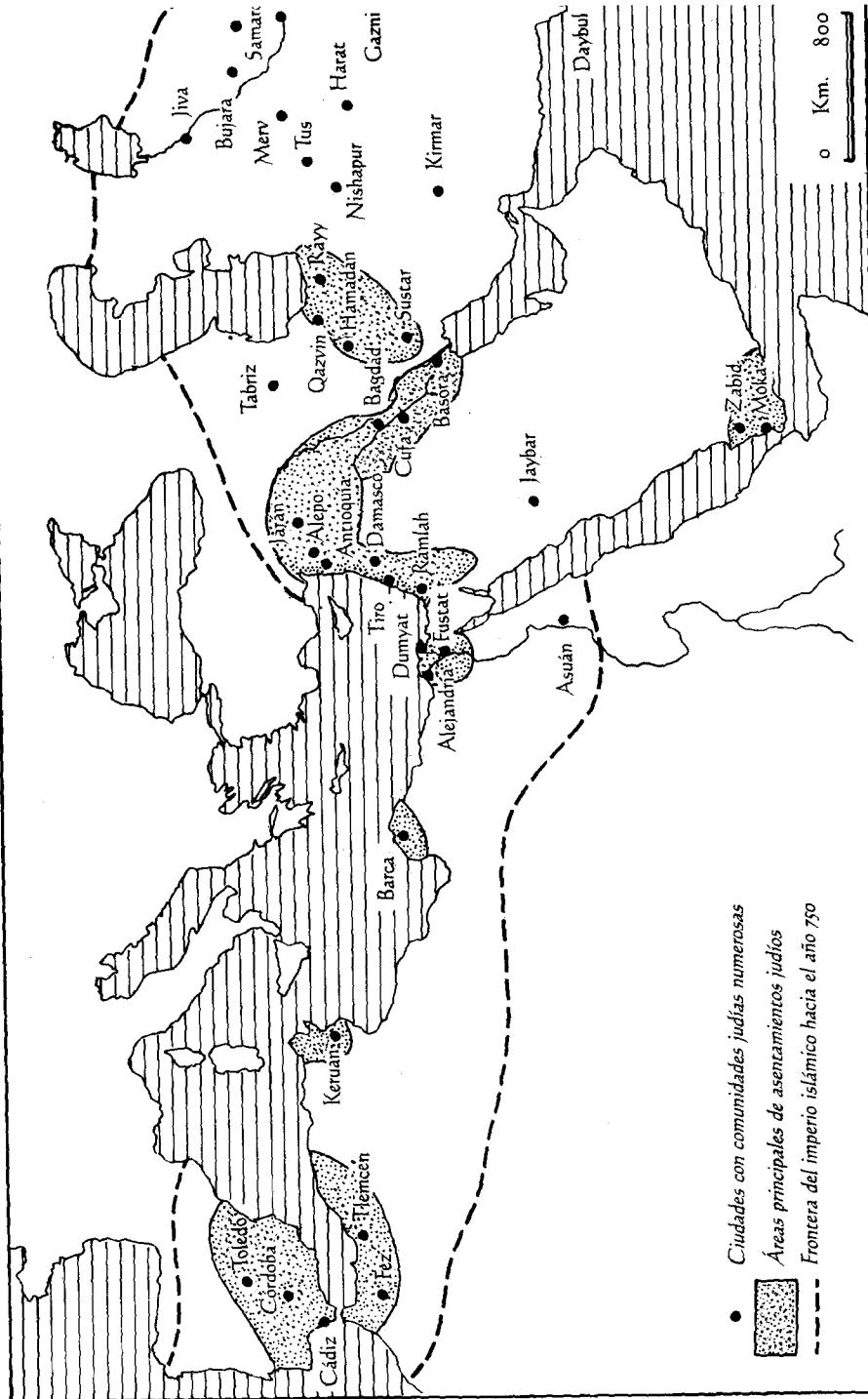
Arabia y países vecinos en tiempos del profeta
Mahoma (570-632 EC)



El imperio islámico hacia el año 750

Nota: con el tiempo las fronteras fueron cambiando.

Por ejemplo, en el siglo XI los cristianos hicieron avanzar la reconquista en España hasta Toledo, mientras que los turcos seljuk conquistaron Asia Menor desde Bizancio.

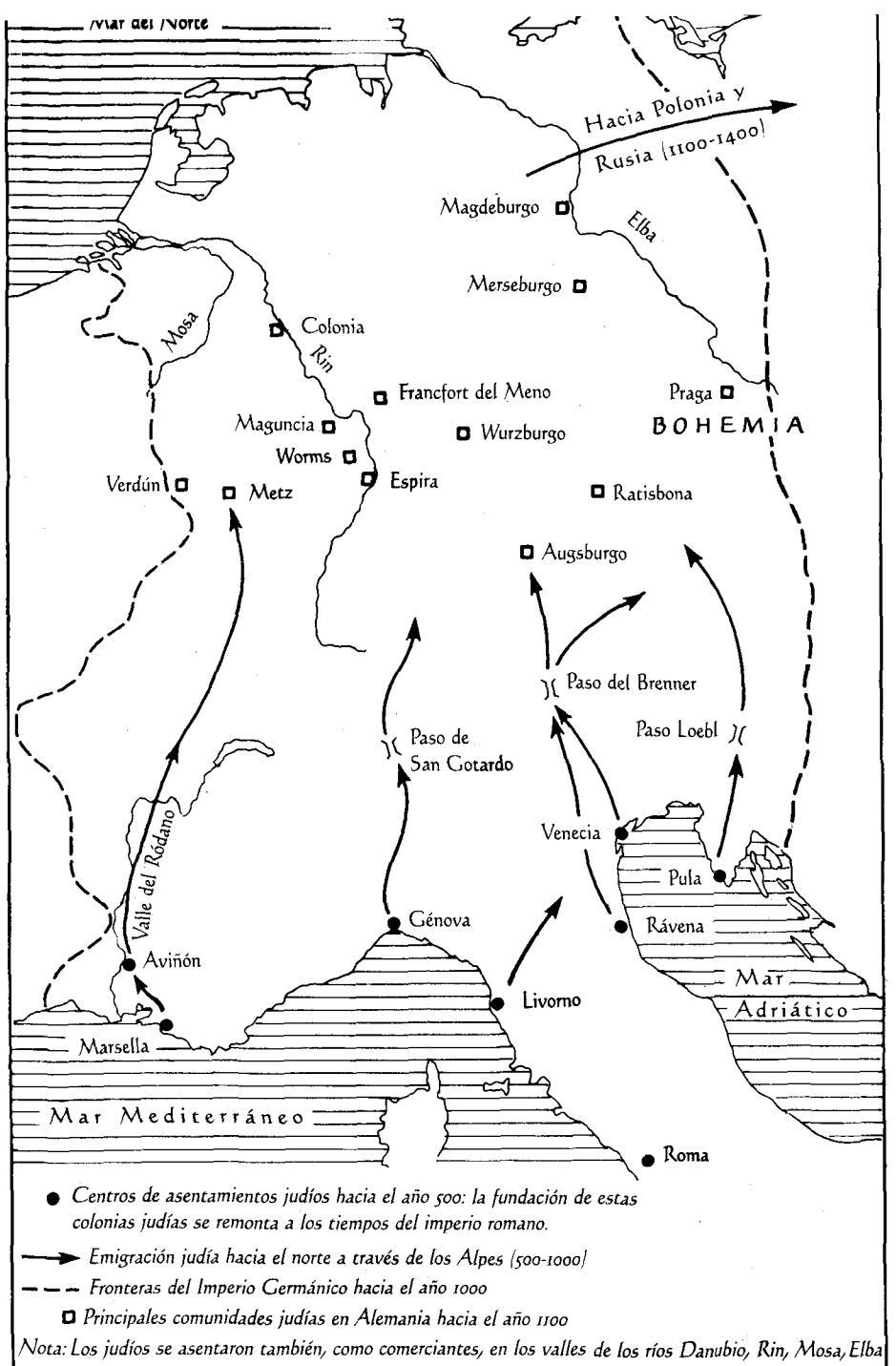


Los judíos en el islam (ca. 750)

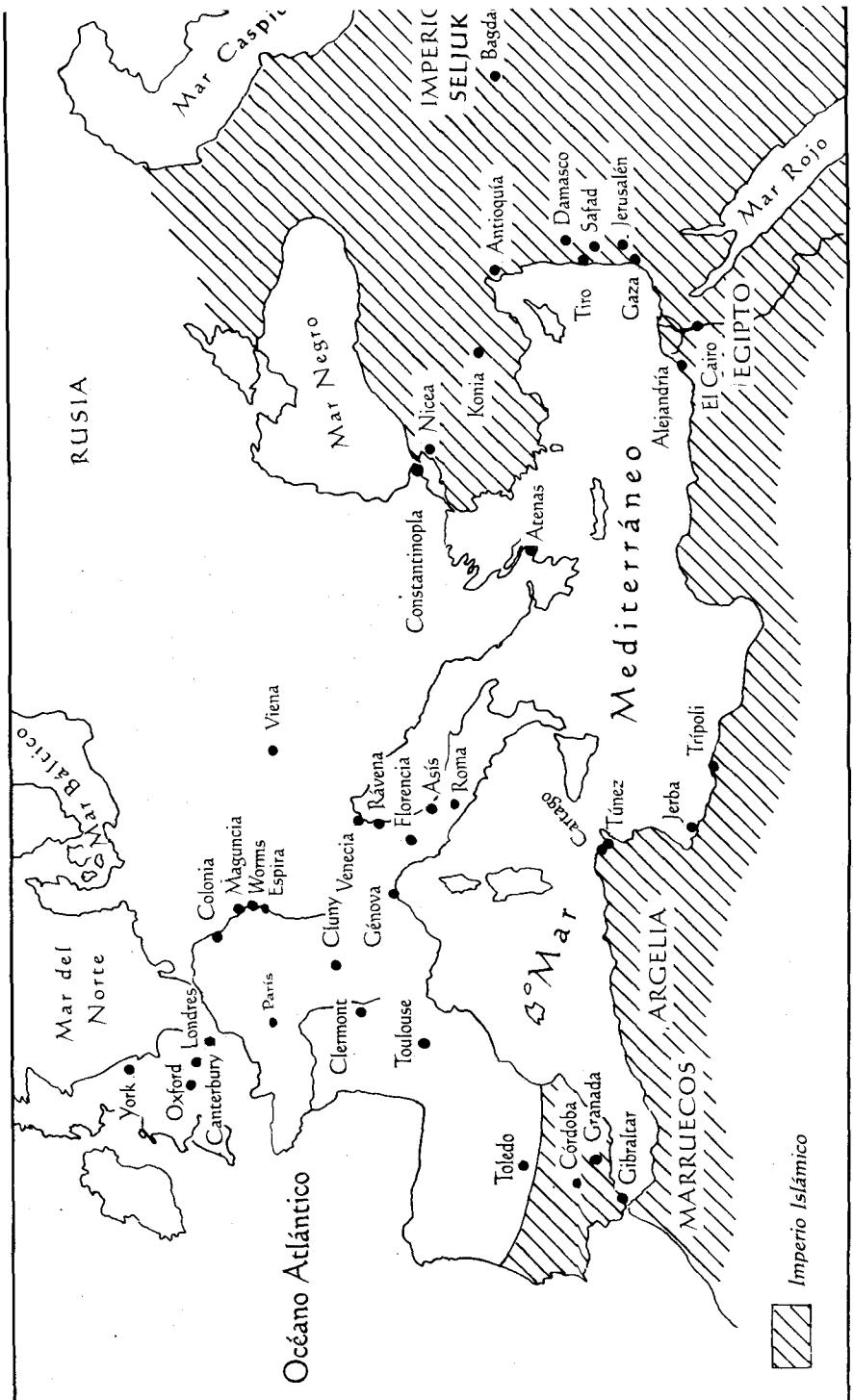
● Ciudades con comunidades judías numerosas

■ Áreas principales de asentamientos judíos

- - - Frontera del imperio islámico hacia el año 750



Asentamientos judíos en el este de Francia y en Alemania (500-1100)



Cuando era niña yo tenía una serie de creencias religiosas firmes, pero poca fe en Dios. Hay una clara diferencia entre la *creencia* en un conjunto de proposiciones y la *fe* que nos da la posibilidad de poner nuestra confianza en ellas. De una manera implícita creía en la existencia de Dios y también en la presencia real de Cristo en la eucaristía, en la eficacia de los sacramentos, en la posibilidad de la condenación eterna y en la existencia objetiva del purgatorio. Sin embargo, no puedo decir que mi creencia en estas opiniones religiosas sobre la naturaleza de las realidades últimas me inspirara mucha confianza en que la vida sobre la tierra fuese buena o benéfica. El catolicismo romano de mi infancia era un credo más bien aterrador. James Joyce tenía razón en *Portrait of the Artist as a Young Man* [Retrato del artista adolescente]: Escuché unos cuantos sermones sobre las llamas del infierno. Realmente el infierno parecía una realidad más fuerte que Dios, porque era algo que podía captar con la imaginación. Mientras que Dios era una especie de figura oscura, definida con abstracciones intelectuales y no con imágenes. Cuando tenía unos ocho años tuve que aprender de memoria esta respuesta del catecismo a la pregunta «¿Quién es Dios?»: «Dios es el Espíritu supremo, el único que existe por sí mismo y es infinito en todas sus perfecciones». No es extraño que significara poco para mí y he de decir que todavía me deja indiferen-

te. Siempre me pareció una definición especialmente árida, ampulosa y arrogante. Es más, escribiendo este libro he llegado a la convicción de que además es incorrecta.

Cuando crecí me di cuenta de que en la religión había algo más que miedo. Leí las vidas de los santos, a los poetas metafísicos, a T. S. Eliot y alguno de los escritos más sencillos de los místicos. Comencé a sentirme atraída por la belleza de la liturgia y, aunque Dios seguía lejos, veía que era posible abrirse paso hacia él y su visión podría transfigurar toda la realidad creada. Para conseguirlo ingresé en una orden religiosa y como novicia y monja joven aprendí mucho sobre la fe. Me dediqué al estudio de la apologética, de la Sagrada Escritura, de la teología y de la historia de la Iglesia. Profundicé en la historia de la vida monástica y me embarqué en una investigación minuciosa de la regla de mi propia orden —teníamos que aprenderla de memoria—. Resultaba bastante extraño que Dios apareciera tan poco en todo aquello. Parecía que se prestaba más atención a los detalles secundarios y a los aspectos más periféricos de la religión. En la oración luchaba conmigo misma intentando obligar a mi mente a encontrarse con Dios, pero él seguía siendo como un dueño severo que me observaba cada vez que dejaba de cumplir la regla o me atormentaba con su ausencia. Cuanto más leía sobre los éxtasis de los santos más sentía mi fracaso. Me sentía desdichada al comprender que la pequeña experiencia religiosa que tenía, de algún modo la había fabricado yo misma al excitar mis propios sentimientos e imaginación. A veces una sensación piadosa era una respuesta estética a la belleza del canto gregoriano y de la liturgia. Pero en realidad nada de lo que me *pasó* procedía de una fuente exterior. Nunca llegué a intuir al Dios descrito por los profetas y los místicos. Jesucristo, de quien hablábamos mucho más que de «Dios», parecía una figura puramente histórica, encerrada de forma inextricable en la antigüedad. Comencé además a tener serias dudas sobre algunas de las doctrinas de la Iglesia. ¿Cómo pudo alguien saber a ciencia cierta que el hombre Jesús fue Dios encarnado y qué significaba esta creencia? ¿Enseñó realmente el Nuevo Testamento la elaborada —y sumamente contradictoria en sí misma— doctrina de la Trinidad o fue ésta, al igual que otros muchos artículos de la fe, un producto de varios siglos de teología después de la muerte de Cristo en Jerusalén?

Finalmente, y con cierto pesar, dejé la vida religiosa y, una vez liberada del peso del fracaso y la incapacidad, sentí que mi creencia en Dios se disipaba silenciosamente. En realidad nunca había influido en mi vida, aunque yo hice todo lo posible para que así fuera. Ahora que ya no me siento tan culpable y preocupada por ello, ha vuelto a ser

una realidad, aunque lejana. No obstante, mi interés por la religión se mantuvo y realicé varios programas de televisión sobre la historia del cristianismo primitivo y la naturaleza de la experiencia religiosa. Cuanto más aprendía sobre la historia de la religión, más justificados me parecían mis viejos recelos. Pues las doctrinas que había aceptado sin problema siendo niña eran producto humano, construidas durante mucho tiempo. Parecía que la ciencia se deshacía del Dios creador y que los estudiosos de la Biblia probaban que Jesús nunca había afirmado que era Dios. Como si de un epiléptico se tratara, tenía unos instantes de visión y sabía que era un simple defecto neurológico: ¿eran también las visiones y éxtasis de los santos algo puramente mental? Me parecía —cada vez más— que Dios era una desviación, algo producido por el género humano.

A pesar de mis años de monja no creo que mi experiencia de Dios sea poco común. Mis ideas sobre Dios se formaron durante mi infancia y no maduraron como lo hicieron mis conocimientos en otros campos. Había cambiado mi idea infantil y simple sobre Father Christmas; había llegado a tener un conocimiento más maduro acerca de la complejidad de la existencia humana que el que me resultó posible en el jardín de infancia. Pero no se habían modificado ni desarrollado mis primeras y confusas ideas sobre Dios. Quienes tengan un trasfondo religioso peculiar como el mío podrán darse cuenta de que su idea de Dios se formó durante la infancia. Con el paso del tiempo dejamos las cosas de niños y desecharmos al Dios de nuestros primeros años.

El estudio sobre la historia de la religión me ha mostrado que los seres humanos son animales espirituales. Y se puede decir con razón que el *Homo sapiens* es también *Homo religiosus*. Tan pronto como pudieron ser reconocidos como humanos, varones y mujeres comenzaron a adorar a los dioses; creaban religiones al mismo tiempo que creaban obras de arte. Y lo hacían no solamente para que las fuerzas poderosas les fueran propicias; estas religiones primitivas expresaban la admiración y el misterio que, al parecer, han sido siempre un componente esencial de la experiencia humana de este mundo hermoso, pero aterrador. Al igual que el arte, la religión ha sido un intento de encontrar sentido y valor a la vida. Se puede abusar de la religión como de cualquier otra actividad humana; pero parece que eso es lo que hemos hecho siempre con ella. No era algo añadido a una naturaleza originalmente secular por reyes o sacerdotes manipuladores, sino que era propio de la naturaleza humana. De hecho el secularismo actual es un experimento completamente nuevo, sin precedentes en la historia de la humanidad. Y hemos de ver todavía cuál será su significación. También es cierto que nuestro humanismo liberal de Oc-

cidente no es algo que se adquiere espontáneamente; al igual que el gusto por el arte o la poesía, ha de ser cultivado. El mismo humanismo es una religión sin Dios —naturalmente, no todas las religiones son teístas—. Nuestro ideal ético secular tiene su propio modo de instruir a la mente y al corazón y proporciona a la gente los medios para encontrar la fe en el significado último de la vida humana, ofrecido antes por las religiones más tradicionales.

Cuando comencé a estudiar la historia de la idea y de la experiencia de Dios en las tres religiones monoteístas —judaísmo, cristianismo, islam— esperaba descubrir que Dios había sido simplemente una proyección de las necesidades y deseos humanos. Pensaba que «él» sería el reflejo de los miedos y los anhelos de una sociedad en cada uno de los estadios de su evolución. Mis expectativas no estaban totalmente injustificadas, pero me quedé muy sorprendida por algunos de mis descubrimientos y me gustaría haber aprendido todo esto hace treinta años, cuando ingresé en la vida religiosa. Me hubiera evitado muchas preocupaciones el haber oído —a algunos monoteístas eminentes de las tres religiones— que, en lugar de esperar a que Dios bajara desde arriba, yo tendría que hacerme una idea de él por mí misma. Otros rabinos, sacerdotes y sufies me hubieran reprendido por suponer que Dios era una realidad «ahí fuera»; me hubieran advertido para que no tuviera la esperanza de experimentarlo como un hecho objetivo que se pudiera descubrir con el proceso ordinario del pensamiento racional. Me hubieran contado que, en un sentido importante, Dios era el producto de la imaginación creadora, como la poesía y la música que me parecían tan inspiradas. Algunos monoteístas, muy respetables, me hubieran contado discreta y convincentemente que Dios no existía realmente y que, sin embargo, «él» era la realidad más importante en el mundo.

Este libro no pretende ser una historia de la inefable realidad de Dios en sí mismo, que está fuera de todo tiempo y cambio, sino una historia de la forma en que varones y mujeres lo han experimentado desde Abrahán a nuestros días. La idea humana de Dios tiene una historia porque ha significado siempre algo ligeramente distinto para cada grupo de personas que se han servido de ella en distintos momentos. La idea de Dios que un grupo de seres humanos crea en una generación puede carecer de significado para otra generación. En efecto, la afirmación «yo creo en Dios» no tiene un significado objetivo en sí, sino que —como cualquier otra afirmación— sólo significa algo en un contexto, cuando es proclamada por toda una comunidad. Por consiguiente, no hay una idea invariable contenida en la palabra «Dios»; al contrario, la palabra contiene toda una gama de significados,

algunos de los cuales son contradictorios o incluso se excluyen mutuamente. Si la noción de Dios no hubiera tenido esta flexibilidad, no hubiera sobrevivido hasta llegar a ser una de las mayores ideas humanas. Cuando una concepción de Dios deja de tener significado o importancia, es descartada discretamente y sustituida por una teología nueva. Un fundamentalista negaría esto, porque el fundamentalismo es antihistórico: cree que Abrahán, Moisés y todos los profetas posteriores experimentaron a su Dios exactamente del mismo modo en que hoy se tiene experiencia de él. Sin embargo, si consideramos nuestras tres religiones, queda claro que no hay una visión objetiva de «Dios»: cada generación ha de crear la imagen de Dios que tenga un significado para ella. Lo mismo se puede decir del ateísmo. La afirmación «yo no creo en Dios» ha significado algo ligeramente distinto en cada período de la historia. Quienes han sido calificados como «ateos» a través de los siglos han negado siempre una determinada concepción de lo divino. ¿Es el Dios de los patriarcas, el Dios de los profetas, el Dios de los filósofos, el Dios de los místicos o el Dios de los deístas del siglo xviii el «Dios» rechazado hoy por los ateos? Todos estos dioses han sido venerados como el Dios de la Biblia y del Corán por judíos, cristianos y musulmanes en distintos momentos de su historia. Comprobaremos que son muy diferentes unos de otros. El ateísmo ha sido a menudo un estado de transición: judíos, cristianos y musulmanes fueron llamados ateos por sus contemporáneos paganos porque adoptaron una noción revolucionaria de la divinidad y de la transcendencia. ¿Es el ateísmo moderno una negación similar de un «Dios» que ya no encaja en la situación de nuestro tiempo?

A pesar de su carácter espiritual, la religión es sumamente pragmática. Veremos que para una determinada idea de Dios es mucho más importante que *sea útil* que el hecho de que sea lógica o científica. En cuanto deja de ser eficaz se cambia, a veces por algo radicalmente diferente. Esto no inquietó a muchos monoteístas que vivieron en otras épocas porque estaban convencidos de que sus ideas sobre Dios no eran sacrosantas, sino que sólo podían ser provisionales. Eran un producto totalmente humano —no podían ser otra cosa— y muy separado de la indescriptible realidad que simbolizaban. Algunos propusieron formas realmente audaces para destacar esta distinción esencial. Un místico medieval llegó incluso a decir que esta realidad última —llamada equivocadamente «Dios»— ni siquiera era mencionada en la Biblia. Durante toda su historia, varones y mujeres han tenido experiencia de una dimensión espiritual que, al parecer, transciende la realidad mundana. En efecto, es una característica llamativa de la mente humana el ser capaz de producir, de esta manera, conceptos que van

más allá de ella misma. Cualquiera que sea nuestra interpretación, la existencia de esta experiencia humana de la transcendencia es un hecho innegable. No todos la consideran divina: los budistas, como veremos, niegan que sus visiones e intuiciones procedan de una fuente sobrenatural; las ven como algo propio de la naturaleza humana. Sin embargo, las religiones principales coinciden en afirmar que es imposible describir esta transcendencia con un lenguaje conceptual normal. Los monoteístas han llamado «Dios» a esta transcendencia, pero la han protegido con ciertas limitaciones importantes. Para los judíos, por ejemplo, está prohibido pronunciar el nombre sagrado de Dios; los musulmanes no pueden representar lo divino con imágenes visuales. Estas normas sirven para recordar que la realidad a la que llamamos «Dios» sobrepasa cualquier expresión humana.

Esta obra no pretende ser una historia en el sentido habitual, ya que la idea de Dios no ha partido de un punto para progresar de una forma lineal hasta llegar a una concepción final. Las teorías científicas funcionan de esta manera, pero las ideas del arte y la religión no lo hacen así. Del mismo modo que en la poesía amorosa hay un conjunto determinado de temas, así también se han venido diciendo las mismas cosas sobre Dios una y otra vez. De hecho encontraremos un parecido impresionante en las ideas judías, cristianas y musulmanas acerca de la divinidad. Aunque judíos y musulmanes consideran los dogmas cristianos de la Trinidad y de la encarnación casi blasfemos, ellos mismos han ofrecido sus propias versiones de estas cuestiones teológicas discutidas. Sin embargo, cada expresión de estos temas universales es ligeramente diferente y muestra la genialidad y capacidad de invención de la imaginación humana cuando se esfuerza por expresar su concepto de «Dios».

Como éste es un tema tan amplio, me he limitado deliberadamente al estudio del único Dios adorado por cristianos, judíos y musulmanes, aunque a veces he tenido en cuenta concepciones paganas, hindúistas y budistas de la realidad última para clarificar alguna cuestión monoteísta. Parece que la idea de Dios es extraordinariamente próxima a otras ideas en algunas religiones que se han desarrollado de un modo muy independiente. Cualesquiera que sean las conclusiones a las que lleguemos sobre la realidad de Dios, la historia de esta idea nos tiene que revelar algo importante sobre la mente humana y la naturaleza de nuestras expectativas. A pesar del carácter secular de una gran parte de la sociedad occidental, la idea de Dios sigue influyendo en la vida de millones de personas. Estudios recientes han mostrado que el 99 % de los estadounidenses dicen que creen en Dios; la cuestión es de qué «Dios» se trata entre los muchos que están a disposición.

A menudo la teología da la impresión de ser oscura y abstracta, pero la historia de Dios ha sido apasionada e intensa. A diferencia de algunas otras ideas acerca de lo esencial, se ha visto acompañada en sus orígenes por luchas y tensiones angustiosas. Los profetas de Israel experimentaron a su Dios como un dolor físico que les arrancaba todos sus miembros y los llenaba de furia y de alegría. A menudo los monoteístas tenían experiencia de esa realidad a la que llamaban Dios en situaciones extremas: cumbres de los montes, tinieblas, desolación, crucifixión y terror. La experiencia occidental de Dios parecía particularmente traumática. ¿Cuál era la razón de esta tensión intrínseca? Otros monoteístas hablaron de luz y transfiguración. Usaron imágenes muy atrevidas para expresar la complejidad de la realidad que experimentaban, que iba mucho más allá de la teología ortodoxa. Recientemente ha crecido el interés por la mitología; esto podría indicar un deseo muy difundido de una expresión más imaginativa de la verdad religiosa. La obra del sabio norteamericano Joseph Campbell ha llegado a ser extraordinariamente popular: ha estudiado la mitología, que ha acompañado siempre a la humanidad, vinculando mitos antiguos con los que son todavía actuales en algunas sociedades tradicionales. A menudo se supone que las tres religiones monoteístas carecen de mitología y de simbolismo poético. Aunque los monoteístas rechazan en sus orígenes los mitos de sus vecinos paganos, con frecuencia los incorporan a la religión más adelante. Algunos místicos, por ejemplo, han visto a Dios encarnado en una mujer. Otros hablan con respeto de la sexualidad de Dios y han introducido la dimensión femenina en lo divino.

Este tema me plantea una cuestión difícil. Como este Dios comenzó siendo una divinidad específicamente masculina, los monoteístas se han referido normalmente a él como «él». Resulta comprensible que recientemente las feministas hayan presentado sus objeciones al respecto. Puesto que estoy recogiendo los pensamientos e intuiciones de quienes llamaban a Dios «él», he usado la terminología convencional masculina. Con todo, es tal vez digno de mención que atribuir a Dios el género masculino es algo particularmente problemático en inglés. En hebreo, árabe o francés, sin embargo, el uso del género gramatical da al discurso teológico una especie de dialéctica y contrapartida sexual que proporciona un equilibrio que falta a menudo en inglés. En árabe, por ejemplo, *al-Lah* (el nombre supremo de Dios) es gramaticalmente masculino, pero la palabra que expresa la esencia divina e inescrutable de Dios —*al-Dhat*— es femenina.

Todo lenguaje sobre Dios vacila ante dificultades imposibles. Los monoteístas se han mostrado muy positivos hacia el lenguaje, al mis-

mo tiempo que han negado su capacidad para expresar la realidad trascendente. El Dios de los judíos, cristianos y musulmanes es un Dios que —en cierto sentido— habla. Su palabra es central en las tres religiones. La palabra de Dios ha configurado la historia de nuestra cultura. Hemos de decidir si la palabra «Dios» tiene algún significado para nosotros hoy.

En el principio...

En el principio los seres humanos crearon un Dios que era la causa primera de todas las cosas y el soberano de cielo y tierra. No estaba representado en imágenes y no tenía templo ni sacerdotes a su servicio. Era adorado por un culto humano inadecuado. Fue desvaneciéndose progresivamente de la conciencia de su pueblo. Llegó a estar tan lejos que ya no lo necesitaron. Finalmente se dijo que había desaparecido.

Ésta es al menos la teoría divulgada por el padre Wilhelm Schmidt en *The Origin of the Idea of God*, obra publicada por primera vez en 1912. Schmidt sugería que existió un monoteísmo primitivo antes de que varones y mujeres comenzaran a dar culto a otros dioses. Al principio admitían sólo una deidad suprema, que había creado el mundo y dirigía la historia humana desde lejos.

La creencia en este Dios supremo (a veces llamado Dios del cielo, porque se lo asociaba con los cielos) es todavía una característica de la vida religiosa en muchas tribus indígenas africanas. Suspiran por Dios en la oración; creen que los vigila y los castigará por sus maldades. Resulta extraño, sin embargo, que esté ausente de su vida cotidiana: no tiene un culto especial y nunca se lo representa en imágenes. Los miembros de la tribu dicen que es inefable y no se puede contaminar con el mundo de los hombres. Algunos dicen que «se ha

Nota: Puesto que contemplo la historia de Dios tanto desde la perspectiva judía y la islámica como desde la cristiana, los términos «a.C.» y «d.C.», que se usan convencionalmente en Occidente, no resultan apropiados. Por eso he recurrido a las expresiones alternativas «AEC» (*Antes de la Era Común*) y «EC» (*de la Era Común*).

marchado». Los antropólogos sugieren que este Dios ha llegado a estar tan distante y elevado que ha sido sustituido por espíritus inferiores y dioses más accesibles. De igual manera —prosigue la teoría de Schmidt— también en la antigüedad el Dios supremo fue sustituido por los dioses más atractivos de los panteones paganos. En el principio, por tanto, había un único Dios. Si esto es así, el monoteísmo fue una de las ideas más antiguas creadas por los seres humanos para explicar el misterio y la tragedia de la vida. Indica además algunos de los problemas a los que dicha deidad podría enfrentarse.

Lo que sucede es que no hay ninguna posibilidad de demostrarlo. Ha habido muchas teorías sobre el origen de la religión. En realidad parece que los seres humanos siempre han creado dioses. Cuando una idea religiosa deja de ser útil para ellos la sustituyen sin más. Estas ideas desaparecen discretamente —como el Dios del cielo— sin hacer ruido. A su manera, muchos dirían que el Dios adorado durante siglos por judíos, cristianos y musulmanes ha llegado a estar tan lejos como el Dios del cielo. Incluso algunos han afirmado que ha muerto. Ciertamente parece que ha desaparecido de la vida de un número de personas cada vez mayor, especialmente en Europa occidental. Hablan de un «Dios que ha dejado un vacío» en sus conciencias —donde solía estar— porque, aunque pueda parecer una idea inoportuna para algunos, ha tenido una función decisiva en nuestra historia y ha sido una de las mayores ideas humanas de todos los tiempos. Para comprender lo que estamos perdiendo —si es cierto que él está desapareciendo— tenemos que saber qué se hacía al comenzar a dar culto a este Dios, qué significado tenía y cómo era concebido. Para ello tenemos que remontarnos al mundo antiguo del Oriente Medio, donde la idea de nuestro Dios fue apareciendo gradualmente hace unos 14.000 años.

Una de las razones por las que hoy la religión parece fuera de lugar es que muchos de nosotros ya no tenemos la sensación de estar rodeados por lo invisible. Nuestra cultura científica nos forma para dirigir nuestra atención al mundo físico y material que tenemos delante. Esta manera de mirar al mundo ha conseguido grandes logros. Pero una de sus consecuencias es que hemos excluido el sentido de lo «espiritual» o lo «santo», que rodea la vida de las personas en cualquier ámbito de las sociedades más tradicionales y que fue un componente esencial de nuestra experiencia humana del mundo. A esta fuerza misteriosa se la llama *mana* en las islas del Mar del Sur; otros la experimentan como una presencia o espíritu; a veces se la siente como un poder impersonal, como una forma de radioactividad o electricidad. Se creía que residía en el jefe de la tribu, en plantas, rocas o animales. Los latinos tuvieron experiencia de los *numina* (espíritus) en los bosques sagrados; los

árabes sentían que la tierra estaba poblada por los *jinni*. Naturalmente los seres humanos querían entrar en contacto con esta realidad y ponerla a su servicio, pero a veces sólo querían admirarla. Al transformar las fuerzas invisibles en personas y hacer de ellas dioses, las relacionaron con el viento, el sol, el mar y las estrellas, pero atribuyéndoles características humanas; con ello estaban expresando su experiencia de afinidad con lo invisible y con el mundo que los rodeaba.

Rudolf Otto, estudioso alemán de la historia de las religiones, que publicó su importante libro *The Idea of the Holy* en 1917, creía que este sentido de lo «numinoso» era básico en la religión, que era previo a cualquier intento de explicar el origen del mundo o de encontrar un fundamento para un comportamiento ético. Los seres humanos tenían experiencia del poder numinoso de distintas maneras: a veces producía una excitación frenética, un entusiasmo báquico; otras, una profunda calma; otras, terror, respeto y humildad en presencia de esa fuerza misteriosa inherente a cualquier aspecto de la vida. Cuando los hombres comenzaron a inventar mitos y a dar culto a sus dioses no estaban buscando una explicación literal de los fenómenos naturales. Historias simbólicas, pinturas rupestres y esculturas eran un intento de expresar su admiración y de vincular este misterio omnipresente con sus propias vidas; de hecho, poetas, artistas y músicos se ven hoy a menudo impulsados por un deseo semejante. En el paleolítico, por ejemplo, cuando se estaba desarrollando la agricultura, el culto a la Diosa Madre expresaba la idea de que la fertilidad que transformaba la vida humana era realmente sagrada. Los artistas esculpían estatuas representándola como una mujer desnuda y embarazada; los arqueólogos han encontrado ejemplares de ellas en toda Europa, Oriente Medio y en la India. La importancia de la Gran Madre pervivió en la memoria durante muchos siglos. Con el tiempo, al igual que el antiguo Dios del cielo, fue incorporada a los panteones y tuvo un sitio junto a otros dioses. Normalmente era uno de los dioses más poderosos, ciertamente más poderosa que el Dios del cielo, que pasó a ser una figura secundaria. Era llamada Inana por los sumerios, Istar en Babilonia, Anat en Canaán, Isis en Egipto y Afrodita en Grecia; en todas estas culturas se inventaron historias muy parecidas para expresar su función en la vida espiritual del pueblo. No se pretendía que estos mitos se interpretaran literalmente, sino que eran intentos metafóricos de describir una realidad que resultaba demasiado compleja y esquiva para expresarla de cualquier otra manera. Estas historias dramáticas y evocadoras sobre dioses y diosas servían para que el pueblo expusiera sus ideas acerca de las fuerzas poderosas e invisibles que los rodeaban.

En efecto, parece que en el mundo antiguo se creía que sólo participando de la vida divina se llegaría a ser verdaderamente humano. Era evidente que la vida sobre la tierra era frágil y estaba ensombrecida por su carácter mortal; pero si los hombres y las mujeres imitaban las acciones de los dioses podían participar, hasta un cierto punto, de su gran poder y eficacia. Se decía que los dioses habían enseñado a los hombres cómo construir ciudades y templos, que eran meras copias de las moradas que ellos tenían en el ámbito divino. El mundo sagrado de los dioses —tal como se presentaba en los mitos— no era precisamente un ideal al que debieran aspirar varones y mujeres, pero constituía el prototipo de la existencia humana; era el modelo original o arquetípico a partir del cual se había configurado nuestra vida en este mundo. Se creía que todo lo que había en la tierra era una copia de algo que existía en el mundo divino: una convicción que condicionaba la mitología, los ritos y la organización social de la mayor parte de las culturas de la antigüedad y que sigue influyendo actualmente en muchas sociedades tradicionales.¹ En el antiguo Irán, por ejemplo, se creía que cada persona u objeto del mundo terreno (*getik*) tenía su original en el mundo arquetípico de la realidad sagrada (*menok*). En nuestro mundo moderno nos resulta difícil comprender esta perspectiva porque consideramos la autonomía y la independencia como valores humanos supremos. Sin embargo, el famoso dicho *post coitum omne animal tristis ist* sigue expresando una experiencia común: después de un momento esperado intensa e impacientemente muchas veces sentimos que se nos escapa algo más importante que no podemos alcanzar. La imitación de Dios sigue siendo todavía una idea religiosa importante: descansar el día de sabbath o lavar los pies de alguien el día de jueves santo —acciones que no tienen significación en sí mismas— son ahora significativas y sagradas porque se piensa que Dios las realizó en otra ocasión.

Una espiritualidad parecida caracterizó el mundo antiguo de Mesopotamia. El valle entre el Tigris y el Éufrates, que actualmente se encuentra en el país de Irak, estuvo habitado hacia el 4000 AEC por los sumerios, que crearon una de las primeras culturas mayores de la ecumene (el mundo civilizado). En las ciudades de Ur, Uruk y Kich, los sumerios inventaron la escritura cuneiforme, construyeron las magníficas torres-templo llamadas ziggurats y dieron origen a una ley, literatura y mitología impresionantes. No mucho después aquella región fue invadida por los acadios, que adoptaron el lenguaje y la cultura de Sumeria. Luego, hacia el 2000 AEC, los amorreos consiguieron el control sobre esta civilización sumerio-acádica e hicieron de Babilonia su capital. Finalmente, unos quinientos años después, los asirios se estable-

cieron cerca de Asur y conquistaron Babilonia en el siglo VIII AEC. Esta tradición babilónica influyó también en la mitología y religión de Canaán, que llegaría a ser la tierra prometida de los israelitas. Como otros pueblos del mundo antiguo, los babilonios atribuyeron sus logros culturales a los dioses, que habían revelado su propia forma de vida a sus antepasados míticos. Suponían que la misma Babilonia era una imagen del cielo, que cada uno de sus templos era una copia de un palacio celeste. Esta vinculación con el mundo divino se celebraba y perpetuaba cada año en la gran fiesta de año nuevo, que había sido fijada definitivamente hacia el siglo XVII AEC. Celebrada en la ciudad santa de Babilonia durante el mes de nisán —correspondiente a nuestro mes de abril—, en esta fiesta se entronizaba solemnemente al rey y su reinado quedaba confirmado un año más. Con todo, esta estabilidad política sólo se podía mantener en tanto que participaba del gobierno más perdurable y efectivo de los dioses, que formaron el orden a partir del caos primordial cuando crearon el mundo. Los siete días sagrados de la fiesta trasladaban a los participantes del tiempo profano al mundo sagrado y eterno de los dioses mediante prácticas rituales. Se sacrificaba un chivo expiatorio para borrar el año viejo que concluía; la humillación pública del rey y la entronización de un «rey de carnaval» en su lugar tenían la función de reproducir el caos original; se fingía una batalla para representar de nuevo la lucha de los dioses contra las fuerzas destructoras.

Estas acciones simbólicas tenían un valor sacramental; hacían posible que los babilonios se sumergieran en el poder sagrado o *mana* del que dependía su gran civilización. Pensaban que la cultura era un logro frágil que en cualquier momento podía ser víctima de las fuerzas del desorden y de la desintegración. El cuarto día de la fiesta, por la tarde, sacerdotes y cantores entraban en el santo de los santos para recitar el *Enuma Elish*, el poema épico que cantaba la victoria de los dioses sobre el caos. Esta historia no era un relato de los hechos relacionados con el origen físico de la vida sobre la tierra, sino un intento —intencionalmente simbólico— de sugerir un gran misterio y de dar a conocer su poder sagrado. Resultaba imposible contar la creación de un modo literal porque nadie estuvo presente en aquellos acontecimientos inimaginables: mito y símbolo eran las únicas formas adecuadas para describirlos. Una ojeada al *Enuma Elish* nos hace intuir de algún modo la espiritualidad que dio a luz, varios siglos después, a nuestro propio Dios creador. Aunque los relatos bíblico y coránico de la creación tendrían a la larga una forma muy distinta, estos mitos extraños no desaparecieron nunca por completo, sino que volvieron a contar la historia de Dios después de mucho tiempo, revestidos de un lenguaje monoteísta.

La historia comienza con la creación de los mismos dioses —un tema que, como veremos, será muy importante en la mística judía e islámica—. En el principio, dice el *Enuma Elish*, los dioses surgieron de dos en dos de una materia acuosa, sin forma —una sustancia que era divina—. En el mito babilónico —como sucede después en la Biblia— no había creación de la nada; ésta era una idea desconocida para el mundo antiguo. Aquella materia prima sagrada existió desde el principio, antes de que existieran los seres humanos o divinos. Cuando los babilonios trataban de imaginarse esta sustancia divina primordial, pensaban que tenía que ser parecida a la tierra pantanosa de Mesopotamia, donde las inundaciones amenazan constantemente con destruir las frágiles construcciones humanas. En el *Enuma Elish* el caos no es una masa ardiente o hirviante, sino una confusión inconsistente donde todo carece de límites, definición e identidad:

Cuando lo dulce y lo amargo
se mezclaron, no había todavía juncos, el viento no
enturbiaba el agua,
los dioses no tenían nombre, ni origen, ni futuro.²

Entonces surgieron tres dioses de la materia original: Apsu (identificado con el agua dulce de los ríos), su mujer Tiamat (el mar salado) y Mummu, el seno del caos. Sin embargo estos dioses eran, por así decirlo, un modelo terreno, inferior, que necesitaba ser mejorado. Los nombres Apsu y Tiamat se pueden traducir como «abismo», «vacío» o «sima sin fondo». Participaban de la inercia informe del caos original y no habían alcanzado todavía una identidad precisa.

Más tarde surgió de ellos una serie de dioses en un proceso conocido como emanación —que llegaría a ser muy importante en la historia de nuestro propio Dios—. Los nuevos dioses fueron surgiendo, unos de otros, por parejas y cada una de ellas iba alcanzando una mayor definición que la anterior a medida que progresaba la evolución divina. Primero aparecieron Lahmu y Lahamn (sus nombres significan «sedimento»: agua y tierra están todavía mezclados). Después Ansher y Kishar, identificados con el horizonte del cielo y del mar, respectivamente. Luego llegaron Anu (los cielos) y Ea (la tierra) y parecía que el proceso se había concluido. El mundo divino tenía cielos, ríos y tierra, separados y diferentes unos de otros. Pero la creación no había hecho más que comenzar: sólo se podía mantener a raya las fuerzas del caos y de la desintegración mediante una batalla difícil y constante. Los dioses más jóvenes y fuertes se rebelaron contra sus padres y, aunque Ea pudo vencer a Apsu y Mummu, no pudo avanzar contra Tiamat, que

creó toda una generación de monstruos deformes para que la defendieran. Por fortuna Ea tuvo un niño maravilloso: Marduk, el Dios Sol, el ejemplar más perfecto de la raza divina. En una reunión de la gran asamblea de los dioses Marduk prometió luchar contra Tiamat a condición de que lo nombraran soberano suyo. Con todo, consiguió matar a Tiamat con gran dificultad y sólo después de un combate largo y peligroso. En este mito la creación es una laboriosa batalla contra unos extraños enemigos.

Al final, Marduk se puso sobre el enorme cadáver de Tiamat y decidió crear un mundo nuevo; partió en dos su cuerpo para formar la bóveda del cielo y el mundo de los hombres; después promulgó las leyes que iban a mantener cada cosa en el lugar que le correspondía. Era necesario conseguir un orden. Pero la victoria no era todavía total. Tenía que ser confirmada de nuevo, año tras año, mediante una liturgia especial. Por eso los dioses se reunieron en Babilonia, centro de la tierra nueva, y edificaron un templo donde se pudieran celebrar los ritos celestes. El resultado fue el gran ziggurat en honor de Marduk, «el templo terreno, símbolo de los cielos infinitos». Cuando estuvo concluido, Marduk se sentó en lo más alto y los dioses dijeron a voz en grito: «Ésta es Babilonia, ciudad amada por dios, vuestro querido hogar!». Entonces celebraron la liturgia «en la que el universo recibe su estructura, lo secreto se hace público y los dioses reciben su lugar en el universo».³ Estas leyes y ritos son obligatorios para todos; incluso los dioses tienen que observarlos para asegurar la supervivencia de la creación. El mito expresa el significado interno de la civilización, tal como los babilonios lo concebían. Ellos sabían perfectamente que el ziggurat había sido construido por sus propios antepasados, pero la historia del *Enuma Elish* expresaba su creencia de que su actividad creadora sólo podía permanecer si participaba del poder divino. La liturgia que celebraban con motivo del año nuevo se había inaugurado antes de que los seres humanos comenzaran a existir: estaba inscrita en la esencia auténtica de las cosas, a la cual incluso los dioses tenían que someterse. El mito expresa también su convicción de que Babilonia era un lugar sagrado, el centro del mundo y la morada de los dioses —una noción central en casi todos los sistemas religiosos de la antigüedad—. La idea de una ciudad santa, donde varones y mujeres sentían que estaban en estrecho contacto con el poder sagrado —origen de todos los seres y de toda actividad—, será importante en las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo.

Finalmente, casi como si se tratara de una ocurrencia tardía, Marduk creó la humanidad. Cogió a Kingu (el torpe marido de Tiamat, creado por ella después de la muerte de Apsu), lo mató y creó el pri-

mer hombre mezclando la sangre divina con el polvo. Los dioses miraban con asombro y admiración. Hay un cierto humor en este relato mítico del origen de la humanidad, que no constituye en modo alguno la cima de la creación, sino que procede de uno de los dioses más estúpidos e inútiles. La historia incluye otro aspecto importante: el primer hombre fue creado de la sustancia de un dios; por tanto, compartía la naturaleza divina, aunque de una manera limitada. No había un abismo entre los seres humanos y los dioses. El mundo natural, los varones y las mujeres, incluso los dioses, todos compartían la misma naturaleza y procedían de la misma sustancia divina. La concepción pagana era holística. Los dioses no estaban separados del género humano en una esfera metafísica aislada: la divinidad no era diferente de la humanidad en su esencia. Por eso no hacía falta una revelación especial de los dioses ni una ley divina que bajara a la tierra desde arriba. Los dioses y los seres humanos compartían la misma situación; la única diferencia consistía en que los dioses eran más poderosos e inmortales.

Esta concepción holística no era exclusiva de Oriente Medio, sino que era un patrimonio común en el mundo antiguo. En el siglo vi AEC Píndaro expresaba la versión griega de esta creencia en su Oda a los juegos olímpicos:

Única es la raza, única
la de hombres y dioses:
de una misma madre recibimos el aliento.
Pero la diferencia de poder en todas las cosas
nos mantiene separados;
pues uno es como nada, pero el inmenso cielo
ofrece una morada segura para siempre.
Sin embargo, podemos ser grandes —en la mente
o en el cuerpo— como los Inmortales.⁴

En lugar de considerar a los atletas de un modo independiente, luchando cada uno para conseguir su éxito personal, Píndaro los hace competir con las hazañas de los dioses, que eran el modelo de cualquier logro humano. Los hombres no imitaban servilmente a los dioses como seres irremediablemente distantes, sino que actuaban de acuerdo con las capacidades de su propia naturaleza esencialmente divina.

Parece que el mito de Marduk y Tiamat influyó en el pueblo de Canaán, que contaba una historia muy parecida sobre Baal-Habad, el dios de la tormenta y la fertilidad, mencionado a menudo con términos muy poco gratos en la Biblia. El relato de la lucha de Baal con Yam-Nahar, el dios de mares y ríos, se conserva en tablillas que proceden

del siglo xiv AEC. Baal y Yam vivían con El, el Dios supremo cananeo. En el consejo de El, Yam pide que Baal le sea entregado. Con dos armas mágicas Baal derrota a Yam y está a punto de matarlo cuando Asera (mujer de El y madre de los dioses) intercede por él diciendo que no es honroso matar a un prisionero. Baal se avergüenza y perdona a Yam, que representa el aspecto hostil de los mares y ríos que continuamente amenazan con inundar la tierra, mientras que Baal, dios de la tormenta, la fertiliza. En otra versión del mito Baal mata a Lotán, el dragón de siete cabezas, llamado Leviatán en hebreo. En casi todas las culturas el dragón simboliza lo latente, lo informe y lo indiferenciado. De esta forma Baal detuvo el retorno al caos primordial con un acto verdaderamente creador y fue recompensado con un palacio edificado por los dioses en su honor. En una religión primitiva, por tanto, se consideraba la creación como algo divino: nosotros seguimos usando un lenguaje religioso para hablar de la «inspiración» creadora que configura de nuevo la realidad y aporta un significado renovado al mundo.

Pero Baal sufre un contratiempo: muere y tiene que descender al mundo de Mot, el dios de la muerte y la esterilidad. Cuando el Dios supremo El se entera de la suerte de su hijo desciende de su trono, se viste de sayal y se hiere en las mejillas, pero no puede redimir a su hijo. Es Anat, amante y hermana de Baal, quien deja la morada divina y va en busca de su alma gemela «deseándolo como una vaca a su ternero o una oveja a su cordero». ⁵ Cuando encuentra su cuerpo prepara una fiesta funeraria en su honor, coge a Mot, lo hace pedazos con su espada, lo aventa, lo quema y lo muele como al grano antes de sembrarlo en el campo. Relatos parecidos se contaban acerca de otras grandes diosas —Inana, Ishtar e Isis— que buscaban al dios muerto y daban nueva vida a la tierra. La victoria de Anat, sin embargo, se tiene que perpetuar año tras año en una celebración ritual. Más tarde —no sabemos exactamente cómo, porque nuestras fuentes están incompletas— Baal es devuelto a la vida y llevado ante Anat. Esta apoteosis de totalidad y de armonía, simbolizada por la unión de los sexos, se celebraba mediante un rito sexual en el antiguo Canaán. Imitando así a los dioses, varones y mujeres compartirían su lucha contra la esterilidad y asegurarían la creación y la fertilidad del mundo. La muerte de un dios, la búsqueda de la diosa y el regreso triunfante a la esfera divina eran temas religiosos constantes en muchas culturas y reaparecerán en una religión tan diferente como la del único Dios adorado por judíos, cristianos y musulmanes.

En la Biblia se atribuye esta religión a Abrahán, que dejó Ur y se asentó en Canaán en un periodo comprendido entre los siglos xx y xix

AEC. No tenemos un documento contemporáneo sobre Abrahán, pero los especialistas piensan que pudo ser uno de los jefes nómadas que guiaron a su pueblo desde Mesopotamia hacia el Mediterráneo al final del tercer milenio AEC. Estos nómadas, algunos de los cuales son llamados en las fuentes mesopotámicas y egipcias abiru, apiru o habiru, hablaban las lenguas semíticas occidentales; el hebreo era una de ellas. No eran nómadas normales del desierto, como los beduinos, que trashumaban con sus rebaños siguiendo el ciclo de las estaciones; pero eran más difíciles de controlar y entraban a menudo en conflicto con las autoridades conservadoras. Su nivel cultural era normalmente superior al del pueblo del desierto. Algunos sirvieron como mercenarios, otros llegaron a ser funcionarios del gobierno, otros trabajaron como comerciantes, criados o caldereros. Alguno se hizo rico y pudo entonces tratar de comprar tierras y establecerse en ellas. Los relatos sobre Abrahán en el libro del Génesis lo presentan sirviendo al rey de Sodoma como mercenario y describen sus conflictos frecuentes con las autoridades de Canaán y sus alrededores. Finalmente, cuando su mujer Sara murió, Abrahán compró un campo en Hebrón (ciudad situada en la actual Cisjordania).

El relato del Génesis sobre Abrahán y sus descendientes inmediatos podría sugerir que hubo tres grandes oleadas de asentamientos hebreos primitivos en Canaán, la tierra del actual Israel. Una de ellas estuvo asociada con Abrahán y Hebrón y tuvo lugar en torno al año 1850 AEC. Una segunda oleada de emigración estuvo relacionada con Jacob, el nieto de Abrahán, a quien se le puso el nombre de Israel («¡Que Dios muestre su fuerza!»); se asentó en Siquén, que hoy es la ciudad árabe de Nablus en Cisjordania. La Biblia nos cuenta que los hijos de Jacob, que fueron los antepasados de las doce tribus de Israel, emigraron a Egipto cuando tuvo lugar una hambruna durísima en Canaán. La tercera oleada de asentamiento hebreo tuvo lugar hacia el año 1200 AEC, cuando unas tribus que pretendían ser descendientes de Abrahán llegaron a Canaán desde Egipto. Decían que los egipcios los habían hecho sus esclavos, pero que los había liberado una divinidad llamada Yahveh, que era el Dios de su líder, Moisés. Después de verse obligados a dirigirse hacia Canaán se aliaron con los hebreos que habitaban allí y se los conoció como el pueblo de Israel. La Biblia deja constancia de que el pueblo que conocemos como antiguo Israel era una confederación de varios grupos étnicos, unidos principalmente por su fidelidad a Yahveh, el Dios de Moisés. El relato bíblico se puso por escrito algunas centurias más tarde, hacia el siglo VIII AEC, aunque ciertamente se basa en fuentes narrativas muy antiguas.

Durante el siglo XIX algunos exegetas alemanes que aplicaron los métodos histórico-críticos distinguieron cuatro fuentes diferentes en los cinco primeros libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Dichas fuentes se incorporaron al texto final de lo que nosotros conocemos como el Pentateuco en el siglo V AEC. Esta forma de crítica histórica ha sido blanco de muchas objeciones, pero todavía no se ha descubierto una teoría más satisfactoria que explique por qué hay dos relatos tan diferentes de los principales acontecimientos bíblicos, como es el caso de la creación y del diluvio, y por qué en la Biblia se encuentran algunas contradicciones. Los dos autores bíblicos más antiguos, cuya obra se encuentra en los libros del Génesis y del Éxodo, escribieron probablemente en el siglo VIII, aunque algunos les atribuyen una fecha anterior. A uno se lo conoce como «J» (Yahvista), porque llama a su Dios «Yahveh»; al otro como «E» (Elohistá), porque prefiere usar el título divino más formal de *Elohim*. Hacia el siglo VIII los israelitas dividieron Canaán en dos reinos separados. J escribió en el reino de Judá, el reino del Sur, mientras que E lo hizo en el reino de Israel, el reino del Norte (véase el mapa de la página VIII). Analizaremos en el capítulo segundo las otras dos fuentes del Pentateuco: los relatos deuteronómica (D) y sacerdotal (P) de la historia antigua de Israel.

Podremos comprobar en muchos aspectos que tanto J como E compartían las perspectivas religiosas de los pueblos vecinos de Oriente Medio, pero sus relatos muestran que, hacia el siglo VIII AEC, los israelitas estaban comenzando a desarrollar una visión propia y distinta. J, por ejemplo, comienza su historia de Dios con un relato de la creación del mundo que, comparado con el *Enuma Elish*, es asombrosamente somero:

El día en que hizo Yahveh Dios la tierra y los cielos, no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahveh Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. Pero un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. Entonces Yahveh Dios formó al hombre (*adām*) con polvo del suelo (*adāmah*), e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.⁶

Esto era un comienzo absolutamente nuevo. En lugar de concentrarse en la creación del mundo y en el periodo prehistórico como sus contemporáneos paganos en Mesopotamia y Canaán, la tradición yahvista está más interesada en el tiempo histórico ordinario. Parece que en Israel no hubo un interés real por la creación hasta el siglo VI BCE, cuando el autor al que llamamos «P» (= tradición sacerdotal) escribió

su majestuoso relato, que actualmente ocupa el capítulo primero del Génesis. En el relato yahvista no está absolutamente claro que Yahveh es el único creador de cielos y tierra. Sin embargo, es más importante el hecho de que J establece una cierta distinción entre el hombre y lo divino. En lugar de estar compuesto de la misma materia divina que su dios, el hombre (*adām*), como indica el juego de palabras, pertenece a la tierra (*adāmah*).

A diferencia de sus vecinos paganos, J no rechaza la historia del mundo como algo profano, frágil e insustancial comparado con el tiempo sagrado, primordial, de los dioses. Narra deprisa los acontecimientos de la prehistoria hasta que llega al final del periodo mítico, que incluye relatos como el del diluvio y el de la torre de Babel, y llega al comienzo de la historia del pueblo de Israel. Ésta comienza de un modo súbito en el capítulo 12 del Génesis, cuando Yahveh ordena a Abram, a quien después se pondrá por nombre Abrahán («padre de una multitud»), que deje a su familia en Jarán (ciudad situada en el actual este de Turquía) y emigre a Canaán, junto al mar Mediterráneo. Previamente se nos había dicho que su padre, Teraj, un pagano, había emigrado ya con su familia desde Ur hacia el oeste. Yahveh dice a Abrahán que tiene un destino especial: llegará a ser el padre de una nación poderosa que un día será más numerosa que las estrellas del cielo y sus descendientes poseerán un día el país de Canaán como tierra de su propiedad. El relato yahvista de la vocación de Abrahán da el tono que se mantendrá en la historia futura de este Dios. En el antiguo Oriente Medio se podía experimentar el *mana* divino en el rito y en el mito. No se esperaba que Marduk, Baal y Anat se implicaran en las vidas profanas y ordinarias de sus adoradores: sus acciones habían tenido lugar en el tiempo sagrado. En cambio, el Dios de Israel hizo valer su poder eficaz en los acontecimientos normales del mundo real. Se podía tener experiencia de él como si se tratara de un imperativo en el «aquí y ahora». La primera revelación que hace de sí mismo consiste en una orden: Abrahán tiene que dejar su pueblo y viajar hacia la tierra de Canaán.

Pero, ¿quién es Yahveh? ¿Adoró Abrahán al mismo Dios que Moisés o lo conocía con un nombre diferente? Ésta es una cuestión especialmente importante para nosotros actualmente, pero parece que la Biblia, curiosamente, es imprecisa en este tema y da respuestas discordantes a esta cuestión. La tradición yahvista dice que los hombres adoraron a Yahveh desde la época del nieto de Adán, pero parece que en el siglo VI la tradición sacerdotal sugiere que los israelitas no habían oído hablar de Yahveh hasta que se apareció a Moisés en la zarza ardiente. El relato sacerdotal presenta a Yahveh explicando que él es realmente el mismo Dios que el Dios de Abrahán, como si ésta fuera una

noción polémica: dice a Moisés que Abrahán lo llamó «El Shaddai» y no conocía el nombre divino «Yahveh».⁷ Al parecer esta discrepancia no preocupaba excesivamente ni a los escritores bíblicos ni a los compiladores de sus obras. El Yahvista llama siempre a su Dios «Yahveh»: en la época en que él escribía, Yahveh era el Dios de Israel y eso era lo que realmente importaba. La religión israelita era pragmática y no estaba interesada por los detalles especulativos que hoy nos ocupan a nosotros. Con todo, no debemos pensar que Abrahán o Moisés creyeron en Dios del mismo modo que nosotros creemos hoy en él. La historia bíblica y la historia posterior de Israel nos resultan tan familiares que tendemos a proyectar nuestros conocimientos de la religión judía posterior en estos primeros personajes históricos. Por eso pensamos que los tres patriarcas de Israel (Abrahán, su hijo Isaac y su nieto Jacob) fueron monoteístas, que creyeron en un solo Dios. Pero parece que no fue así. En efecto, es probable que sea más correcto considerar a estos primeros hebreos como unos paganos que compartieron muchas de las creencias religiosas de sus vecinos cananeos. Probablemente creyeron en la existencia de divinidades como Marduk, Baal y Anat. Quizá no todos adoraron a la misma deidad: es posible que el Dios de Abrahán, el «Padrino» de Isaac y el «Fuerte» de Jacob fueran tres dioses distintos.⁸

Es muy probable que el Dios de Abrahán fuera El, el Dios supremo de Canaán. Esta divinidad se presenta a sí misma ante Abrahán como El Shaddai (El de la montaña), que era uno de los títulos tradicionales de El.⁹ En otros lugares se lo llama El Elyon (el Dios Altísimo) o El de Betel. El nombre del Dios supremo cananeo se ha conservado en nombres hebreos como Isra-El o Isma-El. Tenían experiencia de él en unas formas que podrían resultar familiares para los paganos de Oriente Medio. Comprobaremos que algunas centurias después los israelitas consideraron el *mana* o «santidad» de Yahveh como una experiencia aterradora. En el monte Sinaí, por ejemplo, se apareció a Moisés en medio de una erupción volcánica imponente y los israelitas tuvieron que mantenerse a cierta distancia. Comparado con él, el Dios El de Abrahán es una divinidad realmente mansa. Se presenta ante Abrahán como un amigo y a veces incluso asume forma humana. Este tipo de aparición divina, conocida como epifanía, era muy común en el mundo pagano de la antigüedad. Aunque normalmente no se esperaba que los dioses intervinieran directamente en las vidas de los mortales, varones y mujeres, algunos individuos privilegiados de los tiempos míticos se encontraron con sus dioses cara a cara. La *Ilíada* está llena de estas epifanías. Los dioses y diosas se aparecían en sueños a griegos y a troyanos, cuando se creía que la frontera entre los mundos

divino y humano era pequeña. Al final de la *Iliada* un joven encantador, que finalmente se revela a sí mismo como Hermes,¹⁰ guía a Príamo hasta el barco griego. Cuando los griegos miraban hacia la edad de oro de sus héroes sentían que habían estado en estrecho contacto con los dioses, que eran, al fin y al cabo, de la misma naturaleza que los seres humanos. Estas historias de epifanías expresaban la visión pagana holística: cuando lo divino no era esencialmente distinto ni de la naturaleza ni de la humanidad, se podía tener experiencia de ello sin demasiado esfuerzo. El mundo estaba lleno de dioses y se podía percibir su presencia inesperadamente en cualquier momento, en cualquier rincón o en la persona de un transeúnte desconocido. Parece que el pueblo común creyó que estos encuentros con lo divino eran posibles en sus propias vidas: esto puede explicar la extraña historia de los Hechos de los Apóstoles cuando, en el siglo I EC, los habitantes de Listra (en la actual Turquía) confundieron al apóstol Pablo y a su discípulo Bernabé con Zeus y Hermes.¹¹

De una forma muy parecida, cuando los israelitas miraban hacia atrás, hacia su propia edad de oro, veían cómo Abrahán, Isaac y Jacob mantenían unas relaciones familiares con su Dios. El Dios El los aconseja amistosamente, como lo haría cualquier jeque o cacique; guía sus travesías; les dice con quién deben casarse y les habla en sueños. En ocasiones, al parecer, lo ven en forma humana (ésta es una idea que más tarde sería anatema para los israelitas). En el capítulo 18 del Génesis la tradición yahvista nos cuenta que Dios se apareció a Abrahán junto a la encina de Mambré, cerca de Hebrón. Abrahán levantó la vista y vio a tres desconocidos que se acercaban a su tienda cuando más calor hacía. Con la hospitalidad típica de Oriente Medio insistió en que se sentaran y no pasaran de largo, mientras él se apresuraba a prepararles la comida. Durante la conversación se percibe de un modo completamente natural que uno de esos hombres era precisamente su Dios, a quien el Yahvista llama siempre «Yahveh». Al final resulta que los otros dos hombres eran ángeles. Parece que nadie se sorprende particularmente por esta revelación. Cuando J escribía, durante el siglo VIII AEC, ningún israelita hubiera esperado «ver» a Dios de esta manera. Muchos habrían considerado escandalosa esta idea. El Elohistá, contemporáneo del Yahvista, piensa que las antiguas historias sobre la intimidad de los patriarcas con Dios son indecorosas. Cuando E narra las relaciones de Abrahán o de Jacob con Dios, prefiere tomar distancia de los acontecimientos y describir las viejas leyendas de un modo menos antropomórfico. Así, dirá que Dios habla a Abrahán por medio de un ángel. Sin embargo, el Yahvista no comparte estos remilgos y conserva en su relato el sabor antiguo de estas epifanías primitivas.

También Jacob experimentó varias epifanías. En una ocasión había decidido volver a Jarán para encontrar allí una mujer entre sus familiares. En la primera etapa de su viaje se detuvo para dormir en Luz, junto al valle del Jordán, y se sirvió de una piedra como cabezal. Durante aquella noche soñó que una escalera se extendía entre la tierra y el cielo: los ángeles subían y bajaban entre el ámbito divino y el humano. No podemos menos que recordar el ziggurat de Marduk. En su cima, suspendida como si estuviera entre el cielo y la tierra, un hombre podía encontrarse con sus dioses. En su sueño Jacob vio que El estaba en el extremo superior de la escalera, que lo bendecía y que repetía las promesas que había hecho a Abrahán: los descendientes de Jacob llegarían a ser una nación poderosa y a poseer el país de Canaán. Hizo también una promesa que impresionó especialmente a Jacob, como veremos. Las religiones paganas eran a menudo territoriales: un Dios tenía jurisdicción sólo en un área particular y lo más prudente era adorar a las divinidades locales cuando uno salía de su país. Pero El prometió a Jacob que iba a protegerlo cuando saliera de Canaán y marchara a un país extraño: «Mira que yo estoy contigo; te guardaré por doquier que vayas».¹² El relato de esta epifanía primitiva muestra que el Dios supremo de Canaán estaba comenzando a implicarse de una forma universal en la historia.

Cuando se despertó Jacob se dio cuenta de que, sin saberlo, había pasado la noche en un lugar sagrado donde los hombres podían conversar con sus dioses: «Así pues, está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía!» son las palabras que pone en sus labios el Yahvista. Estaba lleno de la admiración que a menudo sentían los paganos cuando se encontraban con el poder sagrado de lo divino: «Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios (*beth El*) y la puerta del cielo!»¹³ Se expresó de un modo instintivo en el lenguaje religioso de su tiempo y cultura: la misma Babilonia, la morada de los dioses, llevaba el nombre de «puerta de los dioses» (*Bab-ili*). Jacob decidió consagrarse aquel lugar santo tal como hacían tradicionalmente los habitantes paganos del país. Tomó la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió como estela y la consagró derramando aceite sobre ella. En adelante aquel lugar ya no se llamaría Luz, sino Betel, la casa de El. Las estelas eran una característica común de los cultos cananeos de la fertilidad que, como veremos, florecieron en Betel hasta el siglo VIII AEC. Aunque después los israelitas condenaron enérgicamente este tipo de religión, el santuario pagano de Betel estaba asociado en la leyenda primitiva con Jacob y su Dios.

Antes de marcharse de Betel, Jacob hizo el voto de tener como su *elohim* al Dios con quien se había encontrado allí. *Elohim* era un té-

mino técnico que indicaba todo lo que los dioses podían significar para varones y mujeres. Jacob decidió que si El (o Yahveh, que es el nombre que le da el Yahvista) podía cuidar realmente de él en Jarán, reconocería que se trataba de un Dios particularmente eficaz. Y establece un pacto: en agradecimiento por la protección especial de El, Jacob hace de él su *elohim*, el único Dios importante para él. La creencia de los israelitas en Dios era profundamente pragmática. Tanto Abrahán como Jacob pusieron su fe en El porque actuó en su favor. Ellos no se quedaron parados y comprobaron que existía; El no era una abstracción filosófica. En el mundo antiguo el *mana* era un hecho de vida evidente por sí mismo y un Dios daba pruebas de su valor si podía transmitir el *mana* de un modo eficaz. Este sentido práctico ha sido siempre un factor importante en la historia de Dios. Los pueblos continuaron teniendo una concepción particular de lo divino porque actuaba en su favor, no porque fuera razonable científica o filosóficamente.

Algunos años después Jacob volvió de Jarán con sus mujeres y su familia. Cuando entró de nuevo en el país de Canaán experimentó otra epifanía extraña. Al cruzar el vado del Yaboc hacia Cisjordania se encontró con un extraño y estuvo luchando con él toda la noche. Al rayar el alba, como muchos seres espirituales, su adversario dijo que tenía que marcharse, pero Jacob lo retuvo: no quería que se marchara hasta que no hubiera revelado su nombre. En el mundo antiguo conocer el nombre de alguien daba un cierto poder sobre él; parece que el extranjero se resiste a revelar esta información. Cuando concluye el extraño encuentro, Jacob se da cuenta de que su oponente no era otro que El:

Jacob le preguntó: «Dime por favor tu nombre». Pero él replicó: «¿Para qué preguntas por mi nombre?». Y lo bendijo allí mismo. Jacob llamó a aquel lugar Penu-El (rostro de El), pues se dijo: «He visto a Dios cara a cara y tengo la vida salva».¹⁴

El espíritu de esta epifanía es más próximo al de la *Iliada* que al del monoteísmo judío posterior, cuando parecía que un contacto tan íntimo con lo divino era algo blasfemo.

Pero, aunque estas leyendas arcaicas muestran cómo los patriarcas se encuentran con su Dios de una forma muy parecida a la de sus contemporáneos paganos, al mismo tiempo introducen una categoría nueva de la experiencia religiosa. A lo largo de toda la Biblia se dice que Abrahán es un hombre de «fe». Hoy nosotros tendemos a definir la fe como un asentimiento intelectual a un credo, pero, como hemos vis-

to, los escritores bíblicos no consideraron la fe en Dios como una creencia abstracta o metafísica. Cuando ensalzan la «fe» de Abrahán, no elogian su ortodoxia (la aprobación de una opinión teológica correcta sobre Dios), sino su confianza, del mismo modo que cuando nosotros decimos que tenemos fe *en* una persona o en un ideal. En la Biblia Abrahán es un hombre de fe porque confía en que Dios cumplirá sus promesas aunque puedan parecer absurdas. ¿Cómo podía ser Abrahán el padre de una gran nación si su mujer, Sara, era estéril? En efecto, la misma idea de que ella pueda tener un niño es tan ridícula —Sara ha pasado ya la menopausia— que cuando oyen la promesa de Dios tanto Sara como Abrahán se echan a reír. Cuando, contra todas las previsiones, finalmente nace su hijo le ponen por nombre Isaac, un nombre que podríamos traducir «risa». Sin embargo, la risa se vuelve llanto cuando Dios le presenta una exigencia terrible: Abrahán tiene que ofrecerle como sacrificio a su único hijo.

Los sacrificios humanos eran comunes en el mundo pagano. Era algo cruel, pero tenía su lógica y su razón de ser. A menudo se creía que el primogénito era descendiente de un Dios que había dejado embarazada a la madre en un acto de *droit de seigneur*. Al engendrar al niño se había reducido la energía de Dios; el primogénito tenía que volver a su padre divino para completar su energía y hacer posible la circulación de todo el *mana* disponible. Pero el caso de Isaac era muy diferente. Isaac había sido un don de Dios, no su hijo natural. No había motivo para el sacrificio ni necesidad de completar de nuevo la energía divina. Además, el sacrificio privaría de sentido toda la vida de Abrahán, basada en la promesa de que iba a ser el padre de una gran nación. Se percibe ya que la idea que se tenía de este dios comenzaba a ser distinta de la mayoría de las demás divinidades del mundo antiguo. No compartía la condición humana: no necesitaba una aportación de energía por parte de varones y mujeres. Mantenía un tipo de relación diferente y podía pedir lo que quisiera. Abrahán decidió confiar en este Dios. Junto con Isaac camina durante tres días hasta el monte Moria, que sería después el lugar donde se construyó el templo de Jerusalén. Isaac, que no sabía nada de la orden divina, incluso tuvo que llevar la leña para su propio holocausto. Hasta el último momento, cuando Abrahán tiene ya el cuchillo en la mano, Dios no se apiada y le dice que se ha tratado sólo de una prueba. Abrahán ha demostrado que es digno de ser padre de una nación poderosa, que llegará a ser tan numerosa como las estrellas del cielo y como la arena de las playas.

Pero para la mentalidad moderna ésta es una historia terrible; presenta a Dios como un sádico, déspota y caprichoso y no es extraño

que sean muchos los que, habiendo escuchado este relato cuando eran niños, rechacen hoy a este Dios. El mito del éxodo de Egipto, en el que Dios condujo a Moisés y a los hijos de Israel hacia la libertad, hiere también la sensibilidad moderna. Todos conocemos la historia. El Faraón se negaba a dejar salir al pueblo de Israel, de modo que para imponer su voluntad Dios envía diez plagas terribles contra el pueblo de Egipto. El Nilo se convirtió en sangre; el país quedó destruido por langostas y ranas; toda la nación envuelta en una oscuridad impenetrable. Finalmente, Dios desató la plaga más terrible de todas: envió al ángel de la muerte para matar a todos los primogénitos de Egipto, dejando con vida a los hijos de los hebreos esclavos. No es extraño que el Faraón decidiese dejar marchar a los israelitas; pero después cambió de idea y los persiguió con su ejército. Los alcanzó en el mar de las cañas, pero Dios salvó a los israelitas abriendo el mar y haciendo que cruzaran a pie enjuto. Cuando los egipcios marchaban detrás de ellos, hizo que las aguas volvieran a su lecho y el Faraón y su ejército perecieron ahogados.

Se trata de un Dios feroz, parcial y homicida: un Dios guerrero a quien llamarán Yahveh Sebaot, Dios de los ejércitos. Es apasionadamente partidista; no siente compasión por nadie más que por sus propios favoritos; es simplemente una divinidad tribal. Si Yahveh iba a seguir siendo un Dios tan violento, lo mejor que podía hacer para todos era desaparecer cuanto antes. Está claro que el relato final del éxodo, tal como nos lo transmite la Biblia, no pretende ser una versión literal de los acontecimientos. Pero contenía un mensaje claro para el pueblo del antiguo Oriente Medio, que estaba acostumbrado a los dioses que dividían los mares en dos. Se decía que Yahveh, a diferencia de Marduk y Baal, había dividido un mar físico en el mundo profano del tiempo histórico. Había en ello poca preocupación por el realismo. Cuando los israelitas contaban la historia del éxodo no estaban tan interesados como nosotros por el rigor histórico. En cambio, querían poner de manifiesto el significado del acontecimiento original, cualquiera que éste hubiera sido. Algunos exegetas modernos sugieren que la historia del éxodo es una representación mítica de una revuelta victoriosa de unos campesinos contra los soberanos de Egipto y sus aliados en Canaán.¹⁵ Este fenómeno habría sido algo muy raro en aquella época y habría dejado una impresión imborrable en todos los que vivieron aquel acontecimiento. Habría sido una extraordinaria experiencia de superioridad de los oprimidos frente a los fuertes y los poderosos.

Tendremos oportunidad de ver que Yahveh no siguió siendo el Dios cruel y violento del éxodo, pero el mito ejerció un gran influjo en las tres religiones monoteístas. Aunque pueda parecer sorprendente,

los israelitas cambiaron su imagen de Dios en un símbolo de transcendencia y misericordia. Pero la historia sangrienta del éxodo continuó inspirando concepciones peligrosas de lo divino y una teología vengativa. Veremos que durante el siglo VII AEC el autor Deuteronomista (D) usó los mitos antiguos para ilustrar la teología de la elección que desempeñó, en distintos momentos, un papel decisivo en la historia de las tres religiones monoteístas. También la idea de Dios, como cualquier otra idea humana, puede ser objeto de manipulación y de abuso. El mito de un pueblo elegido y de una elección divina ha inspirado a menudo una teología estrecha, tribal, desde la época del deuteronómista hasta la del fundamentalismo judío, cristiano e islámico, que desgraciadamente abunda en nuestros días. Pero el Deuteronomista ha conservado también una interpretación del mito del éxodo que ha sido tan positiva y eficaz, o incluso más, en la historia del monoteísmo; esta tradición habla de un Dios que está de parte del débil y del oprimido. En el capítulo 26 del libro del Deuteronomio nos encontramos con una interpretación antiquísima de la historia del éxodo anterior a la fijación por escrito de los relatos yahvista y elohísta. Los israelitas están obligados a presentar los primeros frutos de la cosecha a los sacerdotes de Yahveh y tienen que pronunciar estas palabras:

Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yavheh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí [a Canaán] y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahveh, me has dado.¹⁶

El Dios que pudo haber inspirado la primera rebelión campesina que resultó victoriosa en la historia es un Dios revolucionario. En las tres religiones ha inspirado el ideal de la justicia social. Con todo, hay que decir que judíos, cristianos y musulmanes, con frecuencia, han fracasado en la vivencia de este ideal y han hecho de su Dios el Dios del *statu quo*.

Los israelitas llamaban a Yahveh «el Dios de nuestros padres», pero parece que se trataba de una divinidad muy diferente de El, el Dios supremo cananeo adorado por los patriarcas. Pudo haber sido el dios de otro pueblo antes de llegar a ser el Dios de Israel. En sus primeras apariciones a Moisés Yahveh insiste repetida y detalladamente en que él

es el Dios de Abrahán, aunque al principio se lo llamara El Shaddai. Tal vez esta insistencia conserve los ecos distantes de un debate muy antiguo sobre la identidad del Dios de Moisés. Se ha sugerido que Yahveh era originariamente un Dios guerrero, un Dios de los volcanes, un Dios adorado en Madián (territorio situado en la actual Jordania).¹⁷ Nunca podremos saber dónde descubrieron los israelitas a Yahveh, si es que realmente era una deidad completamente nueva. Una vez más comprobamos que ésta es hoy una cuestión muy importante para nosotros, pero no era tan central para los escritores bíblicos. En la antigüedad pagana los dioses se mezclaban y confundían entre sí, o se aceptaba que los dioses de un lugar eran idénticos al dios de otro pueblo. Podemos estar seguros de que, sea cual sea su origen, los acontecimientos del éxodo hicieron de Yahveh el Dios definitivo de Israel, y Moisés fue capaz de convencer a los israelitas de que él era realmente el mismo que El, el Dios amado por Abrahán, Isaac y Jacob.

La llamada «teoría madianita» —según la cual Yahveh era originalmente un Dios del pueblo de Madián— está hoy desacreditada, pero fue precisamente en Madián donde Moisés tuvo su primera visión de Yahveh. Recuérdese que Moisés se vio obligado a huir de Egipto por matar a un egipcio que estaba maltratando a un esclavo israelita. Se refugió en Madián, se casó allí y mientras estaba cuidando el rebaño de su suegro Jetró tuvo una extraña visión: una zarza que ardió sin consumirse. Cuando se acercó para mirar, lo llamó Yahveh por su nombre y Moisés gritó «Heme aquí» (*;bineni!*), la respuesta que daban todos los profetas de Israel cuando se encontraban con el Dios que exigía una atención y fidelidad totales:

«No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada». Y añadió: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». Moisés se cubrió el rostro porque temía ver a Dios.¹⁸

A pesar de que Yahveh afirma que es el Dios de Abrahán, se trata claramente de un tipo muy diferente de divinidad de aquel que se sentó y compartió la comida de Abrahán como un amigo. Inspira terror e insiste en que se mantenga una cierta distancia. Cuando Moisés pregunta por su nombre y sus credenciales, Yahveh replica con un juego de palabras que, como podremos comprobar, ha mantenido vivo durante muchos siglos el interés de los monoteístas. En lugar de revelar su nombre directamente, responde «Yo soy el que soy (*Ehyeh asher ehyeh*)». ¹⁹ ¿Qué quiso decir? Seguro que no quiso decir, como afirmaron después los filósofos, que era un Ser que subsistía por sí mismo. Los hebreos no tenían un pensamiento metafísico de este tipo en

aquella época y tuvieron que pasar casi dos mil años para que lo adquirieran. Parece que Yahveh quiso decir algo mucho más directo. *Ehyeh asher ehyeh* es una expresión idiomática hebrea que indica intencionadamente algo impreciso. Cuando en la Biblia se usa una expresión como «fueron donde fueron» quiere decir: «No tengo ni la más remota idea de adónde fueron». Así, cuando Moisés le pregunta quién es, Dios replica en efecto: «Nunca sabrás quien soy» o «Piensa lo que te parezca!». No se trataba de una discusión sobre la naturaleza de Dios y mucho menos de que se intentara manipularlo como hacían a veces los paganos cuando proclamaban los nombres de sus dioses. Yahveh es el único Absoluto, el que puede decir «seré el que seré». Será exactamente lo que él decida y no quiere dar garantías. Simplemente promete que participará en la historia de su pueblo. El mito del éxodo será la prueba decisiva: fue capaz de engendrar esperanza para el futuro, incluso en circunstancias imposibles.

Pero había que pagar un precio por esta nueva experiencia de supremacía. Se había comprobado que los antiguos dioses del cielo estaban muy lejos de las realidades humanas; las deidades más jóvenes, como Baal, Marduk y la Diosa Madre, se habían acercado algo a la humanidad, pero Yahveh había acortado más aún el abismo existente entre el mundo divino y el humano. Así aparece de un modo gráfico y claro en la historia del monte Sinaí. Cuando el pueblo llega a la montaña se le dice que purifique sus vestidos y que se mantenga a una cierta distancia. Moisés tuvo que advertir a los israelitas: «Guardaos de subir al monte y aun de tocar su falda. Todo aquél que toque el monte morirá». El pueblo se detuvo al pie del monte y Yahveh descendió en el fuego y en la nube:

Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte y un poderoso resonar de trompeta; y todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar. Entonces Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios y se detuvieron al pie del monte. Todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahveh había descendido sobre él en el fuego. Subía el humo como de un horno, y todo el monte temblaba con violencia.²⁰

Sólo Moisés subió a la cumbre y recibió las tablas de la ley. En lugar de tener una experiencia de los principios del orden, de la armonía y de la justicia en la verdadera naturaleza de las cosas, como en la mentalidad pagana, se le entrega la ley desde lo alto. El Dios de la historia puede inspirar una mayor atención a la realidad mundana, que es el teatro de sus operaciones, pero al mismo tiempo se da la posibilidad de un profundo alejamiento de él.

En el texto definitivo del libro del Éxodo, fijado por escrito en el siglo v AEC, se dice que Dios hizo una alianza con Moisés en el monte Sinaí (se supone que este acontecimiento tuvo lugar hacia el año 1200). Los especialistas han mantenido un animado debate en torno a esta cuestión: algunos piensan que la alianza no tuvo importancia en Israel hasta el siglo vii AEC. Pero, sea cual sea la fecha, la idea de la alianza nos recuerda que los israelitas no eran todavía monoteístas, porque la alianza sólo tenía sentido en una situación politeísta. Los israelitas no creían que Yahveh, el Dios del Sinaí, era el *único* Dios, pero prometieron en su alianza que iban a desoír a todas las demás divinidades y que sólo le darían culto a él. Es muy difícil encontrar una afirmación monoteísta en todo el Pentateuco. Incluso los diez mandamientos entregados en el monte Sinaí dan por supuesto la existencia de otros dioses: «No habrá para ti otros dioses delante de mí».²¹ El culto de una sola divinidad era un paso sin precedentes: el Faraón egipcio Akhenatón intentó adorar al Dios Sol olvidando a los demás dioses tradicionales de Egipto, pero su sucesor cambió inmediatamente esta política. Despreciar una posible fuente de *mana* parecía francamente temario y la historia posterior de los israelitas manifiesta cuánto se resistieron a olvidar el culto de los otros dioses. Yahveh había dado pruebas de su pericia en la guerra, pero no era un Dios de la fertilidad. Cuando se asentaron en Canaán los israelitas volvieron instintivamente al culto de Baal, el Dueño de Canaán, que había hecho crecer las cosechas desde tiempo inmemorial. Los profetas urgían a los israelitas para que permanecieran fieles a la alianza, pero la mayoría continuó dando culto a Baal, Asera y Anat de acuerdo con la tradición. En efecto, la Biblia nos cuenta que, mientras Moisés estaba en la cumbre del monte Sinaí, el resto del pueblo volvió a practicar la antigua religión pagana de Canaán. Se hicieron un becerro de oro, la efigie tradicional de El, y practicaron ante él los ritos antiguos. La colocación de este incidente en estricta yuxtaposición a la imponente revelación del monte Sinaí se podría interpretar como un intento de los últimos compiladores del Pentateuco para indicar la amargura de la división en Israel. Algunos profetas como Moisés proclamaron la religión sublime de Yahveh, pero la mayoría del pueblo quería mantener los ritos antiguos con su visión holística de la unidad entre los dioses, la naturaleza y la humanidad.

Como los israelitas *habían* prometido hacer de Yahveh su único Dios después del éxodo, a partir de entonces los profetas les recordaban la existencia de este pacto. Ellos habían prometido dar culto sólo a Yahveh como su *elohim* y, a cambio, Yahveh había prometido que serían su pueblo predilecto y que gozarían de su protección extraor-

dinariamente eficaz. Yahveh advirtió que si rompían este pacto iba a destrozarlos sin piedad. A pesar de todo, los israelitas habían aceptado este pacto. En el libro de Josué nos encontramos un texto antiguo que podría ser un ejemplo de la celebración de esta alianza entre Israel y su Dios. La alianza era un pacto formal, practicado a menudo en la política de Oriente Medio, para unir dos partes. Seguía una forma establecida. El texto del acuerdo comenzaba presentando al rey más poderoso de los dos y después describía la historia de la relación entre las dos partes hasta el momento en que se establecía el pacto. Finalmente se estipulaban los términos, condiciones y penas que se aplicarían si no se mantenía la alianza. La exigencia de fidelidad absoluta era algo esencial en la institución de la alianza. En el pacto establecido en el siglo xv entre el rey hitita Mursiles II y su vasallo Duppi Tashed, el rey presentó esta exigencia: «No te dirijas a ningún otro. Tus padres pagaron tributo a Egipto; tú no podrás hacerlo... serás amigo de mi amigo y serás enemigo de mi enemigo». La Biblia nos cuenta que, cuando los israelitas llegaron a Canaán y se unieron allí con sus familias, todos los descendientes de Abrahán hicieron una alianza con Yahveh. La ceremonia estuvo presidida por el sucesor de Moisés, Josué, que representaba a Yahveh. El acuerdo siguió el modelo tradicional. Se presentó a Yahveh; se recordaron sus relaciones con Abrahán, Isaac y Jacob; luego se hizo memoria de los acontecimientos del éxodo. Finalmente, Josué estableció los términos del pacto y pidió el asentimiento formal del pueblo de Israel congregado:

Ahora, pues, temed a Yahveh y servidle perfectamente con fidelidad; apartaos de los dioses a los que sirvieron vuestros padres, más allá del río [Jordán] y en Egipto y servid a Yahveh. Pero, si no os parece bien servir a Yahveh, elegid hoy a quién habéis de servir, o a los dioses a quienes servían vuestros padres más allá del río, o a los dioses de los amorreos en cuyo país habitáis ahora.²²

El pueblo podía elegir entre Yahveh y los dioses tradicionales de Canaán. No hubo ninguna duda. No había otro Dios como Yahveh; ninguna otra divinidad había sido tan eficaz para con sus adoradores. Su poderosa intervención en la realidad histórica del pueblo había demostrado que Yahveh podía ser perfectamente su *elohim*: ellos le darían culto sólo a él y abandonarían a todos los demás dioses. Josué les advirtió que Yahveh era muy celoso. Si inclumplían los términos de la alianza los destruiría. El pueblo se mantuvo firme en su decisión. Elegieron a Yahveh como su *elohim*. Y Josué gritó: «Entonces, apartad los dioses del extranjero que hay en medio de vosotros e inclinad vuestro corazón a Yahveh, Dios de Israel».²³

La Biblia muestra que el pueblo no fue fiel a la alianza. Se acordaban de ella en tiempos de guerra, cuando necesitaban la protección militar del diestro Yahveh; pero cuando los tiempos eran propicios rendían culto a Baal, Anat y Asera, como antaño. Aunque el culto a Yahveh era totalmente diferente por su carácter histórico, a menudo se expresaba en los términos del antiguo paganismo. El templo que el rey Salomón construyó para Yahveh en Jerusalén, la ciudad que su padre David había conquistado en la guerra contra los jebuseos, era parecido a los templos de los dioses cananeos. Consistía en tres recintos sagrados; el más importantes de ellos era una pequeña cámara, en forma de cubo, conocida como el santo de los santos, que contenía el arca de la alianza, el altar portátil que los israelitas llevaron consigo durante su camino por el desierto. Dentro del templo había un recipiente enorme de bronce que representaba a Yam, el mar primitivo del mito cananeo, y dos pilares exentos de doce metros, que indicaban el culto de la fertilidad de Asera. Los israelitas continuaron dando culto a Yahveh en los santuarios antiguos que habían heredado de los cananeos en Betel, Silo, Hebrón, Belén y Dan, en los que tenían lugar a menudo ceremonias paganas. Muy pronto el templo pasó a ser una institución especial, aunque incluso allí, como veremos, hubo también algunas actividades notablemente heterodoxas. Los israelitas comenzaron a considerar el templo como una réplica de la corte divina de Yahveh. Tenían su propia fiesta de año nuevo en otoño, que comenzaba con la ceremonia del chivo expiatorio en el día de la expiación, a la que seguía, cinco días después, la fiesta de los tabernáculos, fiesta de la cosecha, que celebraba el comienzo del año agrícola. Se ha sugerido que algunos de los salmos cantaban la entronización de Yahveh en su templo en la fiesta de los tabernáculos, que, como la entronización de Marduk, actualizaban el sometimiento originario del caos.²⁴ El mismo rey Salomón se caracterizó por un gran sincretismo: tuvo muchas mujeres paganas, que daban culto a sus propios dioses, y mantenía relaciones amistosas con sus vecinos paganos.

Siempre se corrió el peligro de que el culto a Yahveh pudiera verse absorbido por el paganismo del pueblo. Este peligro se hizo especialmente agudo durante la primera mitad del siglo ix. En el año 869 el rey Ajab accede al trono del reino del Norte, el reino de Israel. Su mujer, Jezabel, hija del rey de Tiro y Sidón (situadas en el actual Líbano), era una ardiente pagana, que intentó convertir al país a la religión de Baal y Asera. Trajo sacerdotes de Baal que hicieron rápidamente prosélitos entre los habitantes del Norte, cuyo reino había conquistado el rey David y que eran yahvistas poco entusiastas. Ajab permaneció fiel a Yahveh, pero no intentó frenar el proselitismo de Jezabel.

Cuando una dura sequía asoló el país hacia el final de su reinado, un profeta llamado Elías («¡Yahveh es mi Dios!») comenzó a recorrer el país, vestido con manto de pelo y con una faja de piel ceñida a su cintura, denunciando la infidelidad a Yahveh. Emplazó al rey Ajab y al pueblo a un desafío en el monte Carmelo entre Yahveh y Baal. Allí, en presencia de 450 profetas de Baal arengó al pueblo: «Durante cuánto tiempo seguiréis vacilando entre dos dioses?». Entonces pidió dos novillos, uno para él y otro para los profetas de Baal, y ordenó que los pusieran en dos altares. Ellos invocarían a sus dioses y se vería quién de los dos iba a enviar el fuego desde el cielo para consumar el holocausto. «Está bien!», gritó el pueblo. Los profetas de Baal invocaron su nombre desde la mañana hasta el mediodía, danzaron cojeando junto al altar que habían hecho, gritaron sajándose según su costumbre con cuchillos y lancetas. Pero «no hubo voz ni respuesta». Elías se burlaba de ellos y decía: «Gritad más alto, porque es un dios; tendrá algún negocio, le habrá ocurrido algo, estará en camino; tal vez esté dormido y se despertará!». Pero no sucedió nada: «No hubo voz, ni quien escucha, ni quien respondiera».

Entonces le tocó el turno a Elías. El pueblo se agolpó en torno al altar de Yahveh. Elías cavó alrededor del altar una zanja y la llenó de agua para que fuera aún más difícil prender fuego. Entonces Elías invocó el nombre de Yahveh. Inmediatamente, por supuesto, bajó fuego del cielo y devoró el altar y el novillo, consumiendo también todo el agua de la zanja. El pueblo cayó sobre su rostro, gritando: «¡Yahveh es Dios, Yahveh es Dios!». Pero Elías no era un vencedor generoso. Y les dijo: «Echad mano a los profetas de Baal». No había que dejar con vida ni a uno solo. Elías los hizo bajar al torrente cercano de Quisón y los degolló allí.²⁵ Normalmente los paganos no trataban de imponer a sus dioses en otros pueblos —Jezabel fue una excepción interesante—, pues siempre había espacio para otro dios en el panteón junto a las demás divinidades. Estos acontecimientos míticos primitivos muestran que desde el primer momento el yahvismo exigió una violenta represión y exclusión de los demás dioses, un fenómeno que examinaremos con más detalle en el próximo capítulo. Después de la matanza Elías subió a la cima del monte Carmelo y se sentó allí para orar con la cabeza entre las rodillas: enviaba a su criado de vez en cuando para que oteara el horizonte. La séptima vez éste le dijo: «Hay una nube como la palma de un hombre que sube del mar». Entonces Elías le dijo que fuera a decir a Ajab que fuera rápidamente a casa antes que lo detuviera la lluvia. Apenas había terminado de hablar, el cielo se fue oscureciendo con nubes de tormenta y se puso a llover a cántaros. En un éxtasis, Elías, ceñéndose la cintura, corrió delante del carro de Ajab. Al enviar la

lluvia, Yahveh arrebató su función a Baal, el dios de la tormenta, demostrando que era tan eficaz en la fertilidad como en la guerra.

Como tenía miedo de la reacción de Jezabel a causa de la matanza de los profetas, Elías huyó a la península del Sinaí y se refugió en la montaña donde Dios se había revelado a Moisés. Allí experimentó una teofanía que puso de manifiesto la nueva espiritualidad yahvista. Se le ordenó que se pusiera al amparo de una roca para protegerse del impacto divino:

Y he aquí que Yahveh pasaba. Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebrantaba las rocas ante Yahveh; pero no estaba Yahveh en el huracán. Después del huracán, un temblor de tierra, pero no estaba Yahveh en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahveh en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías se cubrió el rostro con el manto.²⁶

A diferencia de las divinidades paganas, Yahveh no estaba en ninguna de las fuerzas de la naturaleza, sino en un ámbito separado. Se puede tener experiencia de él en el susurro apenas perceptible de una brisa suave, en la paradoja de una voz silenciosa.

La historia de Elías contiene el último relato mítico del pasado en las escrituras sagradas judías. Estaban aconteciendo cambios en toda la ecumene. Al periodo que va del año 800 al 200 AEC se lo ha llamado edad axial. En todas las regiones principales del mundo civilizado se crearon ideologías nuevas que siguen siendo centrales y siguen ejerciendo su influjo. Los nuevos sistemas religiosos reflejaban las condiciones económicas y sociales cambiantes. Por una serie de razones que no comprendemos totalmente las civilizaciones principales se desarrollaron siguiendo líneas paralelas, incluso cuando no había contacto comercial entre ellas (como entre China y Europa). Se dio una situación próspera que condujo a la extensión de la clase de los comerciantes. El poder se trasladó de los reyes y sacerdotes, del palacio y del templo, a la plaza del mercado. La nueva riqueza contribuyó a que se produjera un crecimiento intelectual y cultural y al desarrollo de la conciencia individual. Las desigualdades y la explotación se ponían de manifiesto a medida que se aceleraba el ritmo del cambio en las ciudades. Los pueblos comenzaron a darse cuenta de que su propio comportamiento podía afectar al destino de las generaciones futuras. Cada región tuvo su propia ideología para enfrentarse con estos problemas: taoísmo y confucianismo en China, hinduismo y budismo en la India, filosofía racional en Europa. El Oriente Medio no optó por una solución uniforme, pero, en Irán e Israel, Zoroastro y los profetas

hebreos respectivamente desarrollaron distintas versiones del monoteísmo. Por extraño que pueda parecer, la idea de «Dios», al igual que los grandes conceptos religiosos de este periodo, se desarrolló en una economía de mercado, en un espíritu de capitalismo agresivo.

Propongo que miremos brevemente dos de estos nuevos fenómenos antes de proceder, en el próximo capítulo, a examinar la reforma de la religión yahvista. La experiencia religiosa de la India se desarrolló siguiendo líneas semejantes, pero sus acentos diferentes iluminarán las características y problemas peculiares de la noción israelita de Dios. Es también importante el racionalismo de Platón y de Aristóteles, porque judíos, cristianos y musulmanes se inspiraron en sus ideas y trataron de adaptarlo a su propia experiencia religiosa, aunque el Dios griego era muy diferente del suyo.

En el siglo VII AEC, algunos arios procedentes del territorio donde hoy se encuentra Irán invadieron el valle del Indo y sometieron a la población nativa. Impusieron sus ideas religiosas, que se expresaron en la colección de poemas conocida como *Rig-Veda*. En ellos encontramos una multitud de dioses que expresan muchos de los valores propios de las divinidades de Oriente Medio y presentan las fuerzas de la naturaleza como instinto con poder, vida y personalidad. Había indicios de que se estaba comenzando a ver que los diversos dioses podían ser simplemente manifestaciones del único Absoluto divino, que estaba por encima de todos ellos. Como los babilonios, los arios eran conscientes de que sus mitos no eran relatos objetivos de la realidad, sino que expresaban un misterio que ni siquiera los dioses podían expresar adecuadamente. Cuando trataban de imaginarse cómo habían podido surgir los dioses y el mundo del caos primitivo, concluían que nadie —ni siquiera los dioses— podía comprender el misterio de la existencia:

Quién, pues, sabe de dónde surgió,
de dónde procede esta emanación,
si lo dispuso Dios o si acaso no fue él.
Sólo lo sabe el que todo lo ve desde lo alto de los cielos.
¡O quizás tampoco él lo sepa!²⁷

La religión de los Vedas no intentó explicar el origen de la vida ni dar respuestas privilegiadas a cuestiones filosóficas. En cambio, estaba destinada para ayudar al pueblo a entenderse con la admiración y el terror de la existencia. Preguntaba más cuestiones de las que respondía, pues pretendía mantener al pueblo en una actitud de admiración reverente.

Hacia el siglo VIII AEC, cuando el Yahvista y el Elohísta escribían sus crónicas, los cambios que tuvieron lugar en las condiciones económicas y sociales del subcontinente indio hicieron que la antigua religión védica perdiera su significación. Las ideas de la población nativa, suprimidas en los siglos posteriores a las invasiones de los arios, emergieron y provocaron un hambre nuevo de lo religioso. El nuevo interés por el *karma*, la noción de que el destino de cada uno está determinado por sus propias acciones, hizo que ya no se echara la culpa a los dioses de la posible conducta irresponsable de los seres humanos. Poco a poco se veía a los dioses como símbolos de una realidad transcendente única. La religión védica estaba preocupada por los rituales del sacrificio, pero el nuevo interés por la vieja práctica hindú del yoga (la «unión» de los poderes de la mente mediante una disciplina especial de concentración) significaba que el pueblo ya no estaba satisfecho con una religión que se concentraba en lo externo. Sacrificios y liturgias no eran suficientes; querían descubrir el significado interno de esos ritos. Hemos de notar que los profetas de Israel sintieron esta misma insatisfacción. En la India se dejó de ver a los dioses como seres distintos, ajenos a sus adoradores; por el contrario, varones y mujeres tenían que conseguir una realización interior de la verdad.

Los dioses ya no eran tan importantes en la India. En adelante fueron sustituidos por el maestro religioso, cuyo influjo iba a ser mayor que el de los dioses. Era una afirmación notable del valor de la humanidad y del deseo de controlar el destino; en eso consistió la gran intuición religiosa del subcontinente. Las nuevas religiones del hinduismo y del budismo no negaron la existencia de los dioses, ni tampoco prohibieron que el pueblo les diera culto. Para ellas una represión y negación de este tipo habría sido perjudicial. Por el contrario, hindúistas y budistas buscaron nuevos caminos para trascender a los dioses, para ir más allá de ellos. Durante el siglo VIII los sabios comenzaron a tratar estos temas en los tratados llamados *Aranyakas* y *Upanishads*, a cuyo conjunto se conoce con el nombre de *Vedanta*, el final de los *Vedas*. Fueron apareciendo cada vez más *Upanishads*, hasta que a finales del siglo V AEC había ya unos doscientos. Es imposible establecer generalizaciones acerca de la religión que llamamos hinduismo, porque evita la sistematización y niega que una interpretación exclusiva pueda ser adecuada. Pero los *Upanishads* dieron lugar a una concepción distinta de la divinidad que trasciende los dioses, pero se encuentra íntimamente presente en todas las cosas.

En la religión védica se tenía la experiencia del poder sagrado en el ritual del sacrificio. Llamaron Brahman a este poder sagrado. Se creía

que la casta sacerdotal (a cuyos miembros se llamaba brahmanes) tenía este poder. Como se consideraba el sacrificio ritual como un microcosmos del universo entero, Brahman poco a poco pasó a significar el poder que lo sostiene todo. El universo entero era la actividad divina procedente del ser misterioso del Brahman, que era el significado interno de toda la existencia. Los *Upanishads* exhortaban a cultivar el sentido de Brahman en todas las cosas. Era un proceso de liberación en el sentido literal de la palabra: era una revelación del fundamento oculto de todos los seres. Todo lo que sucedía se convertía en una manifestación del Brahman: la verdadera intuición estaba en la percepción de la unidad más allá de los diferentes fenómenos. Algunos de los *Upanishads* veían al Brahman como un poder personal, pero otros lo consideraban algo estrictamente impersonal. No se podía tratar al Brahman de «tú»: es un término neutro, no es ni él ni ella; no se puede tener una experiencia de él como si se tratara de la voluntad o de una divinidad soberana. El Brahman no habla a la humanidad. No puede encontrarse con varones y mujeres; trasciende todas las actividades humanas. No nos responde de un modo personal: el pecado no lo «ofende», y no se puede decir que nos «ama» o que está «enfadado». Darle gracias o alabar lo por crear el mundo es algo completamente inapropiado.

Este poder divino sería algo completamente extraño si no fuera porque *nos* invade, sostiene e inspira. Las técnicas del yoga hicieron al pueblo consciente de su mundo interior. Estos métodos de respiración, posturas, dieta y concentración mental se han desarrollado también de un modo independiente en otras culturas, como veremos, y produjeron una experiencia de revelación e iluminación que se ha interpretado de distintas maneras, pero que parece algo connatural al género humano. Los *Upanishads* afirmaban que esta experiencia de una nueva dimensión del sí mismo era el mismo poder sagrado que sostenía el resto del mundo. El principio eterno presente dentro de cada individuo se llamaba Atman: era una nueva versión de la antigua visión holística pagana, un redescubrimiento en los términos nuevos de la vida única dentro y fuera de nosotros que era esencialmente divina. El *Chandogya Upanishad* lo explica en la parábola de la sal. Un joven llamado Sretaketu estudió los *Vedas* durante doce años y se jactaba de ello con engreimiento. Su padre, Uddalaka, le hizo una pregunta que no pudo contestar. Entonces comenzó a enseñarle una lección sobre la verdad fundamental que él desconocía por completo. Mandó a su hijo que echara sal en agua y que se lo llevase a la mañana siguiente. Cuando su padre le pidió la sal, Sretaketu no pudo encontrarla porque se había disuelto por completo. Uddalaka comenzó a preguntarle:

—Por favor, ¿puedes probar en este extremo? ¿A qué sabe?

—A sal.

—Pruébalo en el medio. ¿A qué sabe?

—A sal.

—Pruébalo en el otro extremo. ¿A qué sabe?

—A sal.

—Tíralo y ven conmigo.

Hizo como se le había dicho, pero se quedó igual.

[Su padre] le dijo:

—Querido hijo, es cierto que no puedes percibir aquí el Ser, pero es igualmente cierto que *está* aquí. Esta primera esencia, la que tiene el universo entero como su Sí mismo, esto es lo real, esto es el Sí mismo, lo que *tú* eres, Sretaketu.

Así, incluso aunque no podemos verlo, el Brahman invade el mundo y, como el Atman, se encuentra eternamente dentro de cada uno de nosotros.²⁸

El Atman evitó que Dios se convirtiera en un ídolo, en una realidad exterior «ahí fuera», una proyección de nuestros propios miedos y deseos. En el hinduismo no se puede ver a Dios como un ser añadido al mundo tal como lo conocemos y, por eso mismo, tampoco es idéntico al mundo. No podemos desentrañarlo con la razón. Sólo se nos «revela» por una experiencia (*anubhara*) que no se puede expresar con palabras o conceptos. El Brahman es «lo que no se puede decir con palabras, pero de ello hablan las palabras por todas partes... Es lo que no se puede pensar con la mente, pero sobre ello puede pensar la mente en cualquier parte».²⁹ Es imposible hablar a un Dios que es inmanente como éste o pensar *sobre* él, haciendo de él un simple objeto de reflexión. Es una realidad que sólo se puede conocer en la experiencia del éxtasis en el sentido original de salir fuera de sí mismo:

Dios llega al pensamiento de los que lo conocen fuera del pensamiento, no de los que se imaginan que pueden alcanzarlo con su pensamiento. Es desconocido para el letrado y conocido por el sencillo. Se tiene conocimiento de él en el éxtasis de un despertar que abre la puerta de la vida eterna.³⁰

La razón, como los dioses, no se niega, sino que se transciende. No se puede explicar racionalmente la experiencia del Brahman o del Atman, como sucede con una pieza musical o un poema. La inteligencia es necesaria para componer y para comprender una obra de

arte, pero ofrece una experiencia que va más allá de la facultad puramente lógica o cerebral. También éste será un tema constante en la historia de Dios.

El ideal de la transcendencia personal se encarnó en el yogui, que dejaba su familia y rompía todos los vínculos y responsabilidades sociales para buscar la iluminación, poniéndose a sí mismo en otro ámbito existencial. Hacia el 538 AEC, un joven llamado Siddhartha Gautama dejó a su hermosa mujer, a su hijo, su casa lujosa en Kapilavashtu, unas cien millas al norte de Benarés, y se convirtió en un asceta mendigo. Se sentía horrorizado por la experiencia del sufrimiento y quería descubrir el secreto que ponía fin a las penas de la existencia que podía ver en todo y en todos en torno a él. Durante seis años se formó a los pies de varios gurús hindúes y se sometió a terribles penitencias, pero no logró hacer ningún progreso. Las doctrinas de los sabios no le interesaban y sus mortificaciones simplemente hicieron que se desesperara. Hasta que abandonó por completo estos métodos y él mismo se puso en trance una noche, no consiguió la iluminación. El mundo entero se alegró, tembló la tierra, cayeron flores del cielo, soplaron brisas fragantes y los dioses se alegraron en sus cielos. Una vez más, como en la visión pagana, los dioses, la naturaleza y la humanidad se unieron simpatéticamente. Había una nueva esperanza de liberación del sufrimiento y de conseguir el nirvana, el final del dolor. Gautama se convirtió en el Buda, el iluminado. Al principio el demonio Mara lo tentó para que se quedara donde estaba y disfrutara de su bienaventuranza recién encontrada: no merecía la pena propagar la noticia, porque nadie iba a creerle. Pero dos de los dioses del panteón tradicional —Maha Brahma y Sakra, señor de los *devas*— se acercaron a Buda y le pidieron que proclamara su método por el mundo. Buda estuvo de acuerdo y durante cuarenta y cinco años recorrió toda la India anunciando su mensaje: en este mundo de sufrimiento sólo una cosa era estable y firme. Se trataba de *dharma*, la verdad acerca de la vida recta, la única que puede liberarnos del sufrimiento.

Pero esto no tenía nada que ver con Dios. Buda creía implícitamente en la existencia de los dioses, ya que formaban parte de su bagaje cultural, pero no creía que fuesen demasiado útiles para la humanidad. También ellos estaban atrapados por el sufrimiento y el cambio; no lo habían ayudado a conseguir la iluminación; tenían que experimentar el ciclo de reencarnaciones como todos los demás seres, incluso pudiera ser que llegaran a desaparecer. No obstante, en los momentos cruciales de su vida —como cuando tomó la decisión de proclamar su mensaje— suponía que los dioses ejercían un influjo so-

bre él y desempeñaban un papel activo. Buda, por tanto, no negaba la existencia de los dioses, pero creía que la realidad última del nirvana estaba por encima de ellos. Cuando los budistas experimentan la bienaventuranza o un sentido de transcendencia en su meditación, no creen que sea consecuencia del contacto con un ser sobrenatural. Estos estados son naturales en la humanidad; puede alcanzarlos cualquiera que viva de un modo correcto y aprenda las técnicas del yoga. Por eso Buda urge a sus discípulos a que se salven a sí mismos y no a que confien en un dios.

Cuando se encontró con sus primeros discípulos en Benarés, después de su experiencia de iluminación, Buda esbozó su sistema, basado en un hecho esencial: toda la existencia es *dukkha*. Consiste sólo en sufrir; la vida es sólo fracaso. Las cosas van y vienen sin ningún sentido. Nada tiene un significado permanente. La religión comienza cuando se percibe que algo no funciona. En la antigüedad pagana dicha percepción condujo al mito de un mundo divino arquetípico que correspondía a nuestro propio mundo y podía comunicar su fuerza a la humanidad. Buda pensaba que era posible conseguir la liberación del *dukkha* viviendo una existencia compasiva hacia todos los seres, hablando y compártandose tierna, bondadosa y correctamente, y abseniéndose de todo lo que embota la mente, como drogas y bebidas alcohólicas. Buda no decía que él había inventado este sistema. Insistía en que lo había *descubierto*: «He visto un camino antiguo, una vía secular, recorrida por los budas de una edad remota». ³¹ Como las leyes del paganismo, este sistema estaba vinculado con la estructura esencial de la existencia, inherente a la condición de la vida misma. Tenía una realidad objetiva no porque se pudiera demostrar con pruebas lógicas, sino porque cualquiera que intentase seriamente vivir de esta manera descubriría que tenía un sentido. El sello de una religión con éxito ha sido siempre la eficacia y no las demostraciones filosóficas o históricas; durante muchos siglos los budistas en muchas partes del mundo han descubierto que este estilo de vida ofrece un sentido de significado transcendental.

Karma sometió a varones y mujeres a un ciclo infinito de reencarnaciones en una serie de vidas de sufrimiento. Si pudieran cambiar sus actitudes egoístas, podrían cambiar su destino. Buda comparaba el proceso de reencarnación con una llama que enciende una antorcha, con la que se enciende una segunda antorcha y así sucesivamente hasta que se apaga la llama. Si alguno está todavía en llamas a punto de morir con una actitud errónea, él o ella simplemente va a encender otra lámpara. Pero si el fuego se apaga, el ciclo de sufrimiento cesará y se alcanzará el nirvana. «Nirvana» significa literalmente «enfriarse» o

«apagarse». Aunque no es un estado puramente negativo, desempeña en la vida budista un papel semejante al de Dios. Como Edward Conze explica en *Buddhism: its Essence and Development*, a menudo los budistas usan las mismas imágenes que los deístas para describir el nirvana, la realidad última:

Se nos dice que el nirvana es permanente, estable, imperecedero, inmóvil, perenne, inmortal, no nacido y no llegado a ser; que es poder, bienaventuranza y felicidad, el refugio seguro, la protección y el lugar de la seguridad inexpugnable; que es la verdad real y la realidad suprema; que es el *bien*, el fin supremo y la única plenitud de nuestra vida, la paz eterna, escondida e incomprensible.³²

Algunos budistas pondrían objeciones a esta comparación porque el concepto de «Dios» les resultaría demasiado limitado para expresar su concepción de la realidad última. Esto se debe en gran parte a que los deístas usan la palabra «Dios» de un modo limitado para referirse a un ser que no es en realidad diferente de nosotros. Como los sabios de los *Upanishads*, Buda insiste en que no se puede definir o discutir sobre el nirvana como si se tratara de cualquier otra realidad humana.

Alcanzar el nirvana no es como un «ir al cielo» (así lo interpretan a menudo los cristianos). Buda siempre se negó a responder las preguntas acerca del nirvana o de otras realidades últimas porque eran «impropias» o «inapropiadas». No podemos definir el nirvana porque nuestras palabras y conceptos están vinculados al mundo cambiante de los sentidos. La experiencia era la única «prueba» fidedigna. Sus discípulos pueden conocer que el nirvana existe simplemente porque la práctica de una vida recta los capacita para entreverlo.

Hay, monjes, una realidad no nacida, no llegada a ser, no hecha, no compuesta. Si no existiera esta realidad no nacida, no llegada a ser, no hecha, no compuesta, no habría aquí una huída de esta realidad nacida, llegada a ser, hecha, compuesta. Pero como hay una realidad no nacida, no llegada a ser, no hecha, no compuesta, por eso hay una huída de esta realidad nacida, llegada a ser, hecha, compuesta.³³

Sus monjes no deben especular sobre la naturaleza del nirvana. Todo lo que Buda pudo hacer fue proporcionarles una balsa para llevarlos hasta «la orilla más lejana». Cuando se le preguntó si un buda que había alcanzado el nirvana podía vivir después de la muerte, rechazó la cuestión por ser «impropia». Era como preguntar qué dirección sigue una llama cuando se «ha apagado». Asimismo era erróneo decir que un buda existía en el nirvana como si no existiera: la pala-

bra «existe» no guarda ninguna relación con ningún estado que nosotros podamos comprender. Comprobaremos que con el paso de los siglos judíos, cristianos y musulmanes han planteado la misma pregunta a la cuestión de la «existencia» de Dios. Buda trataba de mostrar que el lenguaje no estaba equipado para tratar acerca de una realidad que está más allá de los conceptos y de la razón. Él no negaba la razón, sino que insistía en la importancia de un pensamiento y de un uso del lenguaje más claros y rigurosos. Al final, sin embargo, creía que la teología o creencia de una persona, al igual que el ritual en el que participaba, carecían de importancia. Podían ser interesantes, pero no algo definitivamente significativo. Lo único que contaba era una vida recta; si los budistas conseguían vivir con rectitud, se darían cuenta de que el *dharma* era verdadero, aunque no pudiesen explicar esta verdad en términos lógicos.

Los griegos, por su parte, estaban interesados apasionadamente por la lógica y la razón: Platón (que nació hacia el año 428 AEC y murió hacia el 348 AEC) estuvo continuamente ocupado con las cuestiones de epistemología y de la naturaleza del conocimiento. Gran parte de sus primeras obras eran una apología de Sócrates, que obligó a los hombres a clarificar sus ideas con su método mayéutico, pero que fue condenado a muerte en el año 399, acusado de impiedad y de corromper a la juventud. De una manera que no era muy diferente de la del pueblo de la India, se sentía insatisfecho con las viejas fiestas y mitos de la religión, que le parecían degradantes e inapropiados. En Platón ejerció además su influencia un filósofo del siglo vi, Pitágoras, que pudo haberse visto influido por ideas procedentes de la India, transmitidas a través de Persia y de Egipto. Creía que el alma era una divinidad caída, contaminada, encarcelada en el cuerpo como en una tumba y condenada a un ciclo perpetuo de reencarnaciones. Expresó la experiencia humana común de sentirse como extraños en un mundo que no nos parece nuestro verdadero elemento. Pitágoras enseñó que el alma puede ser liberada mediante purificaciones rituales, que la capacitan para conseguir la armonía con el universo ordenado. También Platón creía en la existencia de una realidad divina, invariable, más allá del mundo de los sentidos; que el alma era una divinidad caída, que estaba fuera de su elemento originario, encarcelada en el cuerpo, pero capaz de recuperar su jerarquía divina mediante la purificación del poder racional de la mente. En el famoso mito de la caverna Platón descubrió la falta de luz y la oscuridad de la vida humana sobre la tierra: percibe sólo sombras de las realidades eternas que se mueven en el muro de la caverna. Pero gradualmente puede conseguir la iluminación y la liberación al ir acostumbrando su mente a la luz divina.

Después, con el paso de los años, Platón se retractó de su doctrina de las formas o ideas eternas, pero llegaron a ser cruciales para muchos monoteístas cuando trataron de expresar su concepción de Dios. Estas ideas eran realidades estables constantes, que se podían comprender con la capacidad racional de la mente. Eran realidades más plenas, más permanentes y eficaces que los fenómenos materiales imperfectos y sospechosos que percibimos con nuestros sentidos. Las cosas de este mundo son sólo un eco, «participan» en las formas eternas del mundo divino o las «imitan». Hay una idea que corresponde a cada uno de los conceptos generales que tenemos, como amor, justicia y belleza. De entre todas las formas la suprema es la idea de Dios. Platón expresó el mito antiguo de los arquetipos de una forma filosófica. Se puede decir que sus ideas eternas son una versión racional del mundo divino mítico, del que las cosas del mundo son las sombras más simples. No analizó la naturaleza de Dios, sino que se limitó al mundo divino de las formas, aunque en ocasiones parece que la belleza o el bien ideales representan una realidad suprema. Platón estaba convencido de que el mundo divino era estático e invariable. Los griegos consideraban el movimiento y el cambio como signos de una realidad inferior. Lo que tiene verdadera identidad se mantiene siempre igual, caracterizado por la permanencia y la inmutabilidad. El movimiento más perfecto, pues, era el circular, porque volvía perpetuamente, una y otra vez, al punto de partida original: las esferas celestiales que describen círculos imitan del mejor modo posible el mundo divino. Esta imagen completamente estática de la divinidad ejerció una influencia inmensa en judíos, cristianos y musulmanes, aunque tiene poco en común con el Dios de la revelación, que permanece en una actividad constante, es innovador y, en la Biblia, incluso cambia de idea, como cuando se arrepiente de haber creado al hombre y decide destruir al género humano en el diluvio.

En Platón había un aspecto místico que resultó muy connatural a los monoteístas. Las formas divinas platónicas no eran realidades «ahí fuera», sino que se podían encontrar dentro de uno mismo. En su diálogo dramático *El banquete*, Platón mostraba cómo el amor hacia un cuerpo hermoso podía purificarse y transformarse en una contemplación extática (*theoria*) de la belleza ideal. Presenta a Diótima, consejera de Sócrates, explicando que esta belleza es única, eterna y absoluta, muy diferente de cualquier otra cosa que se pueda experimentar en este mundo:

Esta belleza es, por encima de todo, eterna; ni llega a ser ni pasa nunca; ni crece ni mengua; no es hermosa en parte y fea en parte; ni her-

mosa en un momento dado y fea en otro; ni hermosa en una determinada relación y fea en otra; ni hermosa aquí y fea allí, como si dependiera de sus poseedores; esta belleza tampoco se presenta a la imaginación como la belleza de un rostro o de unas manos o de cualquier otra cosa corpórea, o como la belleza de un pensamiento o ciencia, o como la belleza que tiene su sede en algo distinto de sí misma, sea un ser vivo o la tierra o el cielo o cualquier otra cosa; se considerará como algo absoluto, que existe sólo dentro de sí misma, única, eterna.³⁴

En suma, una idea como «belleza» tiene mucho en común con lo que muchos deístas han llamado «Dios». A pesar de su transcendencia, las ideas no se han de buscar en la mente del hombre. Nosotros, hijos de la edad moderna, consideramos el pensamiento como algo que *hacemos*. Platón pensaba que era algo que le sucedía a la mente: los objetos del pensamiento eran realidades activas en el pensamiento del hombre que los contemplaba. Como Sócrates, consideraba el pensamiento como un proceso de recopilación, una aprehensión de algo que, habiéndolo conocido previamente, lo habíamos olvidado. Como los seres humanos eran divinidades caídas, las formas del mundo divino estaban dentro de ellos y la razón (que no era simplemente una actividad racional o cerebral, sino una intuición de la realidad eterna dentro de nosotros) podía «tocarlas». Esta noción ejerció una gran influencia en los místicos de las tres religiones monoteístas históricas.

Platón pensaba que el universo era esencialmente racional. Esto era otro mito o concepción imaginaria de la realidad. Aristóteles (384-322 AEC) avanzó un paso más. Fue el primero que valoró la importancia del razonamiento lógico, base de todas las ciencias, y estaba convencido de que era posible llegar a una comprensión del universo aplicando este método. Deseando alcanzar una comprensión teórica de la verdad en los catorce tratados conocidos como *Metafísica* (el nombre lo puso el compilador, que colocó estos tratados «después de la *Física*: *meta ta physika*), estudió también física teórica y biología empírica. Con una humildad profundamente intelectual insistió en que nadie era capaz de alcanzar una concepción adecuada de la verdad, pero que todos podían prestar una pequeña contribución a nuestra comprensión común. Ha habido muchas controversias acerca de la valoración aristotélica de la obra platónica. Parece que debido a su temperamento se opuso a la visión platónica transcendente de las formas y rechazó la noción de que tenían una existencia anterior, independiente. Aristóteles mantenía que las formas sólo tenían realidad en la medida en que existían en objetos concretos y materiales de nuestro propio mundo.

A pesar de su planteamiento empírico y de su preocupación por los hechos científicos, Aristóteles tenía una comprensión profunda de la naturaleza e importancia de la religión y de la mitología. Señaló que quienes eran iniciados en las diversas religiones místicas no necesitaban aprender hechos históricos, «sino experimentar ciertas emociones y asumir una cierta disposición».³⁵ Por eso su famosa teoría literaria afirmaba que la tragedia producía una purificación (*katharsis*) de las emociones de terror y piedad que equivalía a una experiencia de nuevo nacimiento. Las tragedias griegas, que originariamente formaban parte de una fiesta religiosa, no presentaban necesariamente un relato objetivo de acontecimientos históricos, sino que intentaban revelar una verdad más profunda. En efecto, la historia era más trivial que la poesía y el mito: «Una describe lo que ha sucedido, la otra lo que podía suceder. Pues la poesía es algo más filosófico y profundo que la historia; ya que la poesía habla de lo que es universal y la historia de lo que es particular».³⁶ Puede ser que Aquiles y Edipo hayan existido o no hayan existido históricamente, pero los hechos de sus vidas carecen de importancia por lo que se refiere a los personajes que conocemos a través de Homero y Sófocles, que expresan una verdad diferente, pero más profunda, de la condición humana. El concepto aristotélico de la *katharsis* de la tragedia era una presentación filosófica de una verdad que el *Homo religiosus* ha comprendido siempre de un modo intuitivo; una presentación simbólica, mítica o ritual de acontecimientos que pudieran resultar inaguantables en la vida diaria pude redimirlos y transformarlos en algo puro e incluso placentero.

La idea aristotélica de Dios ejerció un influjo inmenso en los monoteístas, particularmente en los cristianos del mundo occidental. En la *Física* examinó la naturaleza de la realidad y la estructura y sustancia del universo. Elaboró lo que equivalía a una versión filosófica de los antiguos relatos de la creación como emanación: hay una jerarquía de los seres, y cada uno de ellos comunica su forma y se transforma en el ser inferior en la escala; pero, a diferencia de los mitos antiguos, en la teoría aristotélica las emanaciones son más débiles a medida que se alejan de su fuente. En el vértice de esta jerarquía estaba el Motor inmóvil, al que Aristóteles identifica con Dios. Este Dios era un ser puro y, como tal, eterno, inmóvil y espiritual. Dios era pensamiento puro y, al mismo tiempo, pensador y pensamiento, dedicado a una contemplación eterna de sí mismo, el objeto supremo del conocimiento. Como la materia es imperfecta y mortal, no hay elementos materiales en Dios o en los grados superiores del ser. El Motor inmóvil es la causa de todo movimiento y de toda actividad en el universo, pues cada movimiento ha de tener una causa que se pueda remontar a su fuen-

te propia. Pone en marcha el mundo por un proceso de atracción, pues todos los seres son atraídos hacia el Ser en sí mismo.

El hombre se encuentra en una posición privilegiada: su alma humana tiene el don divino de la inteligencia, que lo hace pariente de Dios y partícipe de la naturaleza divina. Esta capacidad divina de la razón lo sitúa por encima de las plantas y de los animales. Como cuerpo y alma, el hombre es un microcosmos del universo entero, que contiene dentro de sí mismo su materia básica, al mismo tiempo que el atributo divino de la razón. Su deber es llegar a ser inmortal y divino por la purificación de su inteligencia. La sabiduría (*sophia*) es la mayor de todas las virtudes humanas; se expresa en la contemplación (*theoria*) de la verdad filosófica que, como en Platón, nos diviniza al imitar la actividad del mismo Dios. La *theoria* no se consigue sólo con la lógica, sino que es una intuición disciplinada que resulta de la transcendencia extática de sí mismo. Muy pocos son capaces de alcanzar esta sabiduría y muchos pueden conseguir solamente la *phronesis*, la puesta en práctica de la previsión e inteligencia en la vida diaria.

A pesar de la posición destacada del Motor inmóvil en su sistema, el Dios aristotélico tiene poca importancia religiosa. No ha creado el mundo, pues esto habría requerido un cambio inapropiado y una actividad temporal. Aunque todo tiende hacia él, este Dios permanece bastante indiferente ante la existencia del universo, pues no puede contemplar nada inferior a sí mismo. Ciertamente no dirige ni guía el mundo y no puede intervenir en nuestras vidas de ningún modo. Sigue planteada la cuestión de si Dios sabe que existe el cosmos que ha emanado de él como un efecto necesario de su existencia. La cuestión de la existencia de este Dios tiene que ser totalmente secundaria. El mismo Aristóteles abandonaría su teología después con el paso de los años. Como hombres de la edad axial, él y Platón estuvieron interesados por la conciencia individual, la vida recta y la cuestión de la justicia social. Pero su pensamiento era elitista. El mundo puro de las formas platónicas o el Dios remoto de Aristóteles podían ejercer un influjo muy pequeño en la vida de los comunes mortales, hecho que sus admiradores judíos y musulmanes posteriores tuvieron que reconocer.

En las nuevas ideologías de la edad axial había un acuerdo general en que la vida humana contenía un elemento de transcendencia que era esencial. Los sabios que hemos citado interpretaban esta transcendencia de distintos modos, pero estaban de acuerdo en considerarla algo crucial para el desarrollo de varones y mujeres como seres completamente humanos. No abandonaron completamente las mitologías primitivas, sino que las reinterpretaron y ayudaron a su pueblo

a mostrarse superiores a ellas. Al mismo tiempo que se estaban formando estas ideologías transcentales, los profetas de Israel elaboraban sus propias tradiciones para responder a las condiciones cambiantes; la consecuencia fue que Yahveh se convirtió en el *único* Dios. Pero, ¿cómo juzgaría el irascible Yahveh estas otras visiones sublimes?

CAPÍTULO

2

Un solo Dios

El año 742 AEC un miembro de la familia real de Judá tuvo una visión de Yahveh en el templo que el rey Salomón había construido en Jerusalén. Era un periodo de preocupación para el pueblo de Israel. El rey Ozías de Judá había muerto aquel año; lo sucedió su hijo Ajab, que exhortó a sus súbditos a dar culto a los dioses paganos junto a Yahveh. El reino del Norte, el reino de Israel, se encontraba en un estado próximo a la anarquía; después de la muerte de Jeroboán II se sucedieron cinco reyes en el trono entre los años 746 y 736, mientras Teglatfalasar III, rey de Asiria, miraba ávidamente sus tierras, pues estaba ansioso por anexionarlas a su imperio, que no dejaba de extenderse. El año 722 su sucesor, el rey Sargón II, conquistó el reino del Norte y deportó a la población: las diez tribus del reino de Israel quedaron absorbidas y desaparecieron de la historia, mientras que el pequeño reino de Judá temía por su propia supervivencia. Cuando Isaías oraba en el templo, poco después de la muerte del rey Ozías, probablemente tenía un claro presentimiento; al mismo tiempo pudo sentirse a disgusto al darse cuenta de que los cultos recargados del templo no eran apropiados. Quizás Isaías fue un miembro de la clase rectora, pero tuvo ideas populistas y democráticas y era muy sensible hacia la situación de los pobres. Cuando el incienso llenaba el santuario delante del Santo de los Santos y el lugar olía mal a causa de la san-

gre de los animales sacrificados, pudo tener miedo de que la religión de Israel hubiera perdido su integridad y su significado interno.

Parece que de repente vio al mismo Yahveh sentado en su trono celeste, justo encima del templo, que era la réplica terrena de su corte celestial. El séquito de Yahveh llenó el santuario y por encima de él se mantenían erguidos dos serafines que se cubrían la faz con las alas para no ver el rostro de Yahveh. Se gritaban el uno al otro, como si de una antífona se tratara: «Santo, santo, santo, Yahveh Sebaot: llena está toda la tierra de su gloria».¹ Al oír sus voces, pareció que se conmovieron los cimientos del templo y éste se llenó de humo, que envolvía a Yahveh en una nube impenetrable, semejante a la nube y al humo que impidieron que Moisés lo viera en el monte Sinaí. Cuando usamos la palabra «santo» hoy nos referimos normalmente a un estado de perfección moral. La palabra hebrea *kaddosh*, sin embargo, no tiene nada que ver con la moral como tal, sino que significa «alteridad», una separación radical. La aparición de Yahveh en el monte Sinaí había puesto de relieve el inmenso abismo abierto de repente entre el hombre y el mundo divino. Ahora los serafines gritaban: «¡Yahveh es otro, otro, otro!». Isaías experimentó este sentido de lo numinoso que ha descendido periódicamente sobre varones y mujeres y los ha llenado de fascinación y terror. En su libro clásico *The Idea of the Holy* Rudolf Otto describió esta experiencia terrible de la realidad transcendente como *mysterium terribile et fascinans*: es *terribile* porque llega como un profundo *shock* que nos separa del consuelo de la normalidad y *fascinans* porque, paradójicamente, ejerce una atracción irresistible. No hay nada racional en esta experiencia sobrecogedora, comparada por Otto con la experiencia musical o erótica: las emociones que suscita no se pueden expresar adecuadamente en palabras o conceptos. En efecto, ni siquiera se puede decir que «exista» este sentido de lo absolutamente Otro, porque no tiene cabida en nuestra concepción normal de la realidad.² El nuevo Yahveh de la edad axial seguía siendo «el Dios de los ejércitos» (*sabaoth*), pero ya no era un simple Dios de la guerra. Tampoco era simplemente una divinidad tribal, que se mostrara apasionadamente partidaria de Israel: su gloria ya no estaba limitada a la Tierra Prometida, sino que llenaba toda la tierra.

Isaías no era semejante al Buda, que experimentó una iluminación que le proporcionó tranquilidad y esperanza. No se había convertido en el maestro perfecto de los hombres, sino que estaba abatido por un terror mortal y gritaba en alta voz:

¡Ay de mí, que estoy perdido,
pues soy un hombre de labios impuros,

y entre un pueblo de labios impuros habito;
que al rey Yahveh Sebaot han visto mis ojos!³

Sobrecogido por la santidad transcendente de Yahveh, Isaías sólo era consciente de su propia incapacidad y de su impureza ritual. A diferencia de Buda o de un yogui, no se había preparado para esta experiencia con una serie de prácticas espirituales. Llegó a él como cosa llorada del cielo y estaba completamente conmovido por su impacto arrollador. Uno de los serafines voló hacia él con una brasa y purificó sus labios para que pudiera proclamar la palabra de Dios. Muchos de los profetas no querían hablar en nombre de Dios o se sentían incapaces de hacerlo. Cuando Dios llamó a Moisés, prototipo de todos los profetas, desde la zarza ardiente y le ordenó que fuera su mensajero ante el Faraón y ante los israelitas, Moisés protestó diciendo que él «no era hombre de palabra fácil». ⁴ Dios se mostró indulgente ante esta objeción y permitió que su hermano, Aarón, hablara en lugar de Moisés. Este motivo típico en los relatos de vocaciones proféticas simboliza la dificultad de anunciar la palabra de Dios. Los profetas no ansiaban proclamar el mensaje divino y no querían emprender una misión que exigía un esfuerzo y un sufrimiento grandes. La transformación del Dios de Israel en un símbolo de poder transcendente no fue un proceso tranquilo y sereno, sino llevado a cabo con sufrimiento y lucha.

Los hindúes nunca describieron a Brahman como un gran rey, porque su Dios no podía ser descrito en esos términos humanos. Hemos de tener cuidado para no interpretar la historia de la vocación de Isaías demasiado literalmente: es un intento de describir lo indescriptible; Isaías se refiere instintivamente a las tradiciones mitológicas de su pueblo para dar a sus destinatarios una idea de lo que le sucedió. A menudo los salmos presentan a Yahveh entronizado en su templo como rey, igual que Baal, Marduk y Dagón,⁵ los dioses de los pueblos vecinos, presidían como monarcas en templos muy parecidos. Más allá de las imágenes mitológicas, sin embargo, en Israel comenzaba a surgir una concepción muy distinta de la realidad última: la experiencia que se tiene de este Dios es un encuentro con una persona. A pesar de su alteridad terrible, Yahveh puede hablar e Isaías puede responder. Hay que notar de nuevo que esto habría sido inconcebible para los sabios de los *Upanishads*, pues la idea de mantener un diálogo o de encontrarse con Brahman-Atman era inapropiadamente antropomórfica.

Yahveh preguntó: «A quién enviaré?, ¿y quién irá de parte nuestra?», y, como Moisés antes que él, Isaías replicó inmediatamente: «Heme aquí (*hineni!*): envíame». El objetivo de esta misión no era iluminar al profeta, sino encomendarle una misión concreta. En primer lugar, el

profeta es alguien que está en la presencia de Dios, pero esta presencia de transcendencia no se deduce de la transmisión de un conocimiento —como en el budismo—, sino de la acción. El profeta no se caracteriza por la iluminación mística, sino por la obediencia. Como era de suponer, el mensaje nunca es fácil. Con la típica paradoja semiótica Yahveh dice a Isaías que el pueblo no lo aceptará; no tiene que desanimarse cuando ellos rechacen las palabras de Dios: «Ve y di a ese pueblo: "Escuchad bien, pero no entendáis; ved bien, pero no comprendáis"». ⁶ Setecientos años después Jesús citará estas palabras cuando el pueblo se niegue a escuchar su mensaje también duro.⁷ El género humano no puede aguantar buena parte de la realidad. Los israelitas de la época de Isaías estaban a punto de emprender la guerra y caminaban hacia su extinción, y Yahveh no tiene un mensaje esperanzador para ellos: devastarán sus ciudades, destruirán su país y vaciarán las casas de los que las habitan. Isaías pudo contemplar la destrucción del reino del Norte, el año 722, y la deportación de las diez tribus. El año 701 Senaquerib invadió Judá al mando de su gran ejército asirio, asedió 46 de sus ciudades y fortalezas, empaló en estacas a los oficiales encargados de la defensa, deportó unas dos mil personas e hizo prisionero al rey judío en Jerusalén «como un pájaro en una jaula».⁸ Isaías tuvo la ingrata tarea de advertir a su pueblo de estas catástrofes inminentes:

Hasta que haya alejado Yahveh a las gentes,
y cunda el abandono dentro del país.
Aun el décimo que quede en él
volverá a ser devastado como la encina o el roble,
en cuya tala queda un tocón:
semilla santa será su tocón.⁹

No habría sido difícil para ningún político astuto prever estas catástrofes. Lo realmente original del mensaje de Isaías era su análisis de la situación. El antiguo Dios que luchaba de parte de Moisés asignó a Asiria el papel de enemigo; el Dios de Isaías consideraba a Asiria como un instrumento en sus manos. No fueron Sargón II y Senaquerib quienes llevaron al exilio a los israelitas y devastaron el país. «Es Yahveh quien aleja a las gentes».¹⁰

Éste fue un tema constante en el mensaje de los profetas de la edad axial. El Dios de Israel se había distinguido al principio de las divinidades paganas al revelarse a sí mismo en acontecimientos históricos concretos, no simplemente en la mitología y en la liturgia. En esta nueva era los nuevos profetas insisten en que tanto la catástrofe polí-

tica como la victoria revelan al Dios que se ha convertido en el dueño y señor de la historia. Tiene todas las naciones en su bolsillo. Asiria, a su vez, fracasará, simplemente porque sus reyes no cayeron en la cuenta de que eran sólo un instrumento en las manos de un ser mayor que ellos.¹¹ Como Yahveh había predicho la destrucción definitiva de Asiria, a Israel le quedaba una esperanza lejana para el futuro. Pero ningún israelita quería escuchar que su propio pueblo había provocado su destrucción política por su imprudencia y por haber practicado la explotación. Nadie se sintió contento al escuchar que Yahveh era quien dirigía las campañas victoriosas de Asiria en los años 722 y 701, igual que había dirigido antaño los ejércitos de Josué, de Gedeón y del rey David. ¿Qué pensaba que estaba haciendo con la nación que era su pueblo elegido —según lo que él mismo había dicho—? La representación isaiana de Yahveh no era la gratificación de un deseo. En lugar de ofrecer al pueblo una panacea, se utilizaba a Yahveh para que el pueblo se enfrentara a una realidad desagradable. En lugar de refugiarse en la observancia de los cultos antiguos que retrotraían al pueblo al tiempo mítico, algunos profetas como Isaías trataban de que sus compatriotas miraran a los acontecimientos de la historia contemporánea y los aceptaran como un diálogo terrible con su Dios.

Si el Dios de Moisés fue triunfalista, el Dios de Isaías estaba lleno de pesar. Su profecía, tal como ha llegado hasta nosotros, comienza con un lamento que resulta muy poco grato para el pueblo de la alianza: el buey y el asno conocen a sus dueños, pero «Israel no conoce, mi pueblo no discierne».¹² A Yahveh le daban muchísimo asco los sacrificios de animales en el templo, le repugnaba la grasa de los cebones, la sangre de novillos y machos cabríos y la sangre maloliente de los holocaustos. Ya no podía aguantar sus fiestas, ceremonias de año nuevo y peregrinaciones.¹³ Esto tuvo que sorprender mucho a los oyentes de Isaías: en Oriente Medio estas celebraciones cultuales formaban parte de la esencia de la religión. Los dioses paganos necesitaban estas ceremonias para renovar sus energías agotadas; su prestigio dependía en parte de la majestuosidad de sus templos. Sin embargo, Yahveh dice que estas cosas son completamente insignificantes. Como otros sabios y filósofos de la ecumene, Isaías pensaba que la observancia exterior no era suficiente. Los israelitas tienen que descubrir el significado interior de su religión. Yahveh quería misericordia y no sacrificios.

Aunque multipliquéis vuestras plegarias,
no escucharé.
Vuestras manos están llenas de sangre.

Lavaos, limpiaos,
apartad de mi vista vuestras malas acciones.
Cesad de obrar mal.
Aprended a obrar bien,
buscad la justicia,
defended al oprimido.
haced justicia al huérfano,
abogad por la viuda.¹⁴

Los profetas han descubierto por sí mismos el deber primordial de la misericordia, que se convertirá en santo y seña de las religiones que se formaron en la edad axial. Las nuevas ideologías que se estaban desarrollando en la ecumene en este periodo insistían en que la prueba de autenticidad de la experiencia religiosa consistía en que estuviera integrada eficazmente en la vida diaria. Ya no era suficiente restringir el cumplimiento al templo y al mundo extratemporal del mito. Después de la experiencia de iluminación, varones y mujeres tienen que volver a la plaza del mercado y practicar la misericordia con todos los demás seres.

El ideal social de los profetas estaba implícito en el culto de Yahveh desde el Sinaí: la historia del éxodo había puesto de relieve que Dios estaba de parte del débil y del oprimido. La diferencia estaba en que ahora se castigaba a los mismos israelitas por ser opresores. Al mismo tiempo que Isaías cumplía su misión profética, otros dos profetas proclamaban un mensaje parecido en el caótico reino del Norte. El primero de ellos, Amós, no era un aristócrata como Isaías, sino un pastor que vivía en Técoa, en el reino del Sur. Hacia el año 752 Amós se sintió también sacudido por una orden repentina que lo hizo dirigirse hacia el Norte, hacia el reino de Israel. Llegó al santuario de Betel y denunció el culto que allí tenía lugar con una profecía de condena. Amasías, sacerdote de Betel, trató de expulsarlo. En su ampuloso rechazo del pastor inculto podemos percibir la voz superior del poder establecido. En efecto, pensaba que Amós pertenecía a una de las asociaciones de adivinos itinerantes, que vivían en grupos y predecían el futuro. «Vete, vidente; huye a la tierra de Judá; come allí tu pan y profetiza allí. Pero en Betel no has de seguir profetizando porque es el santuario del rey, y la Casa del reino». Sin alterarse, Amós da muestra de lo mejor de sí mismo y replica con desprecio que él no era un profeta visionario, sino que había recibido un mandato expreso de Yahveh: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta, yo soy vaquero y picador de sicómoros. Pero Yahveh me tomó de detrás del rebaño, y Yahveh me dijo: "Ve y profetiza a mi pueblo Israel"».¹⁵ ¿Así que tampoco

el pueblo de Betel quiso escuchar el mensaje de Israel? Exactamente. Y tenían otro oráculo para ellos: sus mujeres iban a ser violadas en las calles, sus hijos degollados y ellos mismos morirían en el exilio, lejos del país de Israel.

La vida en soledad formaba parte de la esencia del profeta. Amós vivía solo; había roto con las costumbres y deberes de su pasado. No se trataba de algo que él había escogido, sino de algo que le había sucedido. Parecía como si se hubiera visto privado de los patrones normales de la conciencia y no pudiera aplicar por más tiempo los controles normales. Se sentía obligado a profetizar, lo quisiera o no. Así lo expresa él:

Ruge el león, ¿quién no temerá?
Habla el Señor Yahveh, ¿quién no profetizará?¹⁶

Amós no estaba absorbido, como Buda, en la aniquilación desinteresada del nirvana; por el contrario, Yahveh había ocupado el lugar de su yo, trasladándolo a otro mundo. Amós fue el primero de los profetas que destacó la importancia de la justicia social y la misericordia. Como Buda, era perfectamente consciente del sufrimiento de la humanidad doliente. En los oráculos de Amós, Yahveh hablaba en favor del oprimido, dando voz al sufrimiento sin voz e impotente del pobre. En las primeras líneas de su profecía, tal como ha llegado hasta nosotros, Yahveh ruge con horror desde su templo en Jerusalén cuando contempla la miseria en todos los países de Oriente Próximo, incluidos Judá e Israel. El pueblo de Israel era tan malvado como los *goyim*, los gentiles: podían ser capaces de desinteresarse de la crueldad y la opresión del pobre, pero Yahveh no podía hacerlo. Él tomaba nota de cada ocasión en que había robo, explotación y falta de misericordia: «Ha jurado Yahveh por el orgullo de Jacob: "Jamás he de olvidar todas sus obras"».¹⁷ ¿Se atrevieron realmente a mirar hacia el día del señor, en que Yahveh exaltaría a Israel y humillaría a los *goyim*? Iba a tener lugar un cambio radical: «¿Qué creéis que es ese Día de Yahveh? ¡Es tiniebla, que no luz!».¹⁸ ¿Pensaban que eran el pueblo elegido de Dios? Han confundido completamente la naturaleza de la alianza, que significaba responsabilidad, no privilegio: «Escuchad esta palabra que dice Yahveh contra vosotros, hijos de Israel», grita Amós, «contra toda la familia que yo hice subir del país de Egipto:

Solamente a vosotros conocí
de todas las familias de la tierra;
por eso yo os visitaré
por todas vuestras culpas.¹⁹

La alianza significaba que *todo* el pueblo de Israel era elegido de Dios y, por tanto, todos sus miembros habían de ser tratados con justicia. Ésta era su misión en la historia y, si fuera necesario, se serviría del ejército asirio para restablecer la justicia en su propia tierra.

No es sorprendente que muchos israelitas rechazaran la invitación del profeta a entablar un diálogo con Yahveh. Preferían la religión menos exigente del cumplimiento cultural en el templo de Jerusalén o en los antiguos cultos de la fertilidad cananeos. Ésta sigue siendo la situación; sólo una minoría practica la religión de la misericordia; muchas personas religiosas se contentan con una liturgia decorosa, en la sinagoga, en la iglesia, en el templo o en la mezquita. Las antiguas religiones cananeas seguían floreciendo en Israel. En el siglo X el rey Je-roboán I erigió dos becerros para el culto en los santuarios de Dan y Betel. Doscientos años después los israelitas seguían participando en los cultos de la fertilidad y en las relaciones sexuales sagradas que se practicaban en aquellos santuarios, como se comprueba en los oráculos del profeta Oseas, contemporáneo de Amós.²⁰ Parece que algunos israelitas pensaban que Yahveh tenía una esposa, como los demás dioses; los arqueólogos han descubierto recientemente unas inscripciones dedicadas «a Yahveh y a su Asera». A Oseas le disgustaba particularmente el hecho de que Israel estaba rompiendo la alianza al adorar a otros dioses, como era el caso de Baal. Como los demás profetas de esta nueva generación, estaba interesado por el significado interno de la religión. Él pone en labios de Yahveh estas palabras: «Porque yo quiero amor, no sacrificios, conocimiento de Dios (*da'ath Elohim*), más que holocaustos».²¹ No se refiere a un conocimiento teológico; la palabra *da'ath* procede del verbo hebreo *yada'* (conocer), que tiene connotaciones sexuales. Por ejemplo, el Yahvista dice que Adán «conoció» a su mujer, Eva.²² En la antigua religión cananea Baal se desposó con la tierra y el pueblo lo celebró con orgías rituales, pero Oseas insistía en que, una vez que se pactó la alianza, Yahveh ocupaba el lugar de Baal y se había desposado con el pueblo de Israel. Tenían que comprender que era Yahveh, no Baal, quien daba la fertilidad al suelo.²³ Como un amante, Yahveh seguía cortejando a Israel, dispuesto a retirarla de los baales que la habían seducido:

Y sucederá aquel día —oráculo de Yahveh—
que ella me llamará: «Marido mío»
y no me llamará más: «Baal mío».
Yo quitaré de su boca los nombres de los baales,
y no se mentarán más por su nombre.²⁴

Mientras que Amós denunciaba la injusticia social, Oseas hacía hincapié en la falta de interioridad de la religión israelita: el «conocimiento» estaba relacionado con el «*besed*», que suponía una apropiación interior de Yahveh y una adhesión a él que debían sustituir al cumplimiento exterior.

Oseas nos ofrece la posibilidad de penetrar de una forma asombrosa en el modo en que los profetas desarrollaban su imagen de Dios. Precisamente al principio de su ministerio Yahveh le ordenó hacer algo escandaloso. Mandó a Oseas a buscar una prostituta (*esheth zenunim*) para que se casara con ella. Porque todo el país «se está prostituyendo, apartándose de Yahveh».²⁵ De todos modos, parece que Dios no mandó a Oseas recorrer las calles en busca de una prostituta: *esheth zenunim* (literalmente, «una mujer de prostitución») significa, o bien mujer dada a la prostitución, o bien prostituta sagrada en un culto de la fertilidad. Dada la preocupación de Oseas por los ritos de la fertilidad, parece más bien que su mujer, Gómer, se había hecho una de las prostitutas sagradas del culto a Baal. Por tanto, su matrimonio era una imagen de la relación de Yahveh con el Israel incrédulo. A los tres hijos que tuvieron Oseas y Gómer se les ponen nombres fatales y simbólicos. Al hijo mayor se le puso el nombre de Yizreel, un famoso campo de batalla; a su hija Lo-Ruhamah (no-compadecida) y a su hijo menor Lo-Ammi (no-mi-pueblo). Al nacer éste Yahveh anuló su alianza con Israel: «Vosotros no sois mi pueblo ni yo soy para vosotros El-Que-Soy».²⁶ Más adelante veremos que los profetas se sintieron impulsados a realizar acciones simbólicas para demostrar la grave situación de su pueblo; pero parece que el matrimonio de Oseas no estuvo fríamente preparado desde el principio. El texto muestra con claridad que Gómer se hace una *esheth zenunim* después de haber nacido sus hijos. Sólo *a posteriori* Oseas se da cuenta de que fue Dios quien le inspiró la idea de contraer ese matrimonio. La pérdida de su mujer fue para él una experiencia desgarradora, que le permitió conocer cómo tuvo que sentirse Yahveh cuando su pueblo lo abandonó y se prostituyó ante otros dioses como Baal. Al principio Oseas se sintió tentado a denunciar a Gómer y a no querer saber ya nada más de ella: en efecto, la ley estipulaba que el marido tenía que repudiar a la mujer que había cometido adulterio. Pero Oseas, que seguía queriendo a Gómer, fue a buscarla y consiguió que abandonara a su nuevo señor. Consideró su propio deseo de recuperar a Gómer como un signo de que Yahveh quería dar a Israel otra oportunidad.

Cuando atribuyen sus propias experiencias y sentimientos humanos a Yahveh, los profetas, en un cierto e importante sentido, estaban creando un Dios a su propia imagen. Isaías, un miembro de la familia

real, vio a Yahveh como un rey. Amós atribuyó a Yahveh la empatía que él sentía hacia los pobres oprimidos. Oseas vio a Yahveh como un marido traicionado que seguía sintiendo una extraordinaria ternura hacia su mujer. Todas las religiones han de comenzar con cierto antropomorfismo. Una divinidad completamente alejada de la humanidad, como el Motor inmóvil de Aristóteles, no puede suscitar una búsqueda religiosa. En la medida en que esta proyección no se convierte en un fin en sí misma, puede resultar útil y beneficiosa. Hay que decir también que este retrato imaginario de Dios en términos humanos suscitó un interés social que no se dio en el hinduismo. Las tres religiones monoteístas compartieron la ética social igualitaria de Amós e Isaías. Los judíos fueron el primer pueblo de la antigüedad que estableció un sistema de asistencia social que provocó la admiración de los países paganos vecinos.

Como todos los demás profetas, Oseas estaba obsesionado por el horror de la idolatría. Contemplaba la venganza divina que las tribus del Norte se iban a atraer sobre sí mismas por adorar a los dioses que habían hecho tuyos:

Y todavía continúan pecando:
se han hecho imágenes fundidas
con su plata, ídolos de su invención:
¡obra de artesanos todo ello!
¡Con ellos hablan los que sacrifican,
hombres que envían besos a boceros!²⁷

Naturalmente, ésta era una descripción muy injusta y parcial de la religión cananea. Los pueblos de Canaán y Babilonia nunca creyeron que las estatuas de sus dioses eran divinas; nunca se inclinaron a adorar una estatua *tout court*. La estatua era un símbolo de la divinidad. Como sucedía con sus mitos acerca de los acontecimientos primitivos inimaginables, esculpían las imágenes para atraer la atención del adorador más allá de ellas. Nunca se pensó que la estatua de Marduk en el templo de Esagila y las estelas de Asera en Canaán fuesen idénticas a los dioses que representaban, pero sirvieron como un centro de atención que ayudó a los adoradores a concentrarse en el elemento transcendente de la vida humana. De todas formas, los profetas se burlaron a menudo de las deidades de sus vecinos paganos con un desprecio muy poco edificante. A sus ojos estos dioses de fabricación casera no eran más que oro y plata; fabricados en un par de horas por un artesano; tenían ojos que no veían y oídos que no oían; no podían caminar; sus adoradores tenían que desplazarlos; eran seres infrahu-

manos brutos y estúpidos, más inútiles que un espantapájaros en un melonar. Comparados con Yahveh, el Elohim de Israel, eran *elilim* (nada). Los *goyim* (paganos) que les daban culto eran estúpidos y Yahveh los odiaba.²⁸

Hoy nos resulta tan familiar la intolerancia —que desgraciadamente es característica del monoteísmo— que tal vez no nos demos cuenta de que, en aquel momento, esta hostilidad hacia los otros dioses era una actitud religiosa nueva. El paganismo era una creencia esencialmente tolerante: mientras los cultos antiguos no se vieran amenazados por la llegada de una nueva divinidad, había siempre espacio para otro dios junto a los que ya ocupaban el panteón tradicional. Incluso en los lugares donde las nuevas teologías de la edad axial sustituyeron a la antigua veneración hacia los dioses, tampoco allí se dio un rechazo tan mordaz de las divinidades antiguas. Ya hemos visto que en el hinduismo y en el budismo se animaba al pueblo a transceder a los dioses antes que acabaran sintiendo aversión hacia ellos. Sin embargo, los profetas de Israel fueron incapaces de adoptar esta actitud tranquila ante las divinidades a las que consideraban rivales de Yahveh. En las Escrituras judías el nuevo pecado de «idolatría», el culto a los «falsos» dioses, produce algo semejante a las náuseas. Quizás sea una reacción semejante a la repugnancia que algunos de los Padres de la Iglesia sintieron hacia la sexualidad. Como tal, no es racional, no se trata de una reacción meditada, sino de una expresión de profunda ansiedad y represión. ¿Albergaban los profetas una oculta preocupación por su propio comportamiento religioso? ¿Eran tal vez conscientes de que su propia concepción de Yahveh era semejante a la idolatría de los paganos, porque también ellos estaban creando un Dios a su propia imagen?

La comparación con la actitud cristiana hacia la sexualidad esclarecedora también en otro sentido. Muchos israelitas creían implícitamente en la existencia de las divinidades paganas. Es cierto que Yahveh iba asumiendo gradualmente las funciones de los *elohim* de los cananeos en algunos círculos: Oseas, por ejemplo, trataba de demostrar que era un Dios de la fertilidad mejor que Baal. Pero resultaba ciertamente difícil para Yahveh, un dios necesariamente masculino, usurpar la función de diosas como Asera, Ishtar o Anat, que seguían teniendo todavía muchos adeptos entre los israelitas, particularmente entre las mujeres. Aunque los monoteístas insistían en que su Dios estaba por encima del género, siguió siendo esencialmente masculino, a pesar de que, como veremos, algunos trataron de compensar este desequilibrio. En parte se debía a que Yahveh era originariamente un rey guerrero. Su batalla con las diosas refleja una característica menos po-

sitiva de la edad axial, que fue testigo del declinar del valor de las mujeres y de lo femenino. Parece que en las sociedades más primitivas se estimaba más a las mujeres que a los varones. El prestigio de las grandes diosas en las religiones tradicionales refleja la veneración hacia lo femenino. Por el contrario, el nacimiento de las ciudades significó que se exaltaban más las cualidades masculinas de la fuerza militar y física que las características femeninas. En lo sucesivo se marginó a las mujeres, que se convirtieron en ciudadanos de segunda clase en las nuevas generaciones de la ecumene. Las postergación de la mujer resultó particularmente dura en Grecia, por ejemplo (un hecho que los occidentales tendrían que recordar cuando censuran las actitudes patriarciales de Oriente). El ideal democrático no se extendió a las mujeres de Atenas, que vivían recluidas, despreciadas, como seres inferiores. También la sociedad israelítica estaba asumiendo un carácter más masculino. Antaño las mujeres eran energéticas y se consideraban a sí mismas iguales a sus maridos. Algunas, como Débora, capitanearon ejércitos en la batalla. Los israelitas continuaron cantando a mujeres heroicas como Judit y Ester, pero, después de que Yahveh venció con éxito a los otros dioses y diosas de Oriente Medio y se convirtió en el único Dios, su religión estuvo dirigida casi exclusivamente por varones. Se sustituyó el culto a las diosas; éste era un síntoma de un cambio cultural característico del mundo que empezaba a conocer la civilización.

Veremos que Yahveh ganó esta batalla a duras penas. Tuvo que esforzarse, ser violento y enfrentarse con dureza; todo ello sugiere que la nueva religión del único Dios no llegaba a los israelitas como el budismo o el hinduismo a los pueblos del subcontinente asiático. Parece que Yahveh no fue capaz de superar a las antiguas divinidades de una forma pacífica y natural. Tuvo que conseguirlo luchando. En el Salmo 82, por ejemplo, desempeña el papel de líder de la asamblea divina, tan importante en la mitología babilónica y cananea:

Dios se levanta en la asamblea divina,
en medio de los dioses juzga:²⁹

«¿Hasta cuándo juzgaréis inicuamente,
y haréis acepción de los impíos?
Juzgad en favor del débil y del huérfano,
al humilde, al indigente haced justicia;
al débil y al pobre liberad,
de la mano de los impíos arrancadlo».

No saben ni comprenden; caminan en tinieblas,
todos los cimientos de la tierra vacilan.
Yo había dicho: «¡Vosotros, dioses sois,
todos vosotros, hijos del Altísimo!».
Mas ahora, como el hombre moriréis,
como uno solo caeréis, príncipes.

Cuando se puso en pie para ponerse al frente de la asamblea divina en la que El había presidido desde tiempo inmemorial, Yahveh acusó a los demás dioses de haber fracasado al enfrentarse con el desafío social de la época. Él representaba la misericordia moderna del *ethos* de los profetas, pero sus colegas divinos no habían hecho nada para promover la justicia y la equidad en las épocas anteriores. En otros tiempos Yahveh había estado dispuesto a aceptar que ellos eran *elohim*, los hijos de El Elyon («el Dios Altísimo»),³⁰ pero ahora los dioses habían demostrado que se habían quedado obsoletos. Se iban a extinguir como hombres mortales. El salmista no sólo presenta a Yahveh condenando a muerte a los otros dioses, sino que, al hacerlo, ha usurpado la prerrogativa tradicional de El, que todavía tenía sus adeptos en Israel.

A pesar de la mala prensa que tiene en la Biblia, la idolatría no es mala *per se*: se hace censurable o ingenua sólo si la imagen de Dios, que ha construido con tanto cuidado, se confunde con la realidad inefable a la que se refiere. Más adelante, en la historia de Dios, podremos comprobar que algunos judíos, cristianos y musulmanes meditaron sobre esta imagen primera de la realidad absoluta y llegaron a una concepción cercana a la de las religiones hinduista o budista. Otros, por el contrario, nunca llegaron a dar este paso, sino que dieron por supuesto que su concepción de Dios era idéntica al misterio último. Los peligros de una religiosidad «idolátrica» se hicieron patentes hacia el año 622 AEC, durante el reinado de Josías, rey de Judá. Deseaba vivamente terminar con la política sincretista de sus predecesores, el rey Manasés (687-642) y el rey Amón (642-640), que habían exhortado al pueblo a dar culto a los dioses de Canaán junto a Yahveh. En efecto, Manasés había erigido una estatua de Asera en el templo, donde tenía lugar un culto de la fertilidad floreciente. Muchos israelitas eran devotos de Asera y algunos pensaban que era la esposa de Yahveh; sólo los yahvistas observantes lo consideraban como una blasfemia. Josías, dispuesto a promover el culto de Yahveh, decidió realizar grandes obras en el templo. Se dice que, mientras los trabajadores llevaban a cabo las reformas, el sumo sacerdote Jilquías había descubierto un manuscrito antiguo que podría ser un relato del último discurso de

Moisés a los hijos de Israel. Se lo entregó al secretario de Josías, Safán, que lo leyó en voz alta en presencia del rey. Cuando lo oyó, el joven rey rasgó sus vestiduras horrorizado: ¡No era extraño que Yahveh hubiera mostrado su cólera a sus antepasados! No habían obedecido en absoluto las instrucciones que había dado a Moisés.³¹

Es muy probable que el «libro de la Ley» descubierto por Jilquías correspondiera al núcleo del texto que conocemos como Deuteronomio. Este oportuno «descubrimiento» por parte del partido reformador ha sido objeto de diversas teorías explicativas. Algunos han sugerido que Jilquías y Safán lo redactaron en secreto con la ayuda de la profetisa Juldá, a la que Josías consultó inmediatamente. Nunca estaremos seguros de ello, pero ciertamente el libro refleja una intransigencia completamente nueva en Israel, característica de la perspectiva del siglo VII. En su último discurso Moisés sitúa en el centro la alianza y la idea de la elección especial de Israel. Yahveh ha separado a su pueblo de todas las demás naciones, no porque ellos tuvieran algún mérito propio, sino por su gran amor. A cambio, exige una fidelidad completa y un enérgico rechazo de los demás dioses. El núcleo del Deuteronomio incluye la declaración que después será la confesión de fe judía:

Escucha (*shema*), Israel. Yahveh nuestro Dios es el único (*ehad*) Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy.³²

La elección de Dios ha separado a Israel de los *goyim*; por eso el autor pone en boca de Moisés una orden según la cual, cuando lleguen a la Tierra Prometida, no tendrán ningún tipo de relaciones con los habitantes nativos. «No harás alianza con ellos, no les tendrás compasión.»³³ No deben emparentarse ni mantener relaciones sociales con ellos. Por encima de todo tienen que suprimir la religión cananea; así lo ordena Moisés a los israelitas: «Demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, cortaréis sus cipos y prenderéis fuego a sus ídolos. Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahveh tu Dios; él te ha elegido a ti para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra».«³⁴

Cuando recitan hoy el *Shema*, los judíos le dan una interpretación monoteísta: Yahveh nuestro Dios es uno y único. El autor Deuteronomista no había alcanzado todavía esta perspectiva. «Yahveh *ehad*» no quiere decir Dios es único, sino que Yahveh era la única deidad a quien se permitía dar culto. Los demás dioses seguían constituyendo todavía una amenaza: su culto era atractivo y podía apartar a los

israelitas de Yahveh, que era un Dios celoso. Si obedecían las leyes de Yahveh, él los bendeciría y les daría prosperidad, pero si lo abandonaban las consecuencias serían desastrosas:

Seréis arrancados del suelo adonde vas a entrar para tomarlo en posesión. Yahveh te dispersará entre todos los pueblos, de un extremo a otro de la tierra; y allí servirás a otros dioses, de madera y de piedra, desconocidos de ti y de tus padres. No hallarás sosiego en aquellas naciones, ni habrá descanso para las plantas de tus pies, sino que Yahveh te dará allí un corazón trémulo, languidez de ojos y ansiedad de alma. Tu vida estará ante ti como pendiente de un hilo, tendrás miedo de noche y de día, y ni de tu vida te sentirás seguro. Por la mañana dirás: «¡Ojalá llegase la tarde!», y por la tarde dirás: «¡Ojalá llegase la mañana!», a causa del espanto que estremecerá tu corazón y del espectáculo que verán tus ojos. Yahveh volverá a llevarte a Egipto en barcos, por ese camino del que yo te había dicho: «No volverás a verlo más». Y allí os ofreceréis en venta a vuestros enemigos como esclavos y esclavas, pero no habrá ni comprador.³⁵

Cuando el rey Josías y sus súbditos oyeron estas palabras a finales del siglo VII, estaban a punto de enfrentarse con una nueva amenaza política. Habían conseguido mantener a raya a los asirios, de modo que no corrieron la suerte de las tribus del Norte, que *habían* experimentado los castigos descritos por Moisés. Pero en el año 606 AEC el rey babilonio Nabupolasar destruyó a los asirios y comenzó a construir su propio imperio.

En este clima de extrema inseguridad, la política del Deuteronomista causó una gran impresión. Lejos de obedecer las órdenes de Yahveh, los dos últimos reyes de Israel habían corrido deliberadamente hacia el desastre. Inmediatamente Josías puso en marcha la reforma actuando con un celo ejemplar. Se sacaron del templo todas las imágenes, ídolos y símbolos de la fertilidad y se quemaron. Josías derribó también la gran estatua de Asera y destruyó las habitaciones de las prostitutas del templo, que tejían vestidos para ella. Se destruyeron todos los santuarios antiguos del país donde se habían practicado cultos paganos. En adelante a los sacerdotes sólo les estaba permitido ofrecer sacrificios a Yahveh en el templo purificado de Jerusalén. El autor de los libros de las Crónicas, que deja constancia de la reforma de Josías unos 300 años después, ofrece una descripción elocuente de esta piedad de rechazo y supresión:

Derribaron en su [de Josías] presencia los altares de los baales, hizo arrancar los altares de aromas que había sobre ellos, y rompió los cipos,

las imágenes y los ídolos fundidos reduciéndolos a polvo, que esparció sobre las sepulturas de los que les habían ofrecido sacrificios. Quemó los huesos de los sacerdotes sobre los altares y purificó a Judá y Jerusalén. En las ciudades de Manasés, de Efraím y de Simeón, y hasta en Neftalí y en los territorios asolados que las rodeaban, derribó los altares, demolió los cipos y las estatuas y las redujo a polvo, y abatió los altares de aromas en toda la tierra de Israel.³⁶

Estamos lejos de la actitud serena con que Buda admite otras deidades a las que él creía haber renunciado. Esta destrucción general brota de un odio enraizado en una ansiedad y en un temor oculto.

Los reformadores escribieron de nuevo la historia de Israel. Se revisaron los libros históricos de Josué, de los Jueces, de Samuel y de los Reyes, de acuerdo con la nueva ideología y, después, los compiladores del Pentateuco añadieron una serie de pasajes que dieron una interpretación deuteronómista del mito del éxodo narrado en los relatos antiguos de las tradiciones yahvista y elohísta. Yahveh era ahora el autor de una guerra santa de exterminio en Canaán. A los israelitas se les dice que los cananeos nativos no deben vivir en el país.³⁷ Josué trata de aplicar esta política con rigor y sin piedad:

Por entonces fue Josué y exterminó a los anaquitas de la Montaña, de Hebrón, de Debir, de Anab, de toda la montaña de Judá y de toda la montaña de Israel: los consagró al anatema con sus ciudades. No quedó un anaquita en el país de los israelitas; sólo quedaron en Gaza, Gad y Asdod.³⁸

En realidad no conocemos nada acerca de la conquista de Canaán por parte de Josué y de los Jueces, aunque sin duda se vertió gran cantidad de sangre. En aquel momento, sin embargo, al hecho de verter la sangre se le dio una justificación religiosa. Los peligros de esta y otras teologías de la elección, que no están caracterizadas por una perspectiva transcendente semejante a la de Isaías, los han puesto de manifiesto las guerras santas que atraviesan como una cicatriz la historia del monoteísmo. En lugar de hacer de Dios un símbolo que desafía nuestros prejuicios y nos obliga a observar nuestros propios defectos, se sirven de él para confirmar el odio humano egoísta y para hacerlo absoluto. Hacen que Dios se comporte exactamente como nosotros, como si fuera simplemente otro ser humano. Ese Dios podrá parecer más atractivo y popular que el Dios de Amós y de Isaías, que exige una autocrítica implacable.

Se ha criticado a menudo a los judíos porque creen que son el pueblo elegido, pero esas críticas con frecuencia caen en el mismo tipo de

rechazo que alimentó las controversias con la idolatría en los tiempos bíblicos. Las tres religiones monoteístas han elaborado teologías semejantes de la elección en diversos momentos de su historia, a veces incluso con resultados más destructores que los descritos en el libro de Josué. Los cristianos de Occidente han sido particularmente propensos a la creencia —interesada— de que ellos son los elegidos. Durante los siglos XI y XII los cruzados justificaron sus guerras santas contra judíos y musulmanes llamándose a sí mismos el nuevo pueblo elegido, que había asumido la vocación perdida por los judíos. Las teologías calvinistas de la elección han sido a menudo un instrumento para exhortar a los estadounidenses a creer que ellos son la nación propia de Dios. Como cuando Josías era rey de Judá, este tipo de creencia suele brotar en un tiempo de inseguridad política, cuando hay una obsesión por el miedo a la propia destrucción. Quizá por esta razón ha recobrado un nuevo vigor en las diversas formas de fundamentalismos que abundan entre judíos, cristianos y musulmanes actualmente. Se puede manipular a un Dios personal como Yahveh para reforzar el sí mismo que se encuentra amenazado de esta manera, pero no se puede manipular así a una deidad impersonal como Brahman.

Tenemos que señalar que no todos los israelitas se adhirieron a la teología del Deuteronomista en los años que precedieron a la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor (587 AEC) y a la deportación de los judíos a Babilonia. En el 604, año de la ascensión al trono de Nabucodonosor, el profeta Jeremías revivió la perspectiva iconoclasta del Isaías que trastornó la doctrina triunfalista del pueblo elegido: Dios estaba usando a Babilonia como un instrumento para castigar a Israel, ahora le tocaba a Israel el turno de verse como «anatemas y puestos por pasmo, rechifla y ruinas eternos».³⁹ Permanecieron en el exilio durante setenta años. Cuando el rey Yoyaquim oyó este oráculo, arrebató el rollo al escriba, lo hizo pedazos y lo arrojó al fuego. Temiendo por su vida, Jeremías se vio obligado a esconderse.

El ministerio de Jeremías pone de manifiesto el sufrimiento y el esfuerzo inmensos que son necesarios para hacerse esta imagen más provocadora de Dios. Él detestaba ser un profeta y estaba profundamente consternado por haber condenado al pueblo al que amaba.⁴⁰ No era un hombre violento, sino bondadoso por naturaleza. Cuando recibe la llamada de Dios, grita protestando: «Ah, Señor Yahveh! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho». Entonces Yahveh «alarmó la mano» y le tocó los labios, poniéndole sus palabras en la boca. El mensaje que tenía que anunciar era ambiguo y contradictorio: «para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar».⁴¹ Era un mensaje que exigía una tensión agónica entre extremos irre-

conciliables. Jeremías experimentaba a Dios como un dolor que desgarraba sus miembros, rompía su corazón y lo hacía tambalearse como un borracho.⁴² La experiencia profética del *mysterium terribile et fascinans* era violencia y seducción al mismo tiempo:

Me has seducido, Yahveh, y me dejé seducir;
me has agarrado y me has podido.
He sido la irrión cotidiana:
todos me remedaban.
Yo decía: «No volveré a recordarlo,
ni hablaré más en su Nombre».
Pero había en mi corazón algo así como fuego ardiente,
prendido en mis huesos,
y, aunque yo trabajaba por ahogarlo,
no podía.⁴³

Dios tiraba de Jeremías en dos direcciones diferentes: por una parte, el profeta sentía una atracción hacia Yahveh caracterizada por la dulce entrega de una seducción, pero en otras ocasiones se sentía desvirtuado por una fuerza que lo arrastraba contra su voluntad.

Desde los tiempos de Amós el profeta era un hombre solitario. A diferencia de lo que sucedía en aquel momento en otras regiones de la ecumene, en Oriente Medio no se adoptó una ideología religiosa común y general.⁴⁴ El Dios de los profetas obligaba a los israelitas a renunciar a la conciencia mítica de Oriente Medio y a caminar en una dirección muy distinta de la de la mayoría. En la lucha de Jeremías podemos ver que esto significaba una sacudida y una conmoción inmensas. Israel era un pequeño enclave del yahvismo rodeado por un mundo pagano; incluso muchos israelitas rechazaban a Yahveh. Hasta el Deuteronomista, cuya imagen de Dios era menos aterradora, consideraba el encuentro con Yahveh como un brusco enfrentamiento: presenta a Moisés explicando a los israelitas, que están consternados por la idea de un contacto inmediato con Yahveh, que Dios quiere enviarles un profeta en cada generación que resista el golpe más duro del impacto divino.

No había todavía nada parecido al Atman, el principio divino inmanente, en el culto de Yahveh. Éste era experimentado como una realidad externa, transcendente. Había necesidad de que fuera humano de alguna manera para hacer que apareciera como algo menos extraño. La situación política se hacía cada vez más difícil: los babilonios habían invadido Judá y habían deportado al rey y al primer grupo de israelitas; finalmente, la misma Jerusalén quedó sitiada. Al empeorar la situación, Jeremías continuó la tradición de atribuir a Yahveh emocio-

nes humanas: presenta a Yahveh lamentándose de su carencia de hogar, de su aflicción y desolación; Yahveh se siente tan aturdido, ofendido y abandonado como su pueblo; parece tan confundido, alienado y paralizado como ellos. La ira que Jeremías siente en su propio corazón no es suya, sino la cólera de Yahveh.⁴⁵ Cuando los profetas pensaban sobre el «hombre», automáticamente pensaban también sobre «Dios», cuya presencia en el mundo parecía inseparablemente vinculada a su pueblo. En efecto, Dios depende del hombre cuando quiere actuar en el mundo —una idea que será muy importante en la concepción judía de Dios—. Incluso hay indicios de que los seres humanos pueden discernir la actividad de Dios en sus propias emociones y experiencias, de que Yahveh es parte de la condición humana.

Mientras el enemigo estaba a la puerta, Jeremías se enfurecía con su pueblo, en nombre de Dios (aunque, cuando estaba delante de Dios, intercedía en favor de los suyos). Cuando los babilonios conquistaron Jerusalén el año 587, los oráculos pronunciados de parte de Yahveh se hicieron más consoladores: prometió que iba a salvar a su pueblo, ahora que habían aprendido su lección, y que iba a conducirlos a casa. Las autoridades de Babilonia permitieron a Jeremías quedarse en Judá y, para expresar su confianza en el futuro, él compró un campo: «Porque así dice Yahveh Sebaot el Dios de Israel: “Todavía se comprarán casas y campos y viñas en esta tierra”».⁴⁶ No era sorprendente que algunos echaran a Yahveh la culpa de la catástrofe sucedida. Durante una visita a Egipto Jeremías se encontró a un grupo de judíos que habían huido a la región del delta del Nilo y no tenían tiempo en absoluto para Yahveh. Sus mujeres aseguraban que todo había ido bien mientras habían practicado los ritos tradicionales en honor de Ishtar, reina de los cielos, pero que en cuanto los abandonaron, por seguir los gustos de Jeremías, les sobrevinieron el desastre, la derrota y la miseria. Al parecer la tragedia hizo que Jeremías profundizara más en su propia intuición.⁴⁷ Despues de la caída de Jerusalén y de la destrucción del templo, comenzó a darse cuenta de que el boato externo de la religión era simplemente símbolo de un estado interno, subjetivo. En el futuro la alianza con Israel iba a ser muy diferente: «Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré».⁴⁸

Los que fueron al exilio no se vieron obligados a practicar los usos y costumbres de los babilonios, como les había sucedido a las tribus del Norte el año 722. Vivían en dos comunidades: una en Babilonia y la otra a orillas de un canal que conducía al Éufrates, llamado Kebar, no lejos de Nipur y Ur, en una región a la que pusieron el nombre de Tel Aviv (Colina de primavera). Entre el primer grupo de los exiliados deportados el año 597 se encontraba un sacerdote llamado Ezequiel.

Durante unos cinco años estuvo solo en su casa y no habló absolutamente a nadie. Entonces tuvo una visión fulgurante de Yahveh que, literalmente, le hizo perder el sentido. Es importante describir su primera visión con cierto detalle porque —algunos siglos después— ejerció un gran influjo en los místicos judíos, como veremos en el capítulo 7. Ezequiel vio una nube de luz, con fuego fulgurante y resplandores en torno. Un viento huracanado que venía del Norte. En medio de esta oscuridad de tormenta, le *pareció* ver —tiene la precaución de subrayar la naturaleza provisional de las imágenes— un gran carro tirado por cuatro bestias poderosas. Eran muy parecidas a los *karibu* esculpidos en las puertas del palacio de Babilonia, aunque Ezequiel hace que resulte casi imposible hacerse una imagen de ellas: cada una tenía cuatro caras, la cara de un hombre, la cara de un león, la cara de un toro y la cara de un águila. Cada una de las ruedas giraba en una dirección diferente a la de las otras. Las imágenes sirven simplemente para poner de relieve la extraña impresión de las visiones que él trataba de expresar. El ruido de las alas de las criaturas era atronador: «Sonaba como un ruido de muchas aguas, como la voz de Shaddai; cuando marchaba, era un ruido atronador, como ruido de batalla». En el carro había algo «parecido» a un trono y, sentado con gran pompa, había un «ser que parecía un hombre», su fuego despedía un resplandor y del fuego salían rayos. «Era algo como la forma de la gloria (*kabod*) de Yahveh».⁴⁹ Inmediatamente, Ezequiel cayó rostro en tierra y oyó una voz que le hablaba.

La voz llamó a Ezequiel «hijo de hombre», como para destacar la distancia existente entre la humanidad y el mundo divino. Una vez más, la visión de Yahveh venía seguida por un plan de acción. Ezequiel tenía que proclamar la palabra de Dios a los hijos de Israel rebeldes. El carácter no humano del mensaje divino se transmitía con una imagen violenta: una mano que se alargaba hacia el profeta ofreciendo un rollo, cubierto en su anverso y en su reverso con lamentaciones y gemidos. A Ezequiel se le ordenó que ingiriera la Palabra de Dios y que la hiciera parte de sí mismo. Como de costumbre, el *mysterium* era *fascinans* y *terribile*: resultó que el rollo sabía dulce como la miel. Finalmente, dijo Ezequiel: «Y el espíritu me levantó y me arrebató; yo iba amargado con quemazón de espíritu, mientras la mano de Yahveh pesaba fuertemente sobre mí».⁵⁰ Llegó a Tel Aviv y permaneció allí siete días, «aturdido».

El singular ministerio de Ezequiel pone de relieve lo extraño y ajeno que ha llegado a ser el mundo divino para el género humano. Él mismo se vio obligado a convertirse en un signo de esta falta de familiaridad entre los dos mundos. A menudo Yahveh le ordena que

realice extrañas acciones simbólicas, que lo sitúan al margen de los seres normales. También estaban destinadas a mostrar la grave situación de Israel durante esta crisis y, en un nivel más profundo, manifestaban que el mismo Israel se había convertido en un extraño dentro del mundo pagano. Así, cuando su mujer murió, a Ezequiel se le prohibió lamentarse; tuvo que permanecer acostado del lado izquierdo durante 390 días y del derecho durante 40; en una ocasión tuvo que hacer su equipaje y caminar en torno a Tel Aviv como un refugiado, sin ciudad permanente. Yahveh lo afligió con una ansiedad tan extrema que no podía parar de temblar y de moverse sin descanso. En otra ocasión se lo obligó a comer excrementos, como un signo del hambre que sus compatriotas iban a padecer durante el asedio de Jerusalén. Ezequiel se ha convertido en un ícono de la discontinuidad radical que el culto de Yahveh llevaba consigo: nada puede darse por seguro, las respuestas normales quedan excluidas.

La visión pagana, por otra parte, celebraba la continuidad que, según su experiencia, existía entre los dioses y el mundo natural. Ezequiel no encontraba nada consolador en la religión antigua, a la que llamaba normalmente «porquería». Durante una de sus visiones asistió a una visita guiada al templo de Jerusalén. Horrorizado vio cómo, confiado en sí mismo, el pueblo de Judá seguía adorando a los dioses paganos en el templo de Yahveh. El mismo templo se había convertido en un lugar espeluznante: los muros de sus dependencias estaban pintados con serpientes que reptaban y animales repugnantes; los sacerdotes que realizaban ritos «inmundos» aparecen descritos de un modo muy negativo, como si estuviesen practicando el sexo en un cuarto reservado: «Hijo de hombre, ¿has visto lo que hacen en la oscuridad los ancianos de la casa de Israel, cada uno en su estancia adornada de pinturas?».⁵¹ En otra sala estaban sentadas unas mujeres que lloraban por el sufrimiento del dios Tammuz. Otros adoraban al sol, dando la espalda al santuario. Finalmente, el profeta vio el carro extraño que había visto en su primera visión, que volaba, llevándose la «gloria» de Yahveh con él. Yahveh ya no era una deidad completamente distante. En los últimos días antes de la destrucción de Jerusalén Ezequiel lo presenta tronando contra el pueblo de Israel en un intento vano por captar su atención y obligarlos a reconocerlo. Israel sólo podía culparse a sí mismo de la catástrofe inminente. Aunque Yahveh parecía a menudo lejano, animaba a algunos israelitas como Ezequiel a comprobar que los golpes de la historia no eran azar y arbitrariedad, sino que tenían una lógica y una justicia más profunda. Ezequiel trataba de encontrar un sentido al mundo cruel de la política internacional.

Cuando se sentaban junto a los canales de Babilonia, algunos de los exiliados sentían inevitablemente que no podían practicar su religión fuera de la Tierra Prometida. Los dioses paganos habían tenido siempre su propio territorio, y para muchos israelitas resultaba imposible cantar los cánticos de Yahveh en tierra extranjera: saborearon la idea de lanzar a los niños recién nacidos de los babilonios contra la roca y romperles el cráneo.⁵² Sin embargo, un nuevo profeta anunció la tranquilidad. No sabemos nada acerca de él y esto puede ser significativo, porque sus oráculos e himnos no dan indicios de conflictos personales, como los que vivieron sus predecesores. Como su obra se unió posteriormente a los oráculos de Isaías, se le conoce habitualmente como Segundo Isaías. En el exilio algunos de los judíos no adoraron a los dioses antiguos de Babilonia, pero otros se sintieron presionados por una nueva conciencia religiosa. El templo de Yahveh estaba en ruinas; los antiguos santuarios de Betel y de Hebrón estaban destruidos. En Babilonia no podían participar en la liturgia que había sido central en su experiencia religiosa cuando estaban en su país. Yahveh era todo lo que tenían. El Segundo Isaías avanzó un paso más y declaró que Yahveh era el único Dios. Al escribir de nuevo la historia de Israel, presenta el mito del éxodo revestido con unas imágenes que nos recuerdan la victoria de Marduk sobre Tiamat, el mar primitivo:

Secará Yahveh el golfo del mar de Egipto
y agitará su mano contra el río.
Con la violencia de su soplo
lo partirá en siete arroyos,
y hará posible pasarlo en sandalias;
habrá un camino real para el resto de su pueblo
que haya sobrevivido de Asur,
como lo hubo para Israel,
cuando subió del país de Egipto.⁵³

El Primer Isaías había hecho de la historia una advertencia divina; después de la catástrofe, en su Libro de la Consolación, el Segundo Isaías se sirve de la historia para engendrar una nueva esperanza para el futuro. Si Yahveh había liberado a Israel una vez en el pasado, podía hacerlo de nuevo; era él quien guiaba los procesos de la historia, y a sus ojos todos los *goyim* no eran más que una gota de agua en un cubo. De hecho, él era el único Dios que contaba. El Segundo Isaías se imagina cómo los antiguos dioses de Babilonia son cargados en carros y arrastrados hacia el ocaso.⁵⁴ Su día ha concluido: «Yo soy Yahveh, no hay ningún otro; fuera de mí ningún dios existe»,⁵⁵ repite inconsistentemente.

No hay otro dios, fuera de mí,
Dios justo y salvador,
no hay otro fuera de mí.⁵⁶

El Segundo Isaías no pierde el tiempo denunciando a los dioses de los *goyim* que, después de la catástrofe, podrían parecer victoriosos. Él asume con tranquilidad que Yahveh —y no Marduk ni Baal— fue quien realizó las grandes hazañas míticas que llamaron al mundo a la existencia. Por primera vez los israelitas estaban profundamente interesados en el papel de Yahveh en la creación, quizás debido al renovado contacto con los mitos cosmológicos de Babilonia. Por supuesto, no pretendían alcanzar una explicación científica de los orígenes físicos del universo, sino que trataban de encontrar consuelo en medio de la dureza del mundo presente. Si Yahveh había derrotado a los monstruos del caos en el tiempo primordial, resultaría muy sencillo para él redimir a los israelitas exiliados. Al comprobar el parecido entre el mito del éxodo y las leyendas paganas de la victoria sobre el caos acusoso en el principio de los tiempos, el Segundo Isaías urgía a su pueblo a mirar hacia adelante con confianza, porque Yahveh iba a mostrar de nuevo su fuerza divina. Se refiere, por ejemplo, a la victoria de Baal sobre Lotán, el monstruo marino de la mitología cananea de la creación, llamado también Rahab, el Cocodrilo (*tannin*) y el Abismo (*tebōm*):

¡Despierta, despierta, revéstete de poderío,
oh brazo de Yahveh!
¡Despierta como en los días de antaño,
en las generaciones pasadas!
¿No eres tú el que partió a Rahab,
el que atravesó al Dragón (*tannin*)?
¿No eres tú el que secó la Mar,
las aguas del gran Océano,
el que trocó las honduras del mar (*tebōm*) en camino
para que pasasen los rescatados?⁵⁷

Por fin Yahveh ha absorbido a sus rivales en la imaginación religiosa de Israel; en el exilio el paganismo ha perdido su fuerza atractiva y ha nacido la religión del judaísmo. En un momento en que con razón se podía esperar que desapareciera el culto de Yahveh, se convirtió en el medio que hizo posible que el pueblo encontrara una esperanza en circunstancias imposibles.

Yahveh, pues, se ha convertido en el único Dios. No hubo ningún intento de justificar filosóficamente esta aserción. Como siempre, la

nueva teología tuvo éxito no porque se pudiera demostrar racionalmente, sino porque fue eficaz para evitar la desesperación y para suscitar esperanza. Los judíos, que se encontraban fuera de su tierra y de su país, ya no consideraban extraña e inquietante la discontinuidad del culto de Yahveh, sino que éste hablaba profundamente a su condición.

Pero la imagen que el Segundo Isaías tenía de Dios no era cómoda en absoluto. Él estaba más allá de la capacidad de la mente humana:

Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos,
ni vuestros caminos son mis caminos

—oráculo de Yahveh—.

Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra,
así aventajan mis caminos a los vuestros
y mis pensamientos a los vuestros.⁵⁸

La realidad de Dios está más allá del alcance de palabras y conceptos. Yahveh no ha hecho siempre lo que su pueblo esperaba. En un pasaje realmente atrevido, que hoy resulta particularmente profundo, el profeta mira hacia un tiempo en que Egipto y Asiria se convertirán también en el pueblo de Yahveh, junto a Israel. «Aquel día será Israel tercero con Egipto y Asur, objeto de bendición en medio de la tierra, pues lo bendecirá Yahveh Sebaot diciendo: "Bendito sea mi pueblo Egipto, la obra de mis manos Asur y mi heredad Israel"».⁵⁹ Se ha transformado en el símbolo de la realidad transcendente que hace que las interpretaciones estrechas de la elección resulten mezquinas e inadecuadas.

Cuando Ciro, rey de Persia, conquistó el imperio babilónico el año 539 AEC, parecía como si los oráculos de los profetas hubiesen quedado justificados. Ciro no impuso los dioses persas a sus nuevos súbditos, pero dio culto en el templo de Marduk cuando volvió triunfante a Babilonia. Ordenó que las estatuas de los dioses de los pueblos conquistados por los babilonios fueran transportadas a los santuarios de los que procedían. Como el mundo ya estaba acostumbrado a vivir sometido a los imperios internacionales gigantescos, es probable que Ciro no necesitara imponer los métodos antiguos de la deportación. Suprimiría la carga del imperio si los pueblos súbditos adoraban a sus propios dioses en sus propios territorios. A lo largo de su imperio fue promoviendo la restauración de los templos antiguos, insistiendo una y otra vez en que sus dioses le habían encomendado esta tarea. Era un ejemplo de la tolerancia y amplitud de miras de alguna de las mani-

festaciones de la religión pagana. El año 538 Ciro publicó un edicto que permitía a los judíos volver a Judá y reconstruir su propio templo. Pero muchos de ellos prefirieron quedarse en Babilonia: sólo una minoría quiso vivir en la Tierra Prometida. La Biblia nos cuenta que 42.360 judíos dejaron Babilonia y Tel Aviv y comenzaron el viaje de regreso a su país, donde impusieron su nuevo judaísmo a sus hermanos perplejos, que habían quedado en Israel.

Lo que esto supuso puede verse en los documentos de la tradición sacerdotal (P), escritos después del exilio e incorporados al Pentateuco. Esta tradición dio su propia interpretación de los acontecimientos descritos por el Yahvista y el Elohistá y añadió otros dos libros más: el libro de los Números y el libro del Levítico. Como se podía esperar, P tiene una imagen elevada y compleja de Yahveh. No cree, por ejemplo, que nadie pueda realmente *ver* a Dios del modo en que el Yahvista lo sugirió. Compartía muchas de las ideas de Ezequiel y creía que había una distinción entre la percepción humana de Dios y la realidad en sí misma. En el relato sacerdotal sobre Moisés en el Sinaí, Moisés pide a Yahveh que le deje ver su gloria, a lo que éste reponde: «No puedes ver mi rostro, porque no puede verme el hombre y seguir viéndolo».⁶⁰ Por el contrario, Moisés tiene que protegerse del paso de Yahveh en una hendidura de la peña, donde pudo ver las espaldas de Yahveh cuando pasaba, en una especie de visión retrospectiva. La tradición sacerdotal introdujo una idea que llegó a ser extraordinariamente importante en la historia de Dios. Varones y mujeres pueden ver sólo el resplandor de la presencia divina, «la gloria (*kabod*) de Yahveh», una manifestación de su presencia que no se puede confundir con la realidad misma de Dios.⁶¹ Cuando Moisés bajó de la montaña, su propio rostro reflejaba esta «gloria» y resplandecía con una luz tan radiante que los israelitas no podían mirar hacia él.⁶²

La «gloria» de Yahveh era un símbolo de su presencia en la tierra y, como tal, ponía de relieve la diferencia entre las imágenes limitadas de Dios creadas por varones y mujeres y la santidad de Dios en sí mismo. Era una compensación de la naturaleza idolátrica de la religión israelítica. Cuando la tradición sacerdotal contempla las historias antiguas del éxodo, no se imagina que Yahveh ha acompañado a los israelitas durante su travesía; esto sería un antropomorfismo inadecuado. Por el contrario, muestra la «gloria» de Yahveh que llena la tienda donde se encuentra con Moisés. De un modo semejante, sólo la «gloria de Yahveh» morará en el templo.⁶³

Es evidente que la contribución más famosa de la tradición sacerdotal al Pentateuco es el relato de la creación del primer capítulo del Génesis, que se inspira en el *Enuma Elish*. P comienza presentando

las aguas del abismo primordial (*tēbōm*, corrupción de «Tiamat»): Yahveh las separó y creó los cielos y la tierra. No hubo una batalla entre los dioses, ni tampoco una lucha con Yam, Lotán o Rahab. Sólo Yahveh era responsable al llamar a todas las cosas a la existencia. No hubo una emanación gradual de la realidad; por el contrario, Yahveh introdujo el orden por un acto de voluntad sin necesidad de esforzarse. Naturalmente, la tradición sacerdotal no concebía el mundo como algo divino compuesto de la misma materia que Yahveh. En efecto, la noción de «separación» es central en la teología sacerdotal: Yahveh creó el cosmos como un lugar ordenado al separar la noche del día, el agua de la tierra seca y la luz de las tinieblas. En cada etapa Yahveh bendecía y santificaba la creación y la declaraba «buena». A diferencia del relato babilónico, la creación del hombre es el punto culminante de la creación, no una ocurrencia tardía y cómica. Varones y mujeres no comparten la naturaleza divina, pero han sido creados a imagen de Dios y tienen que continuar su obra creadora. Como en el *Enuma Elish*, a los seis días de la creación les sigue el descanso sabático del séptimo día: en el relato babilónico fue el día en que se reunió la Gran Asamblea para «establecer los destinos» y otorgar los títulos divinos a Marduk. En la tradición sacerdotal el sabbath se encuentra en un contraste simbólico con el caos primordial que prevalecía en el día primero. El tono didáctico y las repeticiones sugieren que el relato sacerdotal de la creación estaba destinado para la recitación litúrgica, como el *Enuma Elish*, para exaltar la obra de Yahveh y entronizarlo como Creador y Señor de Israel.⁶⁴

Naturalmente, el nuevo templo era central en el judaísmo de la tradición sacerdotal. En Oriente Próximo se ha considerado a menudo el templo como una réplica del cosmos. La construcción del templo ha sido un acto de *imitatio dei*, que capacitaba a la humanidad para participar de la capacidad creadora propia de los dioses. Durante el exilio muchos judíos encontraron el consuelo en las antiguas historias del arca de la alianza, el santuario portátil en el que Dios «puso su tienda» (*shakan*) en medio de su pueblo y compartió su carencia de un lugar permanente de residencia. Cuando describe la construcción del santuario, la Tienda del Encuentro en el desierto, el Sacerdotal se inspira en la mitología antigua. Su proyecto arquitectónico no era original, sino que se trataba de una copia del modelo divino; Yahveh había dado una serie de instrucciones amplias y minuciosas a Moisés en el Sinaí: «Me harás un santuario para que yo habite en medio de ellos. Lo haréis conforme al modelo de la morada y al modelo de todo su mobiliario que yo voy a mostrarte».⁶⁵ Es evidente que no se pretende que este relato extenso de la construcción del santuario se interprete lite-

ralmente; nadie se imaginaba que los antiguos israelitas se hubieran imaginado realmente un santuario tan complicado de «oro, plata y bronce; púrpura violeta y escarlata, carmesí, lino fino y pelo de cabra; pieles de carnero teñidas de rojo, cueros finos y maderas de acacia; aceite para el alumbrado, aromas para el óleo de la unción y para el incienso aromático...», etcétera.⁶⁶ Esta amplia interpolación recuerda claramente el relato sacerdotal de la creación. En cada etapa de la construcción Moisés «veía toda la obra» y «bendecía» al pueblo, como Yahveh había hecho en los seis días de la creación. El santuario quedó concluido el primer día del primer mes del año. Bezalel, el arquitecto del santuario, recibió la inspiración del Espíritu de Dios (*ruah elohim*), el mismo que aleteaba por encima de las aguas en el momento de la creación del mundo; los dos relatos insisten en la importancia del descanso sabático.⁶⁷ La construcción del templo era un símbolo de la armonía original que prevaleció antes de que el género humano arruinara el mundo.

En el libro del Deuteronomio el sabbath estaba destinado para dar a todos, incluidos los esclavos, un día de descanso y para recordar a los israelitas los acontecimientos del éxodo.⁶⁸ La tradición sacerdotal dio al sabbath un significado nuevo: se transforma en un acto de imitación de Dios y en una conmemoración de su creación del mundo. Cuando los judíos observan el descanso sabático participan en un ritual que Dios había observado por vez primera: era un intento simbólico de vivir la vida divina. En el paganismo antiguo cada acto humano era una imitación de las acciones de los dioses, pero el culto a Yahveh había revelado un abismo inmenso entre el mundo divino y el humano. Se exhortaba a los no judíos a acercarse a Yahveh mediante el cumplimiento de la torá de Moisés. El Deuteronomio había catalogado una serie de leyes obligatorias, entre las cuales estaban incluidos los diez mandamientos. Durante el exilio e inmediatamente después de él, todo ello se ha convertido en una compleja legislación que consistía en 613 mandamientos (*mitzvot*) del Pentateuco. Estos decretos minuciosos resultaban extraños para los extranjeros y la polémica neotestamentaria los ha presentado en una perspectiva muy negativa. Los judíos no los consideraban una carga pesada, como suelen suponer los cristianos, sino que los veían como una manera simbólica de vivir en la presencia de Dios. En el Deuteronomio las normas dietéticas eran un signo de la posición especial de Israel.⁶⁹ La tradición sacerdotal las consideraba como un intento ritualizado de compartir la separación sagrada de Dios, que salvaba la distancia dolorosa entre el hombre y lo divino. La naturaleza humana podía quedar santificada cuando los israelitas imitaban las acciones creadoras

de Dios al separar la leche de la carne, lo puro de lo impuro y el Sabbath del resto de la semana.

La obra de la tradición sacerdotal fue incluida en el Pentateuco junto a los relatos del Yahvista, del Elohistas y del Deuteronomista. Esto nos hace recordar que cualquiera de las religiones principales está formada por una serie de visiones y espiritualidades diferentes. Algunos judíos se sintieron siempre más atraídos por el Dios deuteronomístico, que había elegido a Israel para separarlo con violencia de los *goyim*; algunos aplicaron esto a los mitos mesiánicos que anuncianan el día de Yahveh que tendría lugar al final de los tiempos: entonces exaltaría a Israel y humillaría a las demás naciones. Estos relatos mitológicos tendían a contemplar a Dios como un ser muy distante. Se estaba de acuerdo de un modo tácito en que después del exilio había concluido la época de la profecía. Ya no había contacto directo con Dios; éste se dio sólo en las visiones simbólicas atribuidas a las grandes figuras del pasado remoto, como Henoc y Daniel.

Uno de estos héroes lejanos, venerado en Babilonia como un ejemplo de paciencia en medio del sufrimiento, fue Job. Después del exilio uno de los supervivientes se sirvió de esta leyenda antigua para plantear cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de Dios y su responsabilidad en los sufrimientos de la humanidad. En el relato antiguo Dios había puesto a prueba a Job; como había soportado con paciencia los sufrimientos inmerecidos, Dios lo recompensó devolviéndole la prosperidad primera. En la nueva versión de la historia de Job el autor divide la leyenda antigua y hace que Job se rebela contra el comportamiento de Dios. Junto con sus tres amigos Job se atreve a poner en tela de juicio los decretos divinos y se embarca en un intenso debate intelectual. Por primera vez en la historia de la religión judía, la imaginación religiosa ha practicado una especulación de naturaleza más abstracta. Los profetas mantenían que Dios había permitido que Israel sufriera a causa de sus pecados; el autor del libro de Job muestra que algunos israelitas ya no estaban satisfechos con la respuesta tradicional. Job se enfrenta a esta concepción y declara que es inadecuada, intelectualmente hablando; pero Dios se introduce repentinamente en su especulación frenética. Se revela a Job en una visión, mostrando las maravillas del mundo que ha creado: ¿cómo puede una pequeña criatura insignificante como Job atreverse a discutir con el Dios transcendente? Job se somete, pero el lector moderno, que busca una respuesta más coherente y filosófica al problema del sufrimiento, no se siente satisfecho con esta solución. El autor del libro de Job no niega el derecho a plantearse este problema, pero sugiere que la mente humana por sí sola no está capacitada para tratar estas cues-

tiones imponderables. La especulación intelectual tiene que dar paso a una revelación directa de Dios como las recibidas por los profetas.

Los judíos no habían comenzado todavía a hacer filosofía, pero durante el siglo IV cayeron bajo la influencia del racionalismo griego. El año 332 AEC Alejandro Magno derrotó a Darío III, rey de Persia, y los griegos comenzaron a colonizar Asia y África. Fundaron ciudades-Estado en Tiro, Sidón, Gaza, Filadelfia (Ammán) y Trípoli, e incluso en Siquén. Los judíos de Palestina y de la diáspora estaban rodeados de la cultura helenística: para algunos era perturbadora, mientras que otros se sentían entusiasmados con el teatro, la filosofía, el deporte y la poesía griegos. Aprendieron griego, practicaron deporte en los gimnasios y adoptaron nombres griegos. Algunos combatieron como mercenarios en los ejércitos griegos. Incluso tradujeron sus Escrituras al griego, dando origen a la versión conocida como Septuaginta. De esta manera algunos griegos conocieron al Dios de Israel y decidieron adorar a Yahveh (o Iao, como ellos lo llamaban) junto a Zeus y Dionisio. Algunos se sentían atraídos por las sinagogas y las casas de encuentro que los judíos de la diáspora habían construido para que hicieran las veces del culto del templo. Allí leían sus Escrituras, oraban y escuchaban las homilías. La sinagoga era un fenómeno único, sin paralelo en el resto del mundo religioso antiguo. Como en ella no se practicaban ritos ni sacrificios, podía parecer una escuela de filosofía y muchos se congregaban en la sinagoga si un predicador judío famoso llegaba a la ciudad, del mismo modo que se reunían para escuchar a sus propios filósofos. Algunos griegos observaban incluso algunas partes de la torá y se adherían a los judíos en sectas sincréticas. Durante el siglo IV AEC había grupos aislados de judíos y griegos que vinculaban a Yahveh con uno de los dioses griegos.

Pero la mayoría de los judíos se mostraban reservados y fue creciendo la tensión entre judíos y griegos en las ciudades helenísticas de Oriente Medio. En el mundo antiguo la religión no era un asunto privado. Los dioses eran extraordinariamente importantes para la ciudad y se creía que podían retirar su protección si dejaban de recibir culto. A los judíos, que mantenían que esos dioses no existían, se los llamaba «ateos» y enemigos de la sociedad. Hacia el siglo II AEC esta hostilidad estaba bastante arraigada: en Palestina hubo una revuelta cuando Antíoco Epífanes, el rey seléucida, intentó helenizar Jerusalén e introducir el culto de Zeus en el templo. Los judíos comenzaron a producir su propia literatura, según la cual la sabiduría no era la inteligencia griega, sino el temor de Yahveh. La literatura sapiencial era un género bien conocido en Oriente Medio; trataba de profundizar en el significado de la vida, no mediante la reflexión filosófica, sino pre-

guntándose por el modo más correcto de vivir: a menudo era muy pragmática. El autor del libro de los Proverbios, que escribió en el siglo III AEC, avanzó un poco más y sugirió que la Sabiduría era el proyecto principal que Dios había ideado al crear el mundo y, como tal, era la primera de sus criaturas. Esta idea fue muy importante para los primeros cristianos, como veremos en el capítulo 4. El autor personifica la Sabiduría, que parece un ser personal:

Yahveh me creó, primicia de su camino,
antes que sus obras más antiguas.
Desde la eternidad fui fundada,
desde el principio, antes que la tierra,
cuando no existían los abismos...
Yo estaba allí, como arquitecto,
y era todos los días su delicia,
jugando en su presencia en todo tiempo,
jugando por el orbe de su tierra,
y mis delicias están con los hijos de los hombres.⁷⁰

La Sabiduría no era un ser divino, pues se dice explícitamente que había sido creada por Dios. Es similar a la «gloria» de Dios descrita por los autores sacerdotales, que representa el plan de Dios que los seres humanos pueden percibir en la creación y en los asuntos humanos: el autor presenta la Sabiduría (*hokmah*) caminando por las calles, exhortando al pueblo para que tema a Yahveh. En el siglo II AEC Jesú ben Sirá, un judío devoto de Jerusalén, pinta un retrato parecido de la Sabiduría. Hace que se ponga en pie en el consejo divino y cante su propia alabanza: ha salido de la boca del Altísimo como la Palabra divina con la que Dios creó el mundo; está presente por todas partes en la creación, pero su morada permanente se encuentra entre el pueblo de Israel.⁷¹

Como la «gloria» de Yahveh, la figura de la Sabiduría era un símbolo de la actividad de Dios en el mundo. Los judíos cultivaban una noción de Yavheh tan elevada que era difícil imaginarse que intervinía directamente en los asuntos humanos. Como la tradición sacerdotal, preferían distinguir entre el Dios a quien podemos conocer y la experiencia de la realidad divina en sí misma. Cuando leemos que la Sabiduría divina deja a Dios para recorrer el mundo buscando a la humanidad, es difícil no acordarse de las diosas paganas como Ishtar, Anat e Isis, que también habían descendido del mundo divino con una misión redentora. La literatura sapiencial asumió un carácter polémico en Alejandría hacia el año 50 AEC. En el libro de la Sabiduría un judío de Alejandría, donde había una comunidad judía importante, ex-

hortó a los judíos a que resistieran a la cultura helenística seductora que dominaba en torno a ellos y a que permanecieran fieles a sus propias tradiciones: es el temor de Yahveh, no la filosofía griega, lo que constituye la auténtica sabiduría. Escribe en griego, personifica también a la Sabiduría (*Sophia*) y sostiene que no se la puede separar del Dios judío:

[La Sabiduría] es un hálico del poder de Dios,
una emanación pura de la gloria del Omnipotente,
por lo que nada manchado llega a alcanzarla.
Es un reflejo de la luz eterna,
un espejo sin mancha de la actividad de Dios,
una imagen de su bondad.⁷²

Esta imagen fue también extraordinariamente importante para los cristianos cuando intentaron analizar la condición de Jesús. El autor judío, sin embargo, simplemente consideraba a la Sabiduría como un aspecto del Dios insondable que se había adaptado al conocimiento humano. Ella es Dios tal como se ha revelado a sí mismo al hombre, la percepción humana de Dios, misteriosamente distinta de la realidad plena de Dios, que siempre escapa a nuestra comprensión.

El autor del libro de la Sabiduría tenía razón al percibir una tensión entre el pensamiento griego y la religión judía. Ya hemos visto que hay una diferencia crucial, y, tal vez, irreconciliable entre el Dios de Aristóteles, que apenas es consciente del mundo que ha creado, y el Dios de la Biblia, que se implica apasionadamente en los asuntos humanos. La razón humana puede llegar a descubrir al Dios griego, mientras que el Dios de la Biblia sólo se da a conocer mediante la revelación. Hay un abismo que separa a Yahveh del mundo, pero los griegos creían que el don de la razón hacía a los seres humanos semejantes a Dios; por eso podían llegar hasta él con sus propios esfuerzos. Cualquiera que sea el modo en que los monoteístas se enamoran de la filosofía griega, desean inevitablemente adaptar el Dios de ésta al suyo propio. Éste será uno de los temas principales de nuestra historia. Uno de los primeros que emprendieron este intento fue el eminentísimos filósofo judío Filón de Alejandría (ca. 30 AEC-45 EC). Filón era un filósofo platónico que gozaba de una reputación distinguida como filósofo racionalista a su manera. Escribió en un griego culto y parece que no habló hebreo, aunque también era un judío devoto y cumplía los *mitzvot* (mandamientos). Pensaba que su Dios y el Dios de los griegos no eran incompatibles. Con todo, hay que decir que el Dios de Filón parece muy diferente de Yahveh. Da la impresión de

que Filón está confundido con los libros históricos de la Biblia, que trata de interpretar mediante alegorías complicadas: arguye que Aristóteles había contemplado la historia de un modo no filosófico. Su Dios no tiene características humanas: es completamente incorrecto, por ejemplo, decir que está «encolerizado». Todo lo que podemos saber sobre Dios es el simple hecho de su existencia. Pero, como judío practicante, Filón *creía* que Dios se había revelado a los profetas. ¿Cómo pudo ser esto posible?

Filón resolvió el problema estableciendo una distinción importante entre la esencia (*ousia*) de Dios, que es completamente incomprendible, y sus actividades en el mundo, a las que llama «poderes» (*dynamēis*) o «energías» (*energeiai*). Básicamente se trata de una solución similar a la de los escritores del documento sacerdotal (P) y de la literatura sapiencial. Nunca podremos conocer a Dios tal como él es en sí mismo. Filón pone en boca de Yahveh estas palabras cuando se dirige a Moisés: «La naturaleza humana se ve superada cuando intenta conocerme; por supuesto, incluso los cielos todos y el universo no son capaces de contenerme». ⁷³ Para adaptarse a nuestra inteligencia limitada Dios se comunica a través de sus «poderes», que parecen equivalentes a las formas divinas platónicas (aunque Filón no es siempre coherente en esta cuestión). Son las realidades más elevadas que la mente humana puede comprender. Filón piensa que emanan de Dios, del mismo modo que Platón y Aristóteles pensaban que el cosmos emanaba eternamente de la Causa Primera. Dos de estos poderes eran esencialmente importantes. Filón los llamó poder regio, que Dios revela en el orden del universo, y poder creador, por el que Dios se revela a sí mismo en las bendiciones que concede a la humanidad. No se ha de confundir a ninguno de estos poderes con la esencia divina (*ousia*), siempre oculta tras un misterio impenetrable. Estos poderes simplemente nos permiten captar algo de una realidad que está más allá de cualquier cosa que podamos concebir. A veces Filón presenta el ser esencial (*ousia*) de Dios acompañado por los poderes regio y creador formando una especie de trinidad. Cuando interpreta la historia de la visita de Yahveh y sus dos ángeles a Abrahán en Mambré, por ejemplo, afirma que se trata de una presentación alegórica de la *ousia* de Dios (el que es) con los dos poderes principales.⁷⁴

El Yahvista se hubiera quedado atónico ante esta interpretación y, en efecto, los judíos han considerado la concepción filoniana de Dios como algo falso. A los cristianos, por el contrario, les prestó una gran ayuda, y los de tradición griega, como veremos, se valieron de esta distinción entre la «esencia» insondable de Dios y las «energías» que hacen posible que lo conozcamos. Filón ejerció también una influencia

sobre éstos con su teoría del Logos divino. Como los escritores de la literatura sapiencial, Filón pensaba que Dios había trazado un proyecto primero (*logos*) de la creación, que correspondía al mundo platónico de las formas. Estas formas se encarnaron después en el universo físico. De nuevo se comprueba que Filón no es siempre coherente. A veces sugiere que el Logos es uno de los poderes; en otras ocasiones parece que piensa que es mayor que los poderes, la idea más elevada de Dios que los seres humanos pueden alcanzar. Sin embargo, cuando contemplamos el Logos, no adquirimos un conocimiento positivo de Dios: somos trasladados más allá del ámbito de la razón discursiva hacia un tipo de comprensión intuitiva, que es «mayor que cualquier modo de pensar, más preciosa que cualquier cosa que es simplemente pensamiento». ⁷⁵ Se trataba de una actividad similar a la contemplación (*theoria*) platónica. Filón insistía en que nunca podemos conocer a Dios tal como él es en sí mismo: la verdad más elevada que podemos alcanzar es el reconocimiento extático de que Dios transciende completamente la mente humana.

Ésta no es una realidad tan desoladora como podría parecer. Filón la describe como un viaje apasionante, gozoso, hacia lo desconocido, que aporta la liberación y la energía creadora. Como Platón, también él pensaba que el alma se encontraba como en un exilio, atrapada en el mundo físico de la materia. Tiene que subir hasta Dios, su verdadero hogar, abandonando la pasión, los sentidos, incluso el lenguaje, porque estas realidades nos atan al mundo de la imperfección. Finalmente, alcanzará un éxtasis que la eleva por encima de los límites monótonos del ego y la traslada hacia una realidad mayor y más plena. Ya hemos visto que la concepción de Dios ha sido a menudo un ejercicio de imaginación. Los profetas reflexionaron sobre su propia experiencia y pensaron que podrían atribuirla al ser al que llamaban Dios. Filón muestra que la contemplación religiosa tiene mucho en común con otras formas de creatividad. Él mismo confiesa que hubo momentos en los que luchó encarnizadamente con sus libros y no consiguió avanzar, pero a veces se sintió poseído por lo divino:

Yo... me convertí de repente en un ser pleno, las ideas descendían como nieve, de modo que, bajo la impresión de la posesión divina, me vi arrastrado por un frenesí salvaje y llegué a desconocer todo, lugares, personas, presente, a mí mismo, lo que se había dicho y lo que se había escrito. Pues había alcanzado una expresión, unas ideas, un gozo de vivir, una visión más penetante, una capacidad extraordinaria para distinguir los objetos, como les sucede a los ojos cuando la luz es especialmente clara.⁷⁶

Poco tiempo después a los judíos les resultó prácticamente imposible alcanzar una síntesis de este estilo con el mundo griego. El año de la muerte de Filón hubo persecuciones contra la comunidad judía en Alejandría y un temor general a una insurrección judía. Cuando los romanos establecieron su imperio en el norte de África y en Oriente Medio en el siglo I AEC, sucumbieron ante la cultura griega, mezclaron a sus divinidades ancestrales con el panteón griego y adoptaron la filosofía griega con entusiasmo. Pero no heredaron la hostilidad griega contra los judíos. En efecto, concedían más favores a los judíos que a los griegos, los miraban como valiosos aliados en las ciudades griegas donde todavía quedaba algún residuo de hostilidad hacia Roma. Se concedió plena libertad religiosa a los judíos: se sabía que su religión era muy antigua y, por tanto, se la respetaba. Las relaciones entre judíos y romanos fueron normalmente buenas, incluso en Palestina, donde era más difícil aceptar el dominio extranjero. En el siglo I EC el judaísmo gozaba de mucho poder en el imperio romano. Una décima parte del imperio era judía: en la Alejandría de Filón el 40% de la población eran judíos. Los habitantes del imperio romano estaban buscando nuevas soluciones religiosas. Las ideas monoteístas se estaban difundiendo y se pensaba cada vez más que los dioses locales eran simples manifestaciones de una divinidad que los contenía a todos. Los romanos se sentían atraídos por el elevado carácter moral del judaísmo. Los que, de un modo comprensible, se negaban a ser circuncidados, pero observaban toda la torá llegaban a menudo a ser miembros de honor en las sinagogas y se los conocía como «temerosos de Dios». Su número aumentaba: incluso se ha sugerido que uno de los emperadores Flavios pudo haberse convertido al judaísmo, del mismo modo que Constantino se convirtió después al cristianismo. Sin embargo, en Palestina un grupo de revolucionarios zelotas se oponía con fiereza al dominio romano. En el año 66 EC llevaron a cabo una rebelión contra Roma y, de un modo increíble, consiguieron mantener a raya a las tropas romanas durante cuatro años. Las autoridades llegaron a temer que también los judíos de la diáspora participaran en la rebelión y se vieron obligadas a sofocarla sin piedad. El año 70 EC las legiones del nuevo emperador Vespasiano conquistaron finalmente Jerusalén, destruyeron completamente el templo y transformaron la ciudad en una ciudad romana llamada Aelia Capitolina. Una vez más, los judíos se vieron obligados a marchar al exilio.

La destrucción del templo, que constituyó la inspiración del nuevo judaísmo, provocó un gran sufrimiento, pero *a posteriori* parece que los judíos de Palestina, que a menudo fueron más conservadores que los judíos helenizados de la diáspora, se habían preparado ya

para la catástrofe. En Tierra Santa habían surgido varias sectas que habían roto de distintas maneras con el templo de Jerusalén. Los esenios y la comunidad de Qumrán creían que el templo se había convertido en un lugar infame y corrupto; se retiraron para vivir en comunidades separadas, como la comunidad de tipo monástico junto al Mar Muerto. Estaban convencidos de que estaban edificando un templo nuevo no hecho por manos humanas. El suyo sería un templo del Espíritu; en lugar de practicar los antiguos sacrificios de animales, se purificaban a sí mismos y buscaban el perdón de sus pecados mediante ceremonias bautismales y comidas comunitarias. Dios prefería habitar en una fraternidad que se amaba y no en un templo de piedra.

Los más progresistas de todos los judíos de Palestina eran los fariseos, para quienes la solución de los esenios era demasiado elitista. El Nuevo Testamento presenta a los fariseos como sepulcros blanqueados e hipócritas charlatanes. Esto se debe a las deformaciones provocadas por la polémica del siglo primero. Los fariseos eran judíos apasionados por lo espiritual. Creían que todo Israel estaba llamado a ser una nación santa de sacerdotes. Dios podía estar presente en la casa más humilde del mismo modo que lo estaba en el templo. En consecuencia, vivían como el grupo de sacerdotes, observando en sus propias casas las leyes especiales de pureza exigidas sólo en el templo. Insistían en la necesidad de comer en un estado de pureza ritual, porque creían que la mesa de cada judío era como el altar de Dios en el templo. Cultivaban el sentido de la presencia de Dios en los detalles más pequeños de la vida diaria. Los judíos podían acercarse directamente a su Dios sin necesidad de la mediación de un sacerdote y de un ritual complejo. Podían expiar sus pecados amando al prójimo; la caridad era el *mitzvah* (mandamiento) más importante de la torá; cuando dos o tres judíos estudiaban juntos la torá, Dios estaba en medio de ellos. Durante los primeros años del siglo I surgieron dos escuelas rivales: una dirigida por Shammai, que era más rigurosa, y la otra presidida por el gran rabbi Hillel, que llegó a ser sin lugar a dudas el partido fariseo más popular. Se cuenta la historia de que un día un pagano se acercó a Hillel y le dijo que se convertiría al judaísmo si el maestro podía recitarle toda la torá mientras se mantenía apoyado en una sola pierna. Hillel replicó: «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan. En esto consiste toda la torá; vete y apréndelo».⁷⁷

Hacia el año 70, año del desastre, los fariseos eran ya la secta más respetada e importante del judaísmo palestino; por entonces habían mostrado ya a su pueblo que no necesitaban un templo para adorar a Dios, como lo muestra esta famosa historia:

Una vez que rabbí Yojanán ben Zakkai salía de Jerusalén, rabbí Joshua lo seguía y contempló el templo en ruinas.

«Ay de nosotros!», dijo rabbí Joshua, «porque este lugar, el lugar donde se expiaba por las iniquidades de Israel, ha quedado desierto.»

«Hijo mío», respondió rabbí Yojanán, «no te apenes. Tenemos una forma de expiación más eficaz que ésta. ¿Cuál es? Son los actos de amor, como está dicho: "Misericordia quiero y no sacrificio".»⁷⁸

Se dice que después de la conquista de Jerusalén sacaron a rabbí Yojanán en un ataúd de la ciudad que estaba ardiendo. Se había opuesto a la revuelta judía y pensaba que a los judíos les iría mejor si carecían de Estado. Los romanos le permitieron fundar una comunidad farisea con su propio gobierno en Jamnia, al oeste de Jerusalén. En Palestina y Babilonia se fundaron otras comunidades parecidas que mantenían entre sí estrechos vínculos. En ellas sobresalieron los maestros conocidos como *tannaim*, entre los que destacan algunas personalidades rabínicas como el mismo rabbí Yojanán, rabbí Aqiba el místico y rabbí Ishmael: ellos compilaron la Misná, el código de la ley oral que puso al día la ley mosaica. Después, una nueva generación de intérpretes, conocidos como *amoraim*, comenzó a comentar la Misná y elaboró los tratados cuyo conjunto lleva el nombre de Talmud. Se compilaron dos talmudim: el talmud de Jerusalén, concluido hacia finales del siglo IV, y el talmud de Babilonia, cuya autoridad es más apreciada y que no se concluyó hasta finales del siglo V. El proceso continuó porque cada generación de intérpretes comentaba, por su parte, el Talmud y la exégesis de sus predecesores. Estos comentarios legales no son tan secos como suelen creer los profanos en la materia. Se trataba de una meditación sin final en la palabra de Dios, el nuevo santo de los santos: cada estrato de exégesis equivalía a los muros y patios de un nuevo templo que cobijaba como un santuario la presencia de Dios en medio de su pueblo.

Yahveh había sido siempre una deidad transcendente que dirigía a los seres humanos desde arriba y desde fuera. Los rabinos hicieron que estuviera íntimamente presente dentro de la humanidad y los detalles más pequeños de la vida. Después de la destrucción del templo y de la experiencia terrible de otro exilio más, los judíos necesitaban un Dios en medio de ellos. Los rabinos no construyeron ninguna doctrina formal sobre Dios. Por el contrario, tenían experiencia de él como de una presencia casi tangible. Se ha calificado su espiritualidad como un estado de «misticismo normal». ⁷⁹ En los primeros pasajes del Talmud se tenía experiencia de Dios en fenómenos físicos misteriosos. Los rabinos hablaban del Espíritu Santo que aleteaba sobre la creación

y en la construcción del santuario, haciendo sentir su presencia como un viento impetuoso o un fuego abrasador. Otros lo escucharon en el tañido de una campana o en un sonido agudo y martilleante. Un día, por ejemplo, cuando rabbí Yojanán estaba sentado estudiando la visión del carro de Ezequiel, descendió un fuego del cielo y unos ángeles se acercaron: una voz del cielo confirmó que rabbí Yojanán tenía una misión especial de parte de Dios.⁸⁰

Su sentido de la presencia de Dios era tan fuerte que cualquier doctrina oficial y objetiva hubiera estado fuera de lugar. A menudo los rabinos sugerían que en el monte Sinaí cada uno de los israelitas que estaba al pie de la montaña tuvo una experiencia distinta de Dios. Por así decirlo, Dios se había adaptado a cada persona «de acuerdo con la capacidad de comprensión de cada uno». ⁸¹ Como un rabbí dijo en una ocasión: «Dios no se acerca al hombre de un modo impositivo, sino que condesciende a la capacidad humana de acogerlo». ⁸² Esta intuición rabínica tan importante significa que no se puede describir a Dios en una fórmula, como si fuera el mismo para todos: Dios era una experiencia esencialmente subjetiva. Cada individuo tenía una experiencia distinta de la realidad de «Dios» que respondía a las necesidades de su propio temperamento personal. Cada profeta, insistían los rabinos, había tenido una experiencia diferente de Dios, porque su personalidad había ejercido cierto influjo en su concepción de lo divino. Comprobaremos que otros monoteístas desarrollaron una noción muy similar. En aquel tiempo las ideas teológicas sobre Dios eran asuntos privados en el judaísmo y no estaban impuestas por las autoridades.

Cualquier doctrina oficial hubiera limitado el misterio esencial de Dios. Los rabinos ponían de relieve que era completamente insonable. Ni siquiera Moisés logró penetrar en el misterio de Dios: después de una minuciosa búsqueda, el rey David admitió que era inútil tratar de comprenderlo, porque sobrepasaba en mucho a la mente humana.⁸³ A los judíos se les prohibió incluso pronunciar su nombre, y esto constituía un recuerdo eficaz de que cualquier intento de expresarlo era necesariamente inadecuado: el nombre divino se escribía YHWH y no se pronunciaba en ninguna de las ocasiones en las que se leía la Escritura. Podemos admirar la obra de Dios en la naturaleza, pero, como rabbí Huna decía, esto sólo nos da una aproximación infinitesimal al conjunto de su realidad completa: «El hombre no puede comprender el significado del trueno, del huracán, de la tormenta, el orden del universo, su propia naturaleza; ¿cómo, pues, va a poder jactarse de ser capaz de comprender los caminos del Rey de todos los reyes?». ⁸⁴ La importancia fundamental de la idea de Dios consistía en su eficacia para hacer sentir el misterio y la admiración de la vida, y no

tanto en la aportación de soluciones claras. Los rabinos llegaban incluso a advertir a los israelitas contra una excesiva alabanza de Dios en sus oraciones, porque sus palabras eran necesariamente inadecuadas.⁸⁵

¿Cómo pudo relacionarse este ser transcendente e incomprendible con el mundo? Los rabinos expresaban su admiración ante esta realidad con una paradoja: «Dios es el lugar del mundo, pero el mundo no es su lugar».⁸⁶ Dios rodea y envuelve al mundo, por así decirlo, pero no vive *en él*, como lo hacen las demás criaturas. Con otra de sus imágenes preferidas solían decir que Dios llenaba el mundo como el alma llena el cuerpo: le da forma, pero lo transciende. También decían que Dios era como el jinete de un caballo: mientras está en el caballo el jinete depende del animal, pero es superior a él y controla las riendas. Éstas eran sólo algunas imágenes y, por tanto, inevitablemente inadecuadas: eran descripciones imaginativas de «algo» enorme e indefinible en lo que vivimos, nos movemos y existimos. Cuando hablaban de la presencia de Dios en la tierra tenían tanto cuidado como los escritores bíblicos en establecer la diferencia entre las huellas de Dios que él nos permite contemplar y el misterio divino, que es mayor e inaccesible. Les gustaban las imágenes de la «gloria» (*kabod*) de YHWH y del Espíritu Santo, que servían para recordar continuamente que el Dios de quien tenemos experiencia no corresponde a la esencia de la realidad divina.

Uno de los sinónimos que empleaban con preferencia para indicar a Dios era la Shekinah, término derivado del verbo hebreo *shakan* («habitar con» o «plantar la tienda de campaña, acampar»). Una vez que el templo había quedado destruido, la imagen de Dios que había acompañado a los israelitas en su travesía por el desierto sugería que Dios resultaba accesible. Algunos decían que la Shekinah, que moraba con su pueblo en la tierra, estaba presente todavía en el monte del templo, aunque el templo se encontraba en ruinas. Otros rabinos mantenían que la destrucción del templo había permitido a la Shekinah salir de Jerusalén y habitar en el resto del mundo.⁸⁷ Como la «gloria» divina o el Espíritu Santo, la Shekinah no era considerada como un ser divino separado, sino como la presencia de Dios en la tierra. Los rabinos miraban retrospectivamente la historia de su pueblo y veían que ella siempre los había acompañado:

Ven y mira cuán amados son los israelitas ante Dios, pues doquier que fueran la Shekinah los acompañaba, como está dicho: «¿Acaso no me revelé con claridad a la casa de tu padre cuando ellos estaban en Egipto?». En Babilonia la Shekinah estaba con ellos, como queda dicho: «Por

amor vuestro fui enviada a Babilonia». Y, cuando en el futuro Israel sea liberado, la Shekinah estará con ellos, como está escrito: «El Señor tu Dios te librará de tu cautividad», es decir, Dios volverá con tu cautividad.⁸⁸

La vinculación entre Israel y su Dios era tan fuerte que, cuando él los redimió en el pasado, los israelitas solían dirigirse a Dios diciendo: «Te has redimido *a ti mismo*».⁸⁹ De una manera peculiar dentro del judaísmo, los rabinos estaban desarrollando un sentido de Dios como realidad que se identificaba con el sí mismo, llamada Atman por los hindúistas.

La imagen de la Shekinah ayudó a los exiliados a cultivar un sentido de la presencia de Dios dondequiera que fueran. Los rabinos decían que la Shekinah saltaba de una sinagoga a otra de la diáspora; otros decían que estaba a la puerta de la sinagoga, bendiciendo cada paso que el judío daba hacia la casa de estudios; la Shekinah estaba también a la puerta de la sinagoga cuando los judíos recitaban juntos en ella el *Shema*.⁹⁰ Como hacían los primeros cristianos, los rabinos exhortaban a los israelitas a considerarse como una comunidad unida «con un solo cuerpo y una sola alma».⁹¹ La comunidad era el nuevo templo, el santuario del Dios inmanente: de modo que cuando entraban en la sinagoga y recitaban el *Shema* en perfecta unión, «con devoción, con una sola voz, una sola mente y un solo tono», Dios estaba presente en medio de ellos. Pero aborrecía la más pequeña falta de armonía en la comunidad y retornaba a los cielos, donde los ángeles cantaban las alabanzas divinas «con una sola voz y una sola melodía».⁹² La unión mayor entre Dios e Israel sólo podía existir cuando la unión menor entre cada israelita era total: constantemente, los rabinos les recordaban que, cuando un grupo de judíos estudiaban juntos la torá, la Shekinah se sentaba entre ellos.⁹³

En el exilio los judíos experimentaron la dureza del mundo circundante; este sentido de la presencia divina los ayudó a sentirse protegidos por un Dios benevolente. Cuando se ponían sus filacterias (*tefillin*) en las manos y en la frente, vestían las franjas rituales (*tzitzit*) y clavaban la *mezuzah* que contenía las palabras del *Shema* en sus puertas, como ordenaba el libro del Deuteronomio, no tenían que intentar explicar estas prácticas extrañas y peculiares. Esto hubiera limitado su valor. Por el contrario, tenían que permitir que el cumplimiento de estos *mitzvot* (mandamientos) les llevara a tomar conciencia del amor de Dios que los rodeaba: «¡Israel es amado! La Biblia lo rodea con *mitzvot*: *tefillin* en la frente y en los brazos, una *mezuzah* en sus puertas, *tzitzit* en sus vestidos».⁹⁴ Eran como los regalos de jo-

yas que un rey dio a su esposa para conseguir que fuera más bella para él. Pero no era fácil. El Talmud muestra que algunos estaban sorprendidos de que Dios hiciera esas diferencias en un mundo tan oscuro.⁹⁵ La espiritualidad de los rabinos se convirtió en norma en el judaísmo, no sólo entre los que habían abandonado Jerusalén, sino también entre los judíos que habían vivido siempre en la diáspora. Esto no se debía a que estaba basada en un fundamento teórico sólido: muchas de las prácticas de la ley no tenían sentido lógico. Se aceptó la religión de los rabinos porque era útil. La visión de los rabinos había evitado que su pueblo cayera en la desesperación.

Sin embargo, este tipo de espiritualidad era sólo para varones, pues no se necesitaba —y, por tanto, no se permitía— que las mujeres fueran rabinos, que estudiasen la torá o que orasen en la sinagoga. Esta religión se había hecho tan patriarcal como la mayoría del resto de las ideologías de aquella época. La función de las mujeres era mantener la pureza ritual de la casa. Durante mucho tiempo los judíos habían santificado la creación mediante la separación de sus diversos elementos y, en este espíritu, las mujeres quedaban relegadas en una esfera separada de los hombres, del mismo modo que separaban la leche de la carne en sus cocinas. En la práctica esto significaba que eran consideradas seres inferiores. Incluso aunque los rabinos pensaban que Dios bendecía también a las mujeres, se mandaba a los varones que diesen gracias a Dios en la oración de la mañana por no haberlos hecho gentiles, esclavos o mujeres. Pero se consideraba el matrimonio como un deber sagrado y la vida familiar como algo santo. Los rabinos ponían de relieve su santidad en una legislación que a menudo ha sido mal interpretada. Cuando se prohibían las relaciones sexuales durante la menstruación, no se hacía porque se pensara que la mujer estaba sucia o era repugnante. El periodo de abstinencia tenía por objeto evitar que un hombre dejara de apreciar a su mujer como era debido: «Como el trato con el varón puede convertirse en rutina para su mujer y ésta puede terminar por rechazarlo, la torá dice que ella tiene que ser una *niddah* [indispuesta sexualmente] durante siete días [después de la menstruación] a fin de que sea tan querida por él [después] como en el día de su matrimonio». ⁹⁶ Estaba dispuesto que un varón, antes de ir a la sinagoga un día de fiesta, se lavase ritualmente, no porque estuviese sucio en un sentido físico, sino para hacerse más santo para el servicio divino sagrado. Por esto mismo se mandaba que la mujer se lavase ritualmente después del periodo de la menstruación, para prepararse para la santidad de lo que venía después: las relaciones sexuales con su marido. La idea de que las relaciones sexuales podían ser santas de este modo fue ajena al cristianismo, que vio en oca-

siones sexo y Dios como realidades mutuamente incompatibles. Es cierto que a menudo los judíos dieron después una interpretación negativa de estas ideas rabínicas, pero los rabinos nunca predicaron una espiritualidad triste, ascética, que renunciase a la vida.

Por el contrario, insistían en que los judíos tenían la obligación de encontrarse bien y de ser felices. Con frecuencia decían que el Espíritu Santo «abandonaba» o «dejaba» a algunos personajes bíblicos como Jacob, David o Ester cuando estaban enfermos o no eran felices.⁹⁷ A veces les hacían recitar el Salmo 22 cuando sentían que el Espíritu Santo los abandonaba: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Esto suscita una cuestión interesante sobre el misterioso grito de Jesús en la cruz, pues también él pronunció estas palabras. Los rabinos pensaban que Dios no quería que los varones y las mujeres sufrieran. Había que honrar el cuerpo y cuidar de él, pues era imagen de Dios: incluso podía ser pecaminoso el evitar los placeres del vino o el sexo, pues Dios los había preparado para el gozo humano. No se podía encontrar a Dios en el sufrimiento y en la ascesis. Cuando exhortaban a su pueblo para que encontrase caminos concretos de «apropiación» del Espíritu Santo, en cierto modo estaban animándolos a que se hicieran su propia imagen de Dios por sí mismos. Pensaban que no era fácil decir dónde empezaba la obra de Dios y dónde terminaba la del hombre. Los profetas habían presentado siempre un Dios visible en la tierra al atribuirle sus propias intuiciones. Ahora los rabinos estaban comprometidos en una tarea que era humana y, al mismo tiempo, divina. Cuando formulaban una nueva legislación, la consideraban al mismo tiempo como divina y como suya propia. Al hacer que aumentara el interés por la torá en el mundo, estaban extendiendo su presencia en el mundo y haciéndola más eficaz. Ellos mismos llegaron a ser exaltados como encarnaciones de la torá; eran más «semejantes a Dios» que nadie, debido a su pericia en la ley.⁹⁸

Este sentido del Dios inmanente ayudó a los judíos a considerar a la humanidad como algo sagrado. Rabbí Aqiba pensaba que el *mitzvah* (mandamiento) «amarás a tu prójimo como a ti mismo» era «el principio más importante de la torá».⁹⁹ Las ofensas contra otro ser humano eran una negación del mismo Dios que había creado a varones y mujeres a su propia imagen. Equivalían al ateísmo, que era un intento blasfemo de negar a Dios. Por eso el asesinato era el mayor de todos los crímenes, porque era un sacrilegio: «La Escritura nos enseña que quienquiera que vierta sangre humana es como si hubiera hecho menguar la imagen divina».¹⁰⁰ Servir a otro ser humano era un acto de *imitatio Dei*: reproducía la benevolencia y la misericordia de Dios. Como todos han sido creados a imagen de Dios, todos son iguales: incluso al

sumo sacerdote se lo ha de golpear si injuria a otro ser humano, porque lo que hizo equivale a una negación de la existencia de Dios.¹⁰¹

Dios creó a *adām*, un único hombre, para enseñarnos que quien quiera que destruya una sola vida humana será castigado como si hubiera destruido al mundo entero; de igual manera, salvar una vida era redimir al mundo entero.¹⁰² No se trataba de un sentimiento arrogante, sino de un principio legal básico: significaba que no se podía sacrificar a un individuo por causa de un grupo durante una persecución, por ejemplo. Humillar a alguien, incluso a un *goy* (gentil) o a un esclavo, era una de las ofensas más serias, porque equivalía a un asesinato, una negación sacrílega de la imagen de Dios.¹⁰³ El derecho a la libertad era fundamental: es difícil encontrar una sola referencia al encarcelamiento en toda la literatura rabínica, porque sólo Dios puede reducir la libertad de un ser humano. Propagar murmuraciones sobre alguien equivalía a negar la existencia de Dios.¹⁰⁴ Los judíos no tenían que pensar que Dios era un Gran Hermano que controlaba todos sus movimientos desde arriba; por el contrario, tenían que cultivar un sentido de Dios dentro de cada ser humano, de modo que nuestras relaciones con los demás se convertían en encuentros sagrados.

Los animales no tienen dificultad para vivir de acuerdo con su propia naturaleza, pero parece que a varones y mujeres les resulta duro ser completamente humanos. A veces parece que el Dios de Israel ha fomentado una crueldad impía e inhumana. Pero a lo largo de los siglos Yahveh se convirtió en una idea que ayudó a su pueblo a cultivar la misericordia y el respeto hacia los demás seres humanos, que han constituido siempre una característica de las religiones de la edad axial. Los ideales de los rabinos estaban muy cerca de la segunda de las religiones monoteístas, que tenía sus raíces precisamente en la misma tradición.

Una luz para los gentiles

Al mismo tiempo que Filón exponía su judaísmo de tipo platónico en Alejandría y Hillel y Shammai discutían en Jerusalén, un taumaturgo carismático comenzaba su propio ministerio en el norte de Palestina. Sabemos muy poco acerca de Jesús. El primer relato completo de su vida fue el Evangelio según san Marcos, que no se puso por escrito más que hacia el año 70, unos cuarenta años después de su muerte. Para entonces los hechos históricos habían quedado cubiertos con elementos míticos, que expresaban el significado que Jesús había adquirido para sus seguidores. Este significado es lo que san Marcos transmite en primer lugar, y no tanto una descripción continua y fidedigna de su vida. Los primeros cristianos creían que era un nuevo Moisés, un nuevo Josué, el fundador de un nuevo Israel. Parecía que Jesús, como Buda, encarnaba algunas de las aspiraciones más profundas de muchos de sus contemporáneos y que hacía realidad los sueños que habían obsesionado al pueblo judío durante muchos siglos. A lo largo del tiempo que duró su ministerio público muchos judíos en Palestina creyeron que él era el Mesías: fue a Jerusalén y lo aclamaron como Hijo de David, pero, sólo unos pocos días después, fue condenado a morir en el terrible suplicio romano de la crucifixión. Sin embargo, a pesar del escándalo de un Mesías que había muerto como un criminal común, sus discípulos no podían creer que se habían equivocado.

cado al poner en él su confianza. Hubo rumores de que había resucitado de la muerte. Algunos dijeron que se había encontrado su tumba vacía tres días después de su crucifixión; otros lo habían visto en visiones y en una ocasión se apareció al mismo tiempo a 500 personas. Sus discípulos estaban convencidos de que volvería pronto para inaugurar el reino mesiánico de Dios y, como no había nada herético en esta creencia, su secta fue aceptada como auténticamente judía, nada menos que por una figura como rabbí Gamaliel, el nieto de Hillel y uno de los mayores entre los *tannaim*. Sus seguidores acudían al templo cada día como judíos completamente observantes. Finalmente, sin embargo, el nuevo Israel, inspirado por la vida, muerte y resurrección de Jesús, se convirtió en una fe gentil, que elaboró su concepción propia y diferente de Dios.

Cuando murió Jesús, hacia el año 30 EC, los judíos eran monoteístas apasionados, de modo que nadie esperaba que el Mesías fuese una figura divina: sería simplemente un ser humano normal, aunque privilegiado. Algunos de los rabinos sugerían que Dios conocía desde toda la eternidad su nombre y su identidad. En este sentido, por tanto, se podría decir que el Mesías había estado «con Dios» desde antes del comienzo de los tiempos, del mismo modo simbólico que lo estuvo la figura de la Sabiduría divina según el libro del Eclesiástico y el de los Proverbios. Los judíos esperaban que el Mesías, el Ungido, fuera un descendiente del rey David que, como rey y líder espiritual, había fundado el primer reino independiente judío en Jerusalén. Los salmos llaman a veces a David o al Mesías «el Hijo de Dios», pero esto era sólo una manera de expresar su intimidad con Yahveh. Después del retorno de Babilonia nadie pensaba que Yahveh tuviese realmente un hijo, como las divinidades abominables de los *goyim*.

El Evangelio de Marcos que, por ser el más antiguo, es considerado normalmente como el más fidedigno, presenta a Jesús como un varón completamente normal, con una familia que incluye hermanos y hermanas. No hubo ángeles que anunciaran su nacimiento o que cantaran en el pesebre. No destacó de ninguna manera ni durante su infancia ni en su adolescencia. Cuando comenzó a enseñar, sus paisanos de Nazaret se extrañaban de que el hijo del carpintero del lugar se hubiese convertido en un portento tan grande. Marcos comienza su relato con el ministerio de Jesús. Parece que éste pudo haber sido al principio discípulo de Juan Bautista, un asceta itinerante que, probablemente, había pertenecido a la secta de los esenios: Juan había visto a las autoridades de Jerusalén como personas totalmente corrompidas y había dirigido denuncias especialmente duras contra ellos. Había exhortado con insistencia al pueblo para que se arrepintiesen y acepta-

sen el rito esenio de la purificación por el bautismo en el río Jordán. Lucas sugiere que Jesús y Juan Bautista fueron realmente parientes. Jesús recorrió el largo camino desde Nazaret a Judea para ser bautizado por Juan. Así lo narra Marcos: «En cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. Y se oyó una voz que venía de los cielos: "Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco"».¹ Juan Bautista reconoció inmediatamente que Jesús era el Mesías. La siguiente información que se nos ofrece acerca de Jesús es que comenzó a predicar en todas las ciudades y aldeas de Galilea, anunciando: «El reino de Dios ha llegado!».²

Se ha especulado mucho acerca de la verdadera naturaleza de la misión de Jesús. Parece que los Evangelios han recogido sólo unas pocas de sus palabras auténticas y que la mayor parte de su material ha quedado marcado por la evolución posterior de las Iglesias fundadas por san Pablo después de la muerte de Jesús. A pesar de todo, hay indicios que ponen de manifiesto que su ministerio tuvo una naturaleza esencialmente judía. Se ha señalado que los taumaturgos eran figuras religiosas comunes en Galilea: como Jesús, había mendigos que predicaban, curaban a los enfermos y expulsaban demonios. Y, también como Jesús, estos santos varones galileos tenían a menudo un grupo numeroso de discípulos. Otros creen que Jesús fue probablemente un fariseo de la misma escuela que Hillel, igual que, al parecer, Pablo, que se enorgullecía de haber sido fariseo antes de su conversión al cristianismo, se había sentado a los pies de rabbí Gamaliel.³ Ciertamente, la enseñanza de Jesús estaba de acuerdo con los principios básicos de los fariseos, pues también él creía que la caridad y el amor eran los más importantes entre los *mitzvot* (mandamientos). Como los fariseos, también él se consagró a la torá y se decía que había predicado una observancia más rigurosa que la mayoría de sus contemporáneos.⁴ Además, enseñó una versión de la regla de oro de Hillel, cuando decía que toda la ley se contenía en la máxima siguiente: haz a los demás lo que quieras que ellos te hagan.⁵ En el Evangelio de san Mateo se presenta a Jesús pronunciando discursos violentos y poco edificantes contra los «escribas y fariseos», que aparecen como hipócritas despreciables.⁶ Además de tratarse de una deformación difamante de los hechos y de una falta flagrante contra la caridad que, se supone, caracterizaba su misión, es casi seguro que Jesús no pronunció los dichos de la denuncia amarga de los fariseos. Lucas, por ejemplo, ofrece una imagen bastante positiva de los fariseos, tanto en su Evangelio como en los Hechos de los Apóstoles, y difícilmente Pablo se habría sentido orgulloso de su origen fariseo si realmente los fariseos hubiesen sido los enemigos implacables de Jesús, que lo habían perseguido hasta la

muerte. El tono antisemita del Evangelio de Mateo refleja la tensión existente entre judíos y cristianos durante la década de los años ochenta. Los Evangelios muestran a menudo a Jesús discutiendo con los fariseos, pero la polémica es de carácter amistoso o quizás refleje un desacuerdo con la escuela más rigurosa de Shammai.

Después de la muerte de Jesús, sus seguidores entendieron que había sido un ser divino. Esto no sucedió inmediatamente; como veremos, la doctrina de que Jesús había sido Dios en forma humana no se elaboró plenamente hasta el siglo IV. El desarrollo de la creencia cristiana en la encarnación constituyó un proceso gradual y complejo. Ciertamente, Jesús nunca afirmó que era Dios. En su bautismo una voz de los cielos dijo que era el Hijo de Dios, pero es probable que esto fuese simplemente una confirmación de que él era el Mesías amado. No había nada particularmente especial en una proclamación de lo alto de este tipo: los rabinos tenían a menudo experiencia de lo que ellos llamaban una *bat qol* (literalmente: «hija de la voz»), una forma de inspiración que había sustituido a las revelaciones proféticas más directas.⁷ Rabbí Yojanán ben Zakkai había oído una *bat qol* de este tipo, que confirmaba su propia misión cuando el Espíritu Santo descendió sobre él y sus discípulos en forma de fuego. Jesús solía llamarse a sí mismo «el Hijo del hombre». Se ha discutido mucho acerca del significado de este título, pero parece que el sustrato original arameo (*bar nasha*) simplemente pone de relieve el carácter mortal y la debilidad de la condición humana. Si esto es cierto resultaría que Jesús quiso destacar que él era un ser humano débil que un día iba a sufrir y a morir.

Los Evangelios, sin embargo, nos informan de que Dios había concedido a Jesús ciertos «poderes» (*dynamēis*) divinos que le otorgaban la capacidad, aunque era simplemente un mortal, de realizar, a la manera de Dios, curaciones de enfermos y de perdonar los pecados. Cuando la gente veía actuar a Jesús, por tanto, tenía una imagen viva, palpable, de cómo era Dios. Tres de sus discípulos aseguraban que, en una ocasión, habían comprobado todo esto de una forma más clara que de costumbre. El relato se ha conservado en los tres Evangelios sinópticos y fue muy importante para las posteriores generaciones cristianas. En él se nos cuenta que Jesús había llevado a Pedro, Santiago y Juan a un monte alto, identificado tradicionalmente con el monte Tabor de Galilea. Allí se «transfiguró» delante de ellos: «Su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz».⁸ Moisés y Elías, que representaban respectivamente a la ley y a los profetas, se aparecieron de repente junto a él y los tres conversaban juntos. Pedro estaba muy sobrecogido y gritó en voz alta, sin saber lo que

decía, que sería bueno hacer tres tiendas para conmemorar la visión. Una nube luminosa, como la que había descendido en el monte Sinaí, cubrió la cima del monte y una *bat qol* declaró: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco; escuchadle».⁹ Algunas centurias después, cuando los cristianos de tradición griega buscaban el significado de esta visión, interpretaban que los «poderes» de Dios habían brillado a través de la humanidad transfigurada de Jesús.

También se dieron cuenta de que Jesús nunca había dicho que estos «poderes» (*dynamēis*) divinos fuesen una característica exclusiva suya. En varias ocasiones había prometido a sus discípulos que si tenían «fe» gozarían también de estos poderes. Por supuesto, él no consideraba la fe como la adopción de una teología ortodoxa, sino como el cultivo de una actitud interior de entrega y apertura hacia Dios. Si sus discípulos estaban dispuestos a abrirse a Dios sin reservas, serían capaces de hacer todo lo que él había hecho. Como los rabinos, Jesús no creía que el Espíritu estaba destinado a una élite privilegiada, sino a todos los hombres de buena voluntad: incluso algunos pasajes sugieren que Jesús creía, como algunos de los rabinos, que hasta los *goyim* (gentiles) podían recibir el Espíritu. Si sus discípulos tenían «fe», serían incluso capaces de hacer cosas mayores. No sólo serían capaces de perdonar pecados y de expulsar demonios, sino que podrían también arrojar una montaña al mar.¹⁰ Descubrirían que sus vidas mortales y frágiles habían quedado transfiguradas por los «poderes» de Dios, que estaban presentes y activos en el mundo del reino mesiánico.

Después de su muerte, sus discípulos siguieron creyendo que Jesús había presentado de alguna manera una imagen de Dios. Desde una fecha muy temprana comenzaron a dirigir hacia él su oración. San Pablo estaba convencido de que había que hacer accesibles los poderes de Dios a los *goyim* y anunció el evangelio en los territorios que actualmente pertenecen a Turquía, Macedonia y Grecia. Estaba persuadido de que también los no judíos podían llegar a ser miembros del nuevo Israel, incluso aunque no observaran toda la ley de Moisés. Su actitud fue una ofensa para el grupo primero de discípulos, que preferían seguir siendo una secta exclusivamente judía y rompieron con Pablo después de una violenta polémica. Sin embargo, muchos de los convertidos por Pablo eran judíos de la diáspora o temerosos de Dios, de modo que el nuevo Israel siguió siendo profundamente judío. Pablo nunca llamó a Jesús «Dios». Lo llamaba «el Hijo de Dios» en su sentido judío: ciertamente, no creía que Jesús había sido propiamente la encarnación de Dios, sino que había poseído simplemente los «poderes» de Dios y su «Espíritu», que manifestaba la actividad de Dios sobre la tierra y no se debía identificar con la esencia divina inaccesible. No

es sorprendente que en el mundo gentil los nuevos cristianos no mantuvieran siempre el sentido de estas distinciones sutiles, de modo que en ocasiones se creía que había sido divino un hombre que había insistido en su humanidad débil y mortal. La doctrina de la encarnación de Dios en Jesús escandalizó siempre a los judíos y, posteriormente, también los musulmanes la consideraron blasfema. Es una doctrina difícil, que contiene ciertos peligros; los cristianos la han interpretado a menudo de un modo literal. De todas formas, este tipo de creencia en la encarnación ha sido un tema constante en la historia de las religiones: comprobaremos que también judíos y musulmanes, por su parte, desarrollaron algunas teologías notablemente similares.

En el trasfondo de esta asombrosa divinización de Jesús podemos percibir un impulso religioso, si consideramos brevemente algunos procesos que tuvieron lugar en la India aproximadamente en aquella misma época. Tanto en el budismo como en el hinduismo hubo una oleada de devoción a seres exaltados, como el mismo Buda o dioses hinduistas que se habían aparecido en forma humana. Este tipo de devoción personal, conocida como *bhakti*, expresaba el ansia que los hombres sienten, al parecer de un modo perenne, de una religión humanizada. Era un punto de partida completamente nuevo y, en las dos religiones, quedó integrado en la religión oficial sin comprometer otros principios esenciales.

Después de la muerte de Buda a finales del siglo vi AEC sus seguidores, naturalmente, querían conservar un recuerdo suyo, pero pensaban que una estatua era inadecuada, porque en el nirvana él ya no «existía» por más tiempo en un sentido normal. Con todo, el amor personal a Buda siguió creciendo y la necesidad de contemplar su humanidad iluminada llegó a ser tan poderosa que en el siglo i AEC aparecieron las primeras estatuas en Gandara, en el noroeste de la India, y en Matura, junto al río Jumna. El poder inspirador de estas imágenes hizo que adquirieran una importancia central en la espiritualidad budista, incluso aunque esta devoción a un ser fuera de sí mismo era muy diferente de la disciplina interior predicada por Gautama. Todas las religiones evolucionan y experimentan cambios. Si no lo hacen, se vuelven obsoletas. La mayoría de los budistas consideraron la *bhakti* (devoción) como una realidad extraordinariamente valiosa y experimentaron que les recordaba algunas verdades esenciales que corrían el peligro de perderse. Recuérdese que cuando Buda alcanzó la iluminación estuvo tentado de guardársela para sí mismo, pero su compasión hacia la humanidad doliente lo impulsó a dedicar los siguientes cuarenta años de su vida a predicar el Camino. Sin embargo, parecía que durante el siglo i AEC los monjes budistas que se encerraban en

sus monasterios para intentar alcanzar su propio nirvana habían perdido de vista aquella realidad. El ideal monástico era también desalentador y muchos pensaron que quedaba muy lejos de ellos. Durante el siglo i EC surgió un nuevo tipo de héroe budista: el *bodhisattva*, que seguía el ejemplo de Buda y renunciaba a su propio nirvana, sacrificándose por el pueblo. Estaba dispuesto a soportar un nuevo nacimiento a fin de rescatar a los que sufrían. Tal como explican los *Prajna-paramita Sutras* (Sermones sobre la perfección de la sabiduría), compilados a finales del siglo i AEC, los *bodhisattvas*

no tratan de obtener su propio *nirvana* personal. Por el contrario, han contemplado al mundo de los seres que sufre tanto y, aunque desean conseguir la iluminación suprema, no temblan ante el nacimiento y la muerte. Entregan su vida en favor del mundo, para alivio del mundo, sin gozar de la compasión por causa del mundo. Han decidido: «Nos convertiremos en un refugio para el mundo, en el lugar de descanso para el mundo, en el consuelo final del mundo, en islas del mundo, en luces del mundo, en los guías de la salvación del mundo». ¹¹

Además, el *bodhisattva* ha adquirido una fuente infinita de méritos, que puede ayudar a los menos dotados espiritualmente. Una persona que reza a un *bodhisattva* puede nacer de nuevo en uno de los paraísos de la cosmología budista, donde las nuevas condiciones hacen más fácil el logro de la iluminación.

Los textos ponen de relieve que no había que interpretar estas ideas de un modo literal. No tenían nada que ver con la lógica común o con los acontecimientos de este mundo, sino que eran meros símbolos de una verdad más profunda. A comienzos del siglo ii EC, Nagarjuna, el filósofo que fundó la Escuela del vacío, empleaba las paradojas y el método dialéctico para demostrar la inadecuación del lenguaje conceptual normal. Insistía en que sólo se pueden comprender las verdades últimas de un modo intuitivo, a través de los métodos mentales de la meditación. Incluso las enseñanzas de Buda eran algo convencional, unas ideas elaboradas por un hombre, que no hacían justicia a la realidad que él trataba de transmitir. Los budistas que adoptaron esta filosofía desarrollaron la creencia de que todo lo que experimentamos es una ilusión: en Occidente se les daría el nombre de idealistas. El Absoluto, que es la esencia interior de todas las cosas, es un vacío, la nada, que no tiene existencia en el sentido normal. Resultó natural identificar el vacío con el nirvana. Puesto que un buda como Gautama había conseguido el nirvana, se seguía que, de una manera inefable, se había hecho nirvana y se había identificado con el Absoluto. De este

modo, cualquiera que buscara el nirvana buscaba al mismo tiempo la identidad con los budas.

No es difícil comprobar que esta *bhakti* (devoción) a los budas y a los *bodhisattvas* era semejante a la entrega de los cristianos a Jesús. Hizo también que la religión resultara accesible a un mayor número de personas, de la misma manera que Pablo intentó hacer llegar el judaísmo a los *goyim* (gentiles). Por aquella misma época hubo un brote semejante de *bhakti* en el hinduismo, que estuvo centrado en las figuras de Siva y Visnú, dos de las divinidades más importantes de los Vedas. Una vez más, la devoción popular fue más fuerte que la austeridad filosófica de los *Upanishads*. En efecto, los hinduistas desarrollaron la creencia en una trinidad: Brahman, Siva y Visnú fueron tres símbolos o aspectos de una realidad única e inefable.

A veces podía ser más útil la contemplación del misterio de Dios bajo el aspecto de Siva, la deidad paradójica del bien y del mal, de la fertilidad y del ascetismo, que era al mismo tiempo creador y destructor. En la leyenda popular Siva era también un gran yogui, de modo que ayudó a sus adeptos a transcender los conceptos personales de la divinidad mediante la meditación. Visnú era normalmente más amable y más alegre. Le gustaba revelarse a la humanidad en distintas encarnaciones o *avatars*. Una de sus *personae* más famosas era Krishna, que nació en una familia noble, pero creció como un pastor. Las leyendas populares sentían predilección por las historias de sus flirteos con las vaqueras, que presentaban a Dios como el amante del alma. Pero cuando Visnú se aparece al príncipe Arjuna como Krishna en el *Bhagavad-Gita* se trata de una experiencia aterradora:

Veo los dioses
en tu cuerpo, joh Dios!,
y multitud de criaturas distintas:
Brahma, creador del cosmos,
en su trono de lotos,
todos los videntes y las serpientes del cielo.¹²

De algún modo todo está presente en el cuerpo de Krishna: él no tiene principio ni final, llena el espacio e incluye a todas las divinidades posibles: «Dioses de las tormentas atronadoras, dioses del sol, dioses luminosos y dioses rituales». ¹³ Él es también «el espíritu infatigable del hombre», la esencia de la humanidad.¹⁴ Todas las cosas corren hacia Krishna, como los ríos van a parar al mar o como las mariposas vuelan hacia la llama abrasadora. Todo lo que Arjuna puede hacer cuando contempla esta visión terrible es estremecerse y temblar, pues ha perdido completamente su modo habitual de comportarse.

El desarrollo de la *bhakti* (devoción) respondía a una necesidad popular, profundamente arraigada, de algún tipo de relación personal con las realidades últimas. Como estaba establecido que el Brahman era completamente transcendente, se corría el peligro de que quedara reducido a algo demasiado extraño y, como el antiguo Dios del cielo, desapareciera de la conciencia humana. Parece que la evolución del ideal *bodhisattva* en el budismo y los *avatars* de Visnú representan otra etapa en el desarrollo religioso, cuando el pueblo insistía en que el Absoluto no puede ser más que humano. Estas doctrinas y mitos simbólicos, sin embargo, niegan que el Absoluto pueda expresarse sólo en *una* epifanía: había numerosos budas y *bodhisattvas* y Visnú tenía varios *avatars*. Estos mitos expresaban también un ideal para la humanidad: mostraban una humanidad iluminada o deificada, como se suponía que lo era.

En el siglo I EC hubo una sed parecida de inmanencia divina en el judaísmo. Parecía que la persona de Jesús respondía a esta necesidad. San Pablo, el primer escritor cristiano, que fundó la religión que conocemos como cristianismo, creía que Jesús había sustituido a la torá como principal revelación de Dios al mundo.¹⁵ No es fácil saber exactamente qué quería decir con esto. Las cartas de Pablo eran respuestas ocasionales a cuestiones específicas y no una exposición coherente de una teología completamente articulada. Ciertamente, creía que Jesús había sido el Mesías: la palabra «Cristo» era la traducción griega del término hebreo *massiah* (ungido). Pablo hablaba sobre el hombre Jesús como si hubiera sido algo más que un ser ordinario, a pesar de que, como judío, Pablo no creía que había sido Dios encarnado. Empleaba constantemente la expresión «en Cristo» para describir su experiencia de Jesús: los cristianos viven «en Cristo»; han sido bautizados en su muerte; de algún modo la Iglesia constituye su cuerpo.¹⁶ Pablo no pretendía demostrar esta verdad de un modo lógico. Como muchos judíos, veía con malos ojos el racionalismo griego y lo consideraba simple «locura».¹⁷ Se trataba de una experiencia subjetiva y mística que le hacía describir a Jesús como una especie de atmósfera en la que «vivimos, nos movemos y existimos».¹⁸ Jesús pasó a ser la fuente de la experiencia religiosa de Pablo: hablaba, por tanto, sobre él del modo en que algunos de sus contemporáneos podían hablar sobre un dios.

Cuando Pablo pretendía explicar la fe que había recibido, decía que Jesús había padecido y muerto «por nuestros pecados»,¹⁹ dando a entender que desde muy pronto los discípulos de Jesús, impresionados por el escándalo de su muerte, habían encontrado una explicación para ella diciendo que de algún modo había sucedido para nuestro bien. En el capítulo 9 veremos que durante el siglo XVII otros judíos

hallaron una explicación parecida para el final escandaloso de otro mesías. Los primeros cristianos sentían que Jesús estaba todavía vivo, de un modo misterioso, y que los «poderes» que él había poseído se encarnaban en aquel momento en ellos, tal como les había prometido. Gracias a las cartas paulinas sabemos que los primeros cristianos tenían todo tipo de experiencias extrañas, que podían haber indicado la llegada de una nueva humanidad: algunos se habían convertido en tau-maturos, otros hablaban en lenguas celestes, otros pronunciaban oráculos que, según ellos, estaban inspirados por Dios. La liturgia de la Iglesia era ruidosa, una vivencia carismática, muy distinta de unas vísperas solemnes en una iglesia parroquial de nuestros días. Parecía que, en efecto, la muerte de Jesús había sido provechosa en cierto sentido: había producido un «nuevo tipo de vida» y una «nueva creación» (éste es un tema constante de las cartas paulinas).²⁰

Con todo, aún no había teorías minuciosas sobre la crucifixión como expiación por un «pecado original» de Adán: veremos que esta teología no surgió hasta el siglo IV y fue sólo importante en Occidente. Pablo y los demás escritores del Nuevo Testamento nunca intentaron dar una explicación precisa y definitiva de la salvación que habían experimentado. La noción de la muerte de Cristo como sacrificio era semejante al ideal del *bodhisattva*, que se estaba desarrollando en aquella época en la India. En efecto, Cristo, como el *bodhisattva*, se había convertido en un mediador entre la humanidad y el Absoluto; la diferencia consistía en que Cristo era el *único* mediador y en que la salvación que había tenido lugar en él no era una aspiración para el futuro, como la del *bodhisattva*, sino un *fait accompli*. Pablo insistía en que el sacrificio de Jesús había tenido lugar una sola vez. Aunque él creía que sus propios sufrimientos por los demás eran provechosos, estaba convencido de que la pasión y muerte de Jesús tenían un carácter muy diferente.²¹ En estas afirmaciones había un peligro potencial. Los innumerables budas y los *avatars*, paradójicos y esquivos, todos ellos recordaban a los creyentes que no se podía expresar adecuadamente la realidad última de una única forma. La encarnación única del cristianismo, que sugería que toda la realidad inagotable de Dios se había manifestado en un solo ser humano, podía llevar a una forma inmadura de idolatría.

Jesús había insistido en que los «poderes» de Dios no estaban destinados sólo para él. Pablo desarrolló esta idea al afirmar que Jesús había sido un ejemplo de un nuevo modelo de humanidad. No sólo había hecho todo lo que el antiguo Israel fue incapaz de realizar, sino que se había convertido en el nuevo *adām*, la nueva humanidad en la que todos los seres humanos, incluidos los *goyim* (gentiles), tenían que

participar de alguna manera.²² De nuevo hay que notar que esto no es muy distinto de la creencia budista según la cual, como todos los budas han pasado a ser uno con el Absoluto, el ideal humano consiste en participar en la «buddheidad».

En su carta a la Iglesia de Filipos, Pablo cita un himno, considerado como uno de los más antiguos cristianos, en el que se abordan varios temas importantes. El Apóstol exhorta a los convertidos a tener la misma actitud de autoinmolación que tuvo Jesús,

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.
Por lo cual Dios lo exaltó
y le otorgó el Nombre,
que está sobre todo nombre.
Para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble
en los cielos, en la tierra y en los abismos,
y toda lengua confiese
que Cristo Jesús es Señor (*kyrios*)
para gloria de Dios Padre.²³

Parece que este himno refleja la creencia de los primeros cristianos en que Jesús había gozado de un cierto tipo de existencia previa «con Dios», antes de hacerse hombre en el hecho de «autovaciamiento» (*kenosis*) por el que, como un *bodhisattva*, decidió compartir los sufrimientos de la condición humana. Pablo seguía siendo demasiado judío como para aceptar la idea de que Cristo había existido como un segundo ser divino junto a YHWH desde toda la eternidad. El himno muestra que después de su exaltación es todavía diferente de Dios e inferior a él, pues éste lo libera y le otorga el título de *kyrios*. Él no puede adquirirlo por sí mismo, sino que se le da sólo «para gloria de Dios Padre».

Unos cuarenta años después, el autor del Evangelio de san Juan (escrito hacia el año 100) hizo una sugerencia parecida. En su prólogo describió la Palabra (*logos*) que estaba «con Dios desde el principio»

y había sido el artífice de la creación: «Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe». ²⁴ El autor no emplea la palabra griega *logos* del mismo modo que lo hace Filón: parece que le da un significado más próximo al del judaísmo palestino que al del judaísmo helenístico. En las versiones arameas de las Escrituras hebreas conocidas como *targumim*, que se redactaron en aquella época, el término *memra* (palabra) se emplea para describir la actividad de Dios en el mundo. Cumple la misma función que otros términos técnicos como «gloria», «Espíritu Santo» y «Shekinah», que ponían de relieve la distinción entre la presencia de Dios en el mundo y la realidad incomprendible de Dios en sí mismo. Como la Sabiduría divina, la «Palabra» simbolizaba el proyecto divino original para la creación. Cuando Pablo y Juan hablaban de Jesús como si hubiese vivido algún tipo de preexistencia no estaban sugiriendo que fuera una segunda «persona» divina, si se entiende el término *persona* en el posterior sentido trinitario. Indicaban más bien que Jesús había transcendido las formas temporales e individuales de existencia. Como el «poder» y la «sabiduría» que él representaba eran actividades que derivaban de Dios, en cierto modo había expresado «lo que existía desde el principio». ²⁵

Estas ideas resultaban comprensibles en un contexto estrictamente judío, pero los cristianos de las generaciones siguientes, formados en la cultura griega, las interpretaron de un modo diferente. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, escrito antes del año 100, podemos comprobar que los primeros cristianos tenían todavía una concepción completamente judía de Dios. En la fiesta de Pentecostés, en la que se habían reunido en Jerusalén centenares de judíos procedentes de la diáspora para celebrar el don de la torá en el Sinaí, el Espíritu Santo descendió sobre los compañeros de Jesús. Oyeron «un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron encima de cada uno de ellos». ²⁶ El Espíritu Santo se manifestó a estos primeros judeocristianos del mismo modo que a sus contemporáneos, los *tannaim*. Inmediatamente, los discípulos salieron fuera y comenzaron a predicar a las muchedumbres de judíos y temerosos de Dios de «Mesopotamia, Judea y Capadocia, el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene». ²⁷ Todos estaban admirados porque oían a los discípulos predicar en su propia lengua. Cuando Pedro se puso en pie para dirigirse a la muchedumbre, presentó este fenómeno como el punto culminante del judaísmo. Los profetas habían anunciado el día en que Dios iba a derramar su Espíritu sobre la humanidad, de tal manera que hasta las mujeres y los esclavos iban a «ver visiones y a soñar sueños». ²⁸

Aquel día se inauguraría el reino mesiánico, cuando Dios viviera sobre la tierra con su pueblo. Pedro no afirmó que Jesús de Nazaret era Dios. Él «era un hombre, acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros». Después de su muerte cruel, Dios lo resucitó y lo exaltó a una posición especialmente elevada, «a la derecha de Dios». Los profetas y salmistas habían anunciado estos acontecimientos, de modo que «toda la casa de Israel» podía estar segura de que Jesús era el Mesías tanto tiempo esperado. ²⁹ Parece que este discurso fue el mensaje (*kerygma*) de los primeros cristianos.

A finales del siglo IV el cristianismo había llegado a ser una religión predominante, precisamente en los lugares que acabamos de citar, tomados del libro de los Hechos de los Apóstoles: echó raíces en las sinagogas judías de la diáspora, que habían atraído un gran número de temerosos de Dios o prosélitos. El judaísmo reformado de Pablo abordó muchos de sus dilemas. También ellos «hablaban en muchas lenguas», carecían de una única voz y de una posición coherente. Muchos de los judíos de la diáspora habían llegado a considerar el templo de Jerusalén, que estaba lleno de la sangre de los animales sacrificados, como una institución primitiva y bárbara. El libro de los Hechos de los Apóstoles conserva esta perspectiva en la historia de Esteban, un judío helenista que se había convertido a la secta de Jesús y fue condenado por el sanedrín, el consejo judío gobernante, a morir apedreado, acusado de blasfemia. En su último y apasionado discurso, Esteban aseguró que el templo era un insulto a la naturaleza de Dios: «El Altísimo no habita en casas hechas por manos de hombre». ³⁰ Algunos judíos de la diáspora adoptaron el judaísmo talmúdico, desarrollado por los rabinos después de la destrucción del templo; otros pensaron que el cristianismo respondía a algunas de sus preguntas sobre la naturaleza de la torá y el carácter universal del judaísmo. Por supuesto, era especialmente atractivo para los temerosos de Dios que podían ser miembros de pleno derecho del nuevo Israel sin la carga de los 613 *mitzvot* (mandamientos).

Durante el siglo primero los cristianos siguieron pensando sobre Dios y presentando ante él sus oraciones como judíos; argumentaban como los rabinos y sus iglesias eran parecidas a las sinagogas. En la década de los años ochenta tuvieron lugar algunas polémicas con los judíos, cuando se expulsó formalmente a los cristianos de la sinagoga porque se negaban a cumplir la torá. Ya hemos visto que el judaísmo había conseguido muchas conversiones en las primeras décadas del siglo primero, pero después del año 70, cuando los judíos tenían problemas con el imperio romano, quedaron relegados. El hecho de que

los temerosos de Dios mostraran su interés por el cristianismo hizo que los judíos se mostraran escépticos hacia los convertidos y que ya no se sintieran tan deseosos de hacer prosélitos. Los paganos que antes podían sentirse atraídos por el judaísmo se dirigían ahora hacia el cristianismo, pero solía tratarse de esclavos y miembros de las clases inferiores. Hasta finales del siglo II los paganos que tenían una formación cultivada no comenzaron a hacerse cristianos; fue entonces cuando fueron capaces de explicar la nueva religión a un mundo pagano escéptico.

En el imperio romano al principio se pensó que el cristianismo era una rama del judaísmo. Pero cuando los cristianos pusieron de manifiesto que ya no eran miembros de la sinagoga, se consideró al cristianismo como una *religio* de fanáticos, que habían cometido el pecado capital de la impiedad al romper con la fe de sus padres. El *ethos* romano era estrictamente conservador: valoraba la autoridad del *paterfamilias* y las costumbres ancestrales. El «progreso» era visto como la vuelta a una edad de oro, no como una marcha temerosa hacia el futuro. Una ruptura deliberada con el pasado no se consideraba como algo potencialmente creador, como en nuestra propia sociedad, que ha hecho del cambio algo institucionalizado. La innovación era peligrosa y subversiva. Las autoridades romanas miraban con mucho recelo los movimientos de masas, que se liberaban de los controles de la tradición, y se esforzaban por proteger a los ciudadanos de la «charlatanería» religiosa. Sin embargo, en el imperio se respiraba un espíritu de inquietud y de ansiedad. La experiencia de vivir en un enorme imperio internacional había hecho que los antiguos dioses parecieran pequeños e inadecuados; el pueblo había llegado a conocer culturas extrañas, que provocaban preocupación. Buscaban nuevas soluciones espirituales. En Europa se introdujeron cultos orientales: se adoraba a divinidades como Isis y Semele junto a los dioses tradicionales de Roma, los guardianes del Estado. Durante el siglo I EC las nuevas religiones místicas ofrecían a sus iniciados la salvación y lo que, según ellos, era un conocimiento interior para el mundo futuro. Pero ninguno de estos nuevos entusiasmos religiosos constituyó una amenaza para el orden establecido. Las divinidades orientales no exigían una conversión radical y un rechazo de los ritos familiares, sino que eran como nuevos santos que aportaban una perspectiva fresca e inédita y un sentido de un mundo mucho mayor. Uno podía vincularse a tantos cultos diferentes como quisiera; las religiones de los misterios, mientras no intentaran poner en peligro a los dioses antiguos y trataran de pasar inadvertidas, eran toleradas e integradas en el orden establecido.

Nadie esperaba que la religión fuese un desafío o proporcionase una respuesta al sentido de la vida. Para encontrar este tipo de iluminación la gente se dirigía a la filosofía. En el imperio romano se adoraba a los dioses para suplicar su ayuda con ocasión de una crisis, para asegurar una bendición divina para el Estado y para experimentar un sentido salvador de continuidad con el pasado. La religión tenía que ver con cultos y ritos más que con ideas; se basaba en el sentimiento, no en una ideología o en una teoría adoptada conscientemente. Esta actitud nos resulta hoy familiar: en nuestra sociedad muchas de las personas que participan en los ritos religiosos no están interesadas por la teología, no buscan nada demasiado exótico y les disgusta la idea del cambio. Piensan que los rituales oficiales les ofrecen un vínculo con la tradición y les dan un sentido de seguridad. No esperan ideas brillantes en la homilía y les molestan los cambios en la liturgia. De una manera similar, muchos de los paganos de la antigüedad preferían dar culto a los dioses ancestrales, como muchas generaciones lo habían hecho antes que ellos. Los antiguos rituales les proporcionaban un sentido de identidad, celebraban las tradiciones locales y parecía que aseguraban que las cosas iban a continuar como hasta entonces. Se suponía que la civilización era un logro frágil y no debía quedar expuesta por haberse despreocupado caprichosamente de los dioses protectores, que se encargarían de asegurar la supervivencia de aquélla. Se sentirían terriblemente amenazados si un culto nuevo se proponía abolir la fe de sus padres. El cristianismo, por tanto, tenía lo peor de ambos mundos. Le faltaba la antigüedad venerable del judaísmo y no tenía nada de los rituales atractivos del paganismo, que cualquiera podía ver y apreciar. Además, constituía una posible amenaza, porque los cristianos insistían en que el suyo era el *único* Dios y en que todas las demás divinidades eran una ilusión. Para el biógrafo romano Gayo Suetonio (70-160) el cristianismo era un movimiento irracional y excéntrico, una *supersticio nova et prava*, que era «depravada» precisamente por ser «nueva». ³¹

Los paganos formados que buscaban la iluminación se dirigían a la filosofía, no a la religión. Sus santos y guías eran filósofos de la antigüedad como Platón, Pitágoras y Epicteto. Incluso eran para ellos «hijos de Dios». Se creía, por ejemplo, que Platón había sido hijo de Apolo. Los filósofos habían mantenido una actitud indiferente hacia la religión, pero la veían como algo esencialmente distinto de lo que ellos hacían. Pues no eran expertos mudos encerrados en torres de marfil, sino hombres con una misión, deseosos de salvar las almas de sus contemporáneos al atraerlos a los métodos de sus escuelas particulares. Tanto Sócrates como Platón elaboraron una filosofía «religio-

sa», pues pensaban que sus estudios científicos y metafísicos les habían proporcionado una visión de la gloria del universo. Hacia el siglo I EC, las personas inteligentes y reflexivas dirigieron hacia ellos sus miradas para encontrar una explicación del significado de la vida, una ideología inspiradora y una motivación ética. El cristianismo parecía una religión bárbara. El Dios cristiano parecía una divinidad primitiva, feroz, que seguía interviniendo de un modo irracional en los asuntos humanos: no tenía nada en común con el Dios remoto, invariable, de un filósofo como Aristóteles. Una cosa era sugerir que personas de la talla de Platón o Alejandro Magno habían sido hijos de un dios, y otra muy distinta pretender que lo era un judío que había muerto de un modo ignominioso en un rincón marginal del imperio romano.

La filosofía platónica fue una de las más populares de la antigüedad. Los neoplatónicos de los siglos I y II no se sintieron atraídos por Platón como pensador ético y político, sino como místico. Sus enseñanzas podían ayudar al filósofo a realizar su auténtico sí mismo, liberando su alma de la prisión del cuerpo y capacitándola para ascender hacia el mundo divino. Era un sistema ilustre, que empleaba la cosmología como una imagen de la unidad y de la armonía. El Uno existía en la serena contemplación de sí mismo, más allá de la destrucción del tiempo y del cambio, en la cima de la gran cadena de los seres. Toda la existencia derivaba del Uno como una consecuencia necesaria de su ser puro: las formas eternas habían emanado del Uno y, a su vez, habían puesto en movimiento el sol, las estrellas y la luna, cada uno de ellos en su esfera respectiva. Finalmente, los dioses, vistos como los ministros angélicos del Uno, transmitían la influencia divina al mundo sublunar de los hombres. El filósofo platónico no necesitaba cuentos bárbaros de una divinidad que había decidido de improviso crear el mundo o que, desdeñado la jerarquía establecida, había querido comunicarse directamente con un pequeño grupo de seres humanos. No necesitaba una salvación grotesca por medio de un Mesías crucificado. El filósofo, que era semejante al Dios que había dado vida a todas las cosas, podía ascender al mundo divino gracias a sus propios esfuerzos, de una manera racional y ordenada.

¿Cómo podían los cristianos explicar su fe al mundo pagano? Parecía que estaba llamada al fracaso, porque no era ni una religión —en el sentido romano de la palabra— ni una filosofía. Además, a los cristianos les resultó difícil articular sus «creencias» y tal vez no fueron conscientes de que estaban desarrollando un sistema distinto de pensamiento. En esto se parecían a sus vecinos paganos. Su religión no tenía una «teología» coherente, sino que podía calificarse con más rigor como una actitud de compromiso cuidadosamente cultivada. Cuando

recitaban sus «credos» no estaban asintiendo a una serie de proposiciones. Parece que la palabra *credere*, por ejemplo, se deriva de *cor dare*: entregar el propio corazón. Cuando decían «*credo*» (o *pisteno*, en lengua griega) se trataba más de una actitud emocional que intelectual. Teodoro, obispo de Mopsuestia (Cilicia) del año 392 al 428, se dirigía a sus fieles con estas palabras:

Cuando dices «me comprometo» (*pisteno*) ante Dios, das a entender que permanecerás constantemente con él, que nunca te separarás de él y que pensarás que él es mayor que ninguna otra cosa para estar con él y para vivir con él y para comportarte de acuerdo con sus mandamientos.³²

Las generaciones cristianas siguientes tuvieron que dar una explicación más teórica de su fe y desarrollaron una pasión por el debate teológico que es única en la historia de las religiones del mundo. Ya hemos visto, por ejemplo, que en el judaísmo no había una ortodoxia oficial, sino que las ideas sobre Dios eran esencialmente asunto privado. Los primeros cristianos compartieron esta actitud.

Durante el siglo II, sin embargo, algunos paganos convertidos al cristianismo trataron de entrar en contacto con sus vecinos no creyentes a fin de mostrar que su religión no rompía de un modo destructivo con la tradición. Uno de estos primeros apologistas fue Justino de Cesarea (100-165), que murió como mártir por defender su fe. En su búsqueda incansable de un sentido podemos percibir la sed espiritual del periodo. Justino no fue ni profundo ni brillante en sus reflexiones. Antes de convertirse al cristianismo había sido discípulo de un filósofo estoico, de otro peripatético y de un tercero pitagórico, pero está claro que no consiguió comprender lo que significaban estos sistemas. Le faltaban el temperamento y la inteligencia necesarios para la filosofía, pero daba la impresión de que necesitaba algo más que cultos y ritos. Encontró la respuesta en el cristianismo. En sus dos *Apologiae* (ca. 150 y 155) mantuvo que los cristianos simplemente seguían a Platón, que también pensaba que había un solo Dios. Tanto los filósofos griegos como los profetas judíos habían predicho la llegada de Cristo: esta argumentación impresionó a los paganos de su época, pues había un nuevo entusiasmo por los oráculos. Sostenía también que Jesús era la encarnación del *logos* o razón divina, presente, según los estoicos, en el orden del cosmos; el *logos* había actuado en el mundo a lo largo de la historia, inspirando por igual a griegos y hebreos. Pero Justino no explicó las implicaciones de esta idea, que de algún modo era nueva: ¿Cómo pudo un hombre ser la encarnación del *logos*? ¿Era el *logos*

idéntico a las imágenes bíblicas de la Palabra o la Sabiduría? ¿Cuál era su relación con el Dios único?

Otros cristianos elaboraron teologías mucho más radicales, no sólo por el aprecio a la especulación en su propio interés, sino para calmar una profunda ansiedad. En particular los *gnostikoi* («conocedores»), pasaron de la filosofía a la mitología para explicar su profunda percepción de la separación del mundo divino. Sus mitos pretendían dar una respuesta a su ignorancia sobre Dios y lo divino, experimentado claramente por ellos como una fuente de aflicción y vergüenza. Basílides, que enseñó en Alejandría entre los años 130 y 160, y su contemporáneo Valentín, que dejó Egipto para enseñar en Roma, consiguieron un gran número de discípulos y pusieron de manifiesto que muchos de los que se convertían al cristianismo se sentían perdidos, desorientados y radicalmente desconcertados.

Todos los gnósticos partían de que había una realidad totalmente incomprensible a la que llamaban Divinidad, la fuente del ser menor al que llamamos «Dios». Acerca de él no se puede decir absolutamente nada, pues escapa completamente a la percepción de nuestras mentes limitadas. Como explicaba Valentín, la Divinidad era

perfecta y preexistente... habita en las alturas invisibles e innombrables: es lo que existía antes del principio, es ascendiente y profundidad. Es incontenible e invisible, eterna y no engendrada, es Quietud y Soledad profunda por siglos infinitos. Con ella estaba el pensamiento, llamado también Gracia y Silencio.³³

Siempre se ha especulado sobre este Absoluto, pero ninguna de las explicaciones propuestas ha sido adecuada. Es imposible describir la Divinidad, que no es ni «buena» ni «mala» y ni siquiera se puede decir que «existe». Basílides enseñaba que en el principio no había Dios, sino sólo la Divinidad que, estrictamente hablando, era Nada, porque no existía en ningún sentido que nosotros podamos comprender.³⁴

Pero esta Nada quiso darse a conocer y no se quedó contenta permaneciendo sola en la Profundidad y en el Silencio. Hubo una revolución interior en las profundidades de su ser insondable que produjo una serie de emanaciones similares a las descritas en las antiguas mitologías paganas. La primera de esas emanaciones fue el «Dios», a quien conocemos y presentamos nuestra oración. Pero «Dios» era inaccesible para nosotros y necesitaba una mayor concreción. En consecuencia, surgieron nuevas emanaciones de Dios en parejas, cada una de las cuales expresaba uno de los atributos divinos. «Dios» está por encima del género, pero, como en el *Enuma Elish*, cada pareja de

emanaciones estaba formada por un representante masculino y otro femenino (un esquema que pretendía neutralizar el carácter masculino del monoteísmo más convencional). Cada pareja de emanaciones se fue haciendo más débil y tenue, a medida que se alejaba de su fuente Divina. Finalmente, cuando surgió la tercera de estas emanaciones (o eones), el proceso se detuvo y el mundo divino, el Pleroma, quedó completado. Los gnósticos no estaban proponiendo una cosmología completamente irracional, pues todo el mundo creía que el cosmos estaba poblado de esos eones, demonios, y poderes espirituales. San Pablo había hablado de tronos, dominaciones, principados y potestades, mientras que los filósofos creían que estos poderes invisibles eran los dioses antiguos y pensaban que eran intermediarios entre el hombre y el Uno.

Tuvo lugar una catástrofe, una primera caída, descrita por los gnósticos de varias maneras. Algunos decían que Sophia (la Sabiduría), la última de las emanaciones, cayó en desgracia porque aspiraba a conseguir un conocimiento prohibido de la Divinidad inaccesible. A causa de su presunción arrogante, cayó desde el Pleroma y su dolor y desgracia formaron el mundo de la materia. Exiliada y perdida, Sophia recorrió el cosmos, con el anhelo de volver a su Fuente divina. Esta amalgama de ideas orientales y paganas expresaba la profunda convicción gnóstica de que nuestro mundo era en cierto sentido una versión del mundo celeste y que había nacido de la ignorancia y del desorden. Otros gnósticos pensaban que «Dios» no había creado el mundo material, pues él no podía tener nada que ver con la materia vil. Ésta fue creada por uno de los eones, al que llamaban *demiourgos* o Creador. Tuvo envidia de «Dios» y aspiraba a ser el centro del Pleroma. Como consecuencia cayó y creó el mundo en un acto de rebelión. Como explica Valentín, «creó los cielos sin conocimiento, formó al hombre sin conocer al hombre; llamó a la tierra a la existencia sin conocer la tierra».³⁵ Pero el *logos*, otro de los eones, vino para liberarla y descendió a la tierra, asumiendo la apariencia física de Jesús a fin de enseñar a hombres y mujeres el camino de vuelta a Dios. Este tipo de cristianismo fue posteriormente suprimido, pero comprobaremos que varios siglos más tarde judíos, cristianos y musulmanes volvieron a adoptar este tipo de mitología, al descubrir que expresaba su experiencia religiosa de «Dios» de un modo más adecuado que la teología ortodoxa.

Nunca se pretendió que estos mitos fueran relatos literales de la creación y de la salvación; eran expresiones simbólicas de una verdad interior. «Dios» y el Pleroma no eran realidades externas situadas «ahí fuera», sino que había que buscarlas dentro:

Abandona la búsqueda de Dios y de la creación y otras cuestiones similares. Búscalos tomándote a ti mismo como punto de partida. Aprende que quien está dentro de ti lo hace todo por sí mismo y dice: «Mi Dios, mi mente, mi pensamiento, mi alma, mi cuerpo». Conoce las fuentes de la preocupación, de la alegría, del amor y del odio. Aprende cómo puede suceder que uno mire sin querer, ame sin querer. Si investigas minuciosamente estas cuestiones, lo encontrarás dentro de ti mismo.³⁶

El Pleroma representaba un mapa del alma. La luz divina se podía distinguir incluso en este mundo oscuro, a condición de que el gnóstico supiese dónde mirar: durante la primera caída (de la Sophia o del Demiurgo) también cayeron algunas chispas divinas del Pleroma que quedaron atrapadas en la materia. El gnóstico podía encontrar una chispa divina en su propia alma, podía llegar a ser consciente de ese elemento divino que se encontraba dentro de sí y que lo ayudaría a encontrar su camino de vuelta a casa.

Los gnósticos pusieron de manifiesto que muchos de los recién convertidos al cristianismo no estaban satisfechos con la idea tradicional de Dios que habían heredado del judaísmo. No tenían experiencia del mundo como algo «bueno», como la obra de una deidad benévole. También la doctrina de Marción (100-165) estaba marcada por un dualismo y un desorden similares. Fundó su propia Iglesia en Roma y consiguió atraer a un número elevado de discípulos. Jesús había dicho que un árbol bueno produce frutos buenos:³⁷ ¿Cómo podía el mundo haber sido creado por un Dios bueno si era evidente que estaba lleno de males y de desgracias? Marción se sentía consternado ante las Escrituras judías, pues parecía que en ellas se describía a un Dios violento y cruel, que exterminaba pueblos enteros llevado de su pasión por la justicia. Estaba convencido de que fue este Dios judío, «que deseaba la guerra, que era inconstante en sus actitudes y que se contradecía a sí mismo»³⁸ el que había creado el mundo. Pero Jesús reveló que existía otro Dios, a quien nunca habían mencionado las Escrituras judías. Este segundo Dios era «tranquilo, manso y sencillamente bueno y excelente».³⁹ Era completamente diferente del cruel Creador «jurídico» del mundo. Por tanto, debemos dar la espalda al mundo que, como no era obra suya, no puede revelarnos nada sobre esta deidad benevolente, y tenemos que rechazar también el «Antiguo» Testamento, concentrándonos sencillamente en los libros del Nuevo Testamento que conservan el espíritu de Jesús. La popularidad de las enseñanzas de Marción pone de manifiesto que se había hecho eco de una ansiedad común. Al mismo tiempo, parecía como si estuviera a punto de fundar una Iglesia separada. Había señalado de un modo

tercer algo importante de la experiencia cristiana; muchas generaciones de cristianos han experimentado que les resulta difícil relacionarse de un modo positivo con el mundo material, y todavía es significativo el número de los que no saben qué hacer con el Dios hebreo.

El teólogo norteafricano Tertuliano (160-220), por su parte, indicó que el Dios «bueno» de Marción tenía más cosas en común con el Dios de la filosofía griega que con el Dios de la Biblia. Esta divinidad serena, que no tenía nada que ver con este mundo imperfecto, estaba más cerca del Motor inmóvil descrito por Aristóteles que del Dios judío de Jesucristo. En efecto, muchos habitantes del mundo grecorromano pensaban que el Dios bíblico era una divinidad torpe, feroz, que no era digna de recibir culto. Hacia el año 178 el filósofo pagano Celso acusó a los cristianos de haber adoptado una concepción estrecha y provinciana de Dios. Le disgustaba que los cristianos pretendiesen ser objeto de una revelación especial: todos los seres humanos tenían acceso a Dios, aunque los cristianos se amontonaran en un pequeño grupo miserable para afirmar: «Dios ha llegado incluso a abandonar el mundo entero y se ha despreocupado del movimiento de los cielos y ha dejado de hacer caso de la inmensa tierra para prestarnos atención sólo a nosotros».⁴⁰ Las autoridades romanas que ordenaron la persecución de los cristianos los acusaban de «ateísmo» porque su concepción de lo divino ofendía gravemente al *ethos* romano. Al ver que los cristianos no daban a los dioses tradicionales el culto que les correspondía, los romanos tenían miedo de que pusieran en peligro el Estado y desestabilizaran el orden existente, que era frágil. Les parecía que el cristianismo era una fe bárbara que desdeñaba los logros de la civilización.

Sin embargo, a finales del siglo II, algunos sabios paganos comenzaron a convertirse al cristianismo y fueron capaces de adaptar al Dios semítico de la Biblia al ideal grecorromano. El primero de ellos fue Clemente de Alejandría (ca. 150-215), que pudo haber estudiado filosofía en Atenas antes de su conversión. Clemente no tenía duda de que Yahveh y el Dios de los filósofos griegos eran el mismo Dios: llamó a Platón el «Moisés atíco». Incluso Jesús y san Pablo se hubieran quedado sorprendidos por esta teología. Al igual que el Dios de Platón y de Aristóteles, el Dios de Clemente se caracterizaba por su *apatheia*: era totalmente impasible, no podía experimentar sufrimientos ni cambios. Los cristianos podían participar en esta vida divina si imitaban la calma y la imperturbabilidad del mismo Dios. Clemente ideó unas normas de vida que eran muy parecidas a las minuciosas normas de conducta prescritas por los rabinos, aunque tenía más elementos en común con el ideal estoico. Un cristiano tenía que imitar la serenidad

de Dios en cada detalle de su vida: tenía que sentarse correctamente, hablar con calma, abstenerse de cualquier forma de violencia, evitar reírse de un modo agitado e incluso tenía que eructar con educación. Mediante la práctica diligente de una tranquilidad calculada los cristianos podían llegar a ser conscientes de la gran Quietud que estaba dentro de ellos, que era la imagen de Dios inscrita en su propio ser. No había un abismo entre Dios y el género humano. Una vez que los cristianos se configuren con el ideal divino, descubrirán que tienen un Compañero Divino «que comparte nuestra casa con nosotros, que se sienta a nuestra mesa, que comparte todos los esfuerzos morales de nuestra vida». ⁴¹

Pero Clemente creía también que Jesús era Dios, «el Dios vivo que había padecido y a quien se daba culto». ⁴² El que había «lavado sus pies y los había secado con una toalla» había sido «el Dios y Señor glorioso del universo». ⁴³ Si los cristianos imitaban a Cristo, también ellos serían deificados: divinos, incorruptibles e impasibles. En efecto, Cristo había sido el *logos* divino que se había hecho hombre «para que puedas aprender de un hombre cómo llegar a ser Dios». ⁴⁴ En Occidente, Ireneo, obispo de Lyon (130-200) enseñó una doctrina parecida. Jesús fue el Logos encarnado, la razón divina. Cuando se hizo hombre santificó cada etapa del desarrollo humano y se convirtió en un modelo para los cristianos. Ellos tienen que imitarlo de la misma manera que un actor se hace uno con el personaje que representa; de esta manera realizarán en plenitud todas sus capacidades humanas. ⁴⁵ Tanto Clemente como Ireneo estaban adaptando el Dios judío a las nociones que eran características de su propio tiempo y cultura. Aunque tenía poco en común con el Dios de los profetas, que se había caracterizado sobre todo por su misericordia y su vulnerabilidad, la doctrina clementina de la *apatheia* se hizo fundamental en la concepción cristiana de Dios. En el mundo griego el pueblo anhelaba la liberación de la confusión de emociones y cambios y deseaba conseguir una calma sobrehumana. Este ideal prevaleció, a pesar de contener una paradoja intrínseca.

La teología de Clemente dejó sin responder algunas cuestiones fundamentales. ¿Cómo pudo un simple hombre haber sido el Logos o la razón divina? ¿Qué quería decir exactamente que Jesús había sido divino? ¿Era el Logos idéntico al «Hijo de Dios»? ¿Qué significaba exactamente este título judío en el mundo helenístico? ¿Cómo pudo un Dios impasible sufrir en Jesús? ¿Cómo pueden los cristianos creer que ha sido un ser divino y, al mismo tiempo, insistir en que hay un único Dios? Durante el siglo III los cristianos se fueron haciendo cada vez más conscientes de estos problemas. En los primeros años de este si-

glo en Roma un tal Sabelio, un personaje oscuro, sugirió que los términos bíblicos «Padre», «Hijo» y «Espíritu» se podían comparar con las máscaras (*personae*) que se ponían los actores para representar un papel del drama y para que los espectadores pudieran escuchar sus voces. El único Dios había asumido diferentes *personae* al tratar con el mundo. Sabelio hizo algunos discípulos, pero muchos cristianos se sintieron turbados por esta teoría: sugería que el Dios impasible había sufrido en cierta manera al representar el papel del Hijo, una idea completamente inaceptable para ellos. Pablo de Samosata, obispo de Antioquía del año 260 al 272, sugirió que Jesús había sido simplemente un hombre, en el que la Palabra y la Sabiduría de Dios habían habitado como en un templo. Esta doctrina fue considerada también como heterodoxa y condenada en un sínodo en Antioquía el año 264, aunque él trató de mantenerse en su sede con el apoyo de la reina Cenobia de Palmira. Estaba claro que iba a ser muy difícil encontrar un modo de compaginar la convicción cristiana de que Jesús había sido divino con la creencia, igualmente firme, de que había un solo Dios.

Cuando Clemente dejó Alejandría el año 202 para ser ordenado sacerdote al servicio del obispo de Jerusalén, su joven y brillante discípulo, Orígenes, que tenía por entonces unos veinte años, ocupó su lugar al frente de la escuela catequética. Siendo joven, Orígenes estaba convencido de un modo apasionado de que el martirio era el camino hacia el cielo. Su padre, Leónides, había muerto en el anfiteatro cuatro años antes y Orígenes había tratado de unirse a él. Sin embargo, su madre lo impidió escondiendo sus ropas. Orígenes creía al principio que la vida cristiana significaba renunciar al mundo, pero más tarde se retractó de esta idea y elaboró una forma de cristianismo platónico. En lugar de ver un abismo infranqueable entre Dios y el mundo, que sólo podía salvarse por la ruptura radical del martirio, Orígenes elaboró una teología que hacía hincapié en la continuidad entre Dios y el mundo. Su espiritualidad era luminosa, optimista y alegre. Paso a paso, un cristiano podía ascender por la cadena de los seres, hasta alcanzar a Dios, su elemento y hogar naturales.

Orígenes, formado en la tradición platónica, estaba convencido de que entre Dios y el alma existía una cierta afinidad: la humanidad conocía por naturaleza lo divino. Este conocimiento se podía «recopilar» y despertar con métodos especiales. Para adaptar su filosofía platónica a las Escrituras judías, Orígenes elaboró un método simbólico de interpretación de la Biblia. Así, la concepción virginal de Cristo en el seno de María no se debía interpretar primariamente como un hecho literal, sino como la concepción de la Sabiduría divina en el alma. Adoptó también algunas ideas de los gnósticos. En el principio todos

los seres han contemplado en el mundo espiritual al Dios inefable, que se les reveló en el Logos, la Palabra y Sabiduría divinas. Pero ellos se cansaron de esta contemplación perfecta y cayeron del mundo divino a los cuerpos que detuvieron su caída. Sin embargo, no todo estaba perdido. El alma podía ascender a Dios en un viaje largo y continuo, que seguiría después de la muerte. De un modo progresivo iría desechando las trabas del cuerpo y se liberaría del género para llegar a ser un espíritu puro. Mediante la contemplación (*theoria*), el alma avanzaría en su conocimiento (*gnosis*) de Dios, que la transformaría hasta que, como también Platón había pensado, llegara a ser divina. Dios era profundamente misterioso y ninguno de nuestros conceptos o palabras humanas podía expresar su realidad de un modo adecuado. Pero el alma tenía la capacidad de conocer a Dios porque compartía su naturaleza divina. La contemplación del Logos nos era conatural, pues todos los seres espirituales (*logikoi*) habían sido en el principio iguales entre sí. Cuando cayeron sólo la mente futura del hombre Jesucristo permaneció en el mundo divino contemplando la Palabra de Dios, y nuestras propias almas eran iguales a la suya. La creencia en la divinidad del hombre Jesús era sólo una fase; nos ayudaría en nuestro camino, pero sería transcendida al ver a Dios cara a cara.

En el siglo ix la Iglesia condenó algunas de las ideas de Orígenes como heréticas. Ni Orígenes ni Clemente creían que Dios había creado el mundo de la nada (*ex nihilo*), pero ésta sería después la doctrina ortodoxa del cristianismo. Está claro que la concepción origeniana de la divinidad de Jesús y de la salvación de la humanidad tampoco estaban de acuerdo con la doctrina cristiana oficial posterior: Orígenes no creía que la muerte de Cristo nos había «salvado», sino que nosotros podíamos ascender hasta Dios por nuestros propios medios. La cuestión es que, cuando Orígenes y Clemente escribían y enseñaban su cristianismo platónico, *no había* una doctrina oficial. Nadie sabía con seguridad si Dios había creado el mundo o cómo un ser humano pudo haber sido divino. Los turbulentos acontecimientos de los siglos iv y v llevaron, aunque sólo después de una lucha violenta, a la definición de los dogmas ortodoxos.

Quizás Orígenes sea más conocido porque se mutiló a sí mismo. Jesús había dicho en los Evangelios que algunos se habían hecho eunucos por causa del reino de los cielos y Orígenes lo interpretó de un modo literal. La castración era una operación bastante común en la antigüedad tardía; Orígenes no se abalanzó contra sí mismo con un cuchillo, ni tampoco su decisión estuvo inspirada por ese tipo de aversión neurótica ante la sexualidad que caracterizó a algunos teólogos

occidentales como san Jerónimo (342-420). El estudioso inglés Peter Brown sugiere que pudo tratarse de un intento de demostrar su doctrina de la indeterminación de la condición humana, que el alma tiene que trascender lo antes posible. Algunos factores aparentemente inmutables, como el género, quedarán superados en el largo proceso de divinización, pues en Dios no hay varón ni mujer. En una época en que el filósofo se caracterizaba por su barba larga (un signo de sabiduría), el rostro imberbe y la voz fina de Orígenes tuvieron que causar una profunda impresión.

Plotino (205-270) estudió en Alejandría con Ammonio Saccas, el viejo maestro de Orígenes, y se alistó después en una legión romana, esperando llegar a la India, donde deseaba vivamente poder estudiar. Desgraciadamente, la expedición fracasó y Plotino huyó a Antioquía. Después fundó una prestigiosa escuela de filosofía en Roma. Es poco más lo que conocemos sobre él, pues era un hombre extremadamente reticente, que nunca hablaba acerca de sí mismo y que ni siquiera celebraba su propio cumpleaños. Como Celso, Plotino pensaba que el cristianismo era una religión qué suscitaba muchas objeciones, aunque después ejercería una gran influencia en muchas generaciones de las tres religiones monoteístas. Es importante, por tanto, presentar alguna consideración detallada sobre su concepción de Dios. Se ha dicho que Plotino fue como la cuenca de un río: recogió las corrientes principales de unos ochocientos años de especulación griega y la transmitió de tal forma que ha seguido ejerciendo su influjo en figuras tan importantes de nuestro siglo como T. S. Eliot y Henri Bergson. Basándose en las ideas de Platón, Plotino elaboró un sistema con el objetivo de conseguir una comprensión del sí mismo. No estaba interesado en absoluto por encontrar una explicación científica del universo, ni por intentar dar un explicación de los orígenes físicos de la vida; en lugar de buscar fuera del mundo una explicación objetiva, exhortaba a sus discípulos a concentrarse en sí mismos y a comenzar su exploración en las profundidades de la *psyche*.

Los seres humanos son conscientes de que hay algo en su condición que no funciona; se sienten raros consigo mismos y con los demás, sienten que han perdido el contacto con su naturaleza interior y que está desorientados. Parece que el conflicto y la falta de simplicidad caracterizan nuestra existencia. Y, sin embargo, continuamente tratamos de dar unidad a la multiplicidad de fenómenos que experimentamos, integrándolos en un cierto conjunto ordenado. Cuando miramos a una persona no vemos una pierna, un brazo, otro brazo y una cabeza, sino que automáticamente disponemos estos elementos de acuerdo con la idea que tenemos de un ser humano íntegro. Esta ten-

dencia hacia la unidad es fundamental para comprender la manera en que nuestras mentes operan y —así pensaba Plotino— tiene que reflejar también la esencia de las cosas en general. Para encontrar la verdad que subyace en la realidad, el alma tiene que configurarse de nuevo a sí misma, experimentar un periodo de purificación (*katharsis*) y comprometerse en la contemplación (*theoria*), como Platón había propuesto. Tiene que mirar más allá del cosmos, más allá del mundo sensible, e incluso más allá de las limitaciones del entendimiento, para ver el corazón de la realidad. Sin embargo, no se tratará de un ascenso a una realidad fuera de nosotros mismos, sino de un descenso a las profundidades más recónditas de la mente. Es, por así decirlo, un ascenso interior.

La realidad última es una unidad originaria, a la que Plotino llama Uno. Todas las cosas deben su existencia a esta realidad poderosa. Como el Uno es la simplicidad en sí misma, no se puede decir nada sobre él: no tiene cualidades distintas de su esencia que puedan hacer posible una descripción ordinaria. Simplemente *es*. Como consecuencia, el Uno no tiene nombre: «Si queremos pensar de un modo positivo sobre el Uno», explicaba Plotino, «la verdad está en el Silencio». ⁴⁶ Ni siquiera podemos decir que existe como Ser en sí mismo, «no es *una* cosa, sino que es distinto de todas las cosas». ⁴⁷ En efecto, explicaba Plotino, «es Todo y Nada; no puede ser ninguna de las cosas que existen y, sin embargo, es todas ellas». ⁴⁸ Comprobaremos que esta intuición será un tema constante en la historia de Dios.

Pero este Silencio no puede constituir la verdad completa, sostenía Plotino, pues somos capaces de llegar a tener un cierto conocimiento de lo divino. Esto sería imposible si el Uno hubiese permanecido oculto en su oscuridad impenetrable. El Uno tuvo que transcederse a sí mismo, ir más allá de su Simplicidad, a fin de hacerse aprehensible para seres imperfectos como nosotros. Esta transcendencia divina se puede describir como «éxtasis» propiamente hablando, pues es «una salida fuera del sí mismo» en la pura generosidad: «Sin buscar nada, sin poseer nada, sin carecer de nada, el Uno es perfecto y, metafóricamente hablando, se ha desbordado y su exuberancia ha producido la novedad». ⁴⁹ En todo esto no había nada personal; Plotino pensaba que el Uno estaba más allá de todas las categorías humanas, incluida la de personalidad. Recurrió al mito antiguo de la emanación para explicar la difusión de todo lo que existe a partir de esta Fuente totalmente simple, usando una serie de analogías para describir este proceso: era como un rayo brillante de sol o como el calor que procede del fuego y que quema más a medida que uno se acerca a su corazón abrasador. Uno de los símiles preferidos por Plotino era la comparación del Uno

con el punto central de un círculo que contenía la posibilidad de todos los círculos futuros que podían derivarse de él. Era similar al efecto de las ondas provocado al tirar una piedra en un estanque. A diferencia de las emanaciones de un mito como el *Enuma Elish*, en el que cada pareja de dioses procedentes por evolución unos de otros se van haciendo más perfectos y eficaces, en el esquema de Plotino sucedía lo contrario. Al igual que en los mitos gnósticos, cuanto más se alejaba un ser de su fuente, que era el Uno, más débil se hacía.

Plotino pensaba que las dos primeras emanaciones procedentes del Uno eran divinas, pues nos permitían conocer la vida de Dios y participar en ella. Junto con el Uno formaban una tríada divina, que en cierto modo era semejante a la solución cristiana final de la Trinidad. La Mente (*nous*), la primera emanación, correspondía en el esquema de Plotino al mundo platónico de las ideas: hacía inteligible la simplicidad del Uno, pero en ella el conocimiento era intuitivo e inmediato. No se adquiría laboriosamente a través de la búsqueda y de procesos de razonamiento, sino que se absorbía de la misma manera que nuestros sentidos beben en los objetos que perciben. El Alma (*psyche*), que emana de la Mente de la misma manera que la Mente emana del Uno, está un poco más lejos de la perfección, y en este mundo el conocimiento puede adquirirse solamente de un modo discursivo, de modo que carece absolutamente de simplicidad y de coherencia. El Alma corresponde a la realidad tal como la conocemos: todo el resto de la existencia física y espiritual emana del Alma, que da a nuestro mundo el grado de unidad y coherencia que posee. Se ha de insistir nuevamente en que Plotino no consideraba esta tríada de Uno, Mente y Alma como un dios «ahí fuera». Lo divino comprendía la totalidad de la existencia. Dios lo era todo en todo y los seres inferiores sólo existían en la medida en que participaban del ser absoluto del Uno.⁵⁰

La corriente externa de emanaciones se detuvo a causa de un movimiento de regreso hacia el Uno. Como sabemos por las operaciones de nuestras propias mentes y por la insatisfacción que sentimos con el conflicto y la multiplicidad, todos los seres anhelan la unidad; ansían volver al Uno. Nótense de nuevo que no se trata de un ascenso a una realidad exterior, sino de un descenso interior a las profundidades de la mente. La mente tiene que recuperar la simplicidad que ha perdido y volver a su verdadero sí mismo. Como todas las almas están animadas por la misma Realidad, se puede comparar al género humano con un coro que está alrededor de su director. Si un individuo se distrae, se producen disonancias y hay falta de armonía, pero si todos miran hacia el director, concentrándose en él, todo el grupo se verá beneficiado, pues «podrán cantar como deben y estar realmente con él». ⁵¹

El Uno es estrictamente impersonal; no tiene género y nos desconoce por completo; Mente (*nous*) es gramaticalmente masculino y Alma (*psyche*) es femenino: la elección de estos términos puede mostrar un deseo por parte de Plotino de preservar la antigua visión pagana del equilibrio y la armonía sexuales. A diferencia del Dios bíblico, no sale a nuestro encuentro para guiarnos hacia el hogar. Dios no nos desea, ni nos ama, ni se revela a nosotros. No conoce nada fuera de sí mismo.⁵² Sin embargo, en ocasiones el alma humana se ve arrabatada por una aprehensión extática del Uno. La filosofía de Plotino no era un proceso lógico, sino una búsqueda espiritual:

Nosotros, por nuestra parte, tenemos que rechazar todo lo demás y quedarnos fijos solamente en Esto, llegar a ser sólo Esto, despojándonos de todo lo que nos estorba; tenemos que darnos prisa por escapar de aquí, sin soportar más nuestros vínculos terrenos, para abrazar a Dios con todo nuestro ser, pues no habrá ninguna parte nuestra que no quede aferrada a Dios. Allí podremos ver a Dios y a nosotros mismos como revelados por ley: nosotros mismos en una forma resplandeciente, llenos de la luz de la Inteligencia o, mejor dicho, luz en sí misma, pura, efervescente, aérea, podremos llegar a ser —en realidad, ser— un dios.⁵³

Este dios no era un objeto extraño, sino la parte mejor de nuestro sí mismo. No llega «ni por conocimiento, ni por Entendimiento que descubre a los seres intelectuales [en la Mente o *nous*], sino por una presencia (*parousia*) que sobrepasa todo conocimiento».⁵⁴

El cristianismo se iba configurando en un mundo en el que predominaban las ideas platónicas. Desde entonces, cuando los pensadores cristianos trataban de explicar su propia experiencia religiosa, recurrían de un modo natural a la concepción neoplatónica de Plotino y de sus discípulos paganos. La noción de una iluminación que era impersonal, más allá de las categorías humanas y connatural al género humano, estaba también cerca del ideal hinduista y budista de la India, donde Plotino deseó tan vivamente haber estudiado. De modo que, a pesar de las diferencias más superficiales, había profundas semejanzas entre el monoteísmo y otras concepciones de la realidad. Parece que cuando los seres humanos contemplan lo absoluto tienen ideas y experiencias muy similares. La experiencia de presencia, éxtasis y terror al encontrarse ante una realidad divina —llamada nirvana, el Uno, Brahman o Dios— parece ser un estado de la mente y una percepción naturales para los seres humanos y continuamente buscados por ellos.

Algunos cristianos estaban decididos a hacer amistad con el mundo griego. Otros no querían tener nada que ver con él. Durante el es-

tallido de la persecución en la década de los años setenta del siglo II, surgió un nuevo profeta llamado Montano en Frigia (región situada en la actual Turquía), que pretendía ser un *avatar* divino: «Soy el Señor y Dios Altísimo, que ha descendido a un hombre», solía gritar, «soy el Padre, el Hijo y el Paráclito». Sus compañeros Priscila y Maximila hacían afirmaciones parecidas.⁵⁵ El montanismo era un credo apocalíptico violento que dibujaba una imagen terrible de Dios. Sus adeptos no sólo estaban obligados a romper con el mundo y a guardar el celibato, sino que además se les decía que el martirio era el único camino seguro hacia Dios. Su muerte en defensa de la fe aceleraría la venida de Cristo: los mártires eran soldados de Dios comprometidos en una batalla contra las fuerzas del mal. Este credo terrible hacía un llamamiento al extremismo latente en el espíritu cristiano: el montanismo se propagó como la pólvora en Frigia, Tracia, Siria y en la Galia. Fue particularmente fuerte en el norte de África, cuyos habitantes estaban acostumbrados a dioses que exigían sacrificios humanos. Hasta el siglo II no consiguió el emperador suprimir su culto a Baal, que imponía el sacrificio del primogénito. Pronto esta herejía atrajo nada menos que a Tertuliano, el principal teólogo de la Iglesia de Occidente. En Oriente, Clemente y Orígenes predicaron una vuelta pacífica y gozosa a Dios, pero en la Iglesia de Occidente un Dios más aterrador exigía una muerte cruel como condición para la salvación. En esta época el cristianismo era una religión poco reconocida en Europa occidental y en el norte de África y, desde el principio, hubo una cierta tendencia al extremismo y al rigor.

La Iglesia de Oriente, por su parte, iba haciendo grandes progresos y, hacia el año 235, llegó a ser una de las religiones más importantes del imperio romano. Los cristianos hablaban entonces de una Gran Iglesia, con una sola regla de fe que evitara extremismos y excentricidades. Estos teólogos ortodoxos proscribieron la visión pesimista de los gnósticos marcionitas y montanistas y se decidieron por el camino intermedio. El cristianismo se estaba haciendo una religión urbana que evitaba el ascetismo inflexible y las complicaciones de los cultos místicos. Estaba comenzando a hacer un llamamiento a hombres extraordinariamente inteligentes, que fueran capaces de presentar esta religión de acuerdo con unos criterios comprensibles para el mundo grecorromano. Esta nueva religión se dirigía también a las mujeres: sus Escrituras enseñaban que en Cristo no había varón ni mujer e insistían en que los maridos amasen a sus mujeres como Cristo amaba a su Iglesia. El cristianismo tenía todas las ventajas que hicieron previamente del judaísmo una religión tan atractiva y, además, no tenía las desventajas de la circuncisión y de una ley extraña. Los paga-

nos estaban particularmente impresionados por el sistema de asistencia social establecido por las Iglesias y por la conducta misericordiosa de los cristianos entre sí. Durante su larga lucha para sobrevivir a las persecuciones que venían desde fuera y a la división que amenazaba desde dentro, la Iglesia fue desarrollando una organización eficaz que hizo de ella casi un microcosmos del mismo imperio: era multirracial, católica, internacional, ecuménica y al frente de la administración estaban unos burócratas eficientes.

Como tal, llegó a convertirse en un factor de estabilidad y atrajo al emperador Constantino, que se convirtió al cristianismo después de la batalla del Puente Milvio en el año 312 y declaró al año siguiente el cristianismo como religión del imperio. Los cristianos podían tener propiedades, dar culto libremente y prestar su propia contribución a la vida pública. Aunque las religiones paganas sobrevivieron durante dos siglos más, el cristianismo pasó a ser la religión estatal del imperio y comenzó a atraer a nuevos convertidos, que se incorporaron a la Iglesia por sus progresos materiales. Pronto la Iglesia, que había comenzado su vida *como una secta perseguida que suplicaba tolerancia*, pasaría a exigir la conformidad con sus propias leyes y credos. No está claro cuáles fueron las razones del triunfo del cristianismo; ciertamente, no habría tenido aquel éxito sin el apoyo del imperio romano, aunque esto provocó inevitablemente nuevos problemas. Siendo una religión incomparable en la adversidad, nunca se ha encontrado en su mejor momento en medio de la prosperidad. Uno de los primeros problemas que tuvo que resolver era la doctrina de Dios: tan pronto como Constantino consiguió paz para la Iglesia, surgió un nuevo peligro desde dentro que dividió a los cristianos en partes terriblemente enfrentadas.

Trinidad: el Dios cristiano

Hacia el año 320 las Iglesias de Egipto, Siria y Asia Menor se vieron sacudidas por una intensa pasión teológica. Marinos y viajeros cantaban versiones de himnos populares que proclamaban que sólo el Padre era verdadero Dios, inaccesible y único, y que el Hijo no era ni coeterno ni increado, pues había recibido la vida y el ser del Padre. Se cuenta que un encargado de unos baños públicos exhortaba a los bañistas insistiendo en que el Hijo procedía de la nada, y que un cambista, cuando le preguntaban por el tipo de cambio, antes de dar su respuesta, pronunciaba una larga disquisición sobre la diferencia entre el Dios creado y el Dios no creado y, finalmente, que un panadero decía a sus clientes que el Padre era mayor que el Hijo. La gente discutía estas cuestiones abstrusas con el mismo entusiasmo que hoy se habla de fútbol.¹ La controversia la encendió Arrio, un presbítero carismático y bien parecido de Alejandría, que tenía una voz dulce y majestuosa y un rostro extraordinariamente melancólico. Planteó una polémica que su obispo Alejandro no pudo pasar por alto, pero que, al mismo tiempo, era muy difícil de refutar: ¿Cómo pudo Jesucristo haber sido Dios de la misma manera que Dios Padre? Arrio no negaba la divinidad de Cristo; en efecto, llamaba a Jesús «Dios fuerte» y «Dios pleno»,² pero sostenía que era blasfemo pensar que era divino por naturaleza: Jesús había dicho de un modo explícito que el Padre era mayor

que él, Alejandro y Atanasio, su joven y brillante asistente, se dieron cuenta inmediatamente de que no se trataba de simples detalles teológicos. Arrio estaba planteando cuestiones vitales sobre la naturaleza de Dios. Entretanto Arrio, un hábil propagandista, se dedicó a difundir sus ideas y pronto los laicos se pusieron a debatir estos temas con tanta pasión como sus obispos.

La polémica llegó a encenderse tanto que tuvo que intervenir el emperador Constantino y convocó un sínodo en Nicea (ciudad situada en la actual Turquía) para resolver el problema. El nombre de Arrio es hoy muy conocido en relación con la herejía, pero cuando se declaró el conflicto no había una doctrina ortodoxa oficial y no había un modo seguro de saber por qué y ni siquiera si Arrio estaba equivocado. En su afirmación no había nada nuevo: Orígenes, a quien las dos partes tenían en gran estima, había enseñado una doctrina parecida. Pero el clima intelectual había cambiado en Alejandría desde la época de Orígenes y los cristianos ya no estaban convencidos de que se pudiera compaginar con éxito al Dios de Platón con el Dios de la Biblia. Arrio, Alejandro y Atanasio, por ejemplo, llegaron a creer en una doctrina que habría asustado a cualquier platónico: pensaban que Dios había creado el mundo de la nada (*ex nihilo*) y basaban su opinión en la Sagrada Escritura. En realidad el libro del Génesis no había hecho esta afirmación: el autor Sacerdotal daba a entender que Dios había creado el mundo del caos primordial; la idea de que Dios había formado el universo entero a partir de un vacío absoluto era totalmente nueva. Al pensamiento griego le resultaba completamente ajena y no la habían enseñado teólogos como Clemente y Orígenes, que se mantuvieron en el esquema platónico de la emanación. Pero en el siglo IV algunos cristianos compartían la concepción gnóstica del mundo como algo intrínsecamente frágil e imperfecto, separado de Dios por un abismo inmenso. La nueva doctrina de la creación (*ex nihilo*) ponía de relieve esta concepción del cosmos que era esencialmente frágil y totalmente dependiente de Dios, que le daba el ser y la vida. Ya no se pensaba que Dios y la humanidad eran semejantes, como en el pensamiento griego. Dios había llamado a la existencia a cada uno de los seres a partir de la nada absoluta y, en cualquier momento, él podía retirar su mano protectora. Ya no había una cadena de seres que emanaban continuamente de Dios; ni tampoco un mundo intermedio de seres espirituales que transmitían el *mana* divino al mundo. Varones y mujeres no podían ya ascender la cadena de los seres hacia Dios por sus propios esfuerzos. Sólo el Dios que los había sacado de la nada en un primer momento, y que mantenía su existencia perpetuamente, podía asegurar su salvación eterna.

Los cristianos sabían que Jesucristo los había salvado por su muerte y resurrección; habían sido redimidos de la aniquilación y un día compartirían la existencia de Dios, que era Ser y Vida en sí mismo. De algún modo Cristo los había capacitado para superar el abismo que separaba a Dios del género humano. La cuestión era: ¿Cómo lo había hecho? ¿En qué parte de la gran línea divisoria se encontraba él? Ahora ya no había un Pleroma, un lugar de plenitud de seres intermedios y eones. Cristo, la Palabra, tenía que pertenecer al mundo divino (que había pasado a ser el ámbito exclusivo de Dios) o al orden frágil de lo creado. Arrio y Atanasio situaron a Cristo en las partes opuestas del abismo: Atanasio en el mundo divino y Arrio en el orden de lo creado.

Arrio quería poner de relieve la diferencia esencial entre el Dios único y todas sus criaturas. Así escribía al obispo Alejandro: «Dios era el único no engendrado, el único eterno, el único sin principio, el único verdadero, el único inmortal, el único omnisciente, el único bueno, el único poderoso».³ Arrio conocía muy bien las Escrituras y reunió una gran cantidad de textos para fundamentar su afirmación de que Cristo, la Palabra, sólo podía ser una criatura como nosotros. Un pasaje central era la descripción de la Sabiduría divina en el libro de los Proverbios, que afirmaba explícitamente que Dios había *creado* la Sabiduría al comienzo de todo.⁴ Este texto afirma también que la Sabiduría fue el artífice la creación, una idea recogida en el prólogo del Evangelio de san Juan. La Palabra estaba *con* Dios en el principio:

Todo se hizo por ella
y sin ella no se hizo nada de cuanto existe.⁵

El Logos fue el instrumento usado por Dios para llamar a otras criaturas a la existencia. Era, con todo, completamente diferente de todos los demás seres y gozaba de un estado extraordinariamente elevado, pero, como había sido creado por Dios, el Logos era esencialmente diferente y distinto del mismo Dios.

San Juan afirma claramente que Jesús era el Logos; dice también que el Logos era Dios.⁶ Pero no era Dios por naturaleza, insistía Arrio, sino que había sido elevado a la condición divina por Dios. Era diferente del resto de nosotros, porque Dios lo había creado directamente, mientras que todas las demás cosas habían sido creadas por medio de él. Dios había previsto que cuando el Logos se hiciera hombre lo obedeciera perfectamente y, por así decirlo, le había otorgado por adelantado la naturaleza divina. Pero la divinidad de Jesús no era connatural a él: se trataba sólo de una recompensa o de un don. Nótese que Arrio podía basarse en muchos textos que, al parecer, servían de apo-

yo a esta idea. El hecho innegable de que Jesús había llamado a Dios «Padre» implicaba una distinción; la paternidad, por su propia naturaleza, exige una existencia anterior y una cierta superioridad sobre el hijo. Arrio hacía también hincapié en los pasajes bíblicos que subrayaban la humildad y la vulnerabilidad de Cristo. Arrio no pretendía denigrar a Jesús, como afirmaban sus enemigos. Tenía una noción elevada de la excelencia de Cristo y de su obediencia hasta la muerte, que nos había conseguido la salvación. El Dios de Arrio era semejante al Dios de los filósofos griegos, lejano y completamente trascendente respecto del mundo; también se adhirió al concepto griego de salvación. Los estoicos, por ejemplo, habían mantenido siempre que un ser humano virtuoso podía llegar a ser divino; éste había sido también un artículo esencial de la concepción platónica. Arrio creía apasionadamente que los cristianos habían sido salvados y habían sido hechos divinos, partícipes de la naturaleza de Dios. Esto sólo fue posible gracias a que Jesús había abierto un camino para nosotros. Él había vivido una vida plenamente humana, había obedecido a Dios incluso hasta la muerte de cruz: como dice san Pablo, *a causa de* esta obediencia hasta la muerte, Dios lo exaltó a un estado especialmente elevado y le dio el título divino de Señor (*kyrios*).⁷ Si Jesús no hubiera sido un ser humano, no habría quedado ninguna esperanza de salvación para nosotros. Si él hubiera sido Dios por naturaleza, no habría habido nada meritorio en su vida ni nada que nosotros pudiéramos imitar. Al contemplar la vida de Cristo, su filiación completamente obediente, es como los cristianos pueden llegar a ser ellos mismos divinos. Imitando a Cristo, la criatura perfecta, también ellos pueden llegar a ser «inalterables e invariables, criaturas perfectas de Dios».⁸

Pero Atanasio tenía una visión menos optimista de la capacidad del hombre para llegar a ser Dios. Veía al género humano como algo intrínsecamente frágil: hemos surgido de la nada y hemos vuelto a la nada cuando hemos pecado. Por eso, cuando Dios contempló su creación,

vio que toda la naturaleza creada, al abandonar sus propios principios, cambiaba continuamente y estaba sujeta a la aniquilación. Para evitarlo y para mantener al universo libre de la desintegración que lo haría volver a la no existencia, hizo todas las cosas por medio de su Logos eterno y dotó de ser a la creación.⁹

El hombre podría evitar la aniquilación sólo si participaba de Dios, a través de su Logos, porque sólo Dios era el Ser perfecto. Si el Logos hubiese sido una criatura vulnerable no habría sido capaz de salvar al

género humano de la extinción. El Logos se hizo carne para darnos la vida. Descendió al mundo material de la muerte y de la corrupción para hacer posible que compartíramos la impasibilidad e inmortalidad de Dios. Pero esta salvación habría sido imposible si el Logos hubiera sido una criatura frágil, que pudiera volver a la nada. Sólo quien creó el mundo podría salvarnos y esto significa que Cristo, el Logos hecho carne, tenía que ser de la misma naturaleza que el Padre. Como decía Atanasio, la Palabra se hizo hombre a fin de que nosotros pudiéramos llegar a ser divinos.¹⁰

Cuando los obispos se reunieron en Nicea el 20 de mayo del año 325 para resolver el problema, eran muy pocos los que parecían dispuestos a compartir la cristología de Atanasio. La mayoría mantenía una posición intermedia entre Atanasio y Arrio. A pesar de todo, Atanasio se las arregló para imponer su teología a los delegados y, como tenía totalmente de su parte al emperador, sólo Arrio y dos de sus atrevidos compañeros se negaron a aceptar su credo. Éste hizo de la creación *ex nihilo*, por primera vez, una doctrina cristiana oficial, insistiendo en que Cristo no era una simple criatura o eón. El Creador y el Redentor eran uno:

Creemos en un solo Dios,
Padre todopoderoso,
creador de todo lo visible y lo invisible
y en un solo Señor, Jesucristo,
el Hijo de Dios,
el único engendrado por el Padre,
es decir, de la substancia (*ousia*) del Padre,
Dios de Dios,
luz de luz,
Dios verdadero de Dios verdadero,
engendrado, no creado,
de la misma substancia (*homoousion*) que el Padre,
por quien todo fue hecho,
lo que está en el cielo y
lo que está en la tierra,
que por nosotros y por nuestra salvación
bajó del cielo y se hizo hombre,
padeció,
resucitó al tercer día,
subió al cielo,
y vendrá
para juzgar a vivos y muertos.
Y creemos en el Espíritu Santo.¹¹

Esta manifestación de consenso agradó a Constantino, que no entendía de cuestiones teológicas, pero en realidad no hubo unanimidad en Nicaea. Después del Concilio, los obispos volvieron a enseñar lo mismo que habían enseñado antes y la crisis arriana se prolongó durante otros sesenta años. Arrio y sus partidarios resistieron y consiguieron recuperar el favor del emperador. Atanasio fue exiliado cinco veces. Resultaba muy difícil adherirse a su credo. En particular, el término *homoousion* (literalmente, «hecho de la misma materia») era especialmente conflictivo, porque no provenía de la Escritura y tenía un matiz materialista. Así, se podía decir que dos monedas de cobre eran *homoousion*, porque estaban hechas de la misma substancia.

Además, el credo de Atanasio dejaba sin responder muchas cuestiones importantes. Afirmaba que Jesús era divino, pero no explicaba cómo el Logos podía ser «de la misma materia» que el Padre sin ser un segundo Dios. El año 339, Marcelo, obispo de Ancira —un colega y amigo leal de Atanasio, que incluso había ido al exilio con él en una ocasión— sostenía que no había manera posible de que el Logos fuera un ser eternamente divino. Éste era sólo una cualidad o potencia intrínseca *dentro de* Dios: tal como fue redactada, se podía acusar a la fórmula nicena de triteísmo (la creencia de que había tres dioses: Padre, Hijo y Espíritu). En lugar del controvertido *homoousion*, Marcelo proponía el término de compromiso *homoiousion* (de una naturaleza parecida o similar). Se ha ridiculizado a menudo el carácter tortuoso de este debate; lo ha hecho especialmente Gibbon, que considera absurdo que la unidad cristiana se haya visto amenazada por un simple diptongo. Sin embargo, lo más notable es la tenacidad con que los cristianos mantuvieron su convicción de que la divinidad de Cristo era esencial, aunque fuera difícil formularlo en términos conceptuales. Como Marcelo, muchos cristianos se sentían turbados porque la unidad divina estaba amenazada. Marcelo, al parecer, creía que el Logos había sido sólo una fase pasajera: había surgido de Dios en la creación, se había encarnado en Jesús y, cuando realizó por completo la redención, se fundió de nuevo en la naturaleza divina, a fin de que el único Dios lo fuera todo en todos.

Después Atanasio fue capaz de convencer a Marcelo y a sus discípulos de que debían unir sus fuerzas, porque tenían más cosas en común entre sí que con los arrianos. Los que decían que el Logos era de la *misma* naturaleza que el Padre y los que creían *similar* en su naturaleza al Padre eran «hermanos, que quieren decir lo mismo que nosotros y discuten sólo acerca de la terminología». ¹² Lo principal tenía que ser oponerse a Arrio, que declaraba que el Hijo era completamente distinto de Dios y de una naturaleza fundamentalmente dife-

rente. Para un profano en estas materias estos argumentos teológicos parecen inevitablemente una pérdida de tiempo: nadie podía probar nada de un modo definitivo, ni en un sentido ni en otro, y la polémica estaba sirviendo sólo como causa de división. Para los participantes, sin embargo, no se trataba de un árido debate, sino que estaba en juego la naturaleza de la experiencia cristiana. Arrio, Atanasio y Marcelo estaban convencidos de que con Jesús había llegado al mundo algo nuevo y ellos estaban luchando por articular esta experiencia en símbolos conceptuales para explicársela a sí mismos y a los demás. Las palabras sólo podían servir como símbolos, porque las realidades a las que se referían eran inefables. Por desgracia, no obstante, en el cristianismo estaba creciendo la intolerancia dogmática que, finalmente, hizo que la adopción de los símbolos «correctos» u ortodoxos fuera decisiva y obligatoria. Esta obsesión doctrinal, exclusiva del cristianismo, pudo fácilmente llevar a una confusión entre el símbolo humano y la realidad divina. El cristianismo ha sido siempre una religión paradójica: la poderosa experiencia religiosa de los primeros cristianos superó las objeciones ideológicas que se planteaban ante al escándalo de un Mesías crucificado. En Nicaea la Iglesia optó por la paradoja de la encarnación, a pesar de que en apariencia era incompatible con el monotheísmo.

En su *Vita Antonii*, el famoso asceta del desierto, Atanasio trataba de mostrar cómo su nueva doctrina afectaba a la espiritualidad cristiana. Antonio, conocido como padre de la vida monástica, vivió una existencia de una austeridad extraordinaria en el desierto egipcio. En *Los dichos de los Padres del desierto*, una antología anónima de máximas de los primeros monjes del desierto, Antonio aparece como un varón vulnerable, turbado por el aburrimiento, angustiado por problemas humanos, dando unos consejos sencillos y directos. En su biografía, sin embargo, Atanasio lo presenta en una perspectiva completamente distinta. Aparece, transformado en un ferviente opositor del arrianismo y había comenzado ya a saborear un anticipo de su apoteosis futura, pues participaba de la *apatheia* divina en un grado elevado. Atanasio dice, por ejemplo, que cuando Antonio salió de la tumba donde había permanecido durante veinte años luchando con demonios, su cuerpo no daba muestras de envejecimiento. Era un cristiano perfecto, cuya serenidad e impasibilidad hacían de él un hombre distinto de los demás: «Su alma no estaba perturbada y parecía que estaba tranquilo». ¹³ Había imitado perfectamente a Cristo: así como el Logos se había encarnado, había descendido al mundo corrompido y había combatido con los poderes del mal, también Antonio había descendido a la morada de los demonios. Atanasio nunca menciona la

contemplación que, de acuerdo con algunos cristianos platónicos como Clemente u Orígenes, había sido el medio para la deificación y la salvación. Ya no se pensaba que los simples mortales pudieran ascender a Dios de esta manera, por sus simples capacidades naturales. Por el contrario, los cristianos tienen que imitar el descenso de la Palabra hecha carne al mundo material e incorruptible.

Pero los cristianos estaban todavía confundidos: si sólo había un Dios, ¿cómo podía ser el Logos también divino? Tres destacados teólogos de Capadocia (región situada en la parte oriental de la actual Turquía) propusieron una solución que satisfizo a la Iglesia ortodoxa de Oriente. Eran Basilio, obispo de Cesarea (*ca. 329-379*), su hermano menor Gregorio, obispo de Nisa (*335-395*), y su amigo Gregorio de Nacianzo (*329-391*). Los Padres Capadocios, tal como se los llama, eran todos ellos varones profundamente espirituales. Disfrutaron siempre de la especulación y de la filosofía, pero estaban convencidos de que la experiencia religiosa por sí sola podía proporcionar la clave del problema de Dios. Como todos ellos conocían bien la filosofía griega, eran conscientes de la distinción central entre el contenido objetivo de verdad y los aspectos más difíciles de definir. Los antiguos filósofos griegos habían prestado atención a este tema: Platón había establecido una comparación entre la filosofía (que se expresaba en términos racionales y podía ser, por tanto, objeto de demostración) y la enseñanza, igualmente importante, transmitida por la mitología, imposible de demostrar científicamente. Ya hemos visto que Aristóteles había establecido una distinción similar cuando hacía notar que algunos practicaban las religiones místicas no para aprender (*mathein*) nada, sino para experimentar (*pathein*) algo. Basilio expresaba la misma intuición, en sentido cristiano, cuando distinguía entre *dogma* y *kerygma*. Estos dos tipos de enseñanza cristiana eran esenciales en la religión. *Kerygma* era la enseñanza pública de la Iglesia, basada en la Sagrada Escritura. *Dogma*, por su parte, representaba el significado más profundo de la verdad bíblica, que sólo podía ser captado desde la experiencia religiosa y transmitido de una forma simbólica. Junto al mensaje claro de los Evangelios se había transmitido, desde la época apostólica, una tradición secreta o esotérica «en un misterio»; había sido una «enseñanza privada y secreta»,¹⁴

que nuestros santos padres han conservado en un silencio que evita la ansiedad y la curiosidad... como para salvaguardar mediante este silencio el carácter sagrado del misterio. A los no iniciados no se les permite recibir estas tradiciones: su significado no se puede divulgar fijándolas por escrito.¹⁴

Más allá de los símbolos litúrgicos y de las enseñanzas lúcidas de Jesús había un dogma secreto que representaba una comprensión más desarrollada de la fe.

En la historia de Dios la distinción entre verdad esotérica y exotérica ha sido extraordinariamente importante. No fue exclusiva de los cristianos de Oriente, sino que judíos y musulmanes desarrollaron también una tradición esotérica. La idea de una doctrina «secreta» no tenía el objetivo de excluir a nadie. Basilio no hablaba acerca de una forma primitiva de masonería. Simplemente estaba llamando la atención sobre el hecho de que no todas las verdades religiosas se podían expresar y definir de una manera clara y lógica. Algunas intuiciones religiosas tienen una resonancia interior que sólo puede ser captada por cada persona en su propia vida, durante lo que Platón ha llamado *theoria* (contemplación). Como cualquier religión se refiere a una realidad inefable que está más allá de los conceptos y categorías normales, las palabras resultan limitadas y confusas. Si no se llega a «ver» estas verdades con los ojos del espíritu, los que no son todavía expertos pueden hacerse una idea equivocada. Junto a su significado literal, por tanto, la Escritura tiene un sentido espiritual que no siempre se puede articular. También Buda observó que ciertas cuestiones son «impropias» o inapropiadas, pues se refieren a realidades que están más allá del alcance de las palabras. Sólo se pueden descubrir cuando la persona se somete a las técnicas introspectivas de la contemplación: en cierto sentido uno puede crearlas por sí mismo. Podría parecer que el intento de describirlas con palabras sería tan grotesco como una exposición teórica sobre uno de los últimos cuartetos de Beethoven. Como decía Basilio, estas realidades religiosas difíciles de definir sólo se pueden sugerir en las acciones simbólicas de la liturgia o, mejor todavía, con el silencio.¹⁵

El cristianismo de Occidente se hizo una religión mucho más loca y se concentró en el *kerygma*: éste se convirtió en uno de sus problemas principales con Dios. En la Iglesia grecoortodoxa, sin embargo, cualquier teología buena ha de ser silenciosa o apofática. Como decía Gregorio de Nisa, cada concepto sobre Dios es un simple *simulacrum*, un falso parecido, un ídolo: nunca puede revelar la realidad de Dios en sí misma.¹⁶ Los cristianos han de ser como Abrahán que, en la versión que Gregorio escribe de su vida, dejó a un lado todas sus ideas sobre Dios y mantuvo firmemente la fe que «era pura y no estaba contaminada por ningún tipo de concepto».¹⁷ En su *Vita Moysis* [Vida de Moisés], Gregorio insistía en que «la verdadera visión y el conocimiento de lo que buscamos consiste precisamente en *no ver*, en la conciencia de que nuestra meta transciende todo conocimiento y de

que en cualquier lugar la oscuridad de la incomprendión nos impide acceder a ella».¹⁸ No podemos «ver» a Dios de un modo intelectual, pero, si nos dejamos envolver por la nube que descendió sobre el monte Sinaí, *sentiremos* su presencia. Basilio volvió a plantear la distinción hecha por Filón entre la esencia (*ousia*) de Dios y sus actividades (*energeiai*) en el mundo: «Conocemos a nuestro Dios sólo a través de sus operaciones (*energeiai*), pero no intentamos acercarnos a su esencia».¹⁹ Ésta será la característica principal de toda la teología posterior de la Iglesia de Oriente.

Los Padres Capadocios deseaban apasionadamente profundizar en la noción del Espíritu Santo, pues les parecía que en Nicea esta cuestión se había tratado de un modo muy superficial: pensaban que la expresión «y creemos en el Espíritu Santo» se había incorporado al credo de Atanasio como una idea secundaria. Había una cierta confusión a propósito del Espíritu Santo. ¿Era simplemente un sinónimo de Dios o era algo más? «Algunos han concebido [el Espíritu] como una actividad», observaba Gregorio de Nacianzo, «otros como una criatura, otros como Dios y algunos no saben qué nombre darle».²⁰ San Pablo había hablado del Espíritu Santo como una realidad renovadora, creadora y santificadora, pero estas actividades sólo podía realizarlas Dios. Se deduce de ello, por tanto, que el Espíritu Santo, cuya presencia dentro de nosotros *es*, según se dice, nuestra salvación, tiene que ser divino, no una simple criatura. Los Padres Capadocios empleaban una fórmula aplicada por Atanasio en su disputa con Arrio: Dios tiene una única naturaleza (*ousia*), que es incomprendible para nosotros, y tres expresiones (*hypostases*) que lo dan a conocer.

En lugar de comenzar su reflexión sobre Dios por su *ousia* incognoscible, los Capadocios empezaron por la experiencia humana de sus *hypostases*. Como la *ousia* de Dios es insondable, sólo podemos conocerlo a través de las manifestaciones que nos lo han revelado como Padre, Hijo y Espíritu. Sin embargo, esto no quiere decir que los Padres Capadocios creyeran en tres seres divinos, como supusieron algunos teólogos occidentales. La palabra *hypostasis* se prestaba a confusión para quienes no conocían bien la lengua griega, porque tenía varios significados: algunos sabios de la Iglesia de Occidente, como san Jerónimo, creían que la palabra *hypostasis* significaba lo mismo que *ousia* y pensaban que los cristianos de Oriente creían en tres esencias divinas. Pero los Capadocios insistían en que había una diferencia importante entre *ousia* e *hypostasis* y que era fundamental tenerla en cuenta. Así, la *ousia* de un objeto es lo que hace que algo sea lo que es; se aplicaba normalmente a un objeto como si estuviera dentro del mismo objeto. *Hypostasis*, por otra parte, solía referirse al ob-

jetivo visto desde fuera. A veces los Capadocios preferían emplear la palabra *prosopon* en lugar de *hypostasis*. *Prosopon* había significado originariamente «fuerza», pero había ido adquiriendo varios significados secundarios: por ejemplo, podía referirse a la expresión del rostro de una persona, que era la manifestación exterior de su estado de ánimo; se usaba también para indicar el papel adoptado conscientemente por una persona o el personaje que iba a representar. En consecuencia, como *hypostasis*, *prosopon* significaba la expresión exterior de la naturaleza interior de la persona, o bien la persona misma tal como aparecía a los ojos de un observador. De tal manera que cuando los Padres Capadocios decían que Dios era una *ousia* en tres *hypostases* querían indicar que Dios, tal como es en sí mismo, era Uno: había sólo una autoconciencia única, divina. Pero cuando él permite que las criaturas comprendan algo de sí mismo, entonces es tres *prosopoi*.

Por eso no se ha de identificar a las *hypostases* Padre, Hijo y Espíritu con Dios en sí mismo, porque, como explicaba Gregorio de Nisa, «la naturaleza divina es innominable e inefable»; «Padre», «Hijo» y «Espíritu» son sólo «términos que usamos» para hablar de las *energeiai* por las que él mismo se ha dado a conocer.²¹ Estos términos tienen un valor simbólico porque traducen la realidad inefable en imágenes que nosotros podemos comprender. Los hombres tienen experiencia de Dios como un ser transcendente (el Padre, escondido en su luz inaccesible), creador (el Logos) e inmanente (el Espíritu Santo). Pero estas tres *hypostases* son sólo concepciones parciales e incompletas de la Naturaleza Divina en sí misma, que está mucho más allá de las imágenes y conceptos.²² La Trinidad, por tanto, no se ha de tener por un hecho objetivo, sino como un paradigma que corresponde a hechos reales en la vida escondida de Dios.

En su carta *A Alabio: Que no existen tres dioses*, Gregorio de Nisa perfila su importante doctrina sobre la inseparabilidad o coinherencia de las tres personas divinas o *hypostases*. No se debe pensar que Dios se divide en tres partes; ésta sería una idea grotesca y, además, blasfema. Dios se revela a sí mismo plena y totalmente en cada una de estas tres manifestaciones cuando quiere darse a conocer al mundo. De modo que la Trinidad nos da una indicación del modelo de «cada una de las operaciones de Dios en la creación»: como muestra la Escritura, tiene su origen en el Padre, procede a través del Hijo y se hace eficaz en el mundo mediante el Espíritu inmanente. Pero la Naturaleza Divina está igualmente presente en cada una de las fases de estas operaciones. En nuestra propia experiencia podemos comprobar la interdependencia de estas tres *hypostases*: no hubiéramos conocido nunca

nada acerca del Padre si el Hijo no nos lo hubiera revelado, ni podríamos reconocer al Hijo sin la inhabitación del Espíritu que nos lo da a conocer. El Espíritu acompaña a la Palabra divina del Padre, de la misma manera que el aliento (en griego *pneuma*; en latín *spiritus*) acompaña a la Palabra pronunciada por un hombre. Las tres personas no existen en el mundo divino una al lado de la otra. Podemos compararlas con la presencia de diferentes campos del saber en la mente de un individuo: la filosofía puede ser diferente de la medicina, pero no ocupa una esfera distinta o separada en la conciencia. Las diferentes ciencias se invaden mutuamente su terreno, llenan por completo la mente y, no obstante, siguen siendo distintas.²³

Sin embargo, en último término, la Trinidad sólo tiene sentido como una experiencia espiritual o mística: se ha de tener experiencia de ella, no se ha de pensar sobre ella, porque Dios está mucho más allá de los conceptos humanos. No es la formulación lógica o intelectual, sino el paradigma imaginativo lo que confunde a la razón. Gregorio de Nacianzo lo expresa claramente cuando explica que la contemplación de la Trinidad (los Tres en el Uno) produce una emoción profunda y sobrecogedora que confunde a la mente y la claridad intelectual.

Tan pronto como concibo al Uno, me siento iluminado por el resplandor de los Tres; tan pronto como distingo Tres, me siento llevado de vuelta hacia el Uno. Cuando pienso en uno de los Tres, lo considero como la totalidad y mis ojos se encuentran saciados y la mayor parte de lo que pienso se me escapa.²⁴

Los cristianos ortodoxos griegos y rusos siguen pensando que la contemplación de la Trinidad es una experiencia religiosa inspiradora. Para muchos cristianos de Occidente, sin embargo, la Trinidad es algo simplemente incomprendible. Podría deberse a que sólo consideran lo que los Padres Capadocios llamaban sus cualidades *kerigmáticas*, ya que para los cristianos de Oriente hay una verdad *dogmática*, que sólo se puede captar de un modo intuitivo y como resultado de una experiencia religiosa; para la lógica humana, por supuesto, no tiene ningún sentido. En uno de sus primeros sermones Gregorio de Nacianzo expuso que el carácter incomprendible del *dogma* de la Trinidad centra nuestra atención en el misterio absoluto de Dios; nos recuerda que no tiene ningún sentido que esperemos comprenderlo.²⁵ Nos tiene que impedir que hagamos fácilmente afirmaciones sobre un Dios que, cuando se revela a sí mismo, sólo puede expresar su naturaleza de una manera inefable. También Basilio nos previno para que no pensáramos

mos que podemos comprender el modo en que la Trinidad, por así decirlo, opera: no es bueno, por ejemplo, intentar descifrar cómo es posible que las tres *hypostases* de la Divinidad sean, al mismo tiempo, idénticas y distintas. Esto escapa a las palabras, a los conceptos y a la capacidad humana de análisis.²⁶

Por lo tanto la Trinidad no se ha de interpretar de una manera literal; no es una «teoría» abstrusa, sino el resultado de la *theoria* o contemplación. Cuando los cristianos de Occidente tuvieron dificultades para comprender este *dogma* durante el siglo XVIII y trataron de librarse de él, en realidad estaban tratando de hacer un Dios racional y comprensible para la edad de la razón. Como veremos, éste fue uno de los factores que condujo a la llamada «muerte de Dios» en los siglos XIX y XX. Los Padres Capadocios elaboraron este paradigma imaginativo, entre otras razones, para evitar que Dios se convirtiese en una realidad tan racional como lo había sido en la filosofía griega, o como habían creído algunos herejes como Arrio. La teología de Arrio era demasiado clara y lógica. La Trinidad recordaba a los cristianos que la inteligencia humana no puede comprender la realidad a la que llamamos «Dios». La doctrina de la encarnación, tal como la expresó el Concilio de Nicea, era importante, pero podía llevar a una idolatría simplista. Los cristianos podían comenzar a pensar sobre Dios de una manera demasiado humana: o podían incluso imaginarse que «él» pensaba, actuaba y hacía proyectos como nosotros. A partir de aquí era muy fácil dar un pequeño paso para atribuir a Dios todo tipo de opiniones interesadas y, de esta manera, hacer que fueran absolutas. La Trinidad era un intento de corregir esta tendencia. En lugar de considerarla una afirmación de hecho sobre Dios, se ha de tener, quizás, por un poema o una manifestación teológica, que se encuentra a caballo entre lo que los simples mortales piensan y aceptan sobre «Dios» y el reconocimiento tácito de que cualquier afirmación de este tipo o *kerygma* sólo puede ser provisional.

La diferencia entre el empleo cristiano oriental y el occidental de la palabra «teoría» es instructiva. En el cristianismo oriental *theoria* ha significado siempre contemplación. En Occidente «teoría» ha pasado a significar una hipótesis racional que se ha de demostrar de un modo lógico. Elaborar una «teoría» sobre Dios supone que «él» puede quedar contenido en un sistema humano de pensamiento. En el Concilio de Nicea hubo sólo tres teólogos occidentales. Muchos cristianos de Occidente no estaban a la altura de la discusión y, como no podían comprender parte de la terminología griega, se sentían descontentos con la doctrina de la Trinidad. Quizás no era completamente traducible a otra lengua. Cada cultura ha de crear su propia idea de Dios. Si la

Iglesia de Occidente consideraba extraña la interpretación ortodoxa de la Trinidad, tenía que proponer su propia versión.

El teólogo occidental que definió la Trinidad para la Iglesia occidental fue Agustín. Era también un platónico ferviente, admirador de Plotino y, por tanto, mejor dispuesto y más inclinado a adoptar esta doctrina oriental que sus colegas occidentales. Como él mismo explicaba, los malentendidos se debían a menudo simplemente a la terminología:

Para describir realidades inefables, que podemos expresar en cierto modo, pero que en modo alguno podemos expresar totalmente, nuestros hermanos de tradición griega han hablado de una esencia y tres substancias, pero los de tradición latina hablamos de una esencia o substancia y tres personas (*personae*).²⁷

Mientras que los cristianos de Oriente contemplaban a Dios considerando tres *hypostases* y renunciando a analizar su esencia única y no revelada, Agustín, y los cristianos de Occidente después de él, comenzaron contemplando la unicidad divina para proseguir luego analizando sus tres manifestaciones. Los cristianos de Oriente veneraban a Agustín y lo veían como uno de los grandes Padres de la Iglesia, pero se mostraban desconfiados ante su teología trinitaria, porque les parecía que Dios era descrito de un modo demasiado racional y antropomórfico. La aproximación de Agustín no era metafísica, como la de la Iglesia de Oriente, sino psicológica y muy personal.

Se puede decir que Agustín es el fundador del espíritu de Occidente. Ningún otro teólogo, excepto san Pablo, ha ejercido una influencia tan grande en el mundo occidental. Lo conocemos de un modo más íntimo que a ningún otro pensador de la antigüedad tardía, en gran parte debido a sus *Confesiones*, el relato elocuente y apasionado de su descubrimiento de Dios. Desde sus años más jóvenes Agustín buscó una religión teísta. Pensaba que Dios era esencial para el género humano: «Nos has hecho para ti», dice, dirigiéndose a Dios al principio de las *Confesiones*, «y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».²⁸ Cuando enseñaba retórica en Cartago se convirtió al maniqueísmo, una forma mesopotámica de gnosticismo, pero después lo abandonó porque no lo satisfacía su cosmología. Pensaba que la idea de la encarnación era una ofensa, una profanación de la noción de Dios; pero cuando estaba en Italia Ambrosio, obispo de Milán, fue capaz de convencerlo de que el cristianismo no era incompatible con Platón y Plotino. A pesar de todo, Agustín seguía siendo reacio a dar el paso final y aceptar el bautismo. Sentía que para él el

cristianismo suponía el celibato y estaba poco dispuesto a dar este paso: «Señor, concédeme la castidad», solía rezar, «pero no ahora».²⁹

Su conversión final fue algo así como un *Sturm und Drang*, una ruptura violenta con su vida pasada y un nuevo nacimiento doloroso, que han venido a ser características de la experiencia religiosa occidental. Un día, cuando estaba sentado con su amigo Alipio en su jardín de Milán, su lucha llegó a un momento crítico:

Esta profunda meditación hizo subir desde lo más hondo de mi alma toda mi miseria y la amontonó «a la vista de mi corazón» (Salmo 18,15). Y estalló una feroz tormenta que me produjo un diluvio de lágrimas. Y para poder descargarla mejor y dar voces a solas, me levanté de junto a Alipio (pues me pareció que para llorar era más a propósito la soledad) y me alejé de él lo más que pude para que su presencia no me pudiera estorbar (...). Me arrojé, como pude, debajo de una higuera y di rienda suelta a las lágrimas, que brotaron como dos ríos de mis ojos, sacrificio aceptable a ti, Señor (Salmo 50,19). Y te dije muchas cosas, si no con las mismas palabras, sí con el mismo sentido que éstas: «Y tú, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Hasta cuándo, Señor, has de estar enojado? (Salmo 6,4)».³⁰

La experiencia de Dios no ha sido siempre fácil para los occidentales. La conversión de Agustín parece una descarga emocional, después de la cual el convertido cae exhausto en los brazos de Dios, cuando toda la pasión se ha apagado. Cuando Agustín está llorando en el suelo, de repente oye una voz de un niño que venía de la casa vecina y cantaba una y otra vez: «*Tolle, lege*: toma y lee, toma y lee». Interpretándolo como una revelación, Agustín se puso en pie de un salto, corrió a donde estaba el atónito Alipio, que tanto había sufrido, y cogió enseguida el Nuevo Testamento. Lo abrió por un pasaje de la Carta de san Pablo a los Romanos: «Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias». La larga lucha había pasado: «No quise leer más ni era necesario tampoco», recordaba Agustín. «En un instante —no bien hube terminado de leer la frase— se disiparon todas las tinieblas de mis dudas, como si una luz de seguridad se hubiera apoderado de mi corazón».³¹

Sin embargo, Dios podía ser también una fuente de alegría: no mucho después de su conversión Agustín experimentó una noche un éxtasis con su madre, Mónica, en Ostia, junto al río Tíber. Abordaremos este tema con mayor profundidad en el capítulo 7. Formado en la tradición platónica, Agustín sabía que había que buscar a Dios en la men-

te y en el libro X de las *Confesiones* presentó un análisis de la facultad que él llamaba *memoria*. Ésta era una realidad mucho más compleja que la facultad de recordar y se podría relacionar con lo que los psicólogos han llamado «el inconsciente». Para Agustín la memoria representaba la mente entera, tanto lo consciente como lo inconsciente. Su complejidad y diversidad lo llenaron de estupefacción. Era un «misterio imponente», un mundo insondable de imágenes, presencias de nuestro pasado e innumerables llanuras, cavernas y cuevas.³² Agustín fue profundizando en este mundo interior rebosante para encontrar a su Dios que, de un modo paradójico, estaba al mismo tiempo dentro de él y por encima de él. No era acertado buscar pruebas de la existencia de Dios únicamente en el mundo exterior. Sólo podía ser descubierto en el mundo *real* de la mente:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Tú estabas dentro y yo fuera, y fuera de mí te buscaba. Desfigurado y maltrecho, me lanzaba, sin embargo, sobre las cosas hermosas que tú has creado. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me tenían lejos de ti todas esas cosas que no existirían si no tuvieran existencia en ti.³³

Dios, por tanto, no era una realidad objetiva, sino una presencia espiritual en las complejas profundidades del sí mismo. Agustín compartía esta concepción no sólo con Platón y Plotino, sino también con los budistas, hinduistas y chamanes de las religiones no teístas. Pero no se trataba de una deidad impersonal, sino del Dios tan personal de la tradición judeocristiana. Dios se ha mostrado condescendiente con la debilidad del hombre y ha salido en su búsqueda:

Me llamaste y me gritaste hasta romper mi sordera. Brillaste sobre mí y me envolviste en resplandor y disipaste mi ceguera. Derramaste tu fragancia y respiré. Y ahora suspiro por ti. Gusté y ahora tengo hambre y sed. Me tocaste y quedé envuelto en las llamas de tu paz.³⁴

Los teólogos de Oriente, en general, no proyectaban su propia experiencia personal en sus escritos teológicos; sin embargo, la teología de Agustín brotaba de su propia historia, tan personal.

La fascinación de Agustín por la mente lo llevó a elaborar su propia doctrina trinitaria psicológica en el tratado *De Trinitate /Sobre la Trinidad/*, escrito en los primeros años del siglo v. Como Dios nos ha creado a su propia imagen, tenemos que ser capaces de distinguir una Trinidad en la profundidad de nuestras mentes. En lugar de partir de las abstracciones metafísicas y de las distinciones verbales preferidas

por los teólogos de tradición griega, Agustín comenzó su análisis con un experiencia de la verdad que muchos de nosotros hemos vivido. Cuando oímos frases como «Dios es luz» o «Dios es verdad», de un modo instintivo sentimos que aumenta nuestro interés espiritual y que «Dios» puede dar un significado y un valor a nuestras vidas. Pero después de esta iluminación momentánea caemos de nuevo en nuestra estructura mental normal y volvemos a estar obsesionados con «cosas ordinarias y terrenas».³⁵ Por mucho que lo intentemos, no podemos recuperar aquel momento de anhelo no articulado. Los procesos normales del pensamiento no pueden ayudarnos; por el contrario, tenemos que escuchar a «lo que el corazón entiende» ante frases como «Él es la Verdad».³⁶ Pero, ¿es posible amar una realidad que no conocemos? Agustín sigue avanzando para demostrar que, puesto que hay una trinidad en nuestras propias mentes que es un reflejo de Dios, como una imagen platónica, tendemos a nuestro arquetipo (el modelo original según el cual fuimos formados).

Si comenzamos considerando la mente que se ama a sí misma, nos encontramos una dualidad y no una trinidad: el amor y la mente. Pero a no ser que la mente sea consciente de sí misma, gracias a lo que hemos de llamar autoconciencia, no puede amarse a sí misma. Anticipando a Descartes, Agustín sostiene que el conocimiento de nosotros mismos es el fundamento de todas las demás certezas. Incluso nuestra experiencia de duda nos hace tomar conciencia de nosotros mismos.³⁷

Dentro del alma hay, pues, tres propiedades: memoria, entendimiento y voluntad, que corresponden al conocimiento, autoconocimiento y amor. Al igual que las tres personas divinas, estas actividades mentales son esencialmente una, porque no constituyen tres mentes separadas, sino que cada una de ellas ocupa toda la mente e invade el terreno de las otras dos: «Recuerdo que poseo memoria, entendimiento y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; deseo mi propia voluntad y mi recuerdo y mi entendimiento».³⁸ Al igual que la Trinidad divina descrita por los Padres Capadocios, las tres propiedades «constituyen una vida, una mente, una esencia».³⁹

Este conocimiento de las actividades de nuestra mente, sin embargo, es sólo el primer paso: la trinidad que encontramos dentro de nosotros no es Dios mismo, sino una huella del Dios que nos creó. Atanasio y Gregorio de Nisa habían aplicado la imagen del reflejo en un espejo para describir la presencia transformadora de Dios dentro del alma del hombre; para comprender esto correctamente tenemos que recordar que los griegos creían que la imagen de un espejo era real, formada cuando la luz del ojo del observador se asociaba con la luz procedente del objeto y reflejada en la superficie del cristal.⁴⁰ Agustín

creía que la Trinidad en la mente era también un reflejo que incluía la presencia de Dios y se dirigía hacia él.⁴¹ Pero, ¿cómo podemos ir, más allá de esta imagen, reflejada como en un cristal oscuro, hasta el mismo Dios? La inmensa distancia entre Dios y el hombre no se puede salvar sólo con el esfuerzo humano. Sólo porque Dios ha venido para encontrarse con nosotros en la persona del Verbo encarnado, podemos restaurar dentro de nosotros la imagen de Dios, que ha quedado dañada y desfigurada por el pecado. Nos abrimos a la actividad divina que nos transformará gracias a una triple disciplina, llamada por Agustín «la trinidad de la fe»: *retineo* (mantener las verdades de la encarnación en nuestra mente), *contemplatio* (meditar esas verdades) y *dilectio* (deleitarse en ellas). Gradualmente, al cultivar una experiencia permanente de la presencia de Dios dentro de nuestras mentes de esta manera, la Trinidad se irá revelando.⁴² Este conocimiento no es en modo alguno un logro o una información cerebral, sino un método creador que nos puede transformar desde dentro, al revelar una dimensión divina en lo profundo del sí mismo.

En aquella época Occidente vivía tiempos oscuros y terribles. Las tribus bárbaras entraban a raudales en Europa y estaban provocando la caída el imperio romano: el hundimiento de la civilización en Occidente ejerció inevitablemente su influjo en la espiritualidad cristiana. Ambrosio, el gran consejero de Agustín, predicaba una religión que era esencialmente defensiva: *integritas* (totalidad) era su virtud más importante. La Iglesia tenía que conservar íntegras sus doctrinas y, como el cuerpo puro de la Virgen María, tenía que permanecer intacta de las falsas doctrinas de los bárbaros (muchos de los cuales se convertían al arrianismo). Una profunda tristeza dejó también su sello impreso en las últimas obras de Agustín: la caída de Roma ejerció una cierta influencia en su doctrina del pecado original, que llegaría a ser central en la concepción occidental del mundo. Agustín creía que Dios había destinado a la humanidad a una condenación eterna, simplemente por causa del primer pecado de Adán. La culpa heredada pasaba a todos sus descendientes en el acto sexual, que estaba manchado por lo que Agustín llamaba «concupiscencia». La concupiscencia era el deseo irracional de experimentar placer con las simples criaturas y no con Dios; se manifestaba de un modo profundo durante el acto sexual, cuando nuestra racionalidad queda totalmente inundada de pasión y emoción, cuando se olvida a Dios completamente y las criaturas se deleitan desvergonzadamente entre sí. Esta imagen de la razón arrastrada por el caos de sensaciones y pasiones sin ley era similar —de un modo inquietante— a Roma, fuente de racionalidad, ley y orden en Occidente, destruida por las tribus bárbaras. En una

asociación de ideas, la dura doctrina de Agustín dibuja una pintura terrible de un Dios implacable:

Expulsado [del paraíso] después de su pecado, Adán transmitió también el castigo de la muerte y de la condenación a sus descendientes, a quienes, por el pecado, él había corrompido en sí mismo, como en una raíz; de modo que todos los hijos que nazcan (mediante la concupiscencia de la carne, por la cual se le aplicó la correspondiente retribución por su pecado) de él y de su esposa —que fue la causa de su pecado y solidaria en la condenación— arrastrarán a lo largo de los siglos la carga del pecado original, por el que él mismo se verá arrastrado por muchos errores y preocupaciones, precipitado con los ángeles rebeldes en el último tormento que no tiene fin... La humanidad condenada yacía postizada, estaba sumida en el mal, iba cayendo de brúces de una maldad a otra, agregada al grupo de los ángeles que pecaron; estaba pagando el castigo más justo por su impía traición.⁴³

Ni los judíos ni los cristianos grecoortodoxos vieron la caída de Adán en una perspectiva tan catastrófica; tampoco los musulmanes adoptaron después esta teología oscura del pecado original. Exclusiva de Occidente, esta doctrina pinta el retrato cruel de Dios sugerido previamente por Tertuliano.

Agustín nos dejó una herencia problemática. Una religión que enseña a varones y mujeres a mirar su humanidad como algo dañado e imperfecto puede hacer que se sientan extraños respecto de sí mismos. En ninguna parte es esta alienación más evidente que en la denigración de la sexualidad en general y de las mujeres en particular. Aunque el cristianismo fue en su origen muy positivo hacia las mujeres, ya había adoptado una tendencia misógina en Occidente en tiempos de Agustín. Las cartas de san Jerónimo están llenas de manifestaciones de aborrecimiento hacia las mujeres que, en ocasiones, parecen indicar un trastorno mental. Tertuliano calificó a las mujeres de tentadoras malvadas, un peligro eterno para el género humano:

¿No sabéis que cada una de vosotras sois una Eva? La sentencia de Dios sobre vuestro sexo sigue vigente en nuestra época: la culpa tiene que permanecer también necesariamente. *Tú* eres la puerta del demonio; *tú* eres la que pruebas el fruto prohibido; *tú* eres la primera transgresora de la ley divina; *tú* eres la que convences a quien el diablo no fue capaz de atacar; *tú* destruyes sin ningún cuidado al varón, imagen de Dios. Por culpa de *tu* transgresión tuvo que morir incluso el Hijo de Dios.⁴⁴

Agustín estaba de acuerdo: «¿Cuál es la diferencia?», escribía a un amigo, «tanto si se trata de una esposa como de una madre, sigue sien-

do Eva, la tentadora, de modo que debemos guardarnos de cualquier mujer».⁴⁵ De hecho, Agustín se sentía muy perplejo al preguntarse por qué Dios tuvo que crear el sexo femenino: después de todo, «si lo que Adán necesitaba era una buena compañía y conversación, habría sido mucho mejor tener dos varones juntos como amigos que no un varón y una mujer».⁴⁶ La única función de las mujeres era la procreación, que transmitía el contagio del pecado original a la siguiente generación, como si se tratase de una enfermedad venérea. Una religión que mira con recelo a la mitad del género humano y que ve cualquier movimiento involuntario de la mente, del corazón y del cuerpo como un síntoma de concupiscencia fatal sólo puede alienar a varones y mujeres de su condición. El cristianismo occidental nunca se ha recuperado totalmente de esta misoginia neurótica, que puede comprobarse todavía en la reacción desequilibrada ante la noción de la ordenación de la mujer. Mientras que las mujeres orientales compartían el lastre de inferioridad con que cargaban todas las mujeres de la ecumene en aquella época, sus hermanas de Occidente cargaban además con el estigma de una sexualidad repugnante y pecadora que las hacía vivir marginadas por el odio y el temor.

Esto es irónico por un doble motivo, pues la idea de que Dios se hizo carne y compartió nuestra condición humana tendría que haber sido un estímulo para que los cristianos valoraran el cuerpo. Ha habido después polémicas sobre esta creencia complicada. Durante los siglos IV y V algunos «herejes» como Apolinario, Nestorio y Eutasio plantearon algunas cuestiones realmente difíciles. ¿Cómo pudo la divinidad de Cristo adherirse a su humanidad? ¿No sería que María fue la madre del hombre Jesús, pero no la madre de Dios? ¿Cómo pudo Dios ser un recién nacido débil e indefenso? ¿No sería más adecuado decir que habitó en Cristo con una intimidad particular, como en un templo? A pesar de las incoherencias obvias, los ortodoxos se mantuvieron en sus trece. Cirilo, obispo de Alejandría, expuso de nuevo la fe de Atanasio: Dios había descendido, en efecto, tan profundamente a nuestro mundo imperfecto y corrompido que había experimentado incluso el abandono y la muerte. Parecía imposible reconciliar esta creencia con la convicción, igualmente firme, de que Dios era completamente impasible, incapaz de sufrir y de cambiar. El Dios remoto de los griegos, caracterizado sobre todo por la *apatheia* divina, parecía una divinidad completamente diferente del Dios que, según se creía, se había encarnado en Jesucristo. Los ortodoxos pensaban que los «heréticos», que consideraban profundamente ofensiva la idea de un Dios sufriente y desamparado, querían privar a lo divino de su misterio y admiración. Parecía que la paradoja de la encarnación era un antídoto contra el

Dios helénico que no hacía nada para sacudir nuestra complacencia y que era tan completamente razonable.

El año 529 el emperador Justiniano cerró la antigua escuela de filosofía de Atenas, el último reducto del paganismo intelectual: su último gran maestro había sido Proclo (412-485), un ferviente discípulo de Plotino. Parecía que la filosofía pagana, que vivía en la clandestinidad, estaba derrotada por la nueva religión del cristianismo. Sin embargo, cuatro años después, aparecieron cuatro tratados místicos, supuestamente escritos por Dionisio el Areopagita, el primer convertido ateniense de san Pablo. En realidad los había escrito un cristiano de Oriente del siglo VI que quiso mantenerse en el anonimato. El pseudónimo, con todo, tenía un poder simbólico que era más importante que la identidad del autor: Pseudo-Dionisio consiguió cristianizar las intuiciones del neoplatonismo y compaginar al Dios de los filósofos griegos con el Dios semítico de la Biblia.

Dionisio era también heredero de los Padres Capadocios. Como Basilio, tomó muy en serio la distinción entre *kerygma* y *dogma*. En una de sus cartas afirmaba que había dos tradiciones teológicas y que las dos provenían de los apóstoles. El evangelio kerigmático era claro y conocible; el evangelio dogmático era silencioso y místico. Sin embargo, ambos eran mutuamente interdependientes y esenciales en la religión cristiana. Uno era «simbólico y requería una iniciación», el otro era «filosófico y se podía probar; y lo inefable se mezcla con lo que se puede pronunciar».⁴⁷ El *kerygma* persuade y exhorta por su verdad clara y manifiesta, pero la tradición silenciosa o escondida del *dogma* era un misterio que exigía una iniciación. «Es eficaz y establece al alma con Dios mediante iniciaciones que no enseñan nada»,⁴⁸ insistía Dionisio, empleando un lenguaje que recuerda al de Aristóteles. Había una verdad religiosa que no se podía expresar adecuadamente con palabras ni con la lógica o el discurso racional. Se expresaba de un modo simbólico, mediante el lenguaje y los gestos de la liturgia, o con doctrinas que eran «velos sagrados», que ocultaban a los ojos el significado inefable, pero que, al mismo tiempo, adaptaban al Dios completamente misterioso a las limitaciones de la naturaleza humana y expresaban la Realidad en términos que se podían comprender de un modo imaginativo, pero no conceptual.⁴⁹

El significado escondido o esotérico no estaba destinado a una élite privilegiada, sino a todos los cristianos. Dionisio no era el abogado defensor de un método abstruso idóneo sólo para monjes y ascetas. La liturgia, en la que participaban todos los creyentes, era el camino principal hacia Dios y dominaba su teología. La razón por la que estas verdades estaban ocultas detrás de un velo protector no era excluir a los

varones y mujeres de buena voluntad, sino elevar a todos los cristianos, por encima de las percepciones de los sentidos y de los conceptos, hasta la inexpresable realidad del mismo Dios. La humildad que había inspirado a los Padres Capadocios para afirmar que toda teología ha de ser apofática, se convirtió para Dionisio en un método atrevido para ascender al Dios inefable.

En realidad a Dionisio no le agradaba en modo alguno emplear la palabra «Dios» —probablemente por las connotaciones inadecuadas y antropomórficas que había adquirido—. Prefería usar el término de Proclo *teúrgia*, que en su origen era litúrgico: *teúrgia* en el mundo pagano era una efusión del *mana* divino mediante el sacrificio y la adoración. Dionisio lo aplicó al diálogo con Dios que, correctamente comprendido, podía también comunicar las *energeiai* divinas inherentes a los símbolos revelados. Estaba de acuerdo con los Padres Capadocios en que todas nuestras palabras y conceptos sobre Dios son inadecuados y no se han de considerar una descripción rigurosa de una realidad que nos resulta incomprensible. Incluso la palabra «Dios» es insuficiente, pues Dios está «por encima de Dios», es un «misterio más allá del ser». ⁵⁰ Los cristianos han de darse cuenta de que Dios no es el Ser Supremo, el ser mayor de todos, que preside la jerarquía de seres inferiores. Las cosas y las personas no están frente a Dios como si éste fuera una realidad separada o un ser alternativo, que pudiera ser objeto de conocimiento. Dios no es una de las cosas que existen y es muy distinto de cualquier otra realidad de nuestra experiencia. De hecho, es más acertado llamar a Dios «Nada»: ni siquiera debemos darle el nombre de Trinidad, pues no es «ni unidad ni trinidad en el sentido en que empleamos estos términos». ⁵¹ Está por encima de todos los nombres, de la misma manera que está por encima de todos los seres. ⁵² Pero podemos usar nuestra incapacidad para hablar sobre Dios como un método para alcanzar la unión con él, que es nada menos que una «deificación» (*theosis*) de nuestra propia naturaleza. Dios nos ha revelado algunos de sus nombres en la Escritura, como «Padre», «Hijo» y «Espíritu», pero su propósito no era ofrecernos información *sobre* él, sino atraer a varones y mujeres hacia sí mismo y darles la posibilidad de compartir su naturaleza divina.

En cada capítulo de su tratado *Los nombres divinos* Dionisio parte de una verdad *kerigmática*, revelada por Dios: su bondad, sabiduría, paternidad y así sucesivamente. Luego continúa mostrando que, aunque Dios ha revelado algo de sí mismo en estos títulos, en realidad no se revela a sí mismo. Si realmente queremos conocer a Dios, tenemos que proceder negando estos atributos y nombres. Así, tenemos que decir que él es ambas realidades: «Dios» y «no Dios»; tenemos que afir-

mar que es «bueno» y, después, decir que es «no bueno». La impresión que produce esta paradoja, que es un proceso que incluye el conocimiento y el desconocimiento, nos elevará por encima del mundo de las ideas mundanas hacia la realidad que es inexpresable en sí misma. Así, comenzaremos afirmando que:

Se puede decir que él es entendimiento, razón, conocimiento, tacto, percepción, imaginación, nombre y muchas otras cosas. Pero no es comprendido, no se puede decir nada acerca de él, no se le puede dar un nombre. Él no es una de las cosas que son.⁵³

La lectura de las Escrituras, por tanto, no es un proceso para descubrir hechos sobre Dios, sino que ha de ser un método paradójico que transforma el *kerygma* en *dogma*. Este método es una *teúrgia*, una participación en el poder divino que nos hace posible ascender hasta el mismo Dios y, como habían enseñado siempre los platónicos, llegar nosotros mismos a ser divinos. Es un método para que dejemos de pensar. «Tenemos que dejar tras de nosotros todas nuestras concepciones de lo divino. Tenemos que detener las actividades de nuestras mentes». ⁵⁴ Incluso tenemos que renunciar a nuestra negación de los atributos de Dios. Entonces, y sólo entonces, conseguiremos una unión extática con Dios.

Cuando Dionisio habla sobre el éxtasis, no se refiere a un estado peculiar de la mente o a una forma alternativa de conciencia conseguida mediante un método extraño de yoga. Es algo que cualquier cristiano puede conseguir con este método paradójico de oración y *theoria*. Hará que dejemos de hablar y nos trasladará al lugar del silencio: «Cuando nos sumerjamos en la oscuridad que está más allá del entendimiento, nos daremos cuenta de que no sólo estamos faltos de palabras, sino que realmente carecemos de discurso y de conocimiento». ⁵⁵ Al igual que Gregorio de Nisa, Dionisio considera instructiva la historia de la subida de Moisés al monte Sinaí. Cuando llega a la cima de la montaña, Moisés no ve a Dios en la cumbre, sino que simplemente ha sido trasladado al lugar donde Dios está. Ha quedado envuelto por una densa nube de oscuridad y no puede ver nada: así, todo lo que *podemos* ver o comprender es sólo un símbolo (la palabra que Dionisio emplea es «paradigma») que revela la presencia de una realidad que está más allá de cualquier pensamiento. Moisés pasó a la oscuridad de la ignorancia y, de esta manera, consiguió la unión con lo que sobrepasa todo entendimiento: nosotros podremos alcanzar un éxtasis similar, que «nos sacará de nosotros mismos» y nos unirá con Dios.

Esto sólo es posible porque, por así decirlo, Dios viene a nuestro encuentro en la montaña. Aquí Dionisio se separa del neoplatonismo, que consideraba a Dios como un ser estático y remoto, completamente insensible al esfuerzo humano. El Dios de los filósofos griegos no se daba cuenta de que algunos místicos, en ocasiones, llegaban a alcanzar una unión extática con él; el Dios de la Biblia, por su parte, se vuelve hacia el género humano. También Dios realiza un «éxtasis» que lo hace salir más allá de sí mismo hacia el frágil mundo de los seres creados:

Tenemos que arriesgarnos a afirmar (pues realmente es así) que el Creador del universo, en el anhelo bello y bueno que siente hacia el universo... es trasladado fuera de sí mismo en sus providenciales actividades hacia todas las cosas que existen... y, de esta manera, es desplazado de su trono transcendente, que está por encima de todas las cosas, para que habite dentro del corazón de todas las cosas, mediante un poder extático que está por encima del ser y que en todas partes está dentro de sí mismo.⁵⁶

La emanación se ha convertido en una efusión apasionada y voluntaria de amor, no en un proceso automático. La vía de Dionisio de negación y paradoja no es exactamente algo que nosotros hacemos, sino algo que nos sucede.

Para Plotino el éxtasis era un arrobamiento místico poco frecuente: él lo alcanzó sólo dos o tres veces en su vida. Dionisio, por el contrario, considera el éxtasis como el estado permanente de cada cristiano. Éste era el mensaje escondido o esotérico de la Escritura y de la liturgia, revelado en los gestos más pequeños. Así, cuando el celebrante deja el altar, al comienzo de la misa, para caminar hacia la asamblea, y la rocía con agua bendita antes de volver hacia el santuario, no se trata simplemente de un rito de purificación, aunque también lo es. Está imitando el éxtasis divino, por el que Dios abandona su soledad y se une a sus criaturas. Quizá la mejor aproximación a la teología de Dionisio consista en considerar que se trata de una manifestación espiritual que está a caballo entre lo que podemos decir sobre Dios y la afirmación de que todo lo que podemos decir sobre él sólo puede ser simbólico. Al igual que en el judaísmo, el Dios de Dionisio tiene dos aspectos: uno está vuelto hacia nosotros y lo revela en el mundo; el otro es la cara oculta de Dios tal como él es en sí, que sigue siendo completamente incomprensible. «Está dentro de sí mismo» en su misterio eterno, al mismo tiempo que está completamente inmerso en la creación. No es otro ser, uno más en el mundo. El método de Dionisio

se convirtió en norma de la teología oriental. En Occidente, los teólogos continuaron hablando y explicando. Algunos pensaban que, cuando decían «Dios», la realidad divina coincidía objetivamente con la idea que ellos tenían en sus mentes. Algunos atribuyeron sus propios pensamientos e ideas a Dios —decían que Dios deseaba tal cosa, prohibía tal otra y había proyectado la de más allá— de una manera que corría el peligro de ser idolátrica. El Dios de la Iglesia de Oriente, no obstante, siguió siendo misterioso y la Trinidad continuaba recordando a los cristianos grecoortodoxos que sus doctrinas eran provisionales. Los cristianos de Oriente estaban convencidos de que una auténtica teología tenía que aplicar los dos criterios de Dionisio: tenía que ser silenciosa y paradójica.

De un modo significativo, los cristianos de Oriente y los de Occidente desarrollaron también diferentes concepciones de la divinidad de Cristo. El que definió el concepto oriental de la encarnación fue Máximo el Confesor (*ca. 580-662*), conocido como el padre de la teología bizantina. Ésta se acerca más al ideal budista que la concepción occidental. Máximo creía que los seres humanos se realizarían plenamente como tales cuando se unieran con Dios, igual que los budistas creían que la iluminación era el destino propio del género humano. «Dios» no era, pues, un «extra» opcional, un extraño, una realidad externa añadida a la condición humana. Varones y mujeres eran «capaces» de lo divino y serían completamente humanos sólo si lo realizaban. El Logos no se hizo hombre para expiar el pecado de Adán; en realidad la encarnación hubiera tenido lugar aunque Adán no hubiera pecado. Varones y mujeres han sido creados a semejanza del Logos y realizarán todas sus posibilidades sólo si perfeccionan esta semejanza. En el monte Tabor la humanidad glorificada de Jesús nos reveló la condición humana deificada, a la que todos podemos aspirar. La Palabra se hizo carne a fin de que «todos los seres humanos puedan llegar a ser Dios, deificados por la gracia de Dios hecho hombre, hombre entero, alma y cuerpo, por naturaleza y haciéndose Dios entero, alma y cuerpo, por gracia».⁵⁷ Al igual que la iluminación y la «buddheidad» no significan invasión de una realidad sobrenatural, sino que son una intensificación de los poderes naturales de la humanidad, así también el Cristo deificado nos ha revelado el estado que podemos alcanzar mediante la gracia de Dios. Los cristianos pueden venerar a Jesús, el Dios-hombre, de la misma manera que los budistas llegaron a venerar la imagen de Gautama iluminado: fue el primer ejemplo de una humanidad completamente glorificada y realizada.

Mientras que la concepción de la Iglesia de Oriente sobre la encarnación era próxima a la tradición oriental, la concepción occidental

de Jesús recorrió un camino más excéntrico. Fue Anselmo, obispo de Canterbury (1033-1109), quien expresó la teología clásica en su tratado *Por qué Dios se hizo hombre*. Afirmaba que el pecado había sido una afrenta de tal envergadura que la expiación era esencial si se quería evitar que los planes de Dios para el género humano quedaran completamente frustrados. La Palabra se había hecho carne para expiar nuestros pecados. La justicia de Dios exigía que la deuda fuera pagada por alguien que fuera a la vez Dios y hombre: la magnitud de la ofensa era tan grande que sólo el Hijo de Dios podía llevar a cabo nuestra salvación; pero, como un hombre había sido responsable, el Redentor tenía que ser también un miembro del género humano. Era un esquema ordenado, legalista, que presentaba a Dios pensando, juzgando y meditando las cosas como si fuera un ser humano más. Reforzaba, al mismo tiempo, la imagen occidental de un Dios cruel que sólo podía quedar satisfecho con la horrible muerte de su propio Hijo, ofrecido como una especie de sacrificio humano.

La doctrina de la Trinidad ha sido a menudo mal interpretada en el mundo Occidental. Muchos se imaginan tres figuras divinas o incluso desdeñan por completo la doctrina, identifican a «Dios» con el Padre y hacen de Jesús un amigo de Dios —que no está exactamente al mismo nivel—. También judíos y musulmanes han considerado esta doctrina como algo incomprendible y casi blasfemo. Y, sin embargo, tanto en el judaísmo como en el islam los místicos han elaborado unas concepciones notablemente similares de lo divino. La idea de una *kenosis*, el éxtasis o autovaciamiento de Dios, fue, por ejemplo, central en la cábala y en el sufismo. En la Trinidad el Padre transmite todo lo que es al Hijo, entregándole todo —incluso la posibilidad de revelarse en otra Palabra—. Una vez que se ha pronunciado la Palabra, el Padre, por así decirlo, se queda en silencio: no podemos decir absolutamente nada sobre él, pues el único Dios a quien conocemos es el Logos o Hijo. El Padre, por tanto, no tiene identidad, no tiene «yo» en el sentido normal de la palabra y confunde nuestra noción de personalidad. En la auténtica fuente del Ser está la Nada, captada no sólo por Dionisio, sino también por Plotino, Filón e incluso Buda. Como el Padre es presentado normalmente al final de la búsqueda cristiana, el camino cristiano se transforma en un viaje hacia ningún lugar, hacia ningún tiempo y hacia ningún Uno. La idea de un Dios personal o de un Absoluto personalizado ha sido importante para la humanidad: hinduistas y budistas tuvieron que permitir la devoción personal a la *bhakti*. Pero el paradigma o símbolo de la Trinidad sugiere que se ha de transcender el personalismo y que no basta con imaginarse a Dios como un hombre que actúa y reacciona prácticamente de la misma manera que nosotros.

Se puede también pensar que la doctrina de la encarnación es un intento de neutralizar el peligro de la idolatría. Como se ve a «Dios» como una realidad totalmente distinta «ahí fuera», se puede hacer de él fácilmente un simple ídolo y una proyección que permite a los seres humanos expresar y dar culto a sus propios prejuicios y deseos. Otras tradiciones religiosas han intentado evitarlo insistiendo en que el Absoluto es algo vinculado a la condición humana, como en el paradigma Brahman-Atman. Arrio (y, después, Nestorio y Eutico) deseaba hacer de Jesús algo humano o divino; la oposición que se levantó contra ellos se debió en parte a su tendencia a mantener la humanidad y la divinidad en esferas separadas. Ciertamente, sus soluciones no eran muy racionales, pero el *dogma* —como opuesto al *kerygma*— no se ha de limitar a lo que es completamente explicable, como sucede con la poesía o con la música. La doctrina de la encarnación —expresada con torpeza por Atanasio y Máximo— era un intento de dar expresión a la intuición universal de que «Dios» y el hombre tienen que ser inseparables. En Occidente, donde la encarnación no se formuló de esta manera, se ha mantenido la tendencia a hacer de Dios algo exterior al hombre, una realidad alternativa al mundo que conocemos. Como consecuencia, ha sido muy fácil hacer de este «Dios» una proyección, desacreditada recientemente.

Hemos visto que, al hacer de Jesús el único *avatar*, los cristianos adoptaron una noción exclusiva de la verdad religiosa: Jesús era la primera y la última Palabra de Dios a la raza humana, que hacía innecesaria cualquier revelación posterior. Como consecuencia, al igual que los judíos, se escandalizaron cuando, en el siglo vii, surgió en Arabia un profeta que aseguraba haber recibido una revelación directa de su Dios y haber aportado una nueva Escritura a su pueblo. La nueva versión del monoteísmo, conocida después como «islam», se extendió con una rapidez sorprendente en Oriente Medio y en el norte de África. Muchos de sus convertidos entusiastas en estas tierras (donde el helenismo no se encontraba en su propio suelo) renunciaron sin problemas a la doctrina trinitaria oriental, que expresaba el misterio de Dios en un lenguaje extraño para ellos, y adoptaron una noción más semántica de la realidad divina.

CAPÍTULO

5

Unidad: el Dios del islam

Hacia el año 610 un comerciante árabe de la próspera ciudad de La Meca (situada en el Hijaz), que no había leído nunca la Biblia y que probablemente nunca había oído hablar de Isaías, Jeremías y Ezequiel, tuvo una experiencia que era extraordinariamente similar a la de ellos. Cada año Muhammad (Mahoma) ibn Abdallah, un miembro de la tribu meca de los qurayshitás, solía llevar a su familia al monte Hira, fuera de la ciudad, para hacer un retiro espiritual durante el mes de ramadán. Se trataba de una práctica bastante común entre los árabes de la península. Mahoma dedicaba el tiempo a rezar al Dios Supremo de los árabes y a distribuir alimentos y limosnas entre los pobres que acudían a visitarlo durante este tiempo sagrado. Es probable que también pasara mucho tiempo meditando con cierta ansiedad. Gracias a su actividad posterior sabemos que Mahoma era perfectamente consciente del malestar y preocupación que había en La Meca, a pesar del progreso reciente y espectacular de esta ciudad. Sólo dos generaciones separaban a los qurayshitás de la dura existencia que habían vivido como nómadas en las estepas de Arabia, como las demás tribus beduinas: cada día suponía una lucha encarnizada por la supervivencia. Sin embargo, durante los últimos años del siglo vi, habían conocido un progreso extraordinario en el comercio y habían hecho de La Meca la ciudad más importante de Arabia. Eran más ricos de lo que habían su-

puesto en sus sueños más fantásticos. Pero este cambio radical en su modo de vida significó que los antiguos valores tribales habían quedado suplantados por un capitalismo desenfrenado e implacable. La gente se sentía desorientada y perdida. Mahoma sabía que los qurayshitas estaban pasando por un momento difícil y necesitaban encontrar una ideología que los ayudara a adaptarse a las nuevas condiciones en que se encontraban.

En aquella época era normal que cualquier solución política fuera de naturaleza religiosa. Mahoma sabía que los qurayshitas estaban haciendo del dinero una nueva religión. Esto no era algo sorprendente, porque habían experimentado que su nueva riqueza los había «salvado» de los peligros de la vida nómada y los había liberado de la malnutrición y de la violencia tribal, endémicas en las estepas de Arabia, donde cada tribu beduina se enfrentaba diariamente con la posibilidad de su extinción. Al menos ahora tenían suficiente para comer y estaban haciendo de La Meca un centro internacional del comercio y de las finanzas. Pensaban que se habían convertido en los señores de su propio destino y parece que algunos habían llegado incluso a creer que su riqueza les podría proporcionar un cierta inmortalidad. Pero Mahoma pensaba que este nuevo culto a la autosuficiencia (*istaqa*) provocaría la desintegración de la tribu. En los días antiguos de la vida nómada la tribu era lo primero y el individuo ocupaba un segundo lugar: cada uno de sus miembros sabía que todos ellos dependían unos de otros para poder sobrevivir. Como consecuencia, estaban obligados a preocuparse de los pobres y de los débiles de su propio grupo étnico. Ahora el individualismo había sustituido al ideal comunitario y la competitividad se había convertido en norma. Los individuos comenzaban a amasar sus propias fortunas personales y hacían caso omiso de los qurayshitas débiles. Los clanes o pequeños grupos familiares de la tribu se peleaban entre sí para tener mayor riqueza en La Meca y algunos de los últimos clanes exitosos (como el propio clan de Mahoma, el de los hachemitas) veían que su supervivencia estaba en peligro. Mahoma estaba convencido de que mientras los qurayshitas no aprendieran a poner otro valor transcendente en el centro de sus vidas y a superar su arrogancia y avaricia, su tribu seguiría destrozándose moralmente y desgarrándose políticamente en luchas de aniquilación mutua.

También en el resto de Arabia la situación era desoladora. Durante siglos las tribus beduinas de las regiones del Hijaz y del Neyed habían mantenido una lucha feroz entre sí por las necesidades elementales. Para poder ayudar a las personas a cultivar el sentido comunitario, que era esencial para su supervivencia, los árabes habían elaborado una

ideología llamada *muruwah*, que cumplía muchas de las funciones de la religión. En sentido convencional se podría decir que los árabes tenían poco tiempo para la religión. Había un panteón pagano de divinidades y los árabes daban culto en sus santuarios, pero no habían desarrollado una mitología que explicara el significado de estos dioses y lugares sagrados para la vida del espíritu. No tenían la noción de la vida del más allá, pero, en cambio, creían que el *darb* (que se puede traducir como «tiempo» o «destino») era supremo —una actitud que era probablemente esencial en una sociedad donde la tasa de mortalidad era tan alta—. Los estudiosos occidentales traducen a menudo *muruwah* como «virilidad», pero tiene un variedad mucho más amplia de significados: significaba coraje en la batalla, paciencia y aguante en el sufrimiento y una dedicación absoluta a la tribu. Las virtudes de la *muruwah* exigían que el árabe obedeciera a su *sayyid* o jefe inmediatamente, sin importarle en absoluto su seguridad personal; tenía que dedicarse a los deberes caballerosos de vengar cualquier daño cometido contra la tribu y de proteger a sus miembros más débiles. Para asegurar la supervivencia de la tribu, el *sayyid* distribuía su riqueza y propiedades de un modo equitativo y vengaba la muerte de un miembro de su pueblo matando a un individuo de la tribu asesina. Ésta es una manifestación especialmente clara de la ética comunitaria: no había obligación de castigar al asesino mismo, porque un individuo podía desaparecer sin dejar rastro en una sociedad como la de la Arabia preislámica; un miembro de la tribu enemiga era equivalente a otro a este respecto. La venganza o desquite era la única manera de garantizar un mínimo de seguridad para los individuos en una región donde no había una autoridad central, donde cada grupo tribal tenía su propia ley y donde no había nada comparable a unas fuerzas de policía modernas. Si el jefe no era capaz de tomar represalias, su tribu le perdería el respeto y otros se sentirían libres para matar a sus miembros y quedar impunes. De este modo, la venganza era una forma de justicia ruda, pero eficaz, que significaba que una tribu no podía conseguir con facilidad la supremacía sobre ninguna otra. También significaba que las diversas tribus podían verse envueltas en un ciclo imparable de violencia, en el que una venganza podía llevar a otra si algunos pensaban que la represalia tomada era desproporcionada respecto de la ofensa primera.

Aunque sin duda era un sistema brutal, la *muruwah* proporcionaba una cierta estabilidad. Constituía una motivación para conseguir un igualitarismo profundo y firme y una cierta indiferencia ante los bienes materiales, que era esencial en una región donde probablemente no había suficiente para todos: la larguezza y la generosidad eran virtudes

importantes y enseñaban a los árabes a no estar preocupados por el mañana. Estas cualidades serían después muy importantes para el islam, como veremos. La *muruwah* había sido útil para los árabes durante muchos siglos, pero ya no podía dar respuesta a las condiciones del siglo vi. Parece que durante la última fase del periodo preislámico, llamada por los árabes *jabilyyah* (tiempo de ignorancia), cundió la insatisfacción y hubo una cierta inquietud espiritual. Los árabes estaban rodeados por todas partes por dos poderosos imperios: los persas sasánidas y Bizancio. En Arabia comenzaban a penetrar ideas nuevas procedentes de los países vecinos; los comerciantes que viajaban a Siria e Irak contaban al volver relatos de las maravillas de la civilización.

Parecía que los árabes estaban condenados a permanecer siempre en la barbarie. Las tribus se encontraban continuamente en estado de guerra, lo que hacía imposible que unieran sus escasos recursos y llegaran a ser el pueblo árabe unido que, aunque sin mucha convicción, ellos sabían que eran. No podían tomar su destino en sus propias manos ni fundar su propia civilización. En cambio, estaban siempre expuestos a la explotación de los grandes poderes: en efecto, la región más fértil y desarrollada del sur de Arabia (situada en el actual Yemen, beneficiado por las lluvias monzónicas) había pasado a ser una simple provincia de Persia. Al mismo tiempo, las nuevas ideas que se infiltraban en la región introducían el individualismo, que comenzaba a minar el antiguo *ethos* comunitario. La doctrina cristiana de la vida del más allá, por ejemplo, hacía del destino eterno de cada individuo un valor sagrado: ¿Cómo se podía compaginar esto con el ideal tribal que subordinaba el individuo al grupo e insistía en que la inmortalidad de un varón o de una mujer dependía de la supervivencia de la tribu?

Mahoma fue un genio excepcional. Cuando murió, en el año 632, había conseguido reunir a casi todas las tribus de Arabia en una nueva comunidad unida o *ummah*. Había proporcionado a los árabes una espiritualidad que se adaptaba de un modo extraordinario a sus propias tradiciones y que contenía tantas reservas de poder que, en el plazo de unos cien años, establecieron su propio gran imperio, que se extendía desde la cordillera del Himalaya hasta los Pirineos y dio origen a una civilización singular. Pero cuando Mahoma se sentó para orar en la pequeña gruta de la cima del monte Hira, durante su retiro con ocasión del mes de ramadán del año 610, no podía prever un éxito tan grande. Como muchos de los árabes, Mahoma creía que Alá (*al-Lah*), el Dios Supremo del antiguo panteón árabe cuyo nombre significaba simplemente «el Dios», era idéntico al Dios adorado por judíos y cristianos. También creía que sólo un profeta de este Dios podía resolver los problemas de su pueblo, pero ni por un momento se le había ocu-

rrido nunca creer que él iba a ser ese profeta. En efecto, los árabes estaban descontentos porque Alá nunca les había enviado un profeta ni les había entregado una Escritura propia, aunque en medio de ellos conservaban desde tiempo inmemorial un santuario dedicado a él. En el siglo vii muchos árabes creían que la Caaba, el imponente templo en forma de cubo situado en el corazón de La Meca, que era muy antiguo, había estado originalmente dedicado a Alá, aunque en aquel momento era el dios nabateo Hubal quien lo presidía. Todos los habitantes de La Meca se sentían muy orgullosos de la Caaba, que era el lugar sagrado más importante de Arabia. Cada año árabes de todas las partes de la península peregrinaban (*hajj*) a La Meca y realizaban los ritos tradicionales durante varios días. En el área sagrada que rodeaba a la Caaba estaba prohibido cualquier tipo de violencia, de modo que los árabes podían comerciar tranquilamente entre sí en La Meca, sabiendo que todas las enemistades tribales quedaban suspendidas temporalmente. Los qurayshititas sabían que sin su santuario no podrían haber conseguido su progreso mercantil y que una gran parte de su prestigio entre las otras tribus dependía del hecho de que eran protectores de la Caaba y conservaban sus antiguos dioses. Aunque Alá había distinguido claramente a los qurayshititas con un favor especial, nunca les había enviado un mensajero como Abrahán, Moisés o Jesús, y los árabes no tenían una Escritura en su propio lenguaje.

Había, por tanto, un sentimiento muy extendido de inferioridad espiritual. Los judíos y cristianos con quienes los árabes entraban en contacto se mofaban de ellos por ser un pueblo bárbaro que no había recibido una revelación de Dios. Los árabes sentían una mezcla de resentimiento y de respeto hacia estos pueblos, que tenían unos conocimientos de los que ellos carecían. El judaísmo y el cristianismo habían conseguido pocas conversiones en la región, aunque los árabes reconocían que estas formas más avanzadas de religión eran superiores a su propio paganismo tradicional. En los asentamientos de Yatrib (que más tarde se llamaría Medina) y Fadak, al norte de La Meca, había algunas tribus judías cuyo origen se desconoce, y algunas de las tribus septentrionales de la zona fronteriza entre los imperios persa y bizantino se habían convertido al monofisismo o nestorianismo. Pero los beduinos eran independientes por naturaleza, estaban decididos a no dejarse someter por los grandes imperios (cosa que les había sucedido a sus hermanos del Yemen) y eran perfectamente conscientes de que los persas y los bizantinos se habían servido de las religiones judía y cristiana para llevar a cabo sus proyectos imperialistas en la región. Es probable que también fueran conscientes, de un modo instintivo, de que ya habían sufrido suficientes cambios culturales que

dañaban sus propias tradiciones. Lo que menos necesitaban era una ideología extranjera, expresada en tradiciones y lenguajes extraños.

Parece que algunos árabes intentaron descubrir una forma más neutral de monoteísmo que no estuviera teñida de asociaciones imperialistas. El historiador cristiano Sozomenos, natural de Palestina, nos informa de que, ya en el siglo v, algunos árabes de Siria habían descubierto lo que ellos llamaban la auténtica religión de Abrahán, que había vivido ante Dios y que no había proclamado ni una ley ni un evangelio y que, por tanto, no era ni judío ni cristiano. Muhammad ibn Ishaq —que murió en el año 767—, el primer biógrafo de Mahoma, nos cuenta que, poco antes de que Mahoma experimentara su vocación profética, cuatro qurayshitas de La Meca decidieron buscar la *banifiyyah*, la verdadera religión de Abrahán. Algunos investigadores occidentales sostienen que esta pequeña secta *banifiyyah* es una ficción piadosa que simboliza la inquietud espiritual de la *jahiliyyah* (tiempo de ignorancia), pero tuvo que tener cierta base histórica. Los primeros musulmanes conocieron bien a tres de los cuatro *banifs*: Ubaydallah ibn Jahsh era primo de Mahoma; Waraqah ibn Nawfal, que se convirtió al cristianismo, fue uno de sus primeros consejeros espirituales y Zayd ibn Amr era tío de Omar ibn al-Khattab, uno de los compañeros íntimos de Mahoma y segundo califa del imperio islámico. Se cuenta que un día, antes de salir de La Meca para buscar en Siria y en Irak la religión de Abrahán, Zayd estuvo de pie junto a la Caaba, inclinándose hacia el santuario y diciendo a los qurayshitas que estaban dando las vueltas rituales en torno a él al modo clásico: «¡Oh, qurayshitas!, por aquel en cuyas manos está el alma de Zayd, que ninguno de vosotros sigue la religión de Abrahán sino yo». Después añadió contristado: «¡Oh, Dios!, si yo supiera cómo quieres que se te tribute culto, lo haría; pero no lo sé!».¹

El anhelo que Zayd sentía por una revelación divina se vio cumplido en el monte Hira el año 610, en la noche decimoséptima del mes de Ramadán, cuando Mahoma se despertó y se sintió envuelto por una presencia divina sobrecogedora. Él mismo explicaría después esta experiencia inefable en términos propiamente árabes. Decía que un ángel se le había aparecido y le había dado una orden breve: «¡Recita! (*iqra*)». Como los profetas hebreos, que a menudo se resistían a pronunciar la Palabra de Dios, Mahoma presentó su objeción, protestando: «¡No soy un recitador!». No era un *kahin*, uno de los adivinos exóticos de Arabia que aseguraban que sus oráculos eran inspirados. Pero, continuaba Mahoma, el ángel simplemente lo envolvió en un abrazo tan sobrecogedor que sintió como si a su cuerpo le faltara la respiración. Cuando vio que no podía resistirlo por más tiempo, el án-

gel lo soltó y de nuevo le ordenó: «¡Recita! (*iqra*)». Pero Mahoma presentó nuevamente su objeción y una vez más el ángel lo abrazó hasta que él comprobó que había llegado al límite de su resistencia. Finalmente, después de un tercer abrazo terrible, Mahoma descubrió que las primeras palabras de una Escritura nueva brotaban de su boca:

¡Recita en el nombre de tu Señor, que ha creado,
ha creado al hombre de sangre coagulada!
¡Recita! Tu Señor es el Munífico,
que ha enseñado el uso del cálamo,
que ha enseñado al hombre lo que no sabía.²

Por primera vez la palabra de Dios había sido pronunciada en lengua árabe y esta Escritura se llamaría finalmente *qur'an* (la recitación).

Mahoma volvió en sí en medio del terror y la aversión, horrorizado al pensar que podía haberse convertido en uno de esos simples y vergonzosos *kahin*, a quienes las gentes solían consultar cuando se les perdía un camello. Se suponía que el *kahin* estaba poseído por un *jinni*, uno de los duendes que —así se pensaba— andaban por el paisaje y podían ser caprichosos y engañar al pueblo. También los poetas creían que estaban poseídos por su *jinni* personal. Así, Hassan ibn Thabit, un poeta de Yatrib que después se convirtió al islamismo, decía que cuando recibió su vocación poética su *jinni* se le apareció, lo arrojó al suelo e hizo que de su boca salieran palabras inspiradas. Ésta era la única forma de inspiración conocida por Mahoma y él pensó que podía haberse vuelto *majnun*, poseído por un *jinni*, que lo había llenado de tanta desesperación que ya no quería vivir por más tiempo. Siempre había despreciado a los *kahin*, cuyos oráculos eran normalmente palabras ininteligibles, y tuvo siempre mucho cuidado en distinguir el Corán de la poesía árabe convencional. En aquel momento, al salir rápidamente de la cueva, decidió arrojarse desde la cima para morir. Pero en la falda del monte tuvo otra visión de un ser al que después identificó con el ángel Gabriel:

Cuando estaba a mitad de camino al bajar del monte, oí una voz del cielo que decía: «¡Oh, Mahoma!, tú eres el apóstol de Dios y yo soy Gabriel». Levanté mi cabeza hacia el cielo para ver quién hablaba y he aquí que era Gabriel en forma de un hombre con sus pies a caballo sobre el horizonte... Me detuve para mirar hacia él sin moverme ni hacia atrás ni hacia adelante; luego, comencé a apartar mi rostro de él, pero en cualquier lugar del cielo donde miraba, yo seguía viéndolo como antes.³

En el islam se identifica a menudo a Gabriel con el Espíritu Santo de la revelación, el medio por el que Dios se comunica con los hombres. No era un ángel hermoso e irresistible, sino una presencia ubicua y sobrecogedora de la que era imposible escapar. Mahoma acababa de tener una experiencia de la aprehensión abrumadora de la realidad numinosa, llamada por los profetas hebreos *kaddosh* (santidad), la alteridad terrible de Dios. También ellos habían sentido de cerca la muerte y habían experimentado un estado extremo físico y psíquico ante su presencia. Pero, a diferencia de Isaías o de Jeremías, Mahoma no tuvo ninguno de los consuelos de una tradición autorizada que le sirviera de apoyo. Parecía que la experiencia terrible había caído sobre él como una bomba y lo había dejado en un estado de profundo *shock*. En su angustia se dirigió instintivamente a su mujer, Jadicha (Khadija).

Arrastrándose sobre sus manos y rodillas, temblando muchísimo, Mahoma se arrojó en el regazo de su mujer. «¡Cúbreme, cúbremel!», gritaba, suplicando que lo protegiera de la presencia divina. Cuando el terror disminuyó un poco, Mahoma le preguntó si realmente se había convertido en un *majnun*. Jadicha se apresuró a confortarlo asegurándole: «Tú eres bueno y considerado con tus parientes. Ayudas a los pobres y abandonados y llevas sus cargas. Te esfuerzas por recuperar los grandes valores morales que tu pueblo ha perdido. Honras al huésped y acudes a socorrer a los que están en apuro. Eso que dices no puede ser, querido».⁴ Dios no actuaba de un modo tan arbitrario. Jadicha le sugirió que consultase a su primo Waraqá ibn Nawfal, que era un cristiano experto en las Escrituras. Waraqá no tuvo ninguna duda en absoluto: Mahoma había recibido una revelación del Dios de Moisés y de los profetas y era el enviado de Dios a los árabes. Más adelante, después de un periodo de varios años, también Mahoma se convenció de que había sido así, en efecto, y comenzó a predicar a los qurayshitás, ofreciéndoles una Escritura en su propia lengua.

Sin embargo, a diferencia de la torá, que según el relato bíblico fue revelada a Moisés en un encuentro en el monte Sinaí, a Mahoma se le reveló el Corán poco a poco, línea por línea y versículo por versículo, durante un periodo de veintitrés años. Las revelaciones continuaron siendo una experiencia dolorosa. «Ni una sola vez recibí una revelación sin sentir que me arrancaban el alma», decía Mahoma en los últimos años de su vida.⁵ Tenía que escuchar las palabras divinas atentamente, esforzándose por encontrar el sentido de la visión y el significado, que no siempre llegaban a él de una forma clara y verbal. A veces, decía, el contenido del mensaje divino era claro: le parecía

que veía a Gabriel y que oía lo que le estaba diciendo. Pero en otras ocasiones la revelación era causa de sufrimiento, porque no estaba articulada: «A veces llegaba hasta mí como las reverberaciones de una campana y esto me ponía en un gran aprieto; las reverberaciones disminuían cuando yo comprendía su mensaje».⁶ Los primeros biógrafos del periodo clásico presentan a menudo a Mahoma escuchando atentamente a lo que, quizás, deberíamos llamar el inconsciente, de la misma manera que un poeta describe el proceso de «escuchar» un poema que sale progresivamente a la superficie desde lo más profundo de su mente, manifestándose con una autoridad e integridad que, de un modo misterioso, parecen separadas de él. En el Corán Dios ordena a Mahoma que escuche el significado incoherente atentamente, con «una pasividad sabia»,⁷ como la calificó Wordsworth. No tenía que precipitarse para encontrar palabras o una particular significación conceptual hasta que el verdadero significado se revelase en su propio tiempo oportuno:

No muevas la lengua al recitarlo para precipitarla [repitiendo las palabras de la revelación].

Somos nosotros los encargados de juntarlo [en el corazón] y de recitarlo. Y, cuando lo recitemos, ¡sigue la recitación! [con toda tu mente].

Luego, a nosotros nos toca explicarlo.⁸

Como cualquier otro tipo de creatividad, se trataba de un proceso difícil. Mahoma solía entrar en trance y, a veces, parecía que perdía la conciencia; o solía sudar mucho, incluso cuando hacía mucho frío; a menudo sentía un letargo interior, como un dolor que le hacía poner la cabeza entre las rodillas, una actitud adoptada por algunos místicos judíos contemporáneos cuando entraban en un estado alternativo de conciencia —aunque, como se puede suponer, Mahoma no pudo tener noticia de este dato.

No es sorprendente que las revelaciones supusieran para Mahoma un esfuerzo tan enorme: no solamente estaba dando forma a una solución política completamente nueva para su pueblo, sino que además estaba componiendo una de las grandes obras clásicas de la historia de la espiritualidad y de la literatura universales. Sabía que estaba expresando la Palabra inefable de Dios en árabe, pues el Corán es tan central en la espiritualidad islámica, como Jesús, el Logos, lo es en el cristianismo. Acerca de Mahoma sabemos más que sobre cualquiera de los fundadores de las demás religiones principales y en el Corán, cuyos capítulos o *suras* se pueden datar con una precisión razonable, podemos ver cómo su visión fue evolucionando y desarrollándose

gradualmente hasta llegar a adquirir un alcance universal. El no comprendió al principio todo lo que tenía que hacer, sino que se le fue revelando poco a poco, a medida que iba respondiendo a la lógica interna de los acontecimientos. En el Corán tenemos, por así decirlo, un comentario contemporáneo sobre los orígenes del islam, que es único en la historia de las religiones. En este libro sagrado parece como si Dios fuese haciendo su comentario a medida que la situación evoluciona: responde a algunas de las críticas de Mahoma, explica el significado de una polémica o de un conflicto dentro de la primitiva comunidad musulmana e indica la dimensión divina de la vida humana. No se reveló a Mahoma en el orden en que hoy lo leemos, sino de una manera más casual, según dictaban los acontecimientos y a medida que él iba comprendiendo su significado más profundo. Cada vez que se revelaba una parte nueva, Mahoma, que no sabía leer ni escribir, la recitaba en voz alta, los musulmanes la aprendían de memoria y los pocos que sabían escribir la ponían por escrito. Unos veinte años después de la muerte de Mahoma se hizo la primera compilación oficial de las revelaciones. Los compiladores colocaron las suras más largas al principio y las más breves al final. Esta disposición no es tan arbitraria como podría parecer, porque el Corán no es ni un relato ni una argumentación que necesiten un orden secuencial. Por el contrario, es una reflexión sobre diversos temas: la presencia de Dios en el mundo natural, las vidas de los profetas o el juicio final. A un occidental que no sepa apreciar la belleza extraordinaria de la lengua árabe, el Corán puede parecerle aburrido y repetitivo. Da la impresión de que da vueltas sobre el mismo tema una y otra vez. Pero el Corán no estaba destinado para el uso privado, sino para la proclamación litúrgica. Cuando los musulmanes oyen una sura cantada en la mezquita recuerdan todos los principios centrales de su fe.

Cuando Mahoma comenzó a predicar en La Meca no tenía más que una concepción modesta de su misión. No creía que estaba fundando una nueva religión universal, sino que pensaba que estaba exponiendo la antigua religión del único Dios a los qurayshitás. Al principio, ni siquiera pensaba que tenía que predicar a otras tribus árabes, sino sólo a las gentes de La Meca y de sus alrededores.⁹ No soñó con fundar una teocracia y probablemente ni siquiera sabía lo que era una teocracia: él mismo no tuvo una función política en la ciudad, sino que era simplemente su *nadhir*, el monitor.¹⁰ Alá lo había enviado para advertir a los qurayshitás de los peligros de su situación. Sin embargo, su primer mensaje no era condenatorio. Era un anuncio gozoso de esperanza. Mahoma no tenía que demostrar la existencia de Dios a los qurayshitás. Todos ellos, de un modo implícito, creían en Alá, que era el crea-

dor de cielos y tierra, y muchos creían que era el Dios adorado por los judíos y cristianos. Su existencia se daba por supuesta. Así dice Dios a Mahoma en una de las suras primitivas del Corán:

Si les preguntas: «¿Quién ha creado los cielos y la tierra y sujetado el sol y la luna?», seguro que dicen: «¡Dios!». ¡Cómo pueden, pues, ser tan desviados!

Si les preguntas: «¿Quién hace bajar agua del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta?», seguro que dicen: «¡Dios!».¹¹

El problema era que los qurayshitás no reflexionaban atentamente sobre las consecuencias que se derivaban de esta creencia. Cada uno de ellos había sido creado por Dios de una gota de semen, tal como puso de manifiesto la primera revelación; su alimento y su existencia dependían de Dios y, a pesar de todo, seguían teniéndose a sí mismos como centro del universo con una presunción no realista (*yatqa*) y una autosuficiencia (*istaqa*)¹² que no tenían en cuenta sus responsabilidades como miembros de una sociedad árabe respetable.

Por eso todos los versos primitivos del Corán exhortan a los qurayshitás a que sean conscientes de la benevolencia de Dios, que podían ver en cualquier lugar donde miraran. Entonces se darían cuenta de cuánto le debían todavía, a pesar de su progreso reciente, y comprenderían su dependencia absoluta del creador del orden natural:

¡Maldito sea el hombre! ¡Qué desagradecido es!
¡De qué lo ha creado él!
De una gota de esperma lo ha creado y determinado;
luego, le ha facilitado el camino;
luego, lo ha hecho morir y ser sepultado;
luego, cuando él quiera, lo resucitará.
¡No! No ha cumplido [el hombre] aún lo que él le ha ordenado.
¡Que mire el hombre su alimento!
Nosotros hemos derramado el agua en abundancia;
luego, henchido la tierra profundamente
y hecho crecer en ella grano,
vidas, hortalizas,
olivos, palmeras,
frondosos jardines,
frutas, pastos,
para disfrute vuestro y de vuestros rebaños.¹³

No hay duda, pues, de la existencia de Dios. En el Corán un «infiel» (*kafir bi na'mat al-Lah*) no es un ateo en el sentido moderno de

la palabra, alguien que no cree en Dios, sino uno que es desagradecido para con él, que puede ver con claridad lo que se debe a Dios, pero se niega a darle honra, llevado de un espíritu de ingratitud perversa.

El Corán no enseñaba nada nuevo a los qurayshitás. En efecto, constantemente afirma que es «un recuerdo» de cosas ya conocidas, que pone de relieve de una forma más lúcida. Con frecuencia el Corán introduce un tema con una frase como: «¿No habéis visto...?» o «¿No habéis considerado...?». La Palabra de Dios no estaba promulgando mandamientos arbitrarios desde lo alto, sino que estaba entablando un diálogo con los qurayshitás. Les recuerda, por ejemplo, que la Caaba, la Casa de Alá, explicaba en gran medida su progreso que, en cierto sentido, era realmente obra de Dios. A los qurayshitás les gustaba dar las vueltas rituales en torno al santuario, pero cuando se pusieron a sí mismos y a su propio progreso material en el centro de sus vidas, olvidaron el significado de estos ritos antiguos de orientación. Tenían que mirar los «signos» (*ayat*) de la bondad y del poder de Dios en el mundo natural. Si no eran capaces de reproducir la benevolencia de Dios en su propia sociedad, no podrían conocer la verdadera naturaleza de las cosas. Por eso Mahoma decidió que sus convertidos se inclinaran en una oración ritual (*salat*) dos veces al día. Este gesto externo ayudaría a los musulmanes a cultivar una actitud interna y a reorientar sus vidas. Más adelante la religión de Mahoma sería conocida como *islām*, el acto de sumisión existencial que cada convertido tenía que hacer ante Alá: un *muslím* era un varón o una mujer que había entregado todo su ser al Creador. Los qurayshitás se sentían horrorizados cuando veían a los primeros musulmanes hacer la oración (*salat*): pensaban que era inaceptable que un miembro del arrogante clan de los qurayshitás, que contaba con varios siglos de tradición de orgullosa independencia beduina, tuviera que prepararse para inclinar su cuerpo hacia el suelo como un esclavo, y los musulmanes tuvieron que retirarse a las cañadas que había alrededor de la ciudad para hacer su oración en secreto. La reacción que tuvieron los qurayshitás demuestra que Mahoma conocía su espíritu con una precisión bien certera.

En la práctica *islām* significaba que los musulmanes tenían el deber de construir una sociedad justa y equitativa donde los pobres y los débiles fueran tratados con justicia. El mensaje primitivo del Corán es simple: es erróneo acumular riquezas y amasar una fortuna privada y es bueno compartir la riqueza de la sociedad con justicia distribuyendo una proporción regular de la propia riqueza a los pobres.¹⁴ La limosna (*zakat*) y la oración (*salat*) representaban dos de los cinco «pi-

lares» (*rukñ*) esenciales o prácticas del islam. Como los profetas hebreos, Mahoma predicó una ética que podemos calificar de socialista, como una consecuencia del culto que tributaba al único Dios. No había doctrinas obligatorias sobre Dios: en efecto, el Corán mira con mucho recelo la especulación teológica, la descalifica como *zanna*, conjecturas autocomplacientes sobre cosas que nadie puede conocer o probar. Las doctrinas cristianas de la encarnación y de la Trinidad parecían ejemplos excelentes de *zanna* y, como era de suponer, los musulmanes consideraban blasfemias estas cuestiones. Por el contrario, al igual que en el judaísmo, se tenía experiencia de Dios como de un imperativo moral. Sin tener prácticamente ningún contacto ni con judíos ni con cristianos ni con sus Escrituras, Mahoma había acortado el camino hacia la esencia del monoteísmo histórico.

Sin embargo, en el Corán Alá es más impersonal que YHWH. Carece del *pathos* y de la pasión del Dios bíblico. Sólo podemos comprender algo de Dios en los «signos» de la naturaleza; es tan trascendente que sólo podemos hablar acerca de él en «parábolas».¹⁵ Por eso el Corán insiste de un modo constante a los musulmanes para que vean el mundo como una epifanía; tienen que hacer el esfuerzo imaginativo de mirar *a través del* mundo fragmentario para ver el poder absoluto del ser original, la realidad trascendente que penetra todas las cosas. Los musulmanes tienen que cultivar una actitud sacramental o simbólica:

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 Dios hace bajar del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta, diseminando por ella toda clase de bestias, en la variación de los vientos, en las nubes, sujetas entre el cielo y la tierra, [en todo esto] hay, ciertamente, signos (*ayat*) para gente que razona.¹⁶

El Corán insiste, continuamente, en la necesidad de la inteligencia para interpretar los «signos» o «mensajes» de Dios. Los musulmanes no tienen que renunciar a su razón, sino mirar al mundo atentamente y con curiosidad. Esta actitud capacitó posteriormente a los musulmanes para construir una valiosa tradición de ciencias naturales, a las que nunca consideraron como un peligro para la religión, al contrario de lo que sucedió en el cristianismo. Un estudio de las leyes del mundo natural pone de manifiesto que tiene una dimensión y una fuente trascendentales, de las que podemos hablar sólo con signos y símbolos: incluso las historias de los profetas, los relatos del juicio final y las

alegrías del paraíso se han de interpretar como paráboles de una realidad más elevada e inefable, y no de un modo literal.

Pero el signo principal entre todos ellos era el mismo Corán: de hecho sus versículos se llaman *ayat*. Muchos occidentales piensan que el Corán es un libro difícil, y éste es en gran medida un problema de traducción. La lengua árabe es particularmente difícil de traducir: hasta la literatura común y las expresiones corrientes de los políticos suenan artificiales y extrañas cuando se traducen en nuestra lengua, y esto es particularmente cierto para el Corán, escrito con un lenguaje muy sugerente, con proposiciones elípticas. Las primeras suras en especial producen la impresión de un lenguaje humano forzado y fragmentado por el impacto divino. Los musulmanes dicen con frecuencia que cuando leen el Corán en una traducción les parece que están leyendo un libro distinto, porque no se ha vertido nada de la belleza de la lengua árabe. Como su propio nombre sugiere, el Corán está destinado para la recitación en voz alta y el sonido de la lengua es una parte esencial de su efecto. Los musulmanes dicen que cuando oyen cantar el Corán en la mezquita se sienten envueltos en una dimensión divina de sonido, de la misma manera que Mahoma quedó envuelto por el abrazo de Gabriel en el monte Hira o cuando veía al ángel en el horizonte en cualquier lugar donde miraba. No es un libro que se haya de leer simplemente para adquirir información. Está destinado a suscitar un sentido de lo divino y no se ha de leer con precipitación:

Así la [esta escritura divina] hemos revelado como *Corán* árabe. Hemos expuesto en él amenazas. Quizás, así, nos teman o les sirva de amonestación.

¡Exaltado sea Dios, el Rey (*al-Malik*) verdadero (*al-Haqq*)! ¡[Sabiendo esto,] no te precipites en la Recitación antes de que te sea revelada por entero! Y di [siempre]: «Señor, aumenta mi ciencia!». ¹⁷

Los musulmanes aseguran que, al acercarse al Corán de un modo correcto, tienen experiencia de la transcendencia, de una realidad y poder últimos que están más allá de los fenómenos pasajeros y efímeros de la realidad mundana. Por tanto, leer el Corán es una disciplina espiritual difícil de comprender para los cristianos, porque no tienen una lengua sagrada, mientras que el hebreo, el sánscrito y el árabe son sagrados para los judíos, hindúistas y musulmanes, respectivamente. Jesús es la Palabra de Dios, pero el griego del Nuevo Testamento no es una lengua sagrada. Los judíos, sin embargo, adoptan una actitud similar hacia la torá. Cuando estudian los cinco primeros libros de la Biblia, no leen por encima, haciendo correr los ojos sobre las páginas.

Con frecuencia recitan las palabras en alta voz, saborean los términos que, así lo creen, usó el mismo Dios cuando se reveló a Moisés en el Sinaí. A veces se balancean hacia atrás y hacia adelante, como una llama ante el soplo del Espíritu. Evidentemente, los judíos que leen su Biblia de esta manera tienen experiencia de un libro muy distinto del que conocen los cristianos, que consideran gran parte del Pentateuco una obra extremadamente pesada y oscura.

Los primeros biógrafos de Mahoma describen continuamente la admiración y la impresión que sintieron los árabes que escucharon el Corán por primera vez. Muchos se convirtieron inmediatamente, pues creían que sólo Dios podía ser creador de la extraordinaria belleza de su lengua. A menudo los convertidos describían su experiencia como una invasión divina que sacudía anhelos enterrados y liberaba un torrente de sentimientos. Uno de ellos fue el joven qurayshita Omar ibn al-Khattab, que había sido un adversario violento de Mahoma; era devoto del antiguo paganismo y estaba dispuesto a asesinar al Profeta. Pero este Pablo de Tarso musulmán se convirtió no por una visión de Jesús, la Palabra, sino por el Corán. Hay dos relatos de la historia de su conversión, y los dos son valiosos. El primero cuenta que Omar descubrió a su hermana, que se había convertido en secreto al islamismo, escuchando una recitación de una sura nueva. «¿Qué son esas tonterías?», gritó furioso al acercarse con rapidez hacia su casa, y tiró al suelo a la pobre Fátima. Pero cuando vio que se estaba desangrando, se sintió probablemente avergonzado, pues la expresión de su rostro cambió. Cogió el manuscrito, abandonado en medio del alboroto por el recitador del Corán, que había llegado de visita, y, como era uno de los pocos qurayshitas letrados, comenzó a leer. Omar, que era una autoridad reconocida en cuestiones de poesía árabe oral, a quien pre-guntaban los poetas la significación precisa del lenguaje, no se había encontrado nunca nada parecido al Corán: «¿Qué fino y noble es este lenguaje!», dijo lleno de admiración, y se convirtió inmediatamente a la nueva religión de Alá.¹⁸ La belleza de las palabras pudo superar el odio y los prejuicios que albergaba y los transformó en un corazón receptivo, que él no conocía todavía. Todos nosotros hemos tenido una experiencia similar cuando un poema ha hecho vibrar en nuestro interior una cuerda de reconocimiento que estaba situada en un nivel más profundo que el racional. En el otro relato de la conversión de Omar se nos dice que se encontró una noche con Mahoma en la Caaba, cuando éste estaba recitando el Corán pausadamente ante el santuario. Pensando que le gustaría escuchar las palabras, Omar se arrastró por debajo de la tela de damasco que cubría la enorme piedra negra en forma de cubo y dio la vuelta en torno a ella hasta que se paró direc-

tamente en frente del Profeta. Cuando dijo: «No hay nada entre nosotros más que el cobertor de la Caaba», todas sus defensas sin excepción se desvanecieron. Entonces la magia de la lengua árabe resultó eficaz: «Cuando oí el Corán mi corazón se ablandó, me puse a llorar y el islam entró en mí». ¹⁹ Fue el Corán lo que evitó que Dios se convirtiera en una realidad poderosa «ahí fuera» y lo introdujo en la mente, en el corazón y en el ser de cada creyente.

La experiencia de Omar y de los otros musulmanes convertidos por el Corán se podría comparar a la experiencia artística descrita por George Steiner en su libro *Real Presences: Is there anything in what we say?* Él habla de la «indiscreción del arte, literatura y música serios», que «pregunta por lo más íntimo de nuestra existencia». Es una invasión o anuncio, que irrumpen en la «pequeña casa de nuestro ser escondido» y nos ordena: «¡Cambia tu vida!». Después de un llamamiento de este tipo la casa «ya no es habitable por más tiempo de la misma manera que lo era antes». ²⁰ Hay musulmanes que, como Omar, parece que han experimentado una perturbación similar de la sensibilidad, un despertar y una comprensión inquietante de su significado, que los capacita para llevar a cabo la ruptura dolorosa con la tradición pasada. Incluso los qurayshitas que se negaban a aceptar el islam estaban impresionados por el Corán y pensaban que se expresaba en términos distintos de sus categorías familiares: no era como la inspiración del *kabin* o del poeta; ni tampoco como los encantamientos de un mago. Algunos relatos hablan de qurayshitas poderosos que se quedaban parados cuando oían una sura, al mismo tiempo que se sentían agitados por haber mantenido una actitud de oposición. Era como si Mahoma hubiese creado una forma literaria completamente nueva, para la que algunos no estaban preparados, pero que llenaba a otros de emoción. Es muy improbable que el islam hubiera podido arraigar sin esta experiencia del Corán. Ya hemos visto que los antiguos israelitas necesitaron unos ochocientos años para romper con sus prácticas religiosas ancestrales y aceptar el monoteísmo; pero Mahoma fue capaz de ayudar a los árabes a llevar a término esta difícil transición en sólo veintitrés años. Mahoma como poeta y profeta y el Corán como texto y teofanía son seguramente un ejemplo inusual y sorprendente de la profunda congruencia que existe entre el arte y la religión.

Durante los primeros años de su misión Mahoma consiguió muchas conversiones entre la generación de los más jóvenes, que estaban desencantados del *ethos* capitalista de La Meca, así como entre grupos pobres y marginados, que incluían a mujeres, esclavos y miembros de los clanes más débiles. En un cierto momento las fuentes primitivas nos informan de que parecía como si toda La Meca fuese a aceptar la

religión reformada de Alá. Los ricos, que estaban muy contentos con el *status quo*, incomprendiblemente guardaron las distancias; pero no hubo una ruptura formal con los qurayshitas dirigentes hasta que Mahoma prohibió que los musulmanes dieran culto a los dioses paganos. Parece que durante los tres primeros años de su misión Mahoma no hizo hincapié en el contenido monoteísta de su mensaje, y las gentes probablemente se imaginaron que podían seguir dando culto a las divinidades tradicionales de Arabia junto con Alá, el Dios Supremo, como siempre se había hecho. Pero cuando el Profeta condenó estos cultos antiguos como idolatría perdió repentinamente a muchos de sus seguidores y el islam se convirtió en una minoría despreciada y perseguida. Hemos visto que la creencia en un solo Dios exigía un cambio doloroso en la conciencia. Como los cristianos primitivos, también los primeros musulmanes fueron acusados de practicar un «ateísmo» que era una seria amenaza para la sociedad. En La Meca, donde la civilización urbana era tan reciente y tuvo que parecer un logro frágil para todos los orgullosos qurayshitas autosuficientes, muchos pudieron sentir el mismo pavor destructor y la consternación de los ciudadanos de Roma que pedían a voces sangre cristiana. Parece que los qurayshitas creyeron que una ruptura con los dioses ancestrales sería particularmente grave; muy pronto la vida de Mahoma estuvo en peligro. Los investigadores occidentales han datado normalmente esta ruptura con los qurayshitas basándose en el incidente de los versos satánicos, probablemente apócrifo, que se ha hecho famoso con motivo del trágico asunto de Salman Rushdie. Los árabes del Hijaz estimaban particularmente a tres de las diosas de Arabia: al-Lat (cuyo nombre significaba simplemente «la Diosa») y al-Uzza (la Poderosa), que tenían santuarios en Taif y Naklah respectivamente, al sureste de La Meca, y Manat (el Destino), que tenía su santuario en Qudayd, en la costa del Mar Rojo. No se trataba de divinidades completamente personales como Juno o Palas Atenea. Con frecuencia se las llamaba *banat al-Lab*, las Hijas de Dios, pero esto no significaba necesariamente que existiera un panteón plenamente desarrollado. Los árabes empleaban estos términos de parentesco para indicar una relación abstracta: *banat al-dahr* (literalmente, «hijas del destino»), por ejemplo, significa simplemente infortunios o dificultades. El término *banat al-Lab* podía simplemente haber significado «seres divinos». Estas divinidades no estaban representadas en sus santuarios por estatuas realistas, sino por grandes estelas, parecidas a las empleadas por los antiguos cananeos, a las que los árabes daban culto, no de una manera tosca y simplista, sino como lugares centrales de la presencia de la divinidad. Como La Meca con su Caaba, los santuarios de Taif, Naklah y Qudayd se habían

convertido en espacios espirituales fundamentales en el paisaje emocional de los árabes. Sus antepasados habían dado culto en ellos desde tiempo inmemorial y esto ofrecía un sentido salvífico de continuidad.

La historia de los versos satánicos no se menciona ni en el Corán ni en ninguna de las primeras fuentes orales o escritas. No se encuentra en la *Sira* de Ibn Ishaq, el biógrafo mejor documentado del Profeta, sino en la obra del historiador del siglo ix Abu Jafar al-Tabari (que murió en el año 923). Nos dice que Mahoma estaba preocupado por la ruptura que se estaba produciendo entre él y la mayoría de los miembros de su tribu, después de haber prohibido el culto a las diosas y así, inspirado por «Satán», pronunció algunos versos pícaros que permitían dar culto a las *banat al-Lab* como intercesoras, como a los ángeles. En estos versos llamados «satánicos» las tres diosas no estaban al nivel de Alá, sino que eran seres menos espirituales, que podían interceder ante él en favor de la humanidad. Pero después, sin embargo, Tabari dice que Gabriel explicó al Profeta que estos versos eran de origen «satánico» y tenían que ser excluidos del Corán y sustituidos por estas líneas que declaran que las *banat al-Lab* eran simples proyecciones y fruto de la imaginación:

Y, ¿qué os parecen al-Lat, al-Uzza
y la otra, Manat, la tercera?...

No son sino nombres que habéis puesto vosotros y vuestros padres, a los que Dios no ha conferido ninguna autoridad. No siguen [quienes les dan culto] sino conjeturas y la concupiscencia de sus almas, siendo así que ya les ha venido de su Señor la dirección.²¹

Ésta es la más radical de todas las condenas coránicas de los dioses paganos ancestrales y cuando estos versos quedaron incluidos en el Corán ya no había posibilidad alguna de reconciliación con los qurayshit. A partir de este momento Mahoma pasó a ser un monoteísta celoso y la idolatría (*shirk*: literalmente, «asociar a otros seres con Alá») se convirtió en el pecado más grave del islam.

En el incidente de los versos satánicos (si es cierto que tuvo lugar) Mahoma no hizo ninguna concesión al politeísmo. También es incorrecto pensar que el papel de «Satán» significaba que el Corán estuvo momentáneamente tentado por el mal: en el islam Satán es un personaje mucho más dócil que en el cristianismo. El Corán nos cuenta que será perdonado en el último día y los árabes emplean a menudo la palabra «Shaitan» para aludir a un tentador puramente humano o a una tentación natural.²² El incidente podría indicar la dificultad real experi-

mentada por Mahoma cuando trató de encarnar el mensaje divino infalible en un lenguaje humano: está asociado con versos canónicos del Corán que sugieren que muchos de los demás profetas han cometido errores «satánicos» parecidos cuando transmitían el mensaje divino, pero que Dios siempre había corregido sus equivocaciones y había enviado una revelación nueva y superior en su lugar. Un modo alternativo y más secular de analizar esta cuestión consiste en pensar que Mahoma estaba revisando su obra a la luz de nuevas intuiciones, como cualquier otro artista creador. Las fuentes ponen de manifiesto que Mahoma rechazó de un modo absoluto cualquier tipo de compromiso con los qurayshit en cuestiones de idolatría. Era un hombre pragmático y estaba dispuesto a hacer alguna concesión en lo que él creía que no era esencial, pero cada vez que los qurayshit le pidieron que adoptara una solución monolátrica, permitiendo que ellos dieran culto a sus dioses ancestrales, mientras que él y los musulmanes adorarían sólo a Alá, Mahoma rechazaba la propuesta de un modo vehemente. Como decía el Corán:

Yo no sirvo lo que vosotros servís,
y vosotros no servís lo que yo sirvo.
Yo no sirvo lo que vosotros habéis servido
y vosotros no servís lo que yo sirvo.
Vosotros tenéis vuestra religión y yo la mía.²³

Los musulmanes tenían que entregarse sólo a Dios y no podían someterse a los falsos objetos de culto —tanto si se trataba de deidades como de valores— a los que se adherían los qurayshit.

La idea de la unicidad de Dios era la base de la moral del Corán. Rendir lealtad a bienes materiales o poner la confianza en seres inferiores era *shirk* (idolatría), el pecado más grave para el islam. El Corán desprecia a las divinidades paganas de un modo casi exactamente igual que las Escrituras judías: esas deidades son completamente ineficaces. Esos dioses no pueden dar el alimento o el sustento; no es bueno colocarlos en el centro de la propia vida, porque no tienen ningún poder. Por el contrario, el musulmán tiene que saber que Alá es la realidad última y única:

Di: «Él es Dios, Uno,
Dios, el Eterno, la Causa incausada de todos los seres.
No ha engendrado, ni ha sido engendrado.
No tiene par».²⁴

También algunos cristianos como Atanasio habían insistido en que sólo el Creador, la Fuente del Ser, tenía el poder de redimir. Habían expresado esta intuición en las doctrinas de la Trinidad y de la encarnación. El Corán recupera la idea semítica de la unidad divina y rechaza la noción de que Dios puede «engendrar» un hijo. No hay más Dios que Alá, el Creador de cielos y tierra, el único que puede salvar al hombre y que le envía el sustento espiritual y físico que necesita. Sólo si reconocían que él es *as-Samad*, «la Causa Incausada de todos los seres», alcanzarían los musulmanes una dimensión de la realidad que está más allá del tiempo y de la historia y que los haría capaces de superar las divisiones tribales que estaban destruyendo su sociedad. Mahoma sabía que el monoteísmo se oponía a la mentalidad tribal: una sola divinidad que fuera el centro de todo el culto daría unidad tanto a la sociedad como al individuo.

Sin embargo, la noción de Dios no es simplista; esta divinidad única no es un ser como nosotros a quien podamos conocer y comprender. La expresión «*Allahu Akbar!*» (Alá es grande!), que convoca a los musulmanes para la oración (*salat*), establece una distinción entre Dios y el resto de la realidad y, al mismo tiempo, entre Dios tal como es en sí mismo (*al-Dhat*) y cualquier cosa que podamos decir sobre él. Pero este Dios incomprendible e inaccesible ha querido darse a conocer. Una antigua tradición (*hadith*) cuenta que Dios dijo a Mahoma: «Yo era un tesoro escondido. Quería que se me conociera. Por eso he creado el mundo, a fin de que se me conozca». ²⁵ Contemplando los signos (*ayat*) de la naturaleza y los versículos del Corán, los musulmanes pueden captar el aspecto de la divinidad que se ha vuelto hacia el mundo, llamado por el Corán «el Rostro de Dios» (*wajh al-Lah*). Al igual que las religiones judía y cristiana, el islam pone de manifiesto que sólo vemos a Dios en sus actividades, pues gracias a ellas su ser inefable resulta accesible para nuestro entendimiento limitado. El Corán urge a los musulmanes a cultivar una conciencia (*taqwa*) perpetua del Rostro o del Sí mismo de Dios que los rodea por todas partes: «Dondequier que te dirijas, allí está el Rostro de Alá». ²⁶ Al igual que los Padres de la Iglesia, el Corán ve a Dios como el Absoluto, el único que tiene verdadera existencia: «Todo el que tiene vida en la tierra o en los cielos es perecedero. Pero tú, Señor, el Majestuoso y Honorable, permaneces para siempre». ²⁷ El Corán da a Dios noventa y nueve nombres o atributos que ponen de relieve que él es «más grande», la fuente de todas las cualidades positivas que encontramos en el universo. Así, el mundo sólo existe porque él es *al-Ghani* (rico e infinito); él es el dador de la vida (*al-Muhyi*), el omnisciente (*al-Alim*), el que crea el lenguaje (*al-Kalimah*): sin él, por tanto, no habría vida, ni

conocimiento, ni lenguaje. Sólo Dios tiene verdadera existencia y valor positivo. Pero a menudo parece que los nombres divinos se anulan entre sí. Así, Dios es *al-Qahtar*, el que domina y rompe la espalda de sus enemigos, y *al-Halim*, el totalmente indulgente; él es *al-Qabid*, el que quita, y *al-Basit*, el que da generosamente; *al-Khafid*, el que humilla, y *ar-Rafic*, el que enaltece. Los Nombres de Dios desempeñan un papel central en la piedad musulmana: se recitan, se pasan en las cuentas del rosario y se cantan como un mantra. Todo ello recuerda a los musulmanes que al Dios a quien adoran no pueden contenerlo las categorías humanas y que sobrepasa cualquier definición simplista.

El primero de los «pilares» del islam es la Shahadah, la confesión de fe musulmana: «Yo soy testigo de que no hay más Dios que Alá y que Mahoma es su Profeta». No se trata simplemente de una afirmación de la existencia de Dios, sino de un reconocimiento de que Alá es la única realidad verdadera, la única forma verdadera de existencia. Él es la única realidad, belleza y perfección verdaderas: todas las cosas que existen y poseen estas cualidades, en realidad las tienen en la medida en que participan de este ser esencial. Hacer esta profesión de fe exige a los musulmanes que den unidad a sus vidas haciendo de Dios el centro y la única realidad prioritaria de aquéllas. La confesión de la unidad de Dios no era simplemente la afirmación de que otras divinidades, como las *banat al-Lah* (Hijas de Dios), no eran dignas de culto. Decir que Dios era Uno no era una simple definición numérica: era una llamada para hacer de esta unidad la guía de la vida individual y social. La unicidad de Dios se podía captar en el sí mismo verdaderamente integrado. Pero la unidad divina exigía también que los musulmanes reconocieran las aspiraciones religiosas de los demás. Como sólo hay un Dios, todas las religiones correctamente guiadas tienen que provenir exclusivamente de él. La creencia en la Realidad sola y única es un fenómeno condicionado culturalmente y las distintas sociedades pueden expresarlo de diferentes maneras, pero el núcleo de cualquier culto verdadero lo ha tenido que inspirar el Ser a quien los árabes han llamado siempre Alá y tiene que dirigirse hacia él. Uno de los nombres divinos en el Corán es *an-Nur* (la Luz). En estos famosos versos del Corán Dios es la fuente de todo conocimiento y, al mismo tiempo, el medio por el cual los hombres pueden hacerse una idea de la transcendencia:

Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable (*ka*) a una hornacina en la que hay una lámpara encendida. La lámpara está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante.

te. Se enciende [la lámpara] de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a su Luz a quien él quiere. Dios propone paráboles a los hombres. Dios es omnisciente.²⁸

El participio *ka* tiene la función de recordar la naturaleza esencialmente simbólica del discurso coránico sobre Dios. *An-Nur*, la Luz, no es Dios mismo, por tanto, sino que se refiere a la iluminación que él concede en una revelación (la lámpara) particular que resplandece en el corazón de un individuo (la hornacina). La misma luz no se puede identificar completamente con ninguno de sus portadores, sino que es común a todos ellos. Los comentadores musulmanes destacan, ya desde las primeras generaciones islámicas, que la luz es un signo particularmente apropiado de la realidad divina, que transciende el tiempo y el espacio. La imagen del olivo en estos versos se ha interpretado como una alusión a la continuidad de la revelación, que brota de una «raíz» y se ramifica en una variedad multiforme de experiencias religiosas que no se pueden identificar o limitar a ninguna tradición o lugar particulares: no es ni de Oriente ni de Occidente.

Cuando el cristiano Waraq ibn Nawfal reconoció a Mahoma como un profeta verdadero, ni él ni Mahoma esperaban que se convirtiera al islam. Mahoma nunca pidió a los judíos o a los cristianos que se convirtieran a la religión de Alá, a no ser que ellos personalmente quisieran hacerlo así, en caso de que hubieran recibido revelaciones auténticas particulares. El Corán no considera la revelación como una supresión de los mensajes e intuiciones de los profetas anteriores, sino que, por el contrario, subraya la continuidad de la experiencia religiosa de la humanidad. Es importante destacar este dato, porque muchos occidentales no estarían hoy dispuestos a atribuir la virtud de la tolerancia al islam. Sin embargo, desde el principio, los musulmanes veían la revelación en unos términos menos exclusivos que los judíos o los cristianos. La intolerancia que muchos condenan hoy en el islam no brota siempre de una visión opuesta de Dios, sino de otras fuentes:²⁹ los musulmanes no toleran la injusticia, tanto si la cometen sus propios gobernantes —como el sha Muhammad Reza Pahlavi de Irán— como si es responsabilidad de los poderosos países occidentales. El Corán no condena como falsas o incompletas otras tradiciones religiosas, sino que muestra que cada nuevo profeta confirma y continúa las intuiciones de sus predecesores. El Corán enseña que Dios ha enviado mensajeros a cada pueblo que habita sobre la faz de la tierra: la tradición islámica dice que ha habido 124.000 profetas, un número simbólico que sugiere una cantidad infinita. El libro sagrado señala repeti-

damente que no anuncia un mensaje esencialmente nuevo y que los musulmanes tienen que hacer hincapié en su familiaridad con las religiones más antigua:

No discutáis sino con buenos modales con la gente de la Escritura [de una revelación más antigua], excepto con los que hubieran obrado impiamente. Y decid: «Creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros. Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno. Y nos sometemos a él». ³⁰

Naturalmente, el Corán singulariza a los apóstoles que resultaban familiares a los árabes, como Abrahán, Noé, Moisés y Jesús, que eran los profetas de los judíos y cristianos. Menciona también a Hud y Salih, enviados a los pueblos árabes antiguos de Madián y Thamood. Hoy los musulmanes insisten en que, si Mahoma hubiese tenido noticias sobre los hindúes y budistas, hubiera incluido a los sabios de estas religiones: después de su muerte se garantizó la plena libertad religiosa en el imperio islámico, también para judíos y cristianos. Siguiendo el mismo principio —afirman los musulmanes—, el Corán habría honrado también a los chamanes y a los santos varones de los indios americanos o de los aborígenes australianos.

La creencia de Mahoma en la continuidad de la experiencia religiosa no admite discusión. Después de haber roto con los qurayshitas, a los musulmanes les resultaba imposible vivir en La Meca. Se perseguía con tanta dureza a los esclavos y a los hombres libres que no contaban con protección tribal, que algunos murieron víctimas de la persecución y se llevó a cabo un boicot contra el propio clan de Mahoma, los hachemitas, con la intención de conseguir que se sometieran: es probable que esta situación causara la muerte de su querida esposa, Jadiha. Hasta la propia vida de Mahoma corrió peligro. Los árabes paganos del asentamiento septentrional de Yatrib invitaron a los musulmanes a abandonar su clan y a emigrar allí. Se trataba de un paso que no tenía precedentes en absoluto para un árabe: la tribu había sido el valor sagrado de Arabia y una defeción de este tipo violaba los principios esenciales. Yatrib se estaba destrozando por una guerra aparentemente incurable entre los grupos tribales y muchos de los paganos estaban dispuestos a aceptar el islam como una solución espiritual y política para los problemas del oasis. En el asentamiento había tres grandes tribus judías, que habían preparado a los paganos para aceptar el monoteísmo. Esto significa que no estaban tan ofendidos como los qurayshitas por la denigración de las deidades árabes. Finalmente, durante el verano del año 622, unos 70 musulmanes y sus familias se pusieron en camino hacia Yatrib.

El año anterior a la *bijra* o hégira hacia Yatrib (o Medina, «La Ciudad», que es el nombre que iban a darle después los musulmanes) Mahoma había adaptado su religión para acercarla al judaísmo tal como él lo comprendía. Después de tantos años de trabajo en solitario deseaba vivir con miembros de una tradición más antigua y más establecida. De modo que prescribió un ayuno para los musulmanes en el día judío de la expiación y les mandó que oraran tres veces al día como los judíos, en lugar de dos como hasta entonces. Los musulmanes podían casarse con mujeres judías y tenían que observar algunas de las leyes dietéticas y, sobre todo, tenían que orar mirando hacia Jerusalén, como los judíos y los cristianos. Al principio, los judíos de Medina estaban dispuestos a dar una oportunidad a Mahoma: la vida se había vuelto insopportable en el oasis y, al igual que muchos de los paganos simpatizantes de Medina, estaban dispuestos a concederle el beneficio de la duda, especialmente porque parecía que tenía una actitud muy positiva hacia su fe. Después, no obstante, se volvieron contra Mahoma y se aliaron con los paganos hostiles hacia los recién llegados de La Meca. Los judíos tenían varias razones religiosas importantes para mostrar su rechazo: ellos creían que la era de la profecía había concluido ya. Estaban esperando un Mesías, pero ni judíos ni cristianos en aquel momento hubieran creído que pudiera haber nuevos profetas. Además, estaban motivados por razones políticas: en los días antiguos habían ido adquiriendo poder en el oasis uniéndose a la suerte de una u otra de las tribus árabes enfrentadas. Sin embargo, Mahoma, había aliado estas tribus con los qurayshititas en la nueva comunidad (*ummah*) musulmana, una especie de supertribu, de la que también formaban parte los judíos. Cuando vieron que su posición en Medina declinaba, los judíos se volvieron enemigos. Solían reunirse en la mezquita «para escuchar las historias de los musulmanes y reírse y burlarse de su religión». ³¹ Para ellos, que tenían un conocimiento superior de la Escritura, resultaba muy fácil encontrar defectos en los relatos del Corán —algunos de los cuales eran muy diferentes de las versiones bíblicas—. Además, se mofaban de las pretensiones de Mahoma y decían que era muy raro que un hombre que pretendía ser profeta no pudiese ni siquiera encontrar su camello cuando se perdía.

El rechazo de Mahoma por parte de los judíos fue, probablemente, la mayor decepción de su vida y puso en tela de juicio todo su planteamiento religioso. Pero algunos de los judíos eran simpatizantes y parece que se unieron a los musulmanes en número respetable. Discutían sobre la Biblia con Mahoma y le enseñaban a responder a las críticas de otros judíos; este nuevo conocimiento de la Escritura ayudó al Profeta a profundizar en sus propias intuiciones. Por primera vez

Mahoma aprendió la cronología exacta de los profetas, que antes desconocía en buena medida. En ese momento se dio cuenta de que era muy importante saber que Abrahán había vivido antes que Moisés y que Jesús. Es probable que hasta entonces Mahoma hubiese pensado que judíos y cristianos pertenecían a una misma religión, pero en ese momento supo que entre ellos había profundos desacuerdos. A los árabes, que no profesaban ni el judaísmo ni el cristianismo, les podría parecer lógico pensar que los seguidores de la torá y del evangelio habían introducido elementos no auténticos en la *banifyyah*, la religión pura de Abrahán, como la ley oral, transmitida por los rabinos, y la doctrina blasfema de la Trinidad. Mahoma aprendió también que en las Escrituras judías se decía que los israelitas eran un pueblo incrédulo, que había vuelto a la idolatría para adorar al becerro de oro. La polémica contra los judíos en el Corán está bien desarrollada y pone de manifiesto que los musulmanes tuvieron que sentirse muy amenazados por el rechazo judío, aunque el Corán insiste todavía en que no todo «el pueblo de la revelación más antigua»³² había caído en el error y que todas las religiones son esencialmente una.

Además, Mahoma aprendió de los judíos simpatizantes de Medina la historia de Ismael, el hijo mayor de Abrahán. La Biblia cuenta que Abrahán tuvo un hijo de su sierva Agar; pero cuando Sara dio a luz a Isaac se volvió celosa y le pidió que se deshiciera de Agar y de Ismael. Para consolar a Abrahán, Dios le promete que Ismael iba a ser también padre de una gran nación. Los judíos árabes habían añadido algunas leyendas locales propias en las que se decía que Abrahán había dejado a Agar y a Ismael en el valle de La Meca y que allí Dios había cuidado de ellos, revelándoles el lugar de la fuente sagrada de Zamzam, donde el niño se estaba muriendo de sed. Después Abrahán visitó a Ismael y, padre e hijo juntos, edificaron la Caaba, el primer templo del único Dios. Ismael se convirtió en el padre de los árabes, de modo que, como los judíos, también ellos eran hijos de Abrahán. Seguro que a Mahoma le encantaba escuchar estos relatos: estaba presentado a los árabes su propia Escritura y podía fundamentar su fe en la piedad de sus antepasados. En enero del año 624, cuando ya era manifiesto que la hostilidad de los judíos de La Meca era permanente, la nueva religión de Alá declaró su independencia. Mahoma dispuso que los musulmanes orasen mirando a La Meca y no a Jerusalén. Este cambio de orientación en la oración (*qibla*) se ha considerado como el gesto religioso más creativo de Mahoma. Al postrarse mirando hacia la Caaba, que era independiente de las dos revelaciones más antiguas, los musulmanes estaban declarando tácitamente que no pertenecían a una religión establecida, sino que se entregaban exclusivamente a Dios.

No se estaban uniendo a una secta que dividía de un modo impío la religión del único Dios en grupos enfrentados. Por el contrario, estaban volviendo a la religión primordial de Abrahán, que fue el primer *muslím* que se entregó a Dios y que edificó su casa santa:

Dicen: «Si sois judíos o cristianos, estáis en la vía recta». Di: «No, antes bien [seguimos] la religión de Abrahán, que fue *hanif* [se retiró de todo lo que es falsol y no asociador].»

Decid: «Creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado, en lo que se reveló a Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob y las tribus, en lo que Moisés, Jesús y los profetas recibieron de su Señor. No hacemos distinción entre ninguno de ellos y nos sometemos a él». ³³

Seguramente era una idolatría preferir una interpretación meramente humana de la verdad y no al mismo Dios.

La era musulmana no comienza el año del nacimiento de Mahoma, ni el año de las primeras revelaciones —después de todo, no había nada nuevo en ellas—, sino el año de la *bijra* (la hégira o «emigración» a Medina), cuando los musulmanes comenzaron a llevar a cabo el plan divino en la historia haciendo del islam una realidad política. Ya hemos visto que el Corán enseña que todos los que profesan una religión tienen el deber de trabajar por una sociedad justa y equitativa y, de hecho, los musulmanes han tomado muy en serio su vocación política. Al principio Mahoma no pretendió ser un líder político, pero una serie de acontecimientos que no pudo prever lo llevaron a encontrar una solución política completamente nueva para los árabes. Durante los diez años que transcurrieron entre la *bijra* y la muerte de Mahoma, que tuvo lugar en el año 632, éste y los primeros musulmanes estuvieron comprometidos en una lucha desesperada por la supervivencia contra sus adversarios en Medina y los qurayshitás de La Meca, pues todos ellos estaban dispuestos a exterminar a la comunidad (*ummah*). En Occidente se ha presentado a menudo a Mahoma como un jefe militar, que impuso a un mundo adverso el islam por la fuerza de las armas. La realidad histórica fue muy distinta. Mahoma luchaba por conservar su propia vida; estaba elaborando una teología de la guerra justa en el Corán con la que la mayoría de los cristianos estaría de acuerdo y nunca obligó a nadie a convertirse a su religión. Verdaderamente el Corán manifiesta con toda claridad que no ha de haber «coacción en materia religiosa». En el Corán se mantiene que la guerra es detestable: la única guerra justa es la de autodefensa. A veces es necesario combatir a fin de preservar algunos valores respetables, como cuando los cristianos creyeron necesario oponerse a Hitler. Mahoma

tuvo unas dotes políticas excepcionales. Al final de su vida muchas tribus árabes se habían unido a la *ummah*, aunque, como Mahoma sabía bien, para la mayoría de ellas su *islām* era de nombre o superficial. El año 630 la ciudad de La Meca abrió sus puertas a Mahoma, que fue capaz de tomarla sin derramamiento de sangre. El año 632, poco antes de su muerte, hizo lo que se ha llamado la «peregrinación de despedida», en la que islamizó los antiguos ritos árabes paganos del *hajj* e hizo de esta peregrinación, tan querida por los árabes, el quinto «pilar» de su religión.

Todos los musulmanes tienen el deber de hacer el *hajj* al menos una vez en su vida, si ello es posible. Naturalmente, los peregrinos recuerdan a Mahoma, pero los ritos se han interpretado de modo que se hiciera memoria de Abrahán, Agar e Ismael, y no del Profeta. A los extranjeros estos ritos les parecen raros —como sucede cuando una persona se encuentra con cualquier rito social o religioso extraño—, pero tienen la capacidad de despertar una experiencia religiosa intensa y expresan perfectamente los aspectos comunitarios y personales de la espiritualidad islámica. Muchos de los miles de peregrinos que se reúnen en nuestros días en el tiempo señalado en La Meca no son árabes, pero han sido capaces de hacer suyas las antiguas ceremonias árabes. Cuando se concentran en la Caaba, vestidos con el atuendo tradicional de los peregrinos, que suprime cualquier distinción de raza o clase, sienten que han sido liberados de las preocupaciones egoístas de sus vidas cotidianas y han sido trasladados a una comunidad que tiene un centro y una orientación. Gritan unidos: «Aquí estoy, a tu servicio, oh Alá», antes de comenzar a dar las vueltas rituales en torno al santuario. El significado esencial de este rito lo expresa perfectamente el filósofo iraní Ali Shariati:

Cuando das las vueltas rituales moviéndote en torno a la Caaba, te sientes como un pequeño arroyo que desemboca en un gran río. Empujado por una ola, pierdes pie. De repente, te encuentras flotando, arrastrado por la corriente. Cuando te acercas al centro, la presión de la muchedumbre te aprieta con tanta fuerza que recibes una nueva vida. En ese momento eres parte del Pueblo; eres un Hombre, vivo y eterno... La Caaba es el sol del mundo cuya faz te atrae a su órbita. Te has convertido en parte de este sistema universal. Al dar las vueltas en torno a Alá te olvidarás pronto de ti mismo... Te has transformado en una partícula que se va mezclando y desapareciendo gradualmente. Esto es el amor absoluto en su máxima expresión.³⁴

También judíos y cristianos han puesto de relieve la espiritualidad de la comunidad. El *hajj* ofrece a cada musulmán la experiencia de

una integración personal en el contexto de la *ummah*, con Dios en su centro. Como en otras muchas religiones, la paz y la armonía son temas importantes de la peregrinación y, una vez que los peregrinos han entrado en el santuario, está prohibida cualquier clase de violencia. Los peregrinos no pueden ni siquiera matar un insecto o pronunciar una palabra dura. Por eso, todo el mundo musulmán se sintió horrorizado durante el *hajj* de 1987, cuando unos peregrinos de Irán provocaron un disturbio en el que murieron 402 personas y 649 resultaron heridas.

Mahoma murió inesperadamente en el mes de junio del año 632, después de una breve enfermedad. Después de su muerte algunos beduinos trataron de separarse de la *ummah*, pero la unidad política de Arabia se mantuvo firmemente. Las tribus reacias aceptaron también la religión del único Dios: el éxito asombroso de Mahoma había demostrado a los árabes que el paganismo que les había sido útil durante varios siglos ya no servía en la nueva situación. La religión de Alá introducía el *ethos* misericordioso, que era el distintivo de las religiones más avanzadas: fraternidad y justicia social eran sus valores principales. Un fuerte igualitarismo continuó caracterizando al ideal islámico.

Durante la vida de Mahoma se defendió también la igualdad de los sexos. Hoy es común en Occidente presentar al islam como una religión intrínsecamente misógina; pero la religión de Alá, como el cristianismo, fue en su origen positiva hacia las mujeres. Durante el *jabi-liyyah*, el periodo preislámico, Arabia había mantenido hacia las mujeres las actitudes que habían predominado antes de la edad axial. La poligamia, por ejemplo, era algo común y las esposas permanecían en la familia de su padre. Las mujeres de la élite disfrutaban de gran poder y prestigio —por ejemplo, Jadicha, la primera mujer de Mahoma, tuvo mucho éxito en sus actividades comerciales—, pero la mayoría estaba en la misma situación que los esclavos; no tenían derechos humanos y políticos y era común matar a las niñas. Entre los primeros convertidos de Mahoma había mujeres y la emancipación de éstas fue un proyecto especialmente querido por aquél. El Corán prohibía terminantemente matar a las niñas y reprendía a los árabes por sentir desagrado cuando nacía una niña. Asimismo reconoció a las mujeres los derechos legales de la herencia y del divorcio: muchas mujeres de Occidente no gozaron de nada parecido hasta el siglo XIX. Mahoma exhortó a las mujeres a que desempeñaran un papel activo en los asuntos de la *ummah* y ellas expresaban sus puntos de vista enérgicamente, confiando en que se las escuchara. En una ocasión, por ejemplo, las mujeres de Medina presentaron ante el Profeta la queja de que los varones las aventajaban en el estudio del Corán y le pi-

dieron que las ayudara a darles alcance. Mahoma cumplió sus deseos. Una de sus preguntas más importantes era por qué el Corán se dirigía sólo a los varones si también las mujeres se habían entregado a Dios. El resultado fue una revelación que se dirigía por igual a varones y mujeres y subrayaba la igualdad absoluta moral y espiritual de los sexos.³⁵ A partir de ese momento el Corán se dirigió a menudo a las mujeres de un modo explícito, algo que sucede raramente en las Escrituras judías y cristianas.

Lamentablemente, como en el cristianismo, la religión quedó en manos de varones que interpretaron los textos de un modo que resultaba negativo para las mujeres musulmanas. El Corán no prescribe el velo para todas las mujeres, sino sólo para las esposas de Mahoma, como un signo de su rango. Sin embargo, cuando el islam ocupó su lugar en el mundo civilizado, los musulmanes adoptaron las costumbres de la ecumene que relegaban a la mujer a un rango de segunda clase. Adoptaron las costumbres de Persia y del Bizancio cristiano (donde hacía mucho que las mujeres estaban marginadas de esta manera) de imponer el velo a las mujeres y de que estuvieran recluidas en harenes. Durante la época del califato abasida (750-1258) la posición de las mujeres musulmanas era tan mala como la de sus hermanas de las sociedades judía y cristiana. Hoy las musulmanas feministas exigen a los varones que vuelvan al espíritu original del Corán.

Esto nos hace recordar que, al igual que cualquier otra religión, el islam puede ser objeto de diferentes interpretaciones; como consecuencia, dio origen a sus propias sectas y divisiones. La primera de ellas —la que tuvo lugar entre los sunnitas y los chiítas— estuvo prefigurada en la polémica desencadenada por el liderazgo después de la muerte repentina de Mahoma. Abu Bakr, amigo íntimo de Mahoma, fue elegido por la mayoría; pero algunos pensaban que el Profeta habría elegido a Alí ibn Abi Talib, primo y yerno suyo, para que fuera su sucesor (*kaliphā*). Incluso Alí aceptaba el liderazgo de Abu Bakr, pero parece que durante los años siguientes se convirtió en el centro de la lealtad de los disidentes que estaban en desacuerdo con la política de los tres primeros califas: Abu Bakr, Omar ibn al-Khattab y Otman ibn Affan. Finalmente, Alí llegó a ser el cuarto califa el año 656. Los chiítas le dieron el nombre de primer imam o líder de la *ummah*. Interesados por el liderazgo, la división entre sunnitas y chiítas fue más política que doctrinal —un dato que anunciaba la importancia de la política en la religión musulmana, incluida su concepción de Dios—. Los partidarios de Alí (la *Shiāh-i-Ali*, el ‘partido de Alí’) siguieron siendo una minoría y desarrollaron una piedra de protesta, representada por la trágica figura del nieto de Mahoma, Husayn ibn Alí, que se negó

a aceptar a los omeyas (que se apoderaron del califato después de la muerte de su padre Alí) y fue asesinado, junto con su pequeña banda de partidarios, por el califa omeya Yazid el año 680 en la llanura de Karbala (situada junto a la ciudad de Kufa en el actual Irak). Todos los musulmanes miraron con horror la injusta muerte de Husayn, que se ha convertido en una figura principal de la Shiah, un recuerdo a veces necesario para luchar contra la tiranía hasta la muerte. En esta época los musulmanes comenzaron a establecer su imperio. Los primeros cuatro califas estuvieron interesados exclusivamente en extender el islam entre los árabes de los imperios persa y bizantino, que se encontraban en una situación decadente. Sin embargo, bajo los omeyas continuó la expansión en Asia y en el norte de África, inspirada no tanto por la religión cuanto por el imperialismo árabe.

En el nuevo imperio no se obligó a nadie a aceptar la religión islámica; en efecto, durante el siglo que siguió a la muerte de Mahoma no se exhortó a la conversión y, hacia el año 700, llegó a estar prohibida por la ley: los musulmanes creían que el islam era para los árabes, así como el judaísmo era para los hijos de Jacob. Como «pueblos del libro» (*ahl al-kitab*), a judíos y cristianos se les garantizó la libertad religiosa como *dhimmis* (grupos minoritarios protegidos). Cuando los califas abasidas comenzaron a hacer llamamientos a la conversión, muchos de los pueblos semitas y arios de su imperio estaban impacientes por aceptar la nueva confesión. El éxito del islam fue tan eficaz como el fracaso y la humillación de Jesús lo habían sido para el cristianismo. La política no es extrínseca en la vida religiosa personal de un musulmán, al contrario de lo que sucede en el cristianismo, que desconfía del progreso humano. Los musulmanes se ven a sí mismos comprometidos en la construcción de una sociedad justa de acuerdo con la voluntad de Dios. La *ummah* (comunidad unida) tiene importancia sacramental, como un «signo» de que Dios ha bendecido el esfuerzo por redimir a la humanidad de la opresión y de la injusticia; su opción política ocupa el mismo lugar en la espiritualidad musulmana que una opción teológica concreta (católica, protestante, metodista, baptista) en la vida de un cristiano. Si a los cristianos les parece extraño el interés musulmán por la política, tendrían que reflexionar acerca del hecho de que su pasión por las controversias teológicas abstrusas les parece igualmente extraña a judíos y musulmanes.

Por eso en los primeros años de la historia del islam la especulación sobre la naturaleza de Dios se debió a menudo al interés político por el estado del califato y las autoridades establecidas. Debates de gran altura sobre quién y qué tipo de hombre tendría que dirigir la *ummah* configuraron tanto el islam como las controversias sobre la

persona y la naturaleza de Jesucristo habían configurado el cristianismo. Después del periodo de los *rashidun* (los primeros cuatro califas «correctamente guiados») los musulmanes descubrieron que estaban viviendo en un mundo muy distinto del de la pequeña sociedad fortificada de Medina. Ahora eran dueños de un imperio en expansión y parecía que sus líderes estaban motivados por la codicia y otros intereses mundanos. La vida de la aristocracia y de la corte era corrupta y lujosa; su existencia era muy distinta de la austera vida del Profeta y de sus compañeros. Los musulmanes más piadosos pusieron a las autoridades ante el reto del mensaje socialista del Corán y trataron de hacer que el islam recobrara importancia en las nuevas condiciones. En aquel momento se propusieron diversas soluciones y surgieron diferentes sectas.

La solución más popular fue la de los juristas y tradicionalistas que intentaron volver a los ideales de Mahoma y de los *rashidun*. El resultado fue la formación de la ley Shariah, un código similar a la torá, basado en el Corán y en la vida y máximas del Profeta. En aquel momento circulaba una enorme cantidad de tradiciones orales sobre los dichos (*hadith*) y los hechos (*sunnah*) de Mahoma y de sus primeros compañeros; durante los siglos VIII y IX fueron recogidos por un grupo de compiladores, los más famosos de los cuales fueron Muhammad ibn Ismail al-Bukhari y Muslim ibn Al-Hijjaj al-Qushayri. Como se creía que Mahoma se había entregado perfectamente a Dios, los musulmanes tenían que imitarlo en la vida de cada día. De esta manera, al imitar la forma en que Mahoma hablaba, amaba, comía, se lavaba y daba culto, la santa ley islámica ayudaba a los musulmanes a vivir una existencia abierta a lo divino. Configurándose a sí mismos con el Profeta, esperaban alcanzar su propia receptividad interior para con Dios. Así, cuando los musulmanes ponían en práctica una *sunnah* saludándose entre sí con las palabras «*Salaam alaykum*» («La paz sea contigo —con vosotros—») como solía hacer Mahoma, cuando se portaban bien con los animales, con los huérfanos y con los pobres, como él lo hacía, y eran generosos y honrados en sus relaciones con otros, hacían memoria de Dios. No se pensaba que los gestos externos fueran fines en sí mismos, sino medios para conseguir la *taqwa*, la «conciencia de Dios» prescrita por el Corán y practicada por el Profeta, que consiste en recordar constantemente a Dios (*dhikr*). Se ha debatido mucho acerca de la validez de las *sunnahs* y las *hadiths*: se piensa que unas son más auténticas que otras. Pero últimamente la cuestión de la validez histórica de estas tradiciones es menos importante que el hecho de que fueron útiles para el pueblo: han demostrado su capacidad para aportar un sentido sacramental de lo divino a las vidas de millones de musulmanes a lo largo de los siglos.

Las *hadiths* (recopilaciones de máximas del Profeta) tratan principalmente de asuntos cotidianos, pero también de metafísica, cosmología y teología. Se piensa que Dios reveló parte de estos dichos a Mahoma. Estos *hadith qudsi* (tradiciones sagradas) ponen de relieve la inmanencia y la presencia de Dios en el creyente: una famosa *hadith*, por ejemplo, enumera las etapas por las que un musulmán accede a una presencia que parece encarnarse en el creyente: se comienza por observar los mandamientos del Corán y la Shariah y, después, se procede a realizar actos voluntarios de piedad:

Mi siervo se acerca a mí mediante nada más querido para mí que lo que yo he establecido como un deber para él. Y mi siervo se aproxima aún más a mí mediante acciones supererogatorias hasta que lo amo: y, cuando lo amo, me convierto en el oído con que oye, en el ojo con que ve, en la mano con que agarra y en los pies sobre los que camina.³⁶

Al igual que en el judaísmo y en el cristianismo, el Dios trascendente es también una presencia inmanente que se encuentra aquí abajo. Los musulmanes podían cultivar un sentido de esta presencia divina empleando métodos muy parecidos a los descubiertos por las otras dos religiones monoteístas.

A los musulmanes que promovieron este tipo de piedad basada en la imitación de Mahoma se los conoce normalmente con el nombre de *abl al-hadith* (los tradicionalistas). Ellos se dirigían al pueblo ordinario porque su ética era profundamente igualitaria. Se oponían al lujo de las cortes omeya y abasida, pero no estaban a favor de las tácticas revolucionarias de la Shiah. No creían que el califa necesitara unas cualidades espirituales excepcionales: era simplemente un administrador. Pero, al destacar la naturaleza divina del Corán y de la *sunnah*, proporcionaron a cada musulmán los medios para entrar en contacto directo con Dios, un contacto que era potencialmente subversivo y muy crítico para con el poder absoluto. No había necesidad de una casta de sacerdotes que ejercieran como mediadores. Cada musulmán era responsable ante Dios de su propio destino.

Los tradicionalistas pensaban, por encima de todo, que el Corán era una realidad eterna que, como la torá o el Logos, era algo del mismo Dios; había morado en su mente desde antes del principio de los tiempos. Su doctrina del Corán increado suponía que, cuando se recitaba, los musulmanes podían oír directamente al Dios invisible. El Corán representaba la presencia de Dios en medio de ellos. Su lenguaje estaba en sus labios cuando recitaban sus palabras sagradas y cuando sostienen el libro sagrado era como si hubieran tocado lo divino. Los

primeros cristianos expresaron su experiencia de Jesús como hombre de un modo muy parecido:

Lo que existía desde el principio,
lo que hemos oído,
lo que hemos visto con nuestros ojos,
lo que contemplamos
y tocaron nuestras manos
acerca de la Palabra de vida.³⁷

Cuál era exactamente la condición de Jesús, la Palabra, fue una cuestión que preocupó mucho a los cristianos. Los musulmanes, por su parte, comenzaron también a debatir sobre la naturaleza del Corán: ¿En qué sentido el texto árabe era la Palabra de Dios? Algunos musulmanes pensaban que esta exaltación del Corán era blasfema, igual que los cristianos que se habían escandalizado ante la idea de que Jesús había sido el Logos encarnado.

Sin embargo, la Shiah fue desarrollando progresivamente ideas que parecían cada vez más próximas a la de la encarnación de Cristo. Después de la trágica muerte de Husayn, los chiítas se convencieron de que sólo los descendientes de su padre, Alí ibn Abi Talib, tenían que dirigir la *ummah* y se convirtieron en una secta dentro del islam. Por ser primo y yerno Alí tenía un doble vínculo de parentesco con Mahoma. Como ninguno de los hijos del Profeta llegó a la juventud, Alí era su principal pariente varón. En el Corán a menudo los profetas piden a Dios que bendiga a sus descendientes. Los chiítas aplicaron esta noción de la bendición divina y llegaron a creer que sólo los miembros de la familia de Mahoma a través de la casa de Alí tenían verdadero conocimiento (*ilm*) de Dios. Sólo ellos podían proporcionar la guía divina a la *ummah*. Si un descendiente de Alí llegaba al poder, los musulmanes podían esperar una edad de oro de justicia y la *ummah* sería guiada de acuerdo con la voluntad de Dios.

El entusiasmo por la persona de Alí se desarrollaría de formas sorprendentes. Algunos de los grupos chiítas más radicales querían elevar a Alí y a sus descendientes a una posición por encima del mismo Mahoma, concediéndoles un rango casi divino. Estaban recurriendo a la antigua tradición persa según la cual una familia elegida engendrada por Dios transmitiría la gloria divina de generación en generación. Al final del periodo omeya algunos chiítas pensaban que el *ilm* autorizado residía en una línea particular de los descendientes de Alí. Los musulmanes llegarían a pensar que el designado por Dios como verdadero imam (líder) de la *ummah* sólo podía proceder de esta familia.

Tanto si ejercía el poder como si no lo ejercía, su guía era absolutamente necesaria, de modo que cada musulmán tenía el deber de buscárselo y de aceptar su liderazgo. Como en torno a estos imames se concentraban los descontentos, los califas los consideraban enemigos del Estado: de acuerdo con la tradición chiíta se envenenó a algunos de los imames y otros tuvieron que esconderse. Cuando un imam moría, tenía que elegir uno de sus parientes que heredara el *ilm*. Poco a poco se fue venerando a los imames como *avatars* de lo divino: cada uno de ellos había sido una «prueba» (*bujjah*) de la presencia de Dios en la tierra y, de un modo misterioso, había encarnado lo divino en un ser humano. Sus palabras, decisiones y órdenes eran las de Dios. Al igual que los cristianos habían visto a Jesús como el camino, la verdad y la luz que guiaban al hombre hacia Dios, los chiítas veneraban a sus imames como la puerta (*bab*) de acceso a Dios, el camino (*sabil*) y la guía de cada generación.

Cada una de las ramas de la Shiah trazó a su manera la descendencia divina. Los «chiítas duodecimanos», por ejemplo, veneraban a doce descendientes de Alí a través de Husayn, hasta que en el año 939 el último imam se ocultó y desapareció de la sociedad humana; como no tuvo descendientes, su línea concluyó con él. Los ismaelitas o «chiítas septimanos» creían que el séptimo de esos imames había sido el último. Entre los «duodecimanos» surgió un grupo mesiánico que pensaba que el imam duodécimo u oculto volvería para inaugurar una edad de oro. Naturalmente, éstas eran unas ideas peligrosas. No sólo porque eran políticamente subversivas, sino también porque se prestaban a una interpretación literal y simplista. Los chiítas más extremistas elaboraron una tradición esotérica, basada en una interpretación simbólica del Corán, como veremos en el próximo capítulo. Su piedad era demasiado abstrusa para la mayoría de los musulmanes, que pensaban que la idea de la encarnación que proponían era blasfema; por eso no es extraño que los chiítas procedieran generalmente de las familias aristocráticas e intelectuales. En Occidente, a partir de la revolución de Irán, se suele presentar al chiísmo como una secta del islam intrínsecamente fundamentalista; se trata de una afirmación gratuita. El chiísmo se fue transformando en una tradición compleja. De hecho, los chiítas tienen mucho en común con los musulmanes que intentaron aplicar, de un modo sistemático, la argumentación racional al Corán. Estos racionalistas, conocidos como mutazilitas, formaron su propio grupo; y también tuvieron un compromiso político decidido: al igual que los chiítas, los mutazilitas criticaron duramente el lujo de la corte y con frecuencia emprendieron acciones políticas contra las autoridades establecidas.

Los problemas políticos dieron paso a un debate teológico acerca de la intervención de Dios en los asuntos humanos. Los partidarios de los omeyas habían sostenido, de un modo muy poco sincero, que su comportamiento antiislámico no era responsabilidad suya, porque Dios los había predestinado para que fueran el tipo de personas que eran. El Corán tiene una concepción muy clara de la omnipotencia y de la omnisciencia absolutas de Dios y, en efecto, muchos textos pueden servir como fundamento para esta noción de la predestinación. Pero, al mismo tiempo, el Corán insiste en la responsabilidad humana: «Ciertamente, Dios no cambia la condición de las personas si ellas no cambian su interior». Como consecuencia, las críticas a las autoridades ponían de relieve el libre albedrío y la responsabilidad moral. Los mutazilitas siguieron un camino intermedio y se apartaron (*i'tazabu*: «guardar las distancias») de una posición extrema. Defendieron el libre albedrío a fin de salvaguardar la naturaleza ética del género humano. Los musulmanes que creían que Dios estaba por encima de las nociiones humanas del bien y del mal ponían en tela de juicio su justicia. Un Dios que violaba todos los principios respetables y quedaba impune, simplemente porque era Dios, no se portaba mejor que un califa tirano; era un monstruo. Al igual que los chiítas, los mutazilitas sostenían que la justicia formaba parte de la esencia de Dios: no *podía* engañar a nadie, no *podía* imponer nada contrario a la razón.

En este punto entraron en conflicto con los tradicionalistas, quienes pensaban que, al tener al hombre como autor y creador de su propio destino, los mutazilitas cometían una ofensa contra la omnipotencia de Dios. Aquéllos se lamentaban de que los mutazilitas hicieran un Dios *demasiado* racional, demasiado parecido al hombre. Los tradicionalistas habían adoptado la doctrina de la predestinación a fin de poner de relieve el carácter esencialmente incomprendible de Dios: si creemos que lo conocemos, no puede tratarse de Dios, sino de una simple proyección humana. Dios transciende las nociiones meramente humanas de bien y de mal y no puede quedar limitado a nuestros estándares y expectativas: un acto es malo o injusto porque Dios ha dispuesto que sea así, no porque estos valores humanos tengan una dimensión trascendente que los vincule con el mismo Dios. Los mutazilitas se equivocaban al decir que la justicia, un ideal puramente humano, formaba parte de la esencia de Dios. El problema de la predestinación y del libre albedrío, que también preocupó a los cristianos, pone de manifiesto una dificultad principal en la idea de un Dios personal. Es más fácil afirmar que un Dios impersonal, como Brahman, existe más allá de lo «bueno» y de lo «malo», que aparecen como máscaras de la divinidad inescrutable. Pero un Dios que es, de un modo

misterioso, una persona y que participa activamente en la historia humana, está expuesto a la crítica. Resulta demasiado fácil hacer de este «Dios» un tirano o un juez en persona y hacer que «él» realice nuestras expectativas. Podemos hacer de «Dios» un republicano o un socialista, un racista o un revolucionario, de acuerdo con nuestra concepción personal. El peligro que se corre con esta actitud ha llevado a algunos a pensar que un Dios personal es una idea no religiosa, porque simplemente nos confirma nuestros propios prejuicios y da un carácter absoluto a nuestras ideas humanas.

Para evitar este peligro los tradicionalistas propusieron la distinción clásica, empleada por judíos y cristianos, entre la esencia de Dios y sus actividades. Pensaban que algunos de los atributos que hacen posible que el Dios trascendente establezca una relación con el mundo —como poder, conocimiento, voluntad, oído, vista y lenguaje, todos ellos atribuidos a Alá en el Corán— habían existido con él desde toda la eternidad, de la misma manera que el Corán increado. Eran diferentes de la esencia incognoscible de Dios, que escapa siempre a nuestro conocimiento. Del mismo modo que los judíos habían pensado que la Sabiduría de Dios o la torá habían existido con Dios desde antes del principio de los tiempos, los musulmanes estaban desarrollando una idea similar para explicar la personalidad de Dios y para recordar a los musulmanes que la mente humana no podía comprenderlo completamente. Si el califa al-Mamun (813-832) no se hubiera declarado partidario de los mutazilistas ni hubiera intentado convertir sus ideas en doctrina musulmana oficial, estos argumentos difíciles habrían ejercido influencia sólo en un pequeño puñado de gente. Pero, cuando el califa comenzó a torturar a los tradicionalistas a fin de imponer la creencia mutazilita, el pueblo sencillo se sintió horrorizado por este comportamiento antiislámico. Ahmad ibn Hanbal (780-855), un cabecilla tradicionalista que estuvo a punto de morir a consecuencia de la actividad inquisitorial de al-Mamun, se convirtió en un héroe popular. Su santidad y su carisma —oraba por quienes lo torturaban— constituyeron un desafío para el califato y su creencia en el Corán increado se convirtió en el lema de una revuelta popular contra el racionalismo de los mutazilistas.

Ibn Hanbal no estaba dispuesto a permitir ningún tipo de discusión racional sobre Dios. Así, cuando el mutazilita moderado al-Huayan al-Karabisi (que murió en el año 859) propuso una solución de compromiso —el Corán considerado como revelación de Dios era increado, pero el Corán expresado en palabras humanas era una cosa creada— Ibn Hanbal condenó su doctrina. Al-Karabisi estaba dispuesto a modificar de nuevo su concepción y declaró que la lengua árabe,

escrita y oral, del Corán era *increada* en la medida en que participaba del lenguaje eterno de Dios. A pesar de todo, Ibn Hanbal declaró que también esto era ilícito porque era inútil y peligroso especular sobre el origen del Corán de este modo racionalista. La razón no era un instrumento apropiado para escrutar al Dios inefable. Acusó a los mutazilistas de privar a Dios de todo su misterio y de hacer de él una fórmula abstracta que carecía de valor religioso. Ibn Hanbal insistía en que cuando el Corán usaba términos antropomórficos para describir la actividad de Dios en el mundo, o cuando decía que Dios «habla» y «ve» y «se sienta en su trono», había que interpretarlo literalmente, pero «sin preguntar cómo» (*bila kayf*). Quizá se pueda comparar con algunos cristianos radicales como Atanasio, que insistían en una interpretación extrema de la doctrina de la encarnación contra los herejes más racionales. Ibn Hanbal subrayaba el carácter inefable de lo divino, que está más allá del alcance de cualquier análisis lógico y conceptual.

El Corán insiste continuamente en la importancia de la inteligencia y del entendimiento, pero la actitud de Ibn Hanbal era en cierta medida simplista. Muchos musulmanes la consideraron obstinada y obscurantista. Abu al-Hasan ibn Ismail al-Ashari (878-941) encontró una solución de compromiso. Había sido mutazilita, pero se había convertido al tradicionalismo como consecuencia de un sueño en el que el Profeta se le apareció y lo exhortó a estudiar la *hadith*. Entonces al-Ashari pasó al extremo contrario, se hizo un ferviente tradicionalista y predicó contra los mutazilistas como plaga del islam. Luego tuvo otro sueño, en el que Mahoma parecía bastante irritado y decía: «¡Yo no te dije que renunciaras a la argumentación racional, sino que buscaras un fundamento para las verdaderas *hadith*!». ³⁸ A partir de ese momento al-Ashari empleó los métodos racionalistas de los mutazilistas para promover el espíritu agnóstico de Ibn Hanbal. Donde los mutazilistas afirmaban que la revelación de Dios podía ser objeto del análisis de la razón, al-Ashari aplicaba la razón y la lógica para poner de manifiesto que Dios estaba por encima de nuestro entendimiento. Los mutazilistas habían corrido el peligro de reducir a Dios a un concepto coherente, pero árido; al-Ashari quería volver al vigoroso Dios del Corán, a pesar de su incoherencia. En efecto, al igual que Dionisio el Areopagita, creía que la paradoja podía aumentar la estima que los hombres sienten por Dios. Se negaba a reducir a Dios a un concepto que se pudiera analizar y ser objeto de discusión como cualquier otra idea humana. Los atributos divinos de conocimiento, poder, vida, etcétera, eran reales: *habían* pertenecido a Dios desde toda la eternidad. Pero eran distintos de la esencia de Dios, porque Dios era esencialmente uno, simple y único. No se podía pensar que era un ser complejo, porque era la

complejidad en sí misma; el ser humano no podía analizar a Dios definiendo sus diferentes características o dividiéndolo en partes menores. Al-Ashari se negaba a aceptar cualquier intento de resolver la paradoja. Por eso insistía en que, cuando el Corán dice que Dios «se sienta en su trono», tenemos que aceptar que esto es un hecho, aunque nuestro entendimiento no es capaz de concebir un espíritu puro «que se sienta».

Al-Ashari estaba intentando encontrar un camino intermedio entre el obscurantismo deliberado y el racionalismo extremo. Algunos partidarios de la interpretación literal sostenían que si los bienaventurados iban a «ver» a Dios en el cielo, como dice el Corán, es porque necesariamente ha de tener un aspecto físico. Hisham ibn Hakim llega incluso a decir:

Alá tiene un cuerpo delimitado; la dimensión de su anchura, de su altura y de su profundidad es la misma; despidе una luz resplandeciente; la medida de sus tres dimensiones es enorme; se encuentra en un lugar más allá de todo lugar; es como una barra de metal puro, que brilla como una perla redonda por todas partes y tiene color, sabor, gusto y tacto.³⁹

Algunos chiítas aceptaron estas nociones, porque creían que los imames eran encarnaciones de lo divino. Los mutazilitas insistían en que cuando el Corán habla de las «manos» de Dios, por ejemplo, se ha de interpretar de un modo alegórico, como una referencia a su generosidad y munificencia. Al-Ashari se oponía a los partidarios de la interpretación literal al señalar que el Corán insistía en que nosotros podemos hablar de Dios solamente con un lenguaje simbólico. Pero también se oponía a los tradicionalistas que rechazaban totalmente la razón. Decía que Mahoma no había tenido estos problemas; de lo contrario habría dado a los musulmanes una orientación al respecto; todos los musulmanes tenían el deber de usar el método interpretativo de la analogía (*qiyas*) y otros a fin de tener un concepto verdaderamente religioso de Dios.

Al-Ashari optaba siempre por una solución de compromiso. Por ejemplo, sostenía que el Corán era la Palabra de Dios eterna e increada, pero que la tinta, el papel y las palabras árabes del texto sagrado eran creadas. Condenó la doctrina mutazilita del libre albedrío porque sólo Dios podía ser el «creador» de los hechos humanos, pero también se oponía a la noción tradicionalista de que los hombres no contribuían en absoluto a su propia salvación. Su solución era algo tortuosa: Dios crea los hechos, pero permite que los hombres alcancen mérito o de-

mérito por ellos. Sin embargo, al-Ashari, contrariamente a Ibn Hanbal, *estaba* preparado para plantear cuestiones y para analizar estos problemas metafísicos, aunque al final concluyó que era erróneo tratar de contener la realidad misteriosa e inefable que llamamos Dios en un pequeño sistema racionalista. Al-Ashari fundó la tradición de la teología (*kalam*) musulmana (el término *kalam* se traduce normalmente por «teología», pero literalmente significa «palabra» o «discurso»). En los siglos ix y x sus sucesores pulieron la metodología de la teología (*kalam*) y desarrollaron las ideas de su maestro. Los primeros asharitas deseaban diseñar una estructura metafísica que sirviera de marco para una reflexión válida acerca de la soberanía de Dios. El primer gran teólogo de la escuela asharita fue Abu Bakr al-Baqillani (murió en el año 1013). En su tratado *al-Tawhid* (Unidad) mostraba su acuerdo con los mutazilitas al afirmar que los hombres no podían probar la existencia de Dios de un modo lógico, con argumentos racionales: de hecho, el mismo Corán muestra que Abrahán descubre al Creador eterno gracias a la mediación sistemática del mundo natural. Pero al-Baqillani se negaba a aceptar que podamos distinguir entre bien y mal sin una revelación, porque no son categorías naturales, sino que ha sido Dios quien lo ha dispuesto así: Alá no está sujeto a la concepción humana de lo que es correcto y lo que es erróneo.

Al-Baqillani desarrolló una teoría conocida como «atomismo» u «ocasionalismo», con la que intentaba encontrar una justificación racional para la confesión de fe musulmana: no hay más dios, realidad o certeza que Alá. Afirmaba que todo lo que hay en el mundo depende absoluta y directamente de la atención de Dios. Todo el universo se reduce a innumerables átomos individuales: el tiempo y el espacio son realidades discontinuas y nada tiene una identidad específica propia. Al-Baqillani reduce el universo fenoménico a la nada tan radicalmente como lo había hecho Atanasio. Sólo Dios tiene realidad y sólo él puede redimirnos de la nada. Él sostiene el universo y mantiene la existencia de su creación en todo momento. No hay leyes naturales que expliquen la supervivencia del cosmos. Aunque otros musulmanes se dedicaron a la ciencia con gran éxito, el asharismo se opuso por principio a las ciencias naturales, pero tuvo mucha importancia para la religión. Era un intento metafísico de explicar la presencia de Dios en cada detalle de la vida diaria y recordaba que la fe no depende de la lógica común. Si se emplea como un método y no como una explicación objetiva de la realidad puede ayudar a los musulmanes a desarrollar la conciencia de Dios prescrita por el Corán. Su punto débil está en la exclusión de las pruebas científicas contrarias y en su interpretación excesivamente literal de una actitud religiosa que es por esencia

difícil de comprender. Podía producir una ruptura entre el modo con que un musulmán concebía a Dios y el modo que tenía de ver todo lo demás. Tanto los mutazilitas como los asharitas intentaron, de diferentes maneras, establecer una relación entre la experiencia religiosa de Dios y el pensamiento racional común. Se trataba de una cuestión importante. Los musulmanes estaban intentando descubrir si podemos hablar de Dios del mismo modo que dialogamos sobre otros temas. Ya hemos visto que los cristianos de Oriente, después de meditar en ello, concluyeron que no era posible y que el silencio era la única forma correcta de hacer teología. Al final muchos musulmanes llegaron a esta misma conclusión.

Mahoma y sus compañeros vivieron en una sociedad mucho más primitiva que la de al-Baquillani. El imperio islámico se había extendido por el mundo civilizado y los musulmanes tenían que entablar un diálogo con otras formas más complejas de entender a Dios y al mundo. De un modo instintivo Mahoma vivió de nuevo gran parte de la antigua experiencia hebrea del encuentro con lo divino; las generaciones posteriores a él tuvieron que plantearse algunos de los problemas con que se encontraron las Iglesias cristianas. Incluso algunos llegaron a recurrir a una teología de la encarnación, a pesar de que el Corán condena la deificación de Cristo por parte de los cristianos. La historia del islam muestra que la noción de un Dios transcendente y personal tiende a plantear el mismo tipo de problemas y suele llevar a unas soluciones semejantes.

La experiencia de la teología islámica (*kalam*) ponía de manifiesto que, aunque era posible emplear métodos racionales para demostrar que «Dios» era incomprensible, esto hizo que algunos musulmanes se sintieran inquietos. Esta teología nunca fue tan importante como la teología del cristianismo occidental. Los califas abasidas que apoyaron a los mutazilitas pensaban que no podían imponer sus doctrinas a los creyentes, porque no las «asumirían». El racionalismo continuó ejerciendo su influencia en otros pensadores posteriores a lo largo del periodo medieval, pero siguió siendo una ocupación minoritaria y la mayoría de los musulmanes llegó a desconfiar del racionalismo en general. Al igual que el cristianismo y el judaísmo, el islam surgió de una experiencia semítica, pero chocó con el racionalismo griego en los centros helenizados de Oriente Medio. Otros musulmanes intentaron llevar a cabo una helenización más radical del Dios islámico e introdujeron un nuevo elemento filosófico en las tres religiones monotheísticas, que llegaron a unas conclusiones diferentes, pero muy significativas, sobre la validez de la filosofía y su importancia en relación con el misterio de Dios.

El Dios de los filósofos

Durante el siglo ix los árabes entraron en contacto con la ciencia y la filosofía griegas y, como consecuencia, se produjo un florecimiento cultural que, en términos europeos, se puede considerar como una mezcla de Renacimiento e Ilustración. Un equipo de traductores, la mayoría de los cuales eran nestorianos, vertieron los textos griegos al árabe y realizaron una tarea brillante. En aquella época los musulmanes estudiaron astronomía, alquimia, medicina y matemáticas con tanto éxito que durante los siglos ix y x, en el imperio abasida, se hicieron más descubrimientos que en cualquiera de las épocas anteriores de la historia. Surgió un nuevo tipo de musulmán, dedicado al ideal que ellos llamaban *falsafah*. Este término se traduce normalmente «filosofía», pero su significado es más amplio y más rico: al igual que los *filósofos* franceses del siglo xviii, los *faylasufs* (filósofos musulmanes) querían vivir de un modo racional, de acuerdo con las leyes que, según ellos, gobernaban el mundo y se podían captar en cualquier nivel de la realidad. Al principio se concentraron en las ciencias naturales, pero después, inevitablemente, se interesaron por la metafísica griega y se decidieron a aplicar sus principios al islam. Creían que el Dios de los filósofos griegos era idéntico a Alá. También los cristianos de Oriente habían sentido esa afinidad con el helenismo, pero estaban convencidos de que había que cambiar al Dios de los griegos por el

Dios más paradójico de la Biblia: después, como veremos, darán la espalda a su propia tradición filosófica por creer que la razón y la lógica podían contribuir poco al conocimiento de Dios. Los *faylasufs*, no obstante, llegaron a la solución contraria: creían que el racionalismo representaba la forma de religión más avanzada y que había elaborado una noción de Dios más elevada que la del Dios revelado en la Escritura.

Es habitual que en nuestra época se piense que la ciencia y la filosofía son realidades contrarias a la religión; sin embargo, los *faylasufs* eran generalmente varones piadosos que se veían a sí mismos como hijos fieles del Profeta. Como buenos musulmanes, tenían un compromiso político, despreciaban el lujo de la corte y deseaban reformar su sociedad de acuerdo con los dictados de la razón. Su empresa era importante: como sus estudios científicos y filosóficos estaban dominados por el pensamiento griego, era imprescindible encontrar un vínculo entre su fe y esta perspectiva más racionalista y objetiva. Según ellos, podía resultar insano reducir a Dios a una categoría intelectual separada y considerar la fe como una realidad aislada del resto de los asuntos humanos. Los *faylasufs* no tenían la intención de aniquilar la religión, pero querían purificar los elementos que les parecían primitivos y cortos de miras. No dudaban de la existencia de Dios —pues pensaban que su existencia era evidente por sí misma—, pero sentían que era importante demostrarlo lógicamente a fin de poner de manifiesto que Alá era compatible con su ideal racionalista.

No obstante, tenían planteados algunos problemas. Ya hemos visto que el Dios de los filósofos griegos era muy diferente del Dios de la revelación: la Divinidad suprema de Aristóteles o de Plotino era intemporal e impasible, no prestaba atención a los acontecimientos del mundo, no se revelaba en la historia, no había creado el mundo ni tampoco sería su juez al final de los tiempos. De hecho, Aristóteles pensaba que la historia, la teofanía principal en las religiones monoteístas, era inferior a la filosofía. No tenía principio, ni medio, ni final, pues el cosmos emanaba eternamente de Dios. Los *faylasufs* deseaban ir más allá de la historia, que era una simple ilusión, para alcanzar el mundo ideal e invariable de lo divino. A pesar del acento puesto en la racionalidad, la *falsafah* exigía una fe propia. Era necesario hacer un gran esfuerzo para creer que el cosmos, donde el caos y el sufrimiento parecían más evidentes que un orden fijado de antemano, estaba realmente guiado por el principio de la razón. También tuvieron que cultivar un sentido de un significado último en medio de las catástrofes frecuentes y de los acontecimientos desastrosos del mundo que los rodeaba. En la *falsafah* se daban cita la nobleza, la búsqueda de la ob-

jetividad y una concepción intemporal. Querían una religión universal, que no estuviera limitada por una manifestación particular de Dios ni enraizada en un tiempo y en un lugar definidos; creían que su deber era traducir la revelación del Corán a la lengua más avanzada y perfeccionada a través de las edades por las mentes más nobles de todas las culturas. En lugar de ver a Dios como un misterio, los *faylasufs* creían que él era la razón en sí misma.

A nosotros puede hoy parecernos que esta fe en un universo completamente racional es ingenua, pues nuestros propios descubrimientos científicos han descubierto hace ya mucho tiempo la insuficiencia de las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios. Nadie podía imaginarse esta perspectiva en los siglos ix y x, pero la experiencia de la *falsafah* es importante en nuestra situación religiosa actual. La revolución científica del periodo abasida prometió a los que tomaron parte en ella en algo más que la adquisición de nueva información. Como en nuestra época, también entonces los descubrimientos científicos exigieron el cultivo de una nueva mentalidad que transformó la cosmovisión de los *faylasufs*. La ciencia postula la convicción fundamental de que todo tiene una explicación racional; requiere también una imaginación y un ánimo que no son diferentes de la creatividad religiosa. Al igual que los profetas o los místicos, los científicos se obligan a sí mismos a enfrentarse con el ámbito oscuro e imprevisible de la realidad increada. Inevitablemente, esto ejerció un influjo en la comprensión que los *faylasufs* tenían de Dios y les hizo revisar e incluso abandonar las creencias antiguas de sus contemporáneos. Del mismo modo, la visión científica de nuestra época ha hecho que muchas personas no pudieran mantener el teísmo clásico por más tiempo. Aferrarse a la teología antigua no es sólo una falta de valor, sino que también puede suponer una pérdida perjudicial de la integridad. Los *faylasufs* intentaban compaginar sus nuevas intuiciones con la corriente principal de la religión islámica y sugirieron algunas ideas revolucionarias sobre Dios, inspiradas en el pensamiento griego. El fracaso último de su divinidad racional puede enseñarnos algo importante acerca de la naturaleza de la verdad religiosa.

Los *faylasufs* intentaban llevar a cabo una fusión de la filosofía griega y de la religión, más completa que la realizada por los monoteístas anteriores. Tanto los mutazilitas como los asharitas habían tratado de construir un puente entre la revelación y la razón natural, pero para ellos el Dios de la revelación era el primero. La teología (*kalam*) estaba basada en la concepción monoteísta tradicional de la historia como teofanía; para ella los acontecimientos concretos y particulares eran centrales, ya que proporcionaban las únicas certezas de que dis-

ponemos. Los asharitas dudaban de que *hubiera* leyes generales y principios intemporales. Aunque este atomismo tenía un valor religioso e imaginativo, estaba claro que era ajeno al espíritu científico y que no podía satisfacer a los *faylasufs*. Su *falsafah* desechaba la historia, lo concreto y lo particular, pero sentían respecto hacia las leyes generales, negadas por los asharitas. Tenían que descubrir a su Dios en los argumentos lógicos, no en las revelaciones particulares dirigidas a varones y mujeres concretos que tenían lugar en diversos momentos y épocas. Esta búsqueda de la verdad objetiva y general caracterizaba sus estudios científicos y condicionaba la forma en que tenían experiencia de la realidad última. Un Dios que no era el mismo para todos, que asumía inevitablemente un colorido cultural, no podía ofrecer una solución satisfactoria a la pregunta religiosa fundamental: «¿Cuál es el significado último de la vida?». No se podía buscar una explicación científica que tuviera una aplicación universal y rezar a un Dios al que los creyentes veían cada vez más como propiedad exclusiva de los musulmanes. El estudio del Corán reveló que el propio Mahoma había tenido una visión universal y había insistido en que todas las religiones guiadas correctamente provenían de Dios. Los *faylasufs* no sentían que hubiera necesidad alguna de abandonar el Corán. Al contrario, trataban de poner de manifiesto la relación existente entre ambas realidades: las dos eran caminos válidos hacia Dios, adaptados a las necesidades de los individuos. Pensaban que no había una contradicción fundamental entre revelación y ciencia, entre racionalismo y fe. Ellos elaboraron lo que se conoce como filosofía profética. Querían encontrar el núcleo de verdad que se halla en el corazón de todas las religiones históricas que, desde el comienzo de la historia, habían tratado de definir la realidad del mismo Dios.

La *falsafah* fue el resultado del encuentro con la ciencia y la metafísica griegas, pero no dependía de un modo servil del helenismo. En las colonias de Oriente Medio los griegos habían seguido un sistema estándar, de modo que, aunque en la filosofía griega había diferentes corrientes, se esperaba que cada estudiante leyera una serie de textos siguiendo un orden establecido. Esto produjo un cierto grado de unidad y coherencia. Los *faylasufs*, sin embargo, no siguieron este sistema, sino que iban leyendo los textos a medida que los traducían. Necesariamente, esto introdujo nuevas perspectivas. Junto a sus propias intuiciones particulares islámicas y árabes, en su pensamiento estaba también presente la influencia persa, hindú y gnóstica.

Así, Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (muerto hacia el año 870), el primer musulmán que aplicó el método racional al Corán, estaba estrechamente relacionado con los mutazilitas y mostró su desacuerdo con

Aristóteles en varios temas centrales. Se había formado en Basora, pero se estableció en Bagdad, donde gozaba de la protección del califa al-Mamun. Su obra y su influjo fueron inmensos: se dedicó a las matemáticas, a la ciencia y a la filosofía, pero su campo de interés principal fue la religión. Debido a su formación mutazilita, la filosofía para él sólo podía ser la sierva de la revelación: el conocimiento inspirado de los profetas había superado siempre las intuiciones puramente humanas de los filósofos. Muchos de los *faylasufs* posteriores no compartieron esta perspectiva. Pero al-Kindi estaba también ansioso por encontrar la verdad en otras tradiciones religiosas. La verdad era solamente una y la tarea del filósofo era buscarla en cualquiera de los ropajes culturales o lingüísticos que había adoptado a lo largo de los siglos:

No tenemos que avergonzarnos de reconocer la verdad y de asimilarla, cualquiera que sea la fuente por la que llega hasta nosotros, incluso si la recibimos de generaciones anteriores y de pueblos extraños. Para quien busca la verdad no hay nada más valioso que la misma verdad; nunca degrada ni envilece a quien la alcanza, sino que lo ennoblec y llena de honor.¹

En estas frases al-Kindi se mantenía en la tradición del Corán. Pero siguió avanzando, pues no quiso limitarse a los profetas, sino que también se interesó por los filósofos griegos. Aplicó los argumentos aristotélicos de la existencia del Primer Motor. Afirma que en el mundo racional todo tiene una causa. Por tanto, tenía que haber un Motor inmóvil que había puesto todo en marcha. Este Primer Principio era el Ser mismo, invariable, perfecto e indestructible. Pero una vez que llegó a esta conclusión, al-Kindi se separó de Aristóteles para adherirse a la doctrina coránica de la creación *ex nihilo* (de la nada). Se puede definir la acción como el sacar algo de la nada. Al-Kindi sostenía que ésta era una prerrogativa de Dios. Él es el único ser que puede actuar verdaderamente en este sentido y él es la causa real de toda la actividad que vemos en torno nuestro.

Como la *falsafah* llegó a negar la idea de la creación *ex nihilo*, en realidad no se puede decir que al-Kindi fuera un verdadero *faylasuf*. Pero fue un pionero en el intento musulmán de compaginar la verdad religiosa con la metafísica sistemática. Sus sucesores fueron más radicales. Así, Abu Bakr Muhammad ibn Zakaria ar-Razi (muerto hacia el año 930), presentado como uno de los mayores inconformistas de la historia del islam, rechazó la metafísica aristotélica y, como los gnósticos, concibió la creación como obra de un demiurgo: la materia no

podía proceder de un Dios completamente espiritual. Rechazó asimismo la idea aristotélica de un Primer Motor, así como también las doctrinas coránicas de la revelación y de la profecía. Sólo la razón y la filosofía pueden salvarnos. Por consiguiente, ar-Razi no era realmente un monoteísta: quizás fue el primer librepensador que consideró que el concepto de Dios era incompatible con una perspectiva científica. Fue un físico brillante y un hombre bueno y generoso, que trabajó durante años como cabeza del hospital de Rayy (Irán), su ciudad natal. La mayoría de los *faylasufs* no llevaron el racionalismo hasta este extremo. En una controversia con un musulmán más moderado sostenía que un verdadero *faylasuf* no podía confiar en una tradición establecida, sino que tenía que pensarlo todo concienzudamente por sí mismo, pues sólo la razón podía conducir a las personas hasta la verdad. La confianza en las doctrinas reveladas era inútil porque las diferentes religiones no se ponían de acuerdo. ¿Cómo podía alguien decir cuál de ellas era correcta? Pero su adversario —a quien se conoce también con el nombre de Razi,² debido probablemente a una confusión— puso de relieve una cuestión importante: «¿Qué pasa entonces con el pueblo sencillo?», preguntó. La mayoría de ellos son incapaces de pensar de un modo filosófico: ¿están por eso perdidos, condenados al error y a la confusión? Una de las razones por las que la *falsafah* se mantuvo como una secta minoritaria en el islam fue su carácter elitista. Necesariamente, se dirigía sólo a los que tenían un determinado cociente intelectual, de modo que se manifestaba contraria al espíritu de igualdad que comenzaba a caracterizar a la sociedad musulmana.

El filósofo turco Abu Nasr al-Farabi (muerto en el año 980) abordó el problema de las masas carentes de formación, que no eran capaces de comprender el racionalismo filosófico. Se puede decir que es el fundador de la auténtica *falsafah* y que puso de manifiesto la universalidad atractiva de este ideal musulmán. Al-Farabi fue lo que nosotros llamaríamos un hombre renacentista: no fue sólo un físico, sino también un músico y un místico. En su obra *Opiniones de los habitantes de una ciudad virtuosa* mostró el interés social y político que eran centrales en la espiritualidad musulmana. Platón, en su obra titulada *La República*, sostenía que era un filósofo quien debía ejercer el gobierno en una sociedad justa y debía reinar de acuerdo con los principios de la razón, pues podía conseguir que el pueblo ordinario los entendiera. Al-Farabi mantenía que el profeta Mahoma había encarnado precisamente la clase de gobernante que Platón había previsto, pues había expresado las verdades intemporales de una forma imaginativa comprensible para el pueblo, de modo que el islam era especialmente adecuado para llevar a la práctica la sociedad ideal de Platón. Tal

vez la Shiah fuera la rama del islam más apropiada para realizar este proyecto, porque veneraba a los sabios imames. Aunque al-Farabi era un sufí practicante, consideraba la revelación como un proceso completamente natural. El Dios de los filósofos griegos, totalmente alejado de las realidades humanas, no podía en modo alguno «hablar» a los seres humanos ni intervenir en los acontecimientos mundanos, contrariamente a lo que afirmaba la doctrina tradicional de la revelación. Sin embargo, esto no quería decir que Dios estuviese lejos de las preocupaciones principales de al-Farabi. Dios ocupaba un lugar central en su filosofía: el tratado que acabamos de citar comienza con un estudio sobre Dios; pero era el Dios de Aristóteles y de Plotino: era el Primero de todos los seres. Un cristiano de Oriente, formado en la filosofía mística de Dionisio el Areopagita habría puesto sus objeciones a una teoría que hacía de Dios simplemente un ser más, aunque fuera de naturaleza superior. Pero al-Farabi se mantuvo próximo a Aristóteles. No creía que Dios hubiera decidido «repentinamente» crear el mundo, pues para ello el Dios eterno y estático tendría que haber experimentado un cambio impropio de su naturaleza.

Al igual que los filósofos griegos, al-Farabi veía la cadena de los seres que procedían eternamente del Uno en diez emanaciones sucesivas o «intelectos», cada uno de los cuales generaba una de las esferas ptolemaicas: los cielos exteriores, la esfera de las estrellas fijas, las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna. Una vez que llegamos a nuestro propio mundo sublunar percibimos la jerarquía de los seres que se mueve en la dirección opuesta, comenzando por la materia inanimada, pasando por las plantas y los animales para concluir en el ser humano, cuya alma y cuyo intelecto participan de la Razón divina, mientras que su cuerpo procede de la tierra. Mediante el proceso de purificación, descrito por Platón y por Plotino, los seres humanos pueden liberarse de sus cadenas y volver a Dios, su hogar natural.

Había diferencias evidentes con respecto a la visión coránica de la realidad, pero al-Farabi concebía la filosofía como un camino superior para comprender las verdades expresadas por los profetas de un modo poético y metafórico a fin de suscitar el interés del pueblo. La *falsafah* no era cosa de todos. A mediados del siglo x comenzó a introducirse en el islam el elemento esotérico. La *falsafah* era uno de esos métodos esotéricos. También el sufismo y el chiísmo interpretaban el islam de un modo distinto del modo del *ulema*, el clero que se adhería exclusivamente a la Ley Santa y al Corán. Los *faylasufs*, sufíes y chiítas mantenían sus doctrinas en secreto, no porque quisieran excluir al pueblo sencillo, sino porque comprendían que sus versiones más atre-

vidas e ingeniosas del islam se prestaban fácilmente a malentendidos. Una interpretación literal o simplista de las doctrinas de la *falsafah*, de los mitos del sufismo o de la imamología de la Shiah, podía confundir al pueblo que no tenía la capacidad, la preparación o el temperamento necesarios para acercarse a la verdad última de una forma más simbólica, racionalista o imaginativa. En estos grupos esotéricos se preparaba con sumo cuidado a los iniciados, mediante métodos especiales dirigidos a la mente y al corazón, para que recibiesen estas nociones difíciles. Ya hemos visto que los cristianos de Oriente habían elaborado una concepción semejante al establecer la distinción entre *kerygma* y *dogma*. En Occidente no se desarrolló una tradición esotérica, sino que se adoptó la interpretación *kerigmática* de la religión que, según se suponía, era la misma para todos. En lugar de permitir que los llamados «descarriados» siguieran su propio camino, los cristianos de Occidente simplemente los persiguieron e intentaron aniquilar a los inconformistas. En el mundo islámico, por el contrario, los pensadores esotéricos normalmente morían en sus camas.

Los *faylasufs* aceptaron generalmente la doctrina de la emanación de al-Farabi. También los místicos, como veremos más adelante, pensaban que la noción de emanación se adecuaba a su concepción mejor que la idea de la creación *ex nihilo*. Lejos de considerar a la filosofía y a la razón como enemigos de la religión, los sufies musulmanes y los cabalistas judíos descubrieron a menudo que las intuiciones de los *faylasufs* eran una inspiración para su experiencia religiosa, que se basaba más en la imaginación. Esto resultaba particularmente evidente en el caso de la Shiah: aunque siempre fue un grupo minoritario dentro del islam, se dice que el siglo x es el siglo chiíta, porque los chiítas consiguieron ocupar los cargos rectores de la política a lo largo de todo el imperio. La más exitosa de estas empresas chiítas fue el establecimiento de un califato en Túnez el año 909, opuesto al califato sunnita de Bagdad. Se trataba de un logro de la secta ismaelita conocida como «fatimitas» o «septimanos» (diferentes de los chiítas «duodecimanos», más numerosos, que aceptaban la autoridad de doce imames). Los ismaelitas rompieron las relaciones con los duodecimanos después de la muerte del piadoso Jafar ibn Sadiq, el sexto imam, que tuvo lugar el año 765. Jafar había designado a su hijo Ismael como sucesor, pero, al morir Ismael siendo todavía joven, los duodecimanos aceptaron la autoridad de su hermano Musa. Los ismaelitas, siguieron fieles a Ismael y creían que la descendencia septimana no había concluido con él. Su califato del norte de África se hizo extraordinariamente poderoso: el año 973 trasladaron la capital a al-Qahirah (enclavada donde hoy se encuentra la ciudad de El Cairo), donde construyeron la gran mezquita de al-Azhar.

No obstante, la veneración a los imames no era sólo entusiasmo político. Como ya hemos visto, los chiítas llegaron a creer que sus imames encarnaban la presencia de Dios en la tierra de un modo misterioso. Desarrollaron una piedad esotérica de cuño propio, basada en la lectura simbólica del Corán. Sostenían que Mahoma había transmitido un conocimiento secreto a su primo y yerno Alí ibn Abi Talib y que este *ilm* había pasado a la línea de los imames designados, que eran descendientes directos suyos. Cada uno de los imames encarnaba la «luz de Mahoma» (*al-nur al-Muhammad*), el espíritu profético que había capacitado a Mahoma para someterse a Dios de un modo perfecto. Ni el Profeta ni los imames eran divinos, pero se habían entregado a Dios de un modo tan pleno que se podía decir que dentro de ellos Dios moraba de una manera más completa que en el resto de los comunes mortales. Los nestorianos habían tenido una concepción similar de Jesús. Los chiítas, como los nestorianos, veían a sus imames como «templos» o «tesoros» de lo divino, rebosantes de este conocimiento divino iluminador. Este *ilm* no era simplemente una información secreta, sino un medio de transformación y de conversión interior. La guía de su *da'i* (director espiritual) saca al discípulo de la pereza y de la insensibilidad en una visión de una claridad semejante a la de los sueños. Esta visión transforma su interior de tal modo que se vuelve capaz de comprender la interpretación esotérica del Corán. Esta experiencia primaria era un acto de despertar, como se comprueba en este poema de Nasiri al-Khusraw, un filósofo ismaelita del siglo x, que describe la visión del imam que cambió su vida:

¿Habéis oído alguna vez hablar de un mar que brota del fuego?
¿Habéis visto alguna vez un zorro transformarse en león?
El sol puede volverse una piedra, a la que ni siquiera
la naturaleza podrá nunca más cambiar, una piedra preciosa.
Yo soy esa piedra preciosa, mi sol es él,
gracias a sus rayos este mundo tenebroso se ha llenado de luz.
Mis celos me impiden pronunciar el nombre [del imam]
en este poema; sólo puedo decir que el mismo Platón
estaría dispuesto a hacerse un esclavo por él. Él
es su maestro, salvador de las almas, bendecido por Dios,
imagen de la sabiduría, fuente de conocimiento y verdad.
¡Oh, semblante del conocimiento, forma de la virtud,
corazón de la sabiduría, meta del género humano,
oh, el mejor de los mejores, me encuentro ante ti, pálido,
como un esqueleto, vestido con un manto de lana
y beso tu mano como si se tratara del sepulcro
del Profeta o de la Piedra Negra de la Caaba.³

De la misma manera que Cristo en la transfiguración del monte Tabor representaba la humanidad divinizada para los cristianos grecoortodoxos y Buda encarnaba la iluminación a la que puede llegar toda la humanidad, así también la apertura total a Dios ha transfigurado la naturaleza humana del imam.

Los ismaelitas tenían miedo de que los *faylasufs* se concentraran excesivamente en los elementos externos y racionalistas de la religión y olvidaran su núcleo espiritual. Se habían opuesto, por ejemplo, al librepensador ar-Razi. Pero también habían desarrollado su filosofía y su ciencia propias, que para ellos no eran fines en sí mismas, sino métodos espirituales que los capacitaban para percibir el significado interior (*batin*) del Corán. La contemplación de las abstracciones de la ciencia y de las matemáticas purificaba sus mentes de las imágenes sexuales y los liberaba de las limitaciones de su conciencia ordinaria. En lugar de servirse de la ciencia para conseguir una comprensión rigurosa y literal de la realidad externa, como hacemos nosotros, los ismaelitas la empleaban para desarrollar su imaginación. Volvieron a los mitos zoroastrianos antiguos de Irán, combinándolos con algunas ideas neoplátonicas, y dieron a luz una concepción nueva de la historia de la salvación. Hay que recordar que en muchas sociedades tradicionales el pueblo cree que su experiencia terrena es una repetición de los acontecimientos que han tenido lugar previamente en el mundo celeste: la doctrina platónica de las formas o arquetipos eternos expresó esta creencia inveterada en un lenguaje filosófico. En el Irán preislámico, por ejemplo, la realidad tenía un doble aspecto: había un cielo visible (*getik*) y un cielo invisible (*menok*) que no se podía captar con la percepción normal. Lo mismo sucedía realmente con las realidades más abstractas y espirituales: cada oración o acción virtuosa que realizamos aquí y ahora en el *getik* tiene su correspondiente oración o acción en el mundo celeste; éstas son las que dan realidad verdadera y significación eterna a aquéllas.

Se pensaba que los arquetipos celestes eran verdaderos de la misma manera que a menudo tenemos la impresión de que los acontecimientos y las formas que pueblan nuestra imaginación son más reales y significativos para nosotros que nuestra existencia en el mundo. Podía tratarse de un intento de explicar la convicción de que nuestras vidas y la experiencia que tenemos del mundo son significativas e importantes, a pesar de la gran cantidad de datos que prueban lo contrario. En el siglo x los ismaelitas recuperaron esta mitología —abandonada por los persas musulmanes cuando se convirtieron al islam, pero que todavía formaba parte de su herencia cultural— y la combinaron, de un modo imaginativo, con la doctrina platónica de la eman-

nación. Al-Farabi había hablado de diez emanaciones entre Dios y el mundo material que generaban las esferas ptolemaicas. En este momento los ismaelitas hicieron del Profeta y de los imames las «almas» de este esquema celeste. En la esfera «profética» más elevada del primer cielo estaba Mahoma; en el segundo cielo se encontraba Alí y cada uno de los siete imames presidía una de las siguientes esferas en el orden debido. Finalmente, en la esfera más próxima al mundo material estaba Fátima, hija de Mahoma, mujer de Alí, que había hecho posible esta descendencia sagrada. Era, por tanto, la Madre del islam y correspondía a Sophia, la Sabiduría divina. Esta imagen de los imames glorificados era un reflejo de la interpretación que los ismaelitas daban del significado verdadero de la historia chiíta. Ésta no había consistido precisamente en una sucesión de acontecimientos externos y mundanos —muchos de ellos trágicos—. La vida terrena de estos seres humanos ilustres había correspondido a los acontecimientos que tenían lugar en el *menok*, el orden arquetípico.⁴

No tenemos que precipitarnos ridiculizando esta concepción como puro engaño. Hoy en Occidente nos sentimos orgullosos de nuestro interés por la precisión objetiva, pero los *batinis* ismaelitas, que deseaban encontrar la dimensión «escondida» (*batin*) de la religión, estaban dedicados a una búsqueda muy diferente. Como los poetas o los pintores, se servían de un simbolismo que tenía poca relación con la lógica, pero que, según ellos, revelaba una realidad más profunda, perceptible para los sentidos, que se podía expresar en conceptos racionales. Como consecuencia desarrollaron un método de interpretación del Corán llamado *tawil* (literalmente «traer a la memoria»): pensaban que podía llevarlos hasta el Corán arquetípico original, pronunciado en el *menok* al mismo tiempo que Mahoma lo recitaba en el *getik*. Henri Corbin, historiador del chiísmo iraní, ha comparado el método *tawil* a la armonía de la música. Era como si el ismaelita pudiese oír un «sonido» —un verso del Corán o una *hadith*— en varios niveles al mismo tiempo: estaba tratando de adiestrarse para poder escuchar tanto el correspondiente sonido celeste como las palabras árabes. El esfuerzo silenciaba su ruidosa capacidad crítica y le hacía tomar conciencia del silencio que rodeaba cada palabra, de un modo muy semejante al de un hinduista que escucha el silencio inefable que rodea a la sílaba sagrada OM (= OUM). Al escuchar el silencio toma conciencia del abismo que existe entre nuestras palabras e ideas sobre Dios y la auténtica realidad.⁵ Era un método que ayudaba a los musulmanes a comprender a Dios de la forma en que él quería ser comprendido, explicaba Abu Yaqub al-Sijistani (muerto en el año 971), uno de los principales pensadores ismaelitas. Muchos musulmanes habla-

ban sobre Dios a menudo de un modo antropomórfico y hacían de él un hombre en persona y otros suprimían toda su significación religiosa reduciéndolo a un concepto. Al-Sijistani, en cambio, recomendaba seguir el método de la doble negación. Tenemos que comenzar a hablar sobre Dios con expresiones negativas, diciendo, por ejemplo, que él es «no ser» en lugar de «ser», «no ignorante» en lugar de «sabio» y así sucesivamente. Pero inmediatamente después tenemos que negar esta negación abstracta y sin vida, diciendo que Dios es «no no-ignorante» o que es «no no-Nada» de la forma en que normalmente entendemos estas palabras. Él no encaja en ninguna de las maneras humanas de hablar. Practicando repetidamente este método lingüístico el *batini* llegará a ser consciente de la inadecuación del lenguaje cuando trata de expresar el misterio de Dios.

Hamid al-Din Kirmani (muerto en el año 1021), uno de los pensadores ismaelitas tardíos, describió la paz y la satisfacción inmensas que daba este método en su *Rahaf al-aql* (Bálsamo para el intelecto). No se trataba en modo alguno de un ejercicio árido y cerebral o de un engaño pedante, sino que daba sentido a cada detalle de la vida de un ismaelita. Los escritores ismaelitas hablaron con frecuencia de su *batin* en términos de iluminación y transformación. Su *tawil* no tenía por objeto el proporcionar información sobre Dios, sino que pretendía suscitar la experiencia de admiración que iluminaba al *batini* a un nivel más profundo que el racional. Tampoco servía para evadirse: los ismaelitas se comprometían políticamente. De hecho, Jafar ibn Sadiq, el sexto imam, definía la fe como acción. También el creyente, como el Profeta y los imames, tiene que hacer que su visión de Dios sea eficaz en la realidad del mundo.

También los *Ikwan al-Safa*, los Hermanos de Pureza, un grupo esotérico que surgió en Basora durante el siglo chiíta, compartían estos ideales. Es probable que estos Hermanos fueran un renacimiento del ismaelismo. Como los ismaelitas, se dedicaban tanto a la actividad científica, particularmente a las matemáticas y a la astrología, como a la acción política. Los Hermanos, al igual que los ismaelitas, buscaban el *batin*, el significado escondido de la vida. Sus *Rasail* (Epístolas), que llegaron a ser una encyclopédie de la ciencia filosófica, eran muy populares y se difundieron hasta en la lejana España. Además, los Hermanos combinaban la ciencia y el misticismo. Para ellos las matemáticas eran una introducción a la filosofía y a la psicología. Los diferentes números revelaban las distintas cualidades propias del alma y eran un método de concentración que capacitaba al adepto para tomar conciencia de las operaciones de su mente. Al igual que san Agustín consideraba el conocimiento de sí mismo como algo indispensable para

poder conocer a Dios, la comprensión profunda de sí mismo se convirtió en la piedra angular del misticismo islámico. Los sufíes, los místicos sunníes, hacia quienes los ismaelitas sentían una gran simpatía, tenían el siguiente axioma: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor». Este principio aparece citado en la Primera epístola de los Hermanos.⁶ Cuando contemplaban los números del alma se sentían transportados hasta el Uno primigenio, el principio del sí mismo humano en el corazón de la *psyche*. Los Hermanos estaban también muy cerca de los *faylasufs*. Como los musulmanes racionalistas, hacían hincapié en la unidad de la verdad, que se ha de buscar en todas partes. El que busca la verdad tiene que «dar la espalda a la ciencia, despreciar los libros y no adherirse fanáticamente a ningún credo concreto».⁷ Desarrollaron una concepción neoplatónica de Dios, a quien veían como el Uno inefable e incomprendible de Plotino. Como los *faylasufs*, se adhirieron a la doctrina platónica de la emanación y no a la doctrina coránica tradicional de la creación *ex nihilo* (de la nada); el mundo era expresión de la Razón divina; el hombre podía participar de lo divino y volver al Uno si purificaba sus capacidades racionales.

La *falsafah* alcanzó su apogeo en la obra de Abu Ali ibn Sina (980-1037), conocido en Occidente como Avicena. Nació en Bukhara (Asia Central) en una familia de funcionarios chiítas, pero en él ejercieron también su influjo los ismaelitas que solían polemizar con su padre. Avicena fue un niño prodigo: a la edad de 16 años era consejero de algunos físicos importantes y a la de 18 dominaba las matemáticas, la lógica y la física. No obstante, tenía dificultades para comprender a Aristóteles; finalmente las superó cuando se encontró con la obra de al-Farabi *Intenciones de la metafísica de Aristóteles*. Vivía como un físico peripatético, itinerante a través del imperio islámico, dependiendo de los caprichos de sus señores. Llegó a ser el vizir de la dinastía chiíta Buyid, que gobernaba en los territorios que actualmente corresponden al oeste de Irán y al sur de Irak. Fue un intelectual brillante y lúcido, pero no un pedante aburrido. También fue un amante de los placeres y se dice que murió a la edad, relativamente temprana, de 58 años a causa de su excesiva inclinación hacia el vino y las mujeres.

Avicena cayó en la cuenta de que había que adaptar la *falsafah* a los cambios que se estaban produciendo dentro del imperio islámico. El califato abasida estaba en plena decadencia y ya no resultaba tan fácil pensar que era la sociedad filosófica ideal descrita por Platón en *La República*. Naturalmente, Avicena simpatizaba con las aspiraciones espirituales y políticas de la Shiah, pero se sentía más atraído por el neoplatonismo de la *falsafah* y consiguió islamizarlo con más éxito que cualquiera de los *faylasufs* anteriores. Creía que si la *falsafah* quería

cumplir su pretensión de presentar una imagen completa de la realidad, tenía que dar un sentido a las creencias religiosas del pueblo ordinario, que —cualquiera que fuera la interpretación que se hiciera de ellas— eran un factor principal de la vida política, social y personal. En lugar de considerar la religión revelada como una versión inferior de la *falsafah*, Avicena sostenía que un profeta como Mahoma era superior a cualquier filósofo porque no dependía de la razón humana, sino que gozaba de un conocimiento directo e intuitivo de Dios. Era algo semejante a la experiencia mística de los sufíes y el mismo Plotino lo había descrito como la forma más elevada de sabiduría. Esto no significaba, sin embargo, que la inteligencia no pudiese dar una interpretación de Dios. Avicena elaboró una demostración racional de la existencia de Dios, basada en las pruebas de Aristóteles, que llegó a ser modelica entre los filósofos posteriores de la Edad Media, tanto en el islam como en el judaísmo. Ni él ni los *faylasufs* tenían la más pequeña duda de que Dios existía. Nunca habían puesto en tela de juicio que la razón humana, por sí sola, podía llegar a conocer la existencia de un Ser Supremo. La razón era la actividad más elevada del hombre: participaba de la razón divina y era evidente que desempeñaba un papel importante en la búsqueda religiosa. Avicena pensaba que los que tenían la capacidad intelectual de descubrir a Dios por sí mismos tenían el deber de hacerlo, porque la razón puede perfeccionar la concepción de Dios y liberarla de la superstición y del antropomorfismo. Avicena, y aquellos de entre sus sucesores que se dedicaron a demostrar de un modo racional la existencia de Dios, no mantenían una controversia con ateos (en el sentido moderno de la palabra), sino que querían aplicar la razón para descubrir todo lo que fuera posible acerca de la naturaleza de Dios.

La «demostración» de Avicena comienza con una consideración sobre el modo en que proceden nuestras mentes. En cualquier lugar del mundo donde miremos vemos seres compuestos, formados por una serie de elementos diferentes. Un árbol, por ejemplo, está formado por el tronco, la corteza, el corazón, la savia, las hojas. Cuando tratamos de comprender algo, lo «analizamos», separando las partes que lo componen hasta que ya no resulta posible hacer más divisiones. Para nosotros los elementos simples son los primarios y los seres compuestos formados a partir de ellos son secundarios. Por tanto, continuamente estamos buscando lo más simple, los seres que son irreducibles. Uno de los axiomas de la *falsafah* decía que la realidad forma un conjunto coherente desde el punto de vista lógico; esto quiere decir que nuestra búsqueda constante de la simplicidad tiene que reflejar las cosas en una escala amplia. Al igual que todos los platónicos, Avicena pensaba

que la diversidad que vemos en todo lo que nos rodea tiene que depender de una unidad primigenia. Como nuestras mentes *ven* las cosas compuestas como secundarias y derivadas, tiene que haber una realidad simple y más excelsa fuera de ellas que sea la causa de esa tendencia. Las cosas compuestas son contingentes y los seres compuestos son inferiores respecto de las realidades de las que dependen, del mismo modo que en una familia la posición de los hijos es inferior a la del padre que les dio el ser. Algo que sea la simplicidad en sí misma será lo que los filósofos llamen un «Ser Necesario», es decir, su existencia no dependerá de ninguna otra realidad. ¿Existe un ser así? Un *faylasuf* como Avicena daba por supuesto que el cosmos era racional y que en un universo racional tenía que haber un Ser incausado, un Motor inmóvil en el vértice de la jerarquía de la existencia. Algo tiene que haber dado origen a la cadena de causas y efectos. La ausencia de ese ser supremo significaría que nuestras mentes no podrían comprender el conjunto de la realidad. Y esto, a su vez, significaría que el universo no es coherente ni racional. A ese ser completamente simple, del que depende el conjunto de la realidad diversa y contingente, es a lo que las religiones llaman «Dios». Como es lo más elevado de todo lo que existe, tiene que ser absolutamente perfecto y digno de honor y culto. Pero como su existencia es tan distinta de todo lo demás, no es simplemente otro estadio más en la cadena de los seres.

Los filósofos y el Corán estaban de acuerdo en que Dios era la simplicidad en sí misma: era Uno. De ello se deduce que no se puede analizar o descomponer en partes o atributos. Como este ser es absolutamente simple, no tiene una causa, ni cualidades, ni dimensión temporal, y acerca de él no podemos decir absolutamente nada. Dios no puede ser objeto del pensamiento discursivo porque nuestras mentes no pueden tratar sobre él de la forma en que tratan sobre todo lo demás. Como Dios es único por esencia, no se lo puede comparar con ninguna de las cosas que existen en sentido normal, contingente. En consecuencia, cuando hablamos sobre Dios es mejor usar expresiones negativas para establecer una distinción absoluta entre él y todo lo que podamos decir sobre él. Pero, como Dios es la fuente de todas las cosas, se pueden tener por ciertos algunos postulados acerca de él. Puesto que sabemos que existe la bondad, Dios tiene que ser la «Bondad» esencial o necesaria. Puesto que sabemos que existen la vida, el poder y el conocimiento, Dios tiene que estar vivo, ser poderoso e inteligente de la manera más esencial y completa. Aristóteles había enseñado que como Dios era pura Razón —el acto de razonar y, al mismo tiempo, el objeto y el sujeto del pensamiento— sólo podía contemplarse a sí mismo y no prestaba atención a la realidad inferior y contingente.

Estas afirmaciones no coincidían con la imagen de Dios ofrecida por la revelación, en la que se dice que Dios conoce todas las cosas y que está presente y actúa en el orden creado. Avicena intentó llegar a una solución intermedia: Dios se encuentra en una posición demasiado elevada como para rebajarse a fin de conocer seres innobles y particulares como los hombres —y sus acciones—. Como decía Aristóteles: «Hay algunas cosas que es mejor no verlas que verlas».⁸ Dios no se podía manchar con algunos de los hechos reales y de los pequeños detalles de la vida en la tierra. Pero en su acto eterno de conocimiento de sí mismo, Dios percibe todo lo que ha emanado de él, lo que ha llamado a la existencia. Sabe que él es la causa de las criaturas contingentes. Su pensamiento es tan perfecto que pensar y hacer son en él un único acto, de modo que su eterna contemplación de sí mismo genera el proceso de emanación descrito por los *faylasufs*. No obstante, Dios nos conoce y conoce nuestro mundo sólo en términos generales y universales; no presta atención a los detalles particulares.

Pero Avicena no estaba satisfecho de esta justificación abstracta de la naturaleza de Dios: quería establecer una relación entre ella y la experiencia religiosa de los creyentes, sufies y *batinis*. Interesado por la psicología religiosa, empleaba el esquema plotiniano de la emanación para explicar la experiencia profética. Avicena pensaba que en cada una de las diez fases de la emanación de los seres a partir del Uno, las diez Inteligencias puras, junto con las almas o los ángeles que ponen en movimiento las diez esferas ptolemaicas, forman un ámbito intermedio entre el hombre y Dios, que corresponde al mundo de la realidad arquetípica tal como lo concebían los *batinis*. Estas Inteligencias poseen también imaginación; es más, son Imaginación en su estado puro: a través de este ámbito intermedio de la imaginación —y no mediante la razón discursiva— es como varones y mujeres pueden alcanzar su percepción más completa de Dios. La última de las Inteligencias, en nuestra propia esfera —la décima—, es el Espíritu Santo de la revelación, conocido como Gabriel, la fuente de la luz y del conocimiento. La mente humana está compuesta de entendimiento práctico, por el que se relaciona con este mundo, y de entendimiento contemplativo, por el que puede vivir en estrecha intimidad con Gabriel. De esta manera los profetas pueden alcanzar un conocimiento intuitivo e imaginativo de Dios, semejante al de las Inteligencias, que supera a la razón práctica y discursiva. La experiencia de los sufies mostraba que era posible alcanzar una visión de Dios, coherente desde el punto de vista filosófico, sin emplear la lógica ni la razón. En lugar de silogismos, utilizaban los medios imaginativos del simbolismo y de la fantasía. El profeta Mahoma había alcanzado esta unión directa y perfecta

con el mundo divino. Como veremos en el próximo capítulo, esta interpretación psicológica de la visión de Dios y de la revelación capacitará a los sufies más interesados por la filosofía para dar una interpretación de su propia experiencia religiosa.

Parece que el propio Avicena, al final de su vida, llegó a ser un místico. En su tratado *Kitab al-Asherat* (El libro de las reprensiones) criticó con toda claridad la aproximación racional hacia Dios que, para él, era frustrante. Se estaba interesando por lo que él llamaba «filosofía oriental» (*al-hikmat al-mashriqiyeh*): la expresión no se refería a la localización geográfica del Este, sino a la fuente de la luz. Su intención era escribir un tratado esotérico en el que los métodos estuviesen basados tanto en prácticas de iluminación (*ishraq*) como de deducción. Ni siquiera estamos seguros de que haya escrito este tratado; si lo hizo, no ha llegado hasta nosotros. Pero, como veremos también en el próximo capítulo, el gran filósofo de Irán Yahya Suhrawardi fundó la escuela ishraquí, que compaginó filosofía y espiritualidad del modo que había propuesto Avicena.

Los métodos de la teología (*kalam*) y de la filosofía (*falsafah*) habían inspirado un movimiento intelectual semejante entre los judíos del imperio islámico. Comenzaron a escribir su propia filosofía en lengua árabe e introdujeron por primera vez elementos metafísicos y especulativos en el judaísmo. A diferencia de los *faylasufs* musulmanes, los filósofos judíos no estaban interesados por todas las manifestaciones de la ciencia filosófica, sino que se concentraron casi exclusivamente en las cuestiones religiosas. Pensaban que tenían que responder al desafío del islam empleando los métodos que éste utilizaba y esto significaba que tenían que acomodar el Dios personalista de la Biblia al Dios de los *faylasufs*. Como a los musulmanes, les planteaba problemas la imagen antropomórfica de Dios en las Escrituras y en el Talmud y se preguntaban a sí mismos cómo era posible que fuera el mismo que el Dios de los filósofos. También los inquietaban el problema de la creación del mundo y el de la relación entre revelación y razón. Naturalmente, llegaron a conclusiones diferentes, pero eran profundamente dependientes de los pensadores musulmanes. Así, Saadia ibn Joseph (882-942), el primero que emprendió la tarea de interpretar el judaísmo de un modo filosófico, fue un talmudista, pero también un mutazilita. Creía que la razón podía alcanzar cierto conocimiento de Dios sirviéndose sólo de sus facultades. Como *faylasuf*, consideraba la consecución de una concepción racional de Dios como *mitzvah* (deber religioso). Pero, al igual que los racionalistas musulmanes, Saadia no tenía dudas de ningún tipo acerca de la existencia de Dios. La realidad del Dios creador le parecía tan evidente que en su *Libro de creen-*

cias y opiniones expuso que lo que había que demostrar era la posibilidad de la duda religiosa y no la de la fe.

Saadia sostenía que no se podía forzar a un judío para que aceptara las verdades de la revelación. Pero esto no quería decir que Dios fuese totalmente accesible a la razón humana. Saadia reconocía que la idea de la creación *ex nihilo* estaba llena de dificultades filosóficas y era imposible explicarla de un modo racional, porque el Dios de la *falsafah* no puede tomar repentinamente una decisión y poner en marcha un cambio. ¿Cómo puede ser un Dios completamente espiritual el origen del mundo material? Aquí topamos con los límites de la razón y simplemente tenemos que aceptar que el mundo no es eterno, como creían los platónicos, sino que tiene un comienzo en el tiempo. Ésta era la única explicación posible que estaba de acuerdo con la Escritura y con el sentido común. Una vez que aceptamos esto, podemos deducir otros hechos sobre Dios. El orden creado fue proyectado con inteligencia; tiene vida y energía: por eso Dios, que lo creó, ha de tener también sabiduría, vida y poder. Estos atributos no son *hypostases* separadas, como sugería la doctrina cristiana de la Trinidad, sino simples aspectos de Dios. Tenemos que analizar a Dios de esta manera, en la que parece que su simplicidad queda destruida, sólo porque el lenguaje humano no puede expresar adecuadamente la realidad de Dios. Si queremos expresarnos del modo más exacto posible sobre Dios sólo podemos decir, hablando con propiedad, que existe. Saadia no prohíbe las descripciones positivas de Dios ni tampoco sitúa al Dios remoto e impersonal de los filósofos por encima del Dios personal y antropomórfico de la Biblia. Por ejemplo, cuando trata de explicar el sufrimiento que vemos en el mundo, recurre a las soluciones de los escritos sapienciales y del Talmud. El sufrimiento, dice, es un castigo por el pecado; nos purifica y nos instruye a fin de hacernos más humildes. Esta solución no habría dejado satisfecho a un *faylasuf*, porque hace de Dios algo demasiado humano y lo presenta como sujetó de intenciones y proyectos. Pero Saadia no piensa que el Dios revelado en la Escritura sea inferior al Dios de la *falsafah*. Los profetas eran superiores a cualquier filósofo. En último término, la razón sólo podía intentar demostrar de un modo sistemático lo que había enseñado la Biblia.

Otros judíos avanzaron algo más. En su *Fuente de vida* el neoplátonico Solomon ibn Gabirol (ca. 1022-ca. 1070) no aceptó la doctrina de la creación *ex nihilo*, pero trató de adaptar la teoría de la emanación a fin de otorgar a Dios cierto grado de espontaneidad y libre albedrío. Sostenía que Dios había querido o deseado el proceso de la emanación; con ello intentaba hacer de él un ser menos mecánico e

indicaba que Dios controlaba las leyes de la existencia y no estaba sometido a ellas. Pero Gabirol no fue capaz de explicar adecuadamente cómo podía la materia proceder de Dios. Otros fueron menos innovadores. Bahya ibn Pakudah (muerto hacia el año 1080) no era un neoplatónico en sentido estricto, pero aplicó los métodos de la teología (*kalam*) siempre que le convenía. Así, como Saadia, sostenía que Dios había creado el mundo en un determinado momento. Ciertamente, el mundo no había recibido la existencia por azar: ésta sería una idea tan ridícula como imaginarse que un párrafo perfectamente escrito se compuso al derramarse la tinta en una página. El orden del mundo —y la intencionalidad inscrita en él— ponen de manifiesto que tiene que haber un Creador, tal como se revela en la Escritura. Una vez que propuso esta doctrina tan contraria a la filosofía, Bahya pasó de la teología (*kalam*) a la filosofía (*falsafah*), remitiéndose a la demostración aviceniana de la necesidad de la existencia de un Ser necesario, simple.

Bahya creía que los profetas y los filósofos eran los únicos que daban culto a Dios de un modo correcto. El profeta tenía un conocimiento directo e intuitivo de Dios; el filósofo, por su parte, un conocimiento racional. Todos los demás daban culto simplemente a una proyección de sí mismos, a un Dios hecho a su propia imagen. Todos ellos eran como ciegos, guiados por otros seres humanos, si no trataban de probar la existencia y la unidad de Dios por sí mismos. Bahya era tan elitista como cualquier *faylasuf*, pero estaba también muy próximo al sufismo: la razón puede decírnos *que* Dios existe, pero no puede decírnos nada acerca de él. En su tratado *Deberes del corazón*, como el propio título sugiere, empleaba la razón como una ayuda para cultivar una actitud adecuada para con Dios. Si el neoplatonismo causaba dificultades al judaísmo, simplemente lo abandonaba. Su experiencia religiosa de Dios estaba por encima de cualquier método racionalista.

Pero si la razón no podía decírnos nada sobre Dios, ¿cuál era el sentido de la discusión racional de las cuestiones teológicas? Esta pregunta obsesionó al pensador musulmán Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111), una figura central y emblemática en la historia de la filosofía religiosa. Nacido en Khurasán, estudió la teología islámica (*kalam*) con Juwayni, el teólogo asharita independiente, y sobresalió tanto que a la edad de 33 años fue nombrado director de la célebre mezquita Nizamiyyah de Bagdad. Su intención era defender las doctrinas sunnitas frente al desafío chiita de los ismaelitas. Pero tenía un temperamento inquieto que lo hizo luchar por la verdad con todas sus fuerzas, enfrentándose a los problemas de un modo implaca-

ble y negándose a quedar satisfecho con una respuesta fácil o convencional. Él mismo nos dice:

Me he internado en todos los escondrijos oscuros, he abordado todos los problemas, me he arrojado a todos los abismos. He escudriñado los credos de todos los grupos, he tratado de poner al descubierto las doctrinas principales de cada comunidad. Como he llevado a cabo todo esto, puedo distinguir lo verdadero de lo falso, la tradición firme de la innovación herética.⁹

Al-Ghazzali estaba buscando esa certeza que experimentó un filósofo como Saadia, pero cada vez se sentía más desencantado. A pesar de que su búsqueda era exhaustiva, no alcanzaba la certeza absoluta. Sus contemporáneos intentaban encontrar a Dios de diferentes maneras: *kalam*, a través de un imam, *falsafah*, misticismo sufí. Parece que Al-Ghazzali estudió cada uno de estos métodos a fin de comprender «lo que las cosas son realmente en sí mismas».¹⁰ Los discípulos de las cuatro ramas principales del islam analizadas por él pretendían tener una certeza total; pero, preguntaba al-Ghazzali, ¿cómo podía verificarse objetivamente esta pretensión?

Al-Ghazzali era tan consciente como cualquier escéptico moderno de que la certeza era una condición psicológica, no necesariamente verdadera desde un punto de vista objetivo. Los *faylasufs* decían que alcanzaban un cierto grado de conocimiento mediante la argumentación racional; los místicos insistían en que lo habían encontrado gracias a los métodos de los sufies; los ismaelitas pensaban que sólo podía hallarse en las enseñanzas de su imam. Pero, puesto que no podemos verificar de un modo empírico la realidad a la que llamamos «Dios», ¿cómo podemos estar seguros de que nuestras creencias no son simples ilusiones? Las pruebas racionales más convencionales no satisfacían las exigencias estrictas de al-Ghazzali. Los teólogos comenzaban con proposiciones tomadas de la Escritura, pero no era posible confirmarlas, de modo que permanecía una duda razonable respecto de ellas. Los ismaelitas se basaban en las enseñanzas de un imam oculto e inaccesible; pero, ¿cómo podemos estar seguros de que el imam gozaba de la inspiración divina?; y, si no podemos saber dónde se encuentra, ¿cuál es el significado de esa inspiración? La *falsafah* le resultaba particularmente insatisfactoria. Al-Ghazzali dirigió una parte considerable de su polémica contra al-Farabi y Avicena. Convencido de que sólo un experto en *falsafah* podía probar que los razonamientos de los *faylasufs* eran falsos, al-Ghazzali estudió esta disciplina durante tres años hasta que la dominó completamente.¹¹ En su tratado *La in-*

coherencia de los filósofos sosténía que los *faylasufs* eludían la cuestión planteada. Si la *falsafah* se limitaba a los fenómenos mundanos y observables, como la medicina, la astronomía o las matemáticas, era extraordinariamente valiosa, pero no podía decirnos nada acerca de Dios. ¿Cómo podía probarse la doctrina de la emanación, de qué manera? ¿Con qué autoridad podían afirmar los *faylasufs* que Dios conocía sólo las cosas generales o universales y no los detalles particulares? ¿Podían acaso demostrarlo? Su argumento de que Dios era un ser demasiado elevado como para conocer las realidades más bajas era inadecuado: ¿desde cuándo la ignorancia, sea de lo que fuere, era algo excelente? No había ninguna manera de verificar satisfactoriamente ninguna de estas proposiciones, de modo que los *faylasufs* habían actuado contra la razón y contra la filosofía al buscar un conocimiento que está más allá de la capacidad de la mente y que los sentidos no pueden confirmar.

¿Dónde quedaba entonces el que buscaba honradamente la verdad? ¿Era imposible tener una fe sólida e inquebrantable en Dios? El esfuerzo de la búsqueda le provocó a al-Ghazzali tantos trastornos personales que llegó a sufrir una crisis. Se sentía incapaz de beber y de comer y estaba agobiado por el peso de la muerte y de la desesperación. Finalmente, hacia 1049, resultó que no podía hablar ni impartir sus lecciones:

Dios secó mi lengua hasta tal punto que no podía ejercer la docencia. Me vi obligado a enseñar un día concreto, pensando en el bien de mis alumnos, pero mi lengua no podía pronunciar ni una sola palabra.¹²

Cayó en una depresión. Los doctores acertaron al diagnosticar que se trataba de un conflicto profundamente arraigado y le dijeron que hasta que no se liberara de su ansiedad oculta, no podría recuperarse. Como tenía miedo de ir al infierno si no recuperaba su fe, al-Ghazzali renunció a su célebre cargo académico y decidió unirse a los sufies.

Allí encontró lo que estaba buscando. Sin renunciar a su razón —siempre le habían disgustado las formas más extravagantes de sufismo— al-Ghazzali descubrió que los métodos místicos proporcionaban una experiencia directa e intuitiva de algo a lo que se puede llamar «Dios». El erudito británico John Bowker señala que la palabra árabe que significa existencia (*wujud*) procede de la raíz *wajada*: «él encontró». Literalmente, por tanto, *wujud* significa «lo que se puede encontrar»: era una palabra más concreta que los términos metafísicos griegos y daba mayor libertad a los musulmanes. Un filósofo de lengua árabe que intentaba probar la existencia de Dios no tenía que

pensar que Dios era un objeto más entre otros muchos. Simplemente tenía que probar que era posible encontrarlo. La única prueba absoluta de la existencia (*wujud*) de Dios aparecería —o tal vez no— si el creyente llegaba a encontrarse cara a cara con la realidad divina después de la muerte; en cambio, hay que analizar rigurosamente las informaciones de los que, como los profetas y los místicos, aseguran que han tenido experiencia de Dios en esta vida. Ciertamente, los sufíes aseguraban que habían tenido experiencia de la existencia (*wujud*) de Dios: la palabra *wajd* era un término técnico para indicar la visión ex-tática de Dios que les daba la completa seguridad (*yaqin*) de que era una realidad y no una fantasía. Al-Ghazzali reconocía que las afirmaciones contenidas en esas informaciones podían estar confundidas, pero, después de vivir durante diez años como un sufí, descubrió que la experiencia religiosa era la única forma de verificar la existencia de una realidad que está más allá del alcance de la inteligencia humana y de la actividad mental. El conocimiento de Dios que tenían los sufíes no era un conocimiento racional o metafísico, sino que era claramente semejante a la experiencia intuitiva de los antiguos profetas: los sufíes *encontraban* de este modo por sí mismos las verdades esenciales del islam, al vivir de nuevo su experiencia central.

Al-Ghazzali formuló un credo místico que resultaba aceptable para las autoridades musulmanas, que habían mirado siempre con recelo a los místicos del islam, como veremos en el próximo capítulo. Como Avicena, dirigió su atención a la antigua creencia en el mundo arquetípico que estaba más allá de este mundo de la experiencia sensitiva. El mundo visible (*alam al-shahadah*) es una réplica inferior de lo que él llamaba el mundo de la inteligencia platónica (*alam al-malakut*), como reconocía cualquier *faylasuf*. El Corán y la Biblia de los judíos y de los cristianos habían hablado de este mundo espiritual. El hombre se encuentra a caballo entre estos dos ámbitos de realidad: pertenece tanto al mundo físico como al mundo más elevado del espíritu, porque Dios ha inscrito dentro de él su imagen divina. En su tratado místico *Mishkat al-Anwar* al-Ghazzali interpreta la Sura de luz del Corán, que citaré en el último capítulo.¹⁴ En estos versos la luz se refiere tanto a Dios como a los demás objetos que iluminan: una lámpara, una estrella. También nuestra razón ilumina. No sólo nos capacita para percibir otros objetos, sino que, como Dios mismo, puede superar el tiempo y el espacio. Participa, por tanto, de la misma realidad que el mundo espiritual. Con todo, a fin de dejar claro que con la palabra «razón» no se refiere simplemente a nuestra capacidad cerebral y analítica, al-Ghazzali recuerda a sus lectores que no pueden entender esta explicación en un sentido literal: sólo podemos expre-

sar estas cuestiones con el lenguaje figurativo, que es el refugio de la imaginación creadora.

Pero hay algunas personas que tienen una capacidad más elevada que la razón: a esa capacidad le da al-Ghazzali el nombre de «el espíritu profético». Quienes carecen de esta facultad no deben negar que existe simplemente porque no tienen experiencia de ella. Esto sería algo tan absurdo como si alguien que carece de sentido musical asegurase que la música es una ilusión, simplemente porque él no puede apreciarla. Podemos aprender algo acerca de Dios mediante nuestra capacidad racional e imaginativa, pero sólo algunos, como los profetas o los místicos —que tienen esta facultad especial «capaz de Dios»—, pueden alcanzar este tipo de conocimiento más elevado. Esto puede parecer elitista, pero los místicos de otras tradiciones han afirmado también que las cualidades intuitivas y receptivas requeridas por algunos métodos, como el zen o la meditación budista, son un don especial, comparable al don del genio poético. No todos tienen este talento místico. Al-Ghazzali describe este conocimiento místico como una toma de conciencia de que sólo el Creador existe o es; ésta es el resultado del desvanecimiento del sí mismo y de la asimilación por parte de Dios. Los místicos pueden elevarse por encima del mundo de la metáfora, que deja satisfechos a los mortales menos dotados; ellos

son capaces de ver que no hay más ser en el mundo que Dios y que el rostro de todas las cosas perece, pero no su rostro (*Corán* 28,88)... En efecto, todo lo que no es él, es puro no ser y, considerado desde la perspectiva del ser que recibe de la primera Inteligencia [en el esquema platónico], tiene ser, no en sí mismo, sino en relación con el rostro de su Hacedor, de forma que lo único que verdaderamente existe es el rostro de Dios.¹⁵

En lugar de ser un Ser externo y objetivado, cuya existencia se puede probar de un modo racional, Dios es una realidad que lo envuelve todo y la existencia suprema que no se puede percibir como percibimos los seres que dependen de él y participan de su existencia necesaria: tenemos que desarrollar un modo especial de ver.

Al Ghazzali volvió después a las obligaciones de la docencia en Bagdad, pero nunca abandonó su convicción de que era imposible demostrar la existencia de Dios con pruebas lógicas o racionales. En su obra autobiográfica *Al-Mundiqh min al-dalal* (La liberación del error) sostiene apasionadamente que ni *falsafah* ni *kalam* pueden satisfacer a quien corre el peligro de perder su fe. Él mismo estuvo a punto de caer en el escepticismo (*safsafah*) cuando se dio cuenta de

que era absolutamente imposible probar la existencia de Dios sin dejar lugar a una duda razonable. La realidad a la que llamamos «Dios» queda fuera del alcance de la percepción de los sentidos y del pensamiento lógico, de modo que la ciencia y la metafísica ni pueden probar ni pueden refutar la existencia (*wujud*) de Alá. Pensando en los que no estaban dotados con un talento especial místico o profético, al-Ghazzali propuso un método que tenía el objeto de capacitar a los musulmanes para que tomaran conciencia de la realidad de Dios en los pequeños detalles de la vida. Este pensador dejó una huella imborrable en el islam. En adelante los musulmanes no volverían a dar nunca por supuesto que Dios era un ser como cualquier otro, cuya existencia se podía demostrar científicamente o filosóficamente. A partir de él la filosofía musulmana será inseparable de la espiritualidad y tendrá el carácter de una explicación más mística de Dios.

Ejerció también una cierta influencia en el judaísmo. El filósofo español Joseph ibn Saddiq (muerto en el año 1143) utilizaba la demostración aviceniana de la existencia de Dios, pero tenía la precaución de precisar que Dios no era simplemente otro ser —una de las cosas que «existen», en el sentido ordinario de la palabra—. Si pretendemos comprender a Dios, estamos suponiendo que es finito e imperfecto. Lo más exacto que podemos decir sobre Dios es que es incomprensible, que supera totalmente nuestra capacidad intelectual natural. Podemos hablar acerca de la actividad de Dios en el mundo en términos positivos, pero no acerca de la esencia de Dios (*al-Dhat*), que siempre se nos escapa. El médico toledano Judah Halevi (1085-1141) siguió muy de cerca a al-Ghazzali. No se podía probar racionalmente la existencia de Dios; pero esto no significaba que la fe en Dios fuera irracional, sino simplemente que la demostración lógica de su existencia no tiene valor religioso. Ésta puede aportarnos muy poco: no hay forma de explicar —sin que quede lugar para una duda razonable— cómo un Dios remoto e impersonal pudo crear este mundo material imperfecto o si se vinculó con el mundo de alguna forma significativa. Cuando los filósofos aseguraban que estaban unidos, mediante el ejercicio de la razón, a la Inteligencia divina que da forma al cosmos, se estaban engañando a sí mismos. Los únicos que tenían algún tipo de conocimiento directo de Dios eran los profetas, que no tuvieron nada que ver con la *falsafah*.

Halevi no conocía la filosofía tan bien como al-Ghazzali, pero estaba de acuerdo con él en que el único conocimiento fidedigno de Dios se alcanzaba mediante la experiencia religiosa. Al igual que al-Ghazzali, partía también del *a priori* de la existencia de una facultad religiosa especial, pero mantenía que ésta era una prerrogativa exclu-

siva de los judíos. Trató de suavizar esta afirmación sugiriendo que los *goyim* (paganos) podían llegar a conocer a Dios mediante la ley natural; pero el objetivo de *El Cuzarí*, su gran obra filosófica, era justificar la posición eminente de Israel entre las naciones. Como los rabinos del Talmud, Halevi creía que cualquier judío podía alcanzar el espíritu profético si observaba atentamente los *mitzvot* (mandamientos). El Dios con quien se iba a encontrar no era un hecho objetivo cuya existencia se podía demostrar científicamente, sino una experiencia esencialmente subjetiva. Incluso era posible considerarlo como una extensión del sí mismo «natural» del judío:

Este principio divino espera, por así decirlo, a aquel con quien conviene que se una, pues tiene que convertirse en su Dios, como en el caso de los profetas y de los santos... Es como el alma que espera a entrar en el feto hasta que las últimas funciones vitales están suficientemente formadas como para poder recibir esta condición más elevada. Exactamente de esta misma manera espera la naturaleza que llegue el clima templado, a fin de poder ejercer su influencia en el suelo y producir vegetación.¹⁶

Dios no es una realidad ajena o impertinente y, por tanto, el judío no es un ser autónomo que esté separado de lo divino. Se puede ver a Dios —un vez más— como la plenitud de la humanidad, el cumplimiento de todas las capacidades de varones y mujeres; además, el «Dios» con quien él se encuentra es únicamente suyo —una idea que analizaremos con mayor profundidad en el siguiente capítulo—. Halevi distingue claramente entre el Dios del que los judíos pueden tener experiencia, por una parte, y la esencia de Dios en sí misma, por otra. Cuando los profetas y santos afirman que han tenido experiencia de «Dios», no lo han conocido como es en sí mismo, sino sólo en las actividades divinas que se encuentran dentro de él, que son una especie de resplandor de la realidad transcendente e inaccesible.

Pero la *falsafah* no murió completamente como resultado de la polémica de al-Ghazzali. Un distinguido filósofo musulmán de Córdoba trató de darle nueva vida y de demostrar que era la manifestación religiosa más elevada. Abu al-Walid ibn Ahmad ibn Rushd (1126-1198), conocido en Europa como Averroes, llegó a ser una autoridad en Occidente, tanto para los judíos como para los cristianos. Durante el siglo XIII se tradujeron sus obras al hebreo y al latín y sus comentarios de Aristóteles ejercieron una influencia inmensa en teólogos tan destacados como Maimónides, Tomás de Aquino y Alberto Magno. En el siglo XIX Ernest Renan lo elogió por ser un espíritu libre, defensor

del racionalismo contra la fe ciega. En el mundo islámico, sin embargo, Averroes fue una figura más marginal. En su carrera y en su influencia póstuma podemos percibir la separación de los caminos de Oriente y Occidente en lo que respecta al acercamiento a Dios y la concepción sobre él. Averroes censuró duramente a al-Ghazzali por criticar la *falsafah* y por la forma en que explicó estas cuestiones esotéricas abiertamente. A diferencia de sus predecesores al-Farabi y Avicena, era un cadí, un juez de la ley Shariah, al mismo tiempo que un filósofo. Los escribas coránicos (*ulema*) habían mirado siempre con recelo la *falsafah* y a su Dios fundamentalmente diferente, pero Averroes consiguió compaginar a Aristóteles con una piedad islámica más tradicional. Estaba convencido de que no había contradicción de ninguna clase entre la religión y el racionalismo. Ambos expresaban la misma verdad de diferentes maneras; ambos buscaban al mismo Dios. Sin embargo, no todos eran capaces de razonar de un modo filosófico, de modo que la *falsafah* estaba destinada sólo a una élite intelectual. Podía confundir a las masas, inducir a error y pondría en peligro su salvación eterna. De ahí la importancia de la tradición esotérica, que protege estas doctrinas peligrosas de quienes son indignos de recibirlas. Sucedía exactamente lo mismo con el sufismo y con los estudios *batini* de los ismaelitas; si los incompetentes intentaban practicar estos métodos mentales podían caer gravemente enfermos y quedar perturbados por todo tipo de trastornos psicológicos. La teología (*kalam*) era igualmente peligrosa. Estaba cerca de la verdadera *falsafah* e infundía en la gente la idea errónea de que estaban participando en una verdadera discusión racional, cuando, en realidad, no era así. Como consecuencia únicamente fomentaba polémicas doctrinales estériles, que sólo podían debilitar la fe del pueblo iletrado y le hacían sentir inquietud.

Averroes creía que la aceptación de algunas verdades era esencial para la salvación —una perspectiva nueva en el mundo islámico—. Los *faylasufs* eran las autoridades principales en cuestiones de doctrina: sólo ellos eran capaces de interpretar las Escrituras; a ellos se refería el Corán como «profundamente versados en el conocimiento».¹⁷ Todos los demás tenían que aceptar el valor del Corán, interpretándolo de un modo literal, pero el *faylasuf* podía proponer una exégesis simbólica. Sin embargo, incluso los *faylasufs* tenían que adherirse al «credo» de las doctrinas obligatorias, enumeradas por Averroes de la siguiente manera:

1. La existencia de Dios como creador y sustentador del mundo.
2. La unidad de Dios.

3. Los atributos de conocimiento, poder, voluntad, capacidad de oír, de ver y de hablar, aplicados a Dios a lo largo del Corán.
4. La unicidad y el carácter incomparable de Dios, afirmados claramente en el Corán 42,9: «Sobre toda cosa es poderoso».
5. Dios ha creado el mundo.
6. La importancia de la profecía.
7. La justicia de Dios.
8. La resurrección del cuerpo en el último día.¹⁸

Estas doctrinas sobre Dios se han de aceptar *in toto*, pues el Corán no muestra ninguna ambigüedad acerca de ellas. La *falsafah*, por ejemplo, no había aceptado siempre la creencia en la creación del mundo, de modo que no estaba claro cómo había que entender estas doctrinas coránicas. Aunque el Corán dice de un modo inequívoco que Dios ha creado el mundo, no dice *cómo* lo hizo o si lo creó en un momento particular. Esto daba a los *faylasufs* libertad para adoptar la creencia de los racionalistas. Otro ejemplo: el Corán dice que Dios tiene atributos como el del conocimiento, pero no sabemos exactamente qué significa esto, porque nuestro concepto de conocimiento es necesariamente humano e inadecuado. El Corán, por tanto, no contradice necesariamente a los filósofos cuando dice que Dios conoce todo lo que nosotros hacemos.

El misticismo era tan importante en el mundo islámico que la concepción que Averroes tenía de Dios, basada en una teología estrictamente racionalista, ejerció poca influencia. En el islam Averroes fue una personalidad estimada, pero secundaria; sin embargo, fue muy importante en Occidente, que descubrió Aristóteles a través de él y elaboró una concepción más racionalista de Dios. Muchos cristianos de Occidente han tenido un conocimiento muy limitado de la cultura islámica y han desconocido totalmente la evolución filosófica posterior a Averroes. Por eso se suele decir que la figura de Averroes marca el final de la filosofía islámica. En realidad, durante el tiempo en que él vivió, dos filósofos eminentes, que ejercerían una extraordinaria influencia en el mundo islámico, escribieron sus obras en Irak y en Irán. Yahya Suhrawardi y Muid ad-Din ibn al-Arabi siguieron las huellas de Avicena, no las de Averroes, e intentaron combinar la filosofía con la espiritualidad mística. En el próximo capítulo trataremos acerca de su obra.

El gran discípulo de Averroes en el mundo islámico fue el eminente talmudista y filósofo rabbí Moses ibn Maimon (1135-1204), conocido normalmente como Maimónides. Maimónides, como Averroes, nació en Córdoba, la capital de la España musulmana, donde había un

acuerdo cada vez mayor acerca de la necesidad de algún tipo de filosofía para poder llegar a un conocimiento más profundo de Dios. Pero Maimónides se vio obligado a huir de España cuando cayó víctima de la secta fanática beréber de los almorávides, que perseguían a la comunidad judía. A pesar de todo, este doloroso enfrentamiento con el fundamentalismo medieval no hizo que Maimónides fuera enemigo del islam en su conjunto. Él y sus padres se establecieron en Egipto, donde desempeñó un alto cargo en el gobierno e incluso llegó a ser el médico del sultán. También allí escribió su famosa obra *Guía de extraviados* (o *Guía de perplejos*), en la que afirmaba que la religión judía no era un conjunto arbitrario de doctrinas, sino que estaba basada en principios racionales sólidos. Al igual que Averroes, Maimónides creía que la *falsafah* era la forma más avanzada del conocimiento religioso y el camino regio hacia Dios, que no se ha de revelar a las masas, sino que tiene que permanecer como algo propio de una élite filosófica. Sin embargo, a diferencia de Averroes, pensaba que se podía instruir al pueblo sencillo para que interpretara las Escrituras de un modo simbólico, pero no para que adquiriera una concepción antropomórfica de Dios. Estaba convencido también de que algunas doctrinas eran necesarias para la salvación y publicó un credo de trece artículos que era muy semejante al de Averroes:

1. La existencia de Dios.
2. La unidad de Dios.
3. La incorporeidad de Dios.
4. La eternidad de Dios.
5. La prohibición de la idolatría.
6. La importancia de la profecía.
7. Moisés fue el mayor de los profetas.
8. El origen divino de la verdad.
9. La vigencia eterna de la torá.
10. Dios conoce las acciones del hombre.
11. Juzga al hombre según sus hechos.
12. Enviará un Mesías.
13. La resurrección de los muertos.¹⁹

Se trataba de una innovación en el judaísmo y nunca fue totalmente aceptado. Al igual que en el islam, la noción de ortodoxia (opuesta a la de ortopraxia) era ajena a la experiencia religiosa judía. Los credos de Averroes y de Maimónides sugieren que una aproximación racionalista e intelectualista a la religión lleva al dogmatismo y a la identificación de la «fe» con la «creencia correcta».

Con todo, Maimónides tuvo la precaución de mantener que Dios era esencialmente incomprensible e inaccesible para la razón humana. Demostraba la existencia de Dios sirviéndose de los argumentos de Aristóteles y de Avicena, pero insistía en que Dios sigue siendo inefable e indescriptible, porque es absolutamente simple. Los profetas habían empleado parábolas y nos habían enseñado que sólo es posible hablar de Dios de una forma significativa o general, con un lenguaje simbólico y alusivo. Sabemos que no se puede comparar a Dios con ninguna de las cosas que existen. Por eso es mejor utilizar una terminología negativa cuando intentamos describirlo. En lugar de decir que «existe», tendríamos que negar su no existencia y así sucesivamente. Como en el caso de los ismaelitas, el uso del lenguaje negativo era un método que pretendía realzar nuestra valoración de la transcendencia de Dios, recordándonos que la realidad era muy distinta de cualquier idea que nosotros, pobres humanos, podamos hacernos de él. Ni siquiera podemos decir que Dios es «bueno», porque es incomparablemente mayor que cualquier cosa que podamos dar a entender con «bondad». Ésta es una manera de no atribuir nuestras imperfecciones a Dios, en la que se evita la proyección de nuestras esperanzas y deseos en él. Esto último supondría crear un Dios a nuestra propia imagen y semejanza. A pesar de todo, podemos utilizar la *via negativa* para elaborar algunas nociones positivas acerca de Dios. Así, cuando decimos que Dios es «no débil» (en lugar de decir que es poderoso), se sigue lógicamente que Dios tiene que ser capaz de actuar. Como Dios es «no imperfecto», sus acciones tienen que ser asimismo perfectas. Cuando decimos que Dios es «no ignorante» (dando a entender con ello que es sabio), podemos deducir que él es perfectamente sabio y omnisciente. Este tipo de deducción sólo se puede aplicar a las actividades de Dios, *no* a su esencia, que queda fuera del alcance de nuestro entendimiento.

Al tener que elegir entre el Dios de la Biblia y el Dios de los filósofos, Maimónides elegía siempre el primero. Incluso aunque la doctrina de la creación *ex nihilo* no era ortodoxa desde el punto de vista filosófico, Maimónides aceptaba la doctrina bíblica tradicional y rechazaba la idea filosófica de la emanación. Él mismo señaló que la sola razón no puede demostrar de un modo definitivo ni la creación *ex nihilo* ni la emanación. Una vez más, consideraba que la profecía era superior a la filosofía. El profeta y el filósofo hablaban del mismo Dios, pero el profeta tenía que estar mejor dotado de imaginación y de entendimiento. Tenía un conocimiento directo e intuitivo de Dios, que era mayor que el conocimiento alcanzado por la razón discursiva. Parece que el propio Maimónides tuvo algo de místico. Habla del estado

de excitación conmovedora que acompañaba la experiencia intuitiva de Dios, una emoción «que era consecuencia de la perfección de la facultad de la imaginación». ²⁰ A pesar del énfasis que Maimónides ponía en la racionalidad, mantenía que el conocimiento supremo de Dios derivaba en mayor medida de la imaginación que del puro entendimiento.

Sus ideas se difundieron entre los judíos del sur de Francia y de España, de modo que a principios del siglo XIV se produjo en estos países un fenómeno que se podría caracterizar como ilustración filosófica judía. Algunos de estos *faylasufs* judíos eran más decididamente rationalistas que Maimónides. Así, Levi ben Gershom (1288-1344) de Bagnols (sur de Francia) negaba que Dios tuviera conocimiento de las realidades mundanas. El suyo era el Dios de los filósofos, no el Dios de la Biblia. Inevitablemente, se produjo una reacción. Algunos judíos volvieron al misticismo y desarrollaron el método esotérico de la cábala, como veremos. Otros, cuando tuvo lugar la tragedia, rechazaron la filosofía, al descubrir que el Dios remoto de la *falsafah* no podía consolarlos. Durante los siglos XIII y XIV las guerras cristianas de reconquista comenzaron a hacer retroceder las fronteras del islam en España y trajeron el antisemitismo de la Europa Occidental a la península. Este proceso culminaría en la destrucción de las juderías españolas; durante el siglo XVI los judíos renunciaron a la *falsafah* y desarrollaron una concepción completamente nueva de Dios, que se inspiraba más en la mitología que en la lógica científica.

La religión de las cruzadas de la cristiandad occidental había separado a ésta de las demás tradiciones monoteístas. La primera cruzada (1096-1099) fue el primer acto comunitario del nuevo Occidente, un signo de que Europa comenzaba a recuperarse después del largo periodo de barbarie conocido como época obscurantista. La nueva Roma, postergada por las naciones cristianas del norte de Europa, luchaba por volver a la escena internacional. Pero el cristianismo de los anglosajones y de los franceses era rudimentario. Eran pueblos violentos y marciales que querían una religión agresiva. Durante el siglo IX los monjes benedictinos de la Abadía de Cluny y de sus monasterios afiliados trataron de imprimir su espíritu marcial en la Iglesia y de enseñar los valores cristianos verdaderos mediante algunas prácticas devocionales como las peregrinaciones. Los primeros cruzados pensaron que su expedición a Oriente Próximo era una peregrinación a Tierra Santa, pero todavía tenían una concepción muy primitiva de Dios y de la religión. Algunos soldados santos como san Jorge, san Mercury y san Demetrio contaban más que Dios en su piedad y, en la práctica, se diferenciaban poco de las divinidades paganas. Para los cruzados Jesús era más

el señor feudal que el Logos encarnado: había reunido a sus caballeros para rescatar su patrimonio —Tierra Santa— de las manos de los infieles. Cuando comenzaron su viaje, algunos de los cruzados decidieron vengar la muerte de su Señor matando a la población de las comunidades judías del valle del Rin. Esto no formaba parte de la idea original del papa Urbano II cuando predicó la cruzada, pero a muchos de los cruzados les parecía que era sencillamente perverso emprender un viaje de más de 4.000 kilómetros para combatir contra los musulmanes, de quienes no conocían prácticamente nada, cuando el pueblo que había matado realmente a Cristo —así pensaban ellos— estaba vivo y, además, a la puerta de sus casas. Durante el terrible viaje a Jerusalén, en el que los cruzados se salvaron de la extinción después de muchas dificultades, sólo podían justificar su supervivencia asumiendo que tenían que ser el pueblo elegido por Dios, que gozaba de su protección especial. Era él quien los conducía a Tierra Santa, igual que había guiado en otro tiempo a los israelitas. En la práctica su Dios era todavía la divinidad primitiva tribal de los primeros libros de la Biblia. Finalmente, cuando conquistaron Jerusalén en el verano del año 1099, cayeron sobre los habitantes judíos y musulmanes de la ciudad con el celo de Josué y aniquilaron a la población con una brutalidad tan grande que hasta los contemporáneos estaban impresionados.

A partir de entonces los cristianos europeos vieron a judíos y musulmanes como los enemigos de Dios. Durante mucho tiempo habían sentido también una profunda oposición hacia los cristianos grecoortodoxos de Constantinopla, que los hacían sentirse bárbaros e inferiores.²¹ Pero esto no había sido siempre así. En el siglo IX algunos de los cristianos de Occidente mejor formados se habían sentido inspirados por la teología oriental; por ejemplo, el filósofo celta Duns Escoto Erigena (810-877), que dejó Irlanda, su país natal, para trabajar en la corte de Carlos el Valiente, rey de los francos occidentales, y tradujo al latín muchas obras de los Padres de la Iglesia oriental, especialmente las de Dionisio Areopagita, hasta entonces inaccesibles para los cristianos de Occidente. Erigena estaba convencido de que la fe y la razón no se excluían mutuamente. Al igual que los *faylasufs* judíos y musulmanes, consideraba la filosofía como el camino regio hacia Dios. Platón y Aristóteles eran los maestros de los que exigían una justificación racional de la religión cristiana. Los métodos de la lógica y de la investigación racional podían iluminar la Escritura y los escritos de los Padres, pero esto no significaba que la interpretación tuviera que ser literal: como Erigena explicaba en su *Exposition of Denys's Celestial Hierarchy*, había que interpretar simbólicamente algunos pasajes de la Escritura, porque la teología era «un tipo de poesía».²²

Erigena aplicaba el método dialéctico de Dionisio en su propio estudio sobre Dios, a quien sólo se puede explicar con las paradojas que nos recuerdan las limitaciones de nuestro entendimiento humano. La aproximación positiva hacia Dios es tan válida como la negativa. Dios es incomprensible: ni siquiera los ángeles conocen o comprenden su naturaleza esencial; pero hacer una proposición positiva como «Dios es sabio» es aceptable, porque cuando la aplicamos a Dios sabemos que no estamos empleando la palabra «sabio» con su significado común. Nos damos cuenta de ello si procedemos formulando después una proposición negativa como «Dios *no* es sabio». La paradoja nos obliga a llegar al tercer modo dionisiánico de hablar sobre Dios, cuando concluimos: «Dios es *más que* sabio». Los teólogos orientales decían que esto era una proposición apofática, porque no entendemos lo que pueda significar «más que sabio». De nuevo nos encontramos, no ante una simple falacia verbal, sino ante un método que, al yuxtaponer dos proposiciones que se excluyen mutuamente, nos ayuda a cultivar un sentido del misterio que representa nuestra palabra «Dios», ya que ésta nunca puede quedar limitada a un concepto puramente humano.

Cuando aplicó este método al enunciado «Dios existe», Erigena llegó, como era de esperar, a la síntesis: «Dios es más que existencia». Dios no existe de la misma manera que las cosas que ha creado, ni es sencillamente otro ser que exista junto a ellas, como Dionisio había señalado. Erigena comenta que éste es un enunciado incomprensible, porque «no revela qué es lo que es más que “ser”. Pues esta expresión dice que Dios no es una de las cosas que son, sino que es más que las cosas que son; pero no define en modo alguno qué es ese “es”».²³ En efecto, Dios es «Nada». Erigena sabía que esto resultaría «chocante» y advertía a su lector que no sintiera inquietud. Su método tenía la finalidad de recordarnos que Dios no es un objeto; él no posee «ser» en ningún sentido que podamos comprender. Dios es «el que es más que ser» (*aliquo modo superesse*).²⁴ Su modo de existir es tan diferente del nuestro como nuestro ser lo es del de un animal y el del animal lo es del de una roca. Pero si Dios es «Nada», también es «Todo», porque esta «superexistencia» significa que sólo Dios tiene verdadero ser; él es la esencia de todo lo que participa de éste. Cada una de sus criaturas, por tanto, es una teofanía, un signo de la presencia de Dios. La piedad celta de Erigena —resumida en la famosa oración de san Patricio: «Dios esté en mi mente y en mi entendimiento»— lo llevó a hacer hincapié en la inmanencia de Dios. El hombre, que en el esquema neoplatónico concentra en sí mismo el conjunto de la creación, es la más completa de esas teofanías y, como Agustín, Erigena enseñaba que podemos descubrir una trinidad dentro de nosotros mismos, aunque sea como a través de un cristal opaco.

En la teología paradójica de Erigena Dios es Todo y, al mismo tiempo, Nada; los dos términos se complementan entre sí y se mantienen en una tensión creadora, a fin de sugerir el misterio del que nuestra palabra «Dios» es sólo un símbolo. De modo que, cuando un estudiante le preguntaba lo que Dionisio había querido decir al llamar a Dios Nada, Erigena respondía que la Bondad divina es incomprensible porque es «superesencial» —es decir, más que la Bondad en sí misma— y «sobrenatural». Así,

mientras se contempla a Dios en sí mismo, ni es, ni era, ni será, pues se entiende que no es ninguna de las cosas que existe, pues sobrepasa todas las cosas; pero cuando, de un modo inefable, desciende a las cosas que son, lo pueden contemplar los ojos de la mente y se descubre que sólo él está en todas las cosas, y es y era y será.²⁵

Por tanto, cuando consideramos la realidad divina en sí misma «podemos decir que es “Nada” y esto es razonable»; pero cuando este Vacío divino decide pasar «de la Nada a Algo», se puede decir que cada una de las criaturas a las que da forma «es una teofanía, es decir, una aparición divina».²⁶ No podemos ver a Dios como es en sí mismo, pues no cabe duda de que este Dios no existe realmente. Sólo podemos ver al Dios que anima al mundo creado y se revela en las flores, en los pájaros, en los árboles y en los demás seres humanos. Pero en esta forma de hablar sobre Dios tampoco faltan las dificultades. ¿Y el problema del mal? ¿Es, como sostienen los hindúistas, otra manifestación de Dios en el mundo? Erigena no intentó abordar el problema del mal con una profundidad suficiente, pero los cabalistas judíos tratarán más adelante de situar el mal dentro de Dios: también ellos elaboraron una teología que presentaba a Dios dejando de ser Nada para hacerse Algo, de un modo sorprendentemente semejante al de la explicación de Erigena, aunque es muy diferente de la interpretación de los demás cabalistas.

Erigena puso de manifiesto que la teología cristiana occidental tenía mucho que aprender de la oriental, pero el año 1054 las Iglesias de Oriente y de Occidente rompieron sus relaciones en un cisma que se ha mantenido hasta nuestros días —aunque en aquel momento nadie pretendía tal cosa—. El conflicto tenía una dimensión política (que no vamos a tratar), pero también estaba centrado en una controversia acerca de la Trinidad. En el año 796 se reunió en Fréjus (sur de Francia) un sínodo de obispos occidentales que introdujo en el credo niceno un añadido que afirmaba que el Espíritu Santo procedía no sólo del Padre sino también del Hijo (*filioque*). Los obispos latinos

deseaban subrayar la igualdad del Padre y del Hijo, pues algunos de los miembros de sus comunidades profesaban creencias arrianas. Pensaban que al declarar que el Espíritu procedía del Padre y del Hijo pondrían de relieve que la *jerarquía* de los dos era la misma. Hasta Carlomagno, poco antes de ser nombrado emperador de Occidente, aprobó este nuevo añadido, sin entender absolutamente nada de estos temas teológicos. Los teólogos orientales, sin embargo, lo condenaron. Pero los occidentales se mantuvieron firmes e insistieron en que sus propios Padres habían enseñado ya esta doctrina. Por ejemplo, san Agustín veía al Espíritu Santo como principio de unidad dentro de la Trinidad y mantenía que era el amor entre el Padre y el Hijo. Era, pues, correcto decir que el Espíritu procedía de los dos y el nuevo añadido subrayaba la unidad esencial de las tres personas.

Pero la Iglesia de Oriente había mirado siempre con recelo la teología trinitaria de Agustín, pues era demasiado antropomórfica. Mientras que los teólogos occidentales partían de la noción de la unidad de Dios, para considerar después las tres personas dentro de esa unidad, los orientales habían comenzado siempre con las tres *hypostases* y habían declarado que la unidad de Dios —su esencia— era incomprensible para nosotros. Pensaban que los latinos hacían de la Trinidad algo demasiado comprensible y sospechaban asimismo que la lengua latina no era adecuada para expresar estas ideas trinitarias con precisión suficiente. El *filioque* subrayaba excesivamente la unidad de las tres personas y —decían los orientales— en lugar de ser una alusión al carácter esencialmente incomprensible de Dios el añadido hacia de la Trinidad algo demasiado racional. Hacía de Dios uno con tres aspectos o maneras de ser. En efecto, no había nada herético en la afirmación latina, aunque no se ajustaba a la espiritualidad apofática de la Iglesia oriental. El conflicto se podría haber resuelto si hubiese habido voluntad de alcanzar la paz, pero la tensión entre Oriente y Occidente aumentó durante la época de las cruzadas, especialmente cuando, en el año 1024, la cuarta cruzada saqueó la ciudad de Constantinopla y asentó un golpe de muerte al imperio bizantino. Lo que la controversia del *filioque* puso de manifiesto era que orientales y occidentales estaban elaborando concepciones de Dios muy diferentes. La Trinidad nunca ha sido tan central en la espiritualidad occidental como lo fue y sigue siéndolo para los orientales. Éstos creían que, al hacer hincapié en la unidad de Dios de esta manera, la Iglesia de Occidente estaba identificando a Dios con una «simple esencia», que se podía definir y explicar, como el Dios de los filósofos.²⁷ En los próximos capítulos veremos cómo la doctrina de la Trinidad ha hecho que los cristianos de Occidente se hayan sentido a menudo inquietos y cómo, durante la

Ilustración del siglo xviii, muchos llegaron a renunciar a ella. Realmente hay muchos cristianos occidentales que no creen en la Trinidad. Se lamentan porque la doctrina de las Tres Personas en un solo Dios les resulta incomprensible, sin darse cuenta de que para los orientales éste es el centro de su fe.

Después del cisma, orientales y occidentales siguieron caminos diferentes. Para los grecoortodoxos la *theologia*, el estudio sobre Dios, siguió siendo precisamente lo que la palabra indica. Se limitaba a la contemplación de Dios en las doctrinas esencialmente místicas de la Trinidad y de la encarnación. Para ellos la idea de una «teología de la gracia» o de una «teología de la familia» serían ejemplos de una *contradiccio in terminis*: no estaban particularmente interesados en discusiones y definiciones teóricas acerca de temas secundarios. En Occidente, por el contrario, había un interés cada vez mayor por definir estas cuestiones y por conseguir una opinión correcta que fuera vinculante para todos. La Reforma, por ejemplo, dividió a la cristianidad en dos nuevas partes enfrentadas, porque católicos y protestantes no eran capaces de ponerse de acuerdo acerca de *cómo* tuvo lugar la salvación y de *qué* era exactamente la eucaristía. Los cristianos occidentales urgían continuamente a los orientales para que diesen su opinión sobre estas cuestiones discutidas, pero éstos se resistían y, en caso de que replicaran, su respuesta era una especie de «adoquinado». Se mostraban escépticos ante el racionalismo, pues lo consideraban inapropiado para las controversias sobre un Dios que eludía necesariamente los conceptos y la lógica. La metafísica era aceptable en los estudios seculares, pero los orientales estaban cada vez más convencidos de que podía poner en peligro la fe. Era atractiva para la parte más activa y locuaz de la mente, mientras que su *theoria* no era una opinión intelectual, sino un silencio disciplinado ante el Dios a quien sólo se podía conocer mediante la experiencia religiosa y mística. En el año 1082 se acusó de herejía al filósofo y humanista John Italos debido a su concepción neoplatónica de la creación y porque usaba en exceso la filosofía. Este abandono deliberado de la filosofía tuvo lugar poco antes de que al-Ghazzali sufriera su crisis en Bagdad y renunciara a la teología (*kalam*) a fin de hacerse sufi.

Es, pues, commovedor y, al mismo tiempo, irónico que los cristianos de Occidente hayan comenzado a profundizar en la *falsafah* precisamente en el momento en que los orientales y los musulmanes comenzaban a perder su confianza en ella. Como durante la época obscurantista no se habían traducido al latín las obras de Platón y de Aristóteles, Occidente quedó inevitablemente rezagado. El descubrimiento de la filosofía era estimulante y apasionante. Parece que An-

selmo de Canterbury, teólogo del siglo XI cuya concepción de la encarnación expusimos en el capítulo 4, pensaba que era posible demostrarlo todo. Su Dios no era Nada, sino el más exelso de todos los seres. Hasta los no creyentes se podían hacer una idea de un ser supremo, que era «una naturaleza, la suprema de todas las cosas que existen, la única que se basta a sí misma en su eterna beatitud». ²⁸ Pero también insistía en que sólo se puede conocer a Dios por la fe. Esto no es tan paradójico como podría parecer. En su célebre oración Anselmo reflexiona sobre las palabras de Isaías «Hasta que no tengas fe, no podrás comprender»:

Suspiro por comprender algo de tu verdad, creida y amada por mi corazón. Pues no deseo comprender a fin de tener fe, sino que creo a fin de poder comprender (*credo ut intellegam*). Pues estoy convencido incluso de que no podré comprender hasta que no tenga fe.²⁹

La expresión *credo ut intellegam*, citada a menudo, no significa renunciar al entendimiento. Anselmo no era partidario de que se profesara el credo ciegamente con la esperanza de que algún día tendría un sentido. Su expresión se tendría que traducir en realidad: «Me entrego a fin de poder comprender». En su época la palabra *credo* no tenía todavía el carácter intelectual que hoy tiene la palabra «creencia», sino que significaba una actitud de confianza y fidelidad. Es importante notar que incluso en el primer periodo del racionalismo occidental, la experiencia religiosa de Dios seguía siendo primaria, era anterior a la explicación o a la comprensión lógica.

A pesar de todo, como los *faylasufs* musulmanes y judíos, Anselmo creía que se podía demostrar razonablemente la existencia de Dios y propuso su propia prueba, conocida normalmente con el nombre de argumento «ontológico». Anselmo definía a Dios como lo más grande que se pueda pensar (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*).³⁰ Como esto implicaba que Dios podía ser objeto del pensamiento, la consecuencia era que la mente humana podía concebirlo y comprenderlo. Anselmo afirmaba que este Algo tenía que existir. Como la existencia es más «perfecta» o completa que la no existencia, el ser perfecto que nos imaginamos tiene que existir, porque, de lo contrario, sería imperfecto. El argumento anselmiano era ingenioso y resultaba eficaz en un mundo dominado por el pensamiento platónico, en el que se pensaba que las ideas eran reflejo de los arquetipos eternos. Pero es difícil que hoy pueda convencer a un escéptico. Como ha señalado el teólogo británico John Macquarrie, uno puede imaginarse que tiene un billete de 10.000 pesetas, pero, lamentable-

mente, no se deduce de ello que tenga realmente el dinero en el bolsillo.³¹

El Dios de Anselmo era, pues, Ser, no la Nada descrita por Dionisio y Erigena. Anselmo quería hablar de Dios en términos más positivos que los empleados por la mayoría de los *faylasufs* anteriores. No propuso el método de una *via negativa*, pero, al parecer, pensaba que era posible llegar a una idea bastante adecuada de Dios sirviéndose de la razón natural, que era precisamente la característica de la teología occidental que había preocupado siempre a los teólogos de Oriente. Una vez que estuvo satisfecho con su demostración de la existencia de Dios, Anselmo se propuso probar las doctrinas de la encarnación y de la Trinidad, que, como siempre había subrayado la Iglesia de Oriente, constituyan un desafío para la razón y la conceptualización. En su obra *¿Por qué Dios se hizo hombre?*, de la que tratamos en el capítulo 4, se basa más en la lógica y en el pensamiento racional que en la revelación —sus citas de la Biblia y de los Padres de la Iglesia parecen superficiales en el desarrollo de su argumentación que, como hemos visto, atribuye una motivación esencialmente humana a Dios—. No fue el único teólogo de Occidente que trató de explicar el misterio de Dios en términos racionales. Su contemporáneo Pedro Abelardo (1079-1147), el filósofo carismático de París, propuso también una explicación de la Trinidad que hacía hincapié en la unidad divina a costa, de alguna manera, de la distinción de las Tres Personas. Elaboró también una justificación compleja y conmovedora del misterio de la expiación: Cristo había sido crucificado para despertar en nosotros la compasión y, al hacerlo, convertirse en nuestro Salvador.

Abelardo era, en primer lugar, un filósofo y su teología era, en general, tradicional. Llegó a ser una figura principal en la renovación intelectual europea que tuvo lugar durante el siglo XII y consiguió un grupo numeroso de discípulos. Por este motivo tuvo un conflicto con Bernardo, el carismático abad de la abadía cisterciense de Claraval en Borgoña, que, como se podría demostrar, era el hombre más poderoso de Europa. Tenía al papa Eugenio II y al rey Luis VII de Francia en su bolsillo y su elocuencia había provocado una revolución monástica en Europa: muchos jóvenes dejaban sus casas para entrar en la orden cisterciense, que pretendía reformar la antigua forma cluniacense de la vida religiosa benedictina. Cuando Bernardo predicó la segunda cruzada en el año 1146, los habitantes de Francia y de Alemania —que hasta entonces se habían mostrado indiferentes hacia la expedición— estuvieron a punto de hacerlo pedazos debido a su entusiasmo, y fueron tantos los que acudieron para incorporarse a los ejércitos que el país parecía desierto, como escribía complacido Bernardo al papa.

Bernardo era un hombre inteligente que dio a la piedad exterior de la Europa occidental una nueva dimensión interior. Parece que la piedad cisterciense dejó grabado su sello en la leyenda del Santo Grial, que describe un viaje espiritual a una ciudad simbólica que no es de este mundo, sino que representa la visión de Dios. Le disgustaba profundamente el intelectualismo de algunos eruditos como Abelardo y se propuso hacerlo callar. Acusó a Abelardo de «intentar reducir a la nada el mérito de la fe cristiana, porque suponía que con la razón humana podía comprender todo lo que es Dios».³² Refiriéndose al himno de san Pablo a la caridad, afirmaba Bernardo que al filósofo le faltaba el amor cristiano: «Él no ve nada como en un enigma, nada como en un espejo, sino que lo ve todo cara a cara».³³ Amor y ejercicio de la razón eran, pues, incompatibles. En el año 1141 Bernardo emplazó a Abelardo para que acudiera al concilio de Sens, al que había convocado a muchos de sus partidarios, algunos de los cuales estaban fuera esperando para intimidar a Abelardo cuando llegara. No tuvo que resultarles difícil, pues es probable que por entonces Abelardo contrajera la enfermedad de Parkinson. Bernardo dirigió contra él un ataque con tanta elocuencia que Abelardo simplemente se derrumbó y murió al año siguiente.

Se trataba de un momento simbólico, caracterizado por la separación que se establecía entre mente y corazón. En la doctrina trinitaria de Agustín, corazón y mente eran inseparables. Parece que algunos *faylasufs* musulmanes como Avicena y al-Ghazzali estaban convencidos de que el puro entendimiento no podía encontrar a Dios; los dos concibieron después una filosofía que estaba caracterizada por el ideal del amor y por los métodos del misticismo. Veremos más adelante que durante los siglos XII y XIII los principales pensadores del mundo islámico intentaron unir mente y corazón y consideraron la filosofía como algo inseparable de la espiritualidad del amor y de la imaginación representada por los sufíes. Parecía que Bernardo, por el contrario, tenía miedo al entendimiento y quería mantenerlo separado de la parte más emocional e intuitiva de la mente. Esto era peligroso: podía llevar a una disociación insana de la sensibilidad que era tan preocupante como el puro racionalismo. La cruzada que Bernardo predicó fue un desastre, en parte porque se apoyaba en un idealismo no controlado por el sentido común y porque negaba de un modo flagrante el *ethos* cristiano de la misericordia.³⁴ Era evidente que el trato que Bernardo dio a Abelardo, por ejemplo, no era nada caritativo y, además, exhortaba a los cruzados a mostrar su amor a Cristo matando infieles y expulsándolos de Tierra Santa. Bernardo tenía razón al estar preocupado por el racionalismo que intentaba explicar el misterio de Dios y ame-

nazaba con adulterar el sentido religioso del temor y de la admiración; pero la subjetividad desenfrenada, que no examina de un modo crítico sus prejuicios, puede conducir a los peores excesos religiosos. Lo que se necesitaba era una subjetividad formada e inteligente, no un sentimentalismo del «amor» que reprime de un modo violento el entendimiento y abandona la misericordia que, se supone, es el sello de las religiones monoteístas.

Ha habido pocos pensadores que hayan contribuido de una forma tan decisiva en la configuración del cristianismo occidental como Tomás de Aquino (1225-1274), que intentó realizar una síntesis de Agustín y de los filósofos griegos, cuyas obras acababan de ser traducidas al latín. Durante el siglo XII muchos sabios europeos fueron a España, donde se encontraron con los intelectuales musulmanes. Con la ayuda de los eruditos musulmanes y judíos pusieron en marcha un gran proyecto de traducción para transmitir a Occidente la riqueza intelectual de éstos. Se tradujeron al latín las obras de Platón, de Aristóteles y de otros filósofos de la antigüedad, que llegaron a los pueblos del norte de Europa por primera vez. Se tradujeron también obras musulmanas más recientes, como las de Averroes y los descubrimientos de científicos y médicos árabes. Mientras algunos cristianos europeos estaban empeñados en destruir el islam en Oriente Próximo, los musulmanes en España estaban ayudando a Occidente a construir su propia civilización. La *Suma teológica* de Tomás de Aquino intentaba compaginar la nueva filosofía con la tradición cristiana occidental. La exposición de Aristóteles hecha por Averroes había impresionado a Tomás de Aquino de un modo particular. A diferencia de Anselmo y Abelardo, no creía que algunos misterios como el de la Trinidad se pudiesen demostrar con la razón y establecía con rigor la diferencia entre la realidad inefable de Dios y las doctrinas humanas acerca de él. Estaba de acuerdo con Dionisio en que la naturaleza real de Dios era inaccesible a la mente humana: «De ahí que en último término todo lo que el hombre conoce de Dios es que no lo conoce, pues lo que sabe es que lo que Dios es sobrepasa todo lo que podemos comprender de él».³⁵ Se dice que cuando Tomás de Aquino dictó la última sentencia de la *Suma teológica* puso con tristeza la cabeza entre los brazos; cuando el escriba le preguntó qué pasaba respondió que todo lo que había escrito no importaba nada comparado con lo que había contemplado.

El intento de Tomás de Aquino de situar su experiencia religiosa en el contexto de la nueva filosofía era necesario a fin de enmarcar la fe en el resto de la realidad para que no quedara relegada en una esfera aislada particular. El intelectualismo excesivo daña la fe, pero, si bien Dios no ha de convertirse en una aprobación indulgente de nues-

tra arrogancia, la experiencia religiosa tiene que caracterizarse por una valoración rigurosa de su contenido. Tomás de Aquino definió a Dios recurriendo a la definición que Dios había dado de sí mismo a Moisés: «Yo soy el que soy». Aristóteles había dicho que Dios era Ser necesario; Tomás de Aquino, de acuerdo con él, vinculó al Dios de los filósofos con el Dios de la Biblia, al llamar a Dios «el que es» (*qui est*). No obstante, afirmaba con absoluta claridad que Dios no era simplemente un ser como nosotros. La definición de Dios como Ser en sí mismo era apropiada «porque no significa ninguna forma particular [de ser], sino más bien el ser en sí mismo (*esse seipsum*)». ³⁶ Sería incorrecto culpar a Tomás de Aquino de la concepción racionalista de Dios que ha predominado después en Occidente.

Sin embargo, lamentablemente, como su estudio sobre Dios está precedido de una demostración de su existencia a partir de la filosofía natural, su obra produce la impresión de que se puede explicar a Dios del mismo modo que se analizan otras ideas filosóficas o fenómenos naturales. Su método sugiere que podemos llegar a conocer a Dios de una forma muy parecida a la que seguimos para conocer otras realidades mundanas. Tomás de Aquino enumera cinco «pruebas» de la existencia de Dios que llegarán a ser extraordinariamente importantes en el mundo católico y que emplearán también los protestantes:

1. El argumento aristotélico del Primer Motor.
2. Una «prueba» similar que mantiene que no puede haber una serie infinita de causas: tiene que haber un principio.
3. El argumento de la contingencia, propuesto por Avicena, que exige la existencia de un «Ser necesario».
4. El argumento aristotélico de la *Filosofía* de que la jerarquía de excelencia en este mundo implica una Perfección que es la mayor de todas.
5. El argumento del designio, que mantiene que el orden y la finalidad que vemos en el universo no puede ser simplemente resultado del azar.

Hoy estas pruebas ya no demuestran nada. Incluso desde un punto de vista religioso son más bien dudosas, pues, excepto el argumento del designio, cada una de ellas supone de un modo tácito que «Dios» es simplemente otro ser, un eslabón más en la cadena de la existencia. Él es el Ser supremo, el Ser necesario, el Ser más perfecto. Ahora bien, es cierto que el uso de términos como «Causa primera» o «Ser necesario» implica que Dios no puede ser en absoluto como los seres que conocemos, sino su fundamento o la condición de su existencia. Ciertamente, ésta era la intención de Tomás de Aquino. No obs-

tante, los lectores de la *Suma teológica* no han tenido siempre en cuenta esta distinción importante y han hablado de Dios como si fuera el Ser supremo por encima de todos. Esto es un reduccionismo, que puede hacer de este Superser un ídolo, creado a nuestra propia imagen, que se convierte fácilmente en un Superyó celeste. Es probable que no sea incorrecto sugerir que muchas personas en Occidente ven a Dios como un Ser de este tipo.

Era importante tratar de vincular a Dios con la nueva ola del aristotelismo en Europa. También los *faylasufs* habían tenido la preocupación de mantener al día la idea de Dios y de no quedar relegados en un gueto arcaico. En cada generación hay que crear de nuevo la idea y la experiencia de Dios. Sin embargo, muchos musulmanes estaban convencidos de que Aristóteles no podía aportar mucho al estudio de Dios, aunque fuera extraordinariamente útil en otros ámbitos como, por ejemplo, el de la ciencia natural. Ya hemos visto que la explicación aristotélica de la naturaleza de Dios fue calificada como *meta ta physica* («después de la *Física*») por el compilador de su obra: su Dios era simplemente una continuación de la realidad física y no una realidad de un orden completamente distinto. En el mundo islámico, por tanto, gran parte del estudio posterior sobre Dios compaginó la filosofía con el misticismo. La pura razón no podía alcanzar una comprensión religiosa de la realidad a la que llamamos «Dios», pero era necesario que la inteligencia crítica y el método filosófico configuraran la experiencia religiosa, si se quería evitar que ésta se convirtiese en una emoción confusa, indulgente e incluso peligrosa.

Buenaventura (1217-1274), franciscano contemporáneo de Tomás de Aquino, tuvo en gran medida la misma concepción. Trató también de compaginar la filosofía con la experiencia religiosa a fin de que ambas esferas se enriquecieran mutuamente. En *El triple camino* siguió el método de Agustín al observar «trinidades» por todas partes en la creación. Además, tomó esta «doctrina trinitaria natural» como su punto de partida en *Itinerario de la mente a Dios*. Estaba convencido de que se podía demostrar la existencia de la Trinidad con la pura razón natural, pero evitó los peligros del chovinismo racionalista subrayando la importancia de la experiencia espiritual como un elemento esencial de la idea de Dios. Tomó a Francisco de Asís, fundador de su orden, como el ejemplo más excelente de la vida cristiana. Meditando en los acontecimientos de la vida de este santo, un teólogo como él podía encontrar pruebas para la doctrina de la Iglesia. También el poeta toscano Dante Alighieri (1265-1321) descubrió que otro ser humano —en el caso de Dante se trataba de una mujer florentina, Beatrice Portinari— podía ser una epifanía de

lo divino. Esta aproximación personalista a Dios se remontaba hasta Agustín.

Además, Buenaventura aplicó el argumento ontológico anselmiano de la existencia de Dios para su explicación sobre Francisco como una epifanía. Sostenía que Francisco de Asís había conseguido en su vida una excelencia que parecía sobrehumana, de modo que también era posible que nosotros, mientras vivimos aquí abajo, «veamos y comprendamos lo que es lo «mejor»..., mejor que lo cual no se puede imaginar nada». ³⁷ El simple hecho de que podamos tener un concepto como «lo mejor» demuestra que esto tiene que existir en la perfección suprema de Dios. Si profundizamos en nosotros mismos, como sugirieron Platón y Agustín, encontraremos la imagen de Dios reflejada «en nuestro propio mundo interior». ³⁸ Esta introspección era esencial. Naturalmente, era importante participar en la liturgia de la Iglesia, pero el cristiano tiene que descender primero a las profundidades de su propio sí mismo, donde se verá «trasladado en éxtasis por encima del entendimiento» y gozará de una visión de Dios que transciende nuestras nociones humanas limitadas. ³⁹

Tanto Buenaventura como Tomás de Aquino pensaban que la experiencia religiosa era primordial. Fueron fieles a la tradición de la *falsafah*, pues tanto en el judaísmo como en el islam los filósofos habían sido con frecuencia místicos, profundamente conscientes de las limitaciones del entendimiento cuando se trataba de cuestiones religiosas. Elaboraron demostraciones racionales de la existencia de Dios a fin de compaginar su fe religiosa con sus estudios científicos y para vincularla con otras experiencias más comunes. Ellos no dudaban de la existencia de Dios y muchos eran perfectamente conscientes de las limitaciones de sus logros. Estas pruebas no estaban destinadas a convencer a los no creyentes, pues en aquella época no había ateos en el sentido moderno de la palabra. Esta teología natural no era, pues, un preludio a la experiencia religiosa, sino su compañera: los *faylasufs* no creían que uno tenía que convencerse a sí mismo de un modo racional de la existencia de Dios antes de poder tener una experiencia mística. Al contrario, el camino inverso sería el verdadero. En el mundo judío, musulmán y cristiano oriental, el Dios de los místicos suplantó rápidamente al Dios de los filósofos.

El Dios de los místicos

El judaísmo, el cristianismo y —en menor medida— el islam, han desarrollado la idea de un Dios personal de tal manera que tendemos a pensar que ese ideal es lo que representa mejor la religión. El Dios personal ha ayudado a los monoteístas a valorar los derechos sagrados e inalienables del individuo y a estimar profundamente la personalidad humana. De este modo, la tradición judeocristiana ha contribuido a que Occidente alcanzara el humanismo liberal que tanto aprecia. Originalmente, estos valores se encontraban preservados como algo sagrado en un Dios personal que hacía todo lo que hace un ser humano: amaba, juzgaba, castigaba, veía, oía, creaba y destruía, igual que lo hacemos nosotros. Yahveh comenzó siendo una divinidad extraordinariamente antropomórfica, que sentía atracción o aversión de un modo pasional, como los humanos. Después, se convirtió en un símbolo de transcendencia, cuyos pensamientos no eran los nuestros y cuyos caminos se elevaban por encima de los nuestros como se elevan los cielos sobre la tierra. El Dios personal refleja una intuición religiosa importante: que los valores supremos no son más que valores humanos. Así, el personalismo ha sido un estadio importante y —para muchos— indispensable de la evolución religiosa y moral. Los profetas de Israel atribuyeron sus propias emociones y pasiones a Dios; budistas e hindúistas tuvieron que incluir en sus religiones una devoción

personal a los *avatars* de la realidad suprema. El cristianismo hizo de una persona humana el centro de la vida religiosa de una forma única en la historia de la religión: llevó a su extremo el personalismo intrínseco del judaísmo. Si no se hubiera dado un cierto grado de este tipo de identificación y empatía, quizás la religión no hubiera arraigado en el género humano.

Pero un Dios personal se puede convertir en una carga pesada. Puede ser un simple ídolo esculpido a nuestra propia imagen, una proyección de nuestras necesidades, temores y deseos limitados. Podemos dar por supuesto que él ama lo que nosotros amamos y odia lo que odiamos, atribuyéndole nuestros prejuicios en lugar de hacer que nos exija la superación de éstos. Cuando nos parece que no es capaz de evitar una catástrofe o que incluso desea una tragedia, podemos llegar a pensar que es insensible y cruel. Creer que un desastre es voluntad de Dios puede llevarnos a aceptar cosas que son fundamentalmente inaceptables. El simple hecho de que Dios, como persona, tiene un género es también un límite: significa que se sacraliza la sexualidad de la mitad de la raza humana a costa de lo femenino y se puede producir un desequilibrio neurótico e inadecuado en las costumbres sexuales humanas. Un Dios personal, por tanto, puede resultar peligroso. En lugar de hacernos superar nuestras limitaciones, «él» puede servirnos de estímulo para que nos acostumbremos a ellas; puede hacernos tan crueles, insensibles, autosuficientes y parciales como parece que «él» lo es. En lugar de inspirar la misericordia que ha de caracterizar cualquier religión desarrollada, «él» puede exhortarnos a juzgar, condenar y marginar. Parece, por consiguiente, que la idea de un Dios personal sólo puede ser un estadio en nuestra evolución religiosa. Al parecer, todas las religiones del mundo han reconocido este peligro y han tratado de superar la concepción personal de la realidad suprema.

Es posible leer las Escrituras judías como la historia de la purificación y, después, del abandono del Yahveh tribal y personalizado, que se convirtió en YHWH. El cristianismo, que es probablemente la más antropomórfica de las tres religiones monoteístas, trató de exaltar el culto al Dios encarnado introduciendo la doctrina de la Trinidad transpersonal. Los musulmanes tuvieron enseguida problemas con los pasajes del Corán en los que se expresa que Dios «ve», «oye» y «juzga» como los seres humanos. Las tres religiones monoteístas elaboraron una tradición mística, mediante la cual su Dios trascendió la categoría personal y se hizo más semejante a las realidades impersonales del nirvana y de Brahman-Atman. Son muy pocos los que pueden tener una verdadera experiencia mística, pero en las tres religiones —ex-

ceptuando el cristianismo occidental— fue el Dios de quien tuvieron experiencia los místicos el que se convirtió en norma de la fe para los creyentes, hasta hace relativamente poco tiempo.

El monoteísmo histórico no fue originariamente místico. Ya hemos hecho notar la diferencia existente entre la experiencia de un contemplativo como Buda y la de los profetas. Judaísmo, cristianismo e islam son esencialmente religiones activas, dedicadas a conseguir que la voluntad de Dios se haga en la tierra como en el cielo. El motivo esencial de estas religiones proféticas es el enfrentamiento o el encuentro personal entre Dios y el género humano. Se tiene experiencia de un Dios que es un imperativo para actuar; nos llama a sí mismo; nos da la oportunidad de rechazar o aceptar su amor y su solicitud. Este Dios se relaciona con los seres humanos a través del diálogo más que a través de la contemplación silenciosa. Pronuncia una Palabra, que se convierte en el centro principal de devoción y que se ha de encarnar penosamente en las trágicas e imperfectas condiciones de la vida terrena. En el cristianismo, la más antropomórfica de las tres religiones monoteístas, la relación con Dios se caracteriza por el amor. Pero lo significativo de este amor es que el *ego* tiene que quedar, en cierto sentido, aniquilado. El egoísmo sigue siendo una posibilidad perpetua también en el diálogo y en el amor. El mismo lenguaje puede ser una facultad limitadora, pues nos encierra en los conceptos de nuestra experiencia mundana.

Los profetas declararon la guerra a la mitología: su Dios actuaba en la historia y en los acontecimientos políticos ordinarios, no en el tiempo primordial y sagrado del mito. Sin embargo, cuando los monoteístas adoptaron el misticismo, la mitología se convirtió de nuevo en el principal vehículo de la experiencia religiosa. Hay una cierta relación lingüística entre las palabras: «mito», «misticismo» y «misterio». Las tres proceden del verbo griego *musteion*: cerrar los ojos o la boca. Estos tres términos, por tanto, tienen su origen en una experiencia de oscuridad y silencio.¹ Hoy no son populares en Occidente. La palabra «mito», por ejemplo, se emplea a menudo como un sinónimo de «mentira»: en el lenguaje popular un mito es algo que no es cierto; los intelectuales califican de «míticas» las concepciones erróneas del pasado. A partir de la Ilustración se piensa que un «misterio» es algo que necesita aclaración. Se asocia a menudo con el pensamiento confuso. Comprobaremos que incluso algunas personas religiosas, durante la Ilustración, pensaban que «misterio» era una palabra *non grata*. También el término «misticismo» se asocia a menudo con personas maníáticas, charlatanes o *hippies* permisivos. Como Occidente nunca se ha mostrado muy entusiasta del misticismo, ni siquiera cuando éste se en-

contraba en su apogeo en otras partes del mundo, se tiene poca capacidad para comprender la mentalidad y el método esenciales en este tipo de espiritualidad.

Pero actualmente hay signos de que «puede estar cambiando la marea». A partir de la década de los años sesenta los occidentales han descubierto los efectos positivos de ciertos tipos de yoga; algunas religiones como el budismo, que tienen la ventaja de no estar contaminadas por un teísmo inadecuado, han experimentado un gran florecimiento en Europa y en Estados Unidos. La obra del intelectual norteamericano Joseph Campbell sobre mitología ha estado recientemente de moda. El entusiasmo contemporáneo por el psicoanálisis en Occidente se puede considerar como un deseo de un cierto tipo de misticismo (comprobaremos más adelante que hay algunas semejanzas notables entre estas dos disciplinas). La mitología ha sido a menudo un intento de explicar el mundo interior de la *psyche*: tanto Freud como Jung recurrieron instintivamente a los mitos antiguos, como, por ejemplo, la leyenda griega de Edipo, para explicar su nueva ciencia. Tal vez el mundo occidental esté sintiendo la necesidad de encontrar una alternativa a la concepción puramente científica del mundo.

La religión mística es más inmediata —y suele prestar más ayuda en tiempos de turbación— que una religión predominantemente cerebral. Los métodos del misticismo ayudan al adepto a volver al Uno, el comienzo primordial, y a experimentar de un modo constante su presencia. Los primeros místicos judíos aparecieron durante los siglos II y III —una época muy difícil para los judíos— y, según parece, hicieron hincapié en el abismo existente entre Dios y el hombre. Los judíos querían dar la espalda a un mundo en el que eran perseguidos y marginados para acceder a un ámbito divino más poderoso. Se imaginaban a Dios como un rey omnípotente a quien sólo se podían acercar en un viaje peligroso a través de los siete cielos. En lugar de expresarse con el lenguaje directo y simple de los rabinos, los místicos empleaban palabras sonoras y grandilocuentes. Los rabinos aborrecían esta espiritualidad y los místicos estaban preocupados porque no querían polemizar con ellos. Pero este «misticismo del trono» —éste fue el nombre que se le dio— satisfizo una necesidad importante, pues continuó floreciendo junto a las grandes academias rabínicas hasta que quedó finalmente incorporado a la cábala, el nuevo misticismo judío, durante los siglos XII y XIII. Los textos clásicos del misticismo del trono, compilados en Babilonia durante los siglos V y VI, sugieren que los místicos, que se resistían a dar a conocer sus experiencias, se sentían muy próximos a la tradición rabínica, pues algunos de los grandes *tannaim* (maestros) como rabbí Aqiba, rabbí Ishmael y rabbí Yojanán,

eran figuras centrales de su espiritualidad. Constituyeron un nuevo punto culminante del espíritu judío al abrir un nuevo camino hacia Dios en favor de su pueblo.

Los rabinos habían tenido algunas experiencias religiosas singulares, como ya hemos visto. Cuando el Espíritu Santo descendió sobre rabbí Yojanán y sus discípulos en forma de fuego del cielo estaban analizando el significado de la extraña visión de Ezequiel del carro de Dios. Se dice que el carro y la misteriosa figura que Ezequiel había visto sentada en el trono habían sido el tema de la primera especulación esotérica. El «estudio del carro» (*ma'aseh merkavah*) estaba vinculado a menudo a la especulación sobre el significado del relato de la creación (*ma'aseh bereshit*). El relato más antiguo que tenemos del ascenso místico hacia el trono de Dios en el cielo supremo ponía de relieve los inmensos peligros de este viaje espiritual:

Nuestros rabinos enseñaron: cuatro entraron en un huerto; fueron Ben Azzai, Ben Zoma, Aher y rabbí Aqiba. Rabbí Aqiba les dijo: «Cuando lleguéis a las piedras de mármol puro, no digáis “¡Agua, agua!”, pues está dicho: “El que dice mentiras no persiste delante de mis ojos”». Ben Azzai miró y murió. De él dice la Escritura: «Mucho cuesta a los ojos del Señor la muerte de sus santos». Ben Zoma miró y resultó herido. De él dice la Escritura: «¿Has hallado miel?, come lo que necesites; no llegues a hartarte y la vomites». Aher cortó los renuevos [es decir, se hizo un hereje]. Rabbí Aqiba se marchó en paz.²

Sólo rabbí Aqiba estaba suficientemente maduro para salir ilesos del camino místico. Un viaje a las profundidades de la mente supone muchos riesgos personales, porque tal vez no seamos capaces de sopor tar lo que encontraremos allí. Por eso todas las religiones han insistido en que el camino místico sólo se puede recorrer con la guía de un experto, que pueda dirigir la experiencia, conduzca al neófito para que pase los lugares peligrosos y se asegure de que el adepto no sobre pasa su capacidad, como el pobre Ben Azzai, que murió, y Ben Zoma, que se volvió loco. Todos los místicos insisten en la necesidad de inteligencia y equilibrio mental. Los maestros del zen dicen que es inútil que una persona neurótica trate de curarse con la meditación, pues esto únicamente la hará ponerse más enferma. Los comportamientos extraños y extravagantes de algunos santos católicos europeos, venerados como místicos, se han de considerar ejemplos de aberraciones. Este relato críptico de los sabios del Talmud pone de manifiesto que los judíos fueron conscientes de estos peligros desde el principio. Después, ni siquiera permitían que se iniciara a los jóvenes en los méto-

dos de la cábala hasta que no fueran completamente maduros. Además, un místico tenía que estar casado, para asegurarse de que gozaba de una buena salud sexual.

El místico tiene que viajar hasta el trono de Dios atravesando el mundo mitológico de los siete cielos. Se trataba sólo de un vuelo imaginario. Nunca se interpretó literalmente, sino que siempre se consideró como un ascenso simbólico a través de las regiones misteriosas de la mente. La extraña advertencia de rabbí Aqiba sobre las «piedras de mármol puro» se podría referir a la contraseña que el místico tenía que pronunciar en los diversos momentos cruciales de este viaje imaginario. Estas imágenes se visualizaban como parte de un método complejo. Hoy sabemos que el inconsciente es una masa inmensa de imágenes que sale a la superficie en los sueños, en las alucinaciones y en condiciones físicas o neurológicas «anormales», como la epilepsia o la esquizofrenia. Los místicos judíos no se imaginaban que estaban «realmente» volando a través del cielo o entrando en el palacio de Dios, sino que estaban articulando las imágenes religiosas que llenaban sus mentes de un modo controlado y ordenado. Esto exigía una gran habilidad y una cierta disposición y preparación. Requería el mismo tipo de concentración que las disciplinas del zen y del yoga, que también ayudaban al adepto a encontrar su camino a través de las sendas laberínticas de la *psyche*. El sabio de Babilonia Hai Gaón (939-1038) explicaba la historia de los cuatro maestros sirviéndose de la práctica mística contemporánea. El «huerto» se refiere a la subida mística del alma a las «moradas celestes» (*bekhalot*) del palacio de Dios. Un hombre que desee emprender este viaje imaginario e interior tiene que ser «digno» y «estar bendecido» con ciertas cualidades si quiere «contemplar el carro celeste y las moradas de los ángeles en lo alto». Esto no tendrá lugar de un modo espontáneo. Tiene que realizar ciertos ejercicios que son similares a los practicados por los yoguis y los contemplativos del mundo entero:

Tiene que ayunar durante un determinado número de días; tiene que poner la cabeza entre las rodillas, mientras se susurra suavemente a sí mismo algunas alabanzas de Dios con el rostro mirando al suelo. Como consecuencia contemplará lo más íntimo y recóndito de su corazón y le parecerá como si viera las siete moradas con sus propios ojos, dirigiendo su mirada de una a otra a fin de observar lo que hay en ellas para poder encontrarlo.³

Aunque los textos más antiguos de este misticismo del trono datan de los siglos II y III, es probable que este tipo de contemplación fuera

anterior. San Pablo, por ejemplo, habla de un amigo «que pertenecía al Mesías», que había sido arrebatado hasta el tercer cielo unos catorce años antes. Pablo no estaba seguro de cómo interpretar esta visión, pero creía que «había sido arrebatado al paraíso y había oído palabras inefables que no puede pronunciar».⁴

Las visiones no son fines en sí mismas, sino medios para alcanzar una experiencia religiosa inefable que sobrepasa los conceptos normales. Dichas visiones estarán condicionadas por la tradición religiosa propia del místico. Un visionario judío tendrá visiones de los siete cielos, porque su imaginación religiosa está provista de estos símbolos particulares. Los budistas ven diferentes imágenes de budas y *bodhisattvas* y los cristianos tienen visiones de la Virgen María. El visionario se confundirá si piensa que estas apariciones mentales son objetivas o algo más que símbolos de la transcendencia. Como las alucinaciones son con frecuencia un estado patológico, se requiere una gran experiencia y equilibrio mental para manejar e interpretar los símbolos que aparecen en el curso de la reflexión interior y al meditar con toda la atención.

Una de estas visiones judías primitivas más extrañas y controvertidas se encuentra en la *Shiur qomah* (La medición de la altura), un texto del siglo V que describe la figura que Ezequiel había visto en el trono de Dios. La *Shiur qomah* llama a este ser Yotzrenu («nuestro creador»). Su peculiar descripción de la visión de Dios se basa probablemente en un pasaje del Cantar de los Cantares, que era el texto bíblico preferido de rabbí Aqiba. La novia describe a su amado:

Mi amado es fulgido y rubio,
distinguido entre diez mil.
Su cabeza es oro, oro puro;
sus guedejas, racimos de palmera,
negras como el cuervo.
Sus ojos como palomas
junto a arroyos de agua,
bañándose en leche,
posadas junto a un estanque.
Sus mejillas, eras de balsameras,
macizos de perfumes.
Sus labios son lirios
que destilan mirra fluida.
Sus manos, aros de oro,
engastados de piedras de Tarsis.
Su vientre, de pulido marfil,
recubierto de zafiros.

Sus piernas, columnas de alabastro,
asentadas en basas de oro puro.
Su porte es como el Líbano,
esbelto cual los cedros.
Su paladar, dulcísimo,
y todo él, un encanto.
Así es mi amado, así mi amigo.⁵

Algunos piensan que se trata de una descripción de Dios. La *Shiur qomah* procedió a medir cada uno de los miembros de Dios enumerados en este pasaje, lo que ha provocado la consternación de muchas generaciones de judíos. En este texto extraño las medidas de Dios son misteriosas. La mente no es capaz de medir. La «parasanga» —la unidad básica— equivale a ciento ochenta mil millones de «dedos» y cada «dedo» alcanza de un extremo a otro de la tierra. Estas dimensiones enormes dejan pasmada a la mente, que renuncia a tratar de seguir adelante e incluso a concebir una figura de un tamaño tan extraordinario. Esto es lo importante. La *Shiur qomah* trata de decírnos que es imposible medir a Dios o pretender contenerlo en el lenguaje humano. El simple intento de hacerlo demuestra la imposibilidad del proyecto y nos da una nueva experiencia de la transcendencia de Dios. No es sorprendente que muchos judíos hayan creído que este intento de medir al Dios completamente espiritual era blasfemo. Por eso se trataba de ocultar los textos esotéricos como el de la *Shiur qomah* a los incautos. Interpretada en su contexto, la *Shiur* proporcionaría a los adeptos que estaban preparados para avanzar por el camino correcto —bajo la guía de su director espiritual— una nueva penetración en la transcendencia del Dios que sobrepasa todas las categorías humanas. Ciertamente, no se tiene que interpretar de un modo literal: en realidad, no ofrece información secreta. Es una evocación deliberada de una atmósfera que produce una experiencia de admiración y de temor.

La *Shiur qomah* presenta para nosotros dos elementos esenciales del retrato místico de Dios, que son comunes en las tres religiones monotheístas. En primer lugar, está formado esencialmente de imágenes; en segundo, es inefable. La figura descrita en este texto es la imagen de Dios que los místicos ven entronizada al final de su ascenso. No hay absolutamente nada tierno, amoroso o personal en este Dios; por el contrario, su santidad parece alienante. Sin embargo, cuando lo ven, los grandes místicos rompen a cantar poemas que proporcionan muy poca información sobre Dios, pero que producen una enorme impresión:

Un carácter de santidad, un carácter de poder, un carácter de espanto, un carácter de pavor, un carácter de temor, un carácter de consternación, un carácter de terror.

Así es el carácter del vestido del Creador, Adonai, Dios de Israel, que, coronado, llega al trono de su gloria.

Su vestido está grabado por dentro y por fuera y completamente cubierto con YHWH, YHWH.

No hay ojos que sean capaces de captarlo, ni los ojos de carne y sangre, ni los ojos de sus siervos.⁶

Si no podemos imaginarnos cómo es el manto de Yahveh, ¿cómo vamos a poder contemplar al mismo Dios?

Tal vez el más famoso de los primeros textos místicos judíos sea un tratado del siglo v, el *Sefer Yezirah* (El libro de la creación). No es un intento de describir el proceso de la creación de un modo realista; el relato es intencionadamente simbólico y muestra a Dios creando el mundo mediante el lenguaje, como si estuviera escribiendo un libro. Pero el lenguaje ha sido completamente transformado y el mensaje de la creación ya no está claro. A cada letra del alfabeto hebreo se le atribuye un valor numérico; al combinar las letras con los números sagrados, reagrupándolos de infinitas maneras, el místico va apartando su mente de los significados ordinarios de las palabras. El objetivo era dar un rodeo para evitar la actividad del entendimiento y recordar a los judíos que ninguna palabra o concepto podía representar la realidad a la que alude el Nombre. Se comprueba una vez más que la experiencia de forzar el lenguaje hasta el extremo y de hacer que produzca un significado no lingüístico, genera un sentido de la alteridad de Dios. Los místicos no querían mantener un diálogo continuo con un Dios a quien experimentaban como santidad sobrecogedora más que como un padre o un amigo misericordiosos.

El misticismo del trono no fue la única manifestación. Se dice que el profeta Mahoma tuvo una experiencia muy semejante cuando hizo su «viaje nocturno» desde Arabia hasta el monte del templo de Jerusalén. Gabriel lo transportó en sueños en un caballo celeste. Al llegar, lo recibieron Abrahán, Moisés, Jesús y la muchedumbre de profetas que confirmaron a Mahoma en su propia misión profética. Entonces Gabriel y Mahoma comenzaron su peligroso ascenso por una escalera (*miraj*) a través de los siete cielos, cada uno de los cuales estaba presidido por un profeta. Finalmente, Mahoma alcanzó la esfera divina. Las fuentes más antiguas guardan un silencio respetuoso acerca de la visión final, a la que —según se cree— se refieren estos versos del Corán:

Ya lo había visto descender en otra ocasión,
junto al azufaifo del confín,
junto al cual se encuentra el jardín de la morada,
cuando el azufaifo estaba cubierto por aquello.

No se desvió la mirada. Y no erró.

Vio, ciertamente, parte de los signos tan grandes de su Señor.⁷

Mahoma no vio a Dios en persona, sino sólo los símbolos que indicaban la realidad divina: en el hinduismo el azufaifo señala el límite del pensamiento racional. No hay ninguna forma de que la visión de Dios pueda atraer la atención de las experiencias normales del pensamiento o del lenguaje. El ascenso a los cielos es un símbolo del ámbito más alejado del espíritu humano, que señala el umbral del significado último.

La imagen del ascenso es común. San Agustín experimentó una elevación hacia Dios con su madre Mónica en Ostia, descrita por él con el lenguaje de Plotino:

Luego nuestras mentes fueron elevadas, encendidas con mayor afecto, recorriendo como por escalones todos los seres corporales hasta llegar al cielo, desde donde el sol y la luna y las estrellas lucen sobre la tierra. Subimos todavía más arriba pensando, hablando y maravillándonos de tus obras. Entramos en nuestras almas para transcederlas después y así llegar a la región de la abundancia indeficiente.⁸

La mente de Agustín estaba llena de las imágenes griegas de la gran cadena de los seres y no de las imágenes semíticas de los siete cielos. No se trataba de un viaje literal a través del espacio exterior hacia un Dios que se encontraba «ahí fuera», sino de un ascenso mental hacia una realidad que se encontraba dentro. Da la impresión de que este vuelo estático es algo dado, desde fuera, cuando dice «nuestras mentes fueron elevadas», como si él y Mónica fueran destinatarios pasivos de la gracia; pero, en realidad, hay una concentración en este ascenso continuo hacia el «ser eterno». Como ha señalado Joseph Campbell, se han observado imágenes de ascensos similares en las experiencias de trance de los chamanes «desde Siberia a Tierra del Fuego».⁹

El símbolo del ascenso indica que las percepciones mundanas han quedado muy atrás. La experiencia de Dios alcanzada al final es totalmente indescriptible, pues ya no se emplea el lenguaje normal. Los místicos judíos describen todo, salvo a Dios. Nos hablan de su manto, de su palacio, de su corte celeste y del velo que lo protege de la mirada humana, que representa los arquetipos eternos. Los musul-

manes que meditaban sobre el vuelo de Mahoma a los cielos ponían de relieve la naturaleza paradójica de su visión final de Dios: él veía y, al mismo tiempo, no veía la divina presencia.¹⁰ Una vez que el místico ha reflexionado sobre el ámbito de las imágenes de su mente, alcanza el punto en que ni los conceptos ni la imaginación pueden ayudarlo a avanzar más. Agustín y Mónica se mostraban igualmente reticentes acerca del punto culminante de su vuelo, y sólo subrayando su transcendencia respecto del espacio, del tiempo y del conocimiento ordinario. «Y mientras hablábamos de la eterna Sabiduría —ansiando alcanzarla con todo el ímpetu de nuestro corazón— sentíamos haberla tocado por un instante».¹¹ Luego tuvieron que volver a la conversación normal, donde cada sentencia tiene un principio, un medio y un final:

Y nos decíamos: si hubiera alguien en quien no hiciese ruido la carne; si las imágenes de la tierra, del agua y del aire se mantuviesen en un quieto silencio; si callasen los mismos cielos y hasta la misma alma guardara silencio y se remontara sobre sí misma sin pensar en sí; si callasen los sueños y visiones imaginarias y si, por fin, callase toda lengua, todo signo y todo lo pasajero, ¿no dirían todas estas cosas, a todo el que tiene capacidad de oírlas: «No nos hemos hecho a nosotras mismas, nos ha hecho el que permanece para siempre» (Salmo 79,3.5)? (...) ¿No lo alcanzaríamos a él sin ellas [las cosas] como ahora nos elevamos tú y yo y tocamos fugazmente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas?¹²

No era una visión naturalista de un Dios personal: ellos no habían «oído su voz», por así decirlo, por medio de ninguno de los métodos normales de la comunicación natural: el lenguaje ordinario, la voz de un ángel, la naturaleza o el simbolismo de un sueño. Les parecía que habían «tocado» la Realidad que está más allá de todas estas cosas.¹³

Aunque es obvio que está condicionado culturalmente, parece que este tipo de «ascenso» es un hecho de vida incontrovertible. Cualquiera que sea nuestra interpretación, ha habido personas, en todos los lugares del mundo y en todas las épocas de la historia, que han tenido este tipo de experiencia contemplativa. Los monoteístas han llamado a la intuición culminante «visión de Dios»; Plotino sostenía que se trataba de la experiencia del Uno; los budistas decían que era una indicación del nirvana. Lo importante es que se trata de algo que han querido siempre experimentar los seres humanos que tienen un cierto talento espiritual. La experiencia mística de Dios tiene algunas características comunes en todas las religiones. Es una experiencia subjetiva que implica un viaje interior, no una percepción de un hecho ob-

jetivo fuera de sí mismo; se emprende gracias a la parte de la mente que produce las imágenes —llamada normalmente imaginación— y no por la facultad más cerebral y lógica. Finalmente, es algo creado por el místico o la mística de una forma deliberada: ciertos ejercicios físicos o mentales producen la visión final; ésta no les sobreviene siempre de un modo inesperado.

Parece que Agustín pensó que algunos seres humanos privilegiados eran capaces, en algunas ocasiones, de ver a Dios en su vida: él citaba como ejemplos a Moisés y a san Pablo. El papa Gregorio Magno (540-604), reconocido como un maestro de la vida espiritual y, al mismo tiempo, como un pontífice poderoso, no estuvo de acuerdo con él. No era un intelectual y, como un típico romano, tenía una noción más práctica de la espiritualidad. Empleaba las imágenes de la nube, de la niebla o de las tinieblas para sugerir la oscuridad de cualquier tipo de conocimiento humano de lo divino. Su Dios permanecía oculto a todos los seres humanos en unas tinieblas impenetrables, que eran mucho más penosas que la nube de la ignorancia experimentada por algunos cristianos de Oriente como Gregorio de Nisa y Dionisio. Para Gregorio Magno Dios era una experiencia dolorosa. Repetía a menudo que era difícil acceder hasta Dios. No había ningún modo en que pudiéramos hablar de él de una forma familiar, como si tuviéramos algo en común. No conocemos nada en absoluto acerca de Dios. No podemos hacer ninguna predicción sobre su conducta basándonos en nuestro conocimiento de las personas: «Sólo hay verdad en lo que conocemos acerca de Dios cuando nos damos cuenta de que no podemos conocer de un modo completo nada sobre él». ¹⁴ Gregorio insiste con frecuencia en el dolor y el esfuerzo del acercamiento a Dios. Sólo se puede alcanzar el gozo y la paz de la contemplación durante poco tiempo, después de una dura lucha. Antes de gustar la dulzura de Dios el alma tiene que seguir luchando para salir de las tinieblas, que son su elemento natural:

No puede fijar los ojos de su mente en lo que ha visto, con una mirada irreflexiva, dentro de sí misma, porque se siente empujada por sus propios hábitos a precipitarse hacia el fondo. Entretanto jadea, lucha y se esfuerza por ir más allá de sí misma, pero se hunde de nuevo, agobiada por la fatiga, en su propia tiniebla habitual. ¹⁵

A Dios sólo se puede llegar después de «un gran esfuerzo de la mente», que tiene que luchar con él como Jacob luchó con el ángel. El camino hacia Dios está hecho de sentimientos de culpa, lágrimas y agotamiento; a medida que se acerca a él, «el alma no puede hacer

nada más que llorar». «Torturada» por su deseo de Dios, «experimenta la fatiga y sólo encuentra consuelo en las lágrimas». ¹⁶ Gregorio fue un maestro espiritual importante hasta el siglo xii; está claro que Occidente seguía experimentando a Dios como una presión.

La experiencia cristiana de Dios en Oriente se caracterizaba por la luz y no por las tinieblas. Los cristianos de tradición griega desarrollaron una forma diferente de misticismo, cuyas manifestaciones se encuentran también en todo el mundo: no dependía de las imágenes y de la visión, sino que se apoyaba en la experiencia apofática o silenciosa descrita por Dionisio el Areopagita. Naturalmente evitaban todas las concepciones racionalistas de Dios. Como Gregorio de Nisa explicó en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, «cada concepto captado por la mente se convierte en un obstáculo en el camino de los que buscan». La meta del contemplativo era ir más allá de las ideas y también más allá de todas las imágenes de cualquier tipo, pues éstas sólo podrían ser una distracción. Entonces adquiriría «un cierto sentido de la presencia» que era indefinible y que ciertamente transcendía todas las experiencias humanas de relación con otra persona. ¹⁷ A esta actitud se le dio el nombre de *hesychia* («tranquilidad» o «silencio interior»). Como las palabras, ideas e imágenes sólo pueden mantenernos aferrados a la realidad mundana, en el «aquí y ahora», nuestro propósito ha de ser que la mente quede inmóvil mediante las técnicas de concentración, de modo que pueda cultivar un silencio expectante. Sólo entonces puede concebir esperanzas de alcanzar una Realidad que transciende todo lo que ella pueda pensar.

¿Cómo se podría conocer a un Dios incomprensible? A los cristianos de Oriente les gustaba este tipo de paradoja y los hesicistas recuperaron la antigua distinción entre la esencia (*ousia*) de Dios y sus «energías» (*energeiai*) o actividades en el mundo, que hacen posible que tengamos experiencia de algo de lo divino. Como nunca podemos conocer a Dios como es en sí mismo, lo que experimentamos en la oración son sus «energías», no su «esencia». Se puede describir a aquéllas como los «rayos» de la divinidad, que iluminan el mundo y son una efusión de lo divino, pero tan distintos de Dios en sí mismo como diferentes son los rayos del sol respecto del sol. Manifiestan a un Dios completamente silencioso e incognoscible. Como decía san Basilio: «Conocemos a nuestro Dios por medio de sus actividades; no afirmamos que nos aproximamos a la esencia misma, pues sus energías descienden a nosotros, pero sigue siendo imposible acercarse a su esencia». ¹⁸ En el Antiguo Testamento se llamó a esta «energía» divina la «gloria» (*kabod*) de Dios. En el Nuevo Testamento brilló en la persona de Cristo en el monte Tabor, cuando su humanidad quedó transfigu-

rada por los rayos divinos. Ahora éstos han penetrado todo el universo creado y han divinizado a los que han sido salvados. Como indica la palabra *energeiai*, se trataba de una concepción activa y dinámica de Dios. Mientras que Occidente veía al Dios que se daba a conocer a través de sus atributos eternos —su bondad, justicia, amor y omnipotencia—, los teólogos orientales veían a Dios que se hacía accesible en una actividad incesante en la que estaba presente de alguna manera.

Por tanto, cuando tenemos experiencia de las «energías» en la oración, en cierto sentido nos comunicamos con Dios directamente, aunque la realidad incognoscible permanece en la oscuridad. El maestro hesicasta Evagrio Pántico (muerto en el año 399) insistía en que el «conocimiento» que tenemos de Dios en la oración no tiene absolutamente nada que ver con imágenes o conceptos, sino que es una experiencia inmediata de lo divino que los transciende. Era importante, por consiguiente, para los hesicistas desnudar completamente sus almas: «Cuando estés orando», decía a sus monjes, «no formes dentro de ti ninguna imagen de la divinidad y no permitas que tu alma se vea configurada por la imagen de ninguna forma». Por el contrario, tenían que «aproximarse al Inmaterial de un modo inmaterial». ¹⁹ Evagrio estaba proponiendo una especie de yoga cristiano. No era un proceso de reflexión; en efecto, «orar significa despojarse del pensamiento». ²⁰ Se trataba de una percepción de Dios fundamentalmente intuitiva. El resultado era una experiencia de la unidad de todas las cosas, una libertad frente a la distracción y la multiplicidad, y la pérdida del ego (una experiencia claramente semejante a la de los contemplativos de las religiones no teístas, como el budismo). Al ir liberando sistemáticamente sus mentes de sus «pasiones» —como el orgullo, la codicia, la tristeza o la melancolía que las atan al ego—, los hesicistas se trascienden a sí mismos y se hacen divinos como Jesús en el monte Tabor, transfigurados por las «energías» divinas.

Diodoco, obispo de Fótice en el siglo v, insistía en que esta divinización no se retrasaba hasta el mundo venidero, sino que se podía experimentar de un modo consciente ya en el presente. Enseñaba un método de concentración basado en la respiración: al inspirar, los hesicistas tenían que orar «Jesucristo, Hijo de Dios»; al espirar, tenían que decir las palabras «ten misericordia de nosotros». Después los hesicistas perfeccionaron este ejercicio: los contemplativos tenían que sentarse con la cabeza y los hombros inclinados mirando hacia su corazón o su ombligo. Tenían que respirar cada vez más despacio a fin de concentrar la atención en su interior, en ciertos lugares psicológicos centrales como el corazón. Era un método riguroso que había que practicar con cuidado; sólo se podía emplear sin peligro bajo la guía

de un director experto. Progresivamente, como un monje budista, el hesicasta descubría que podía dejar a un lado suavemente los pensamientos racionales; las imágenes que abarrotan la mente se desvanecerían y el/la hesicasta se sentiría totalmente uno con la oración. Los cristianos de Oriente descubrieron por sí mismos algunas técnicas que se habían practicado durante siglos en las religiones orientales. Concebían la oración como una actividad psicosomática, mientras que los occidentales, como Agustín y Gregorio, pensaban que la oración tenía que liberar al alma del cuerpo. Máximo el Confesor insistía: «El hombre entero tiene que hacerse Dios, divinizado por la gracia del Dios hecho hombre, haciéndose totalmente hombre, alma y cuerpo, por naturaleza y haciéndose totalmente Dios, alma y cuerpo, por la gracia». ²¹ El hesicasta lo experimentaría como una afluencia de energía y claridad tan poderosa e irresistible que sólo podía ser divina. Como hemos visto, los orientales concebían esta «deificación» como una iluminación connatural al hombre. Se sentían inspirados por el Cristo transfigurado en el monte Tabor, del mismo modo que los budistas encontraban inspiración en la imagen de Buda, que había alcanzado la realización más completa de la humanidad. La fiesta de la Transfiguración es muy importante en las Iglesias ortodoxas orientales; se le da el nombre de «epifanía» (manifestación de Dios). A diferencia de sus hermanos occidentales, los orientales piensan que la tensión, la sequedad y la desolación no son preludios ineludibles para tener experiencia de Dios: eran simplemente trastornos que había que curar. Los cristianos de Oriente no dieron culto a una noche oscura del alma. El motivo dominante era el Tabor y no Getsemaní y el Calvario.

No todos podían alcanzar estos estadios más elevados, pero otros cristianos podían captar algo de esta experiencia mística en los iconos. En Occidente el arte religioso se fue haciendo cada vez más descriptivo: reflejaba los acontecimientos históricos de la vida de Jesús o de las vidas de los santos. En Bizancio, sin embargo, el ícono no estaba destinado a representar nada de *este* mundo, sino que era un intento de plasmar la experiencia mística inefable de los hesicistas de una forma visual que sirviera como inspiración para los no místicos. Como explica el historiador británico Peter Brown: «A lo largo del mundo oriental cristiano ícono y visión se confirman entre sí. Algunos de ellos, profundamente centrados en un punto focal de la imaginación colectiva... nos ofrecen la seguridad de que hacia el siglo vi el sobrenatural había asumido los lineamientos precisos, en los sueños y en la imaginación de cada persona, en la que se representaba comúnmente en el arte. El ícono tenía el valor de un sueño realizado». ²² Los iconos no estaban destinados a instruir al creyente o a transmitir información, ideas o

doctrinas. Eran objetos de contemplación (*theoria*) que proporcionaban al creyente una especie de acceso al mundo divino.

Pero llegaron a ser tan centrales en la experiencia bizantina de Dios que hacia el siglo VIII se convirtieron en el centro de una apasionada polémica doctrinal en la Iglesia oriental. Los creyentes comenzaban a preguntarse qué era exactamente lo que el artista pintaba cuando pintaba a Cristo. Era imposible reflejar su divinidad, pero si el artista pretendía que sólo estaba pintando la humanidad de Jesús, se lo acusaba de nestorianismo —la creencia herética de que las naturalezas humana y divina de Jesús eran completamente distintas—. Los iconoclastas querían prohibir todos los iconos, pero dos monjes eminentes defendieron su valor: Juan Damasceno (656-747), del Monasterio de Mar Sabbas, junto a Belén, y Teodoro (759-826), del Monasterio de Studius, junto a Constantinopla. Sostenían que los iconoclastas se equivocaban al prohibir las representaciones de Cristo. Desde el momento de la encarnación, el mundo material y el cuerpo humano han recibido una dimensión divina y un artista podía pintar este nuevo tipo de humanidad divinizada. Al mismo tiempo, estaba pintando una imagen de Dios, pues Cristo, el Logos, era el ícono de Dios por excelencia. No se podía contener a Dios en palabras ni tampoco resumir su realidad en conceptos humanos, pero el pincel del artista o los símbolos de la liturgia podían «describirlo».

La piedad de la Iglesia de Oriente dependía tanto de los iconos que el año 820 la aclamación popular derrotó a los iconoclastas. Pero la afirmación de que Dios era, en cierto sentido, descriptible no provocó el abandono de la teología apofática de Dionisio. En su *Gran apología de las imágenes sagradas* un monje llamado Nicéforo sostiene que los iconos «expresaban el silencio de Dios, manifestaban en sí mismos la inefabilidad de un misterio que transciende el ser. Sin cesar y sin hablar, ensalzan la bondad de Dios en la melodía venerable y tres veces iluminada de la teología». ²³ En lugar de instruir a los creyentes en los dogmas de la Iglesia y de ayudarlos a formarse unas ideas lúcidas acerca de su fe, los iconos los mantenían en la experiencia del misterio. Al describir el efecto de estas pinturas religiosas, Nicéforo sólo podía compararlo con el efecto de la música, la más inefable de las artes y tal vez la más directa. La música transmite emoción y experiencia de un modo que sobrepasa las palabras y los conceptos. En el siglo XIX Walter Pater afirmó que todas las artes aspiraban a llegar a la condición de la música; en el Bizancio del siglo IX los cristianos de Oriente vieron la teología como una aspiración hacia la condición de la iconografía. Pensaban que una obra de arte expresaba a Dios mejor que el lenguaje racionalista. Después de los debates cristológicos tan

prolijos e intensos de los siglos IV y V, estaban dibujando un retrato de Dios que dependía de la experiencia imaginativa de los cristianos.

Esto lo expresó de un modo definitivo Simeón (949-1022), abad del pequeño Monasterio de San Macras en Constantinopla, a quien se conoce con el nombre de «el Nuevo Teólogo». Este nuevo tipo de teología no intentaba definir a Dios. Esto, insistía Simeón, sería presuntuoso; en efecto, hablar de Dios, cualquiera que fuera el modo en que se hiciera, significaba que «lo que es incomprensible es comprensible». ²⁴ En lugar de presentar argumentos racionales sobre la naturaleza de Dios, la «nueva» teología se basaba en una experiencia religiosa directa y personal. Era imposible conocer a Dios en términos conceptuales, como si fuera justamente otro ser acerca del que podemos formarnos ideas. Dios era un misterio. Un verdadero cristiano era el que tenía una experiencia consciente del Dios que se reveló en la humanidad transfigurada de Cristo. El propio Simeón se había convertido de su vida mundana a la contemplación por una experiencia que, al parecer, llegó hasta él «como llovida del cielo». Al principio, no sabía lo que estaba sucediendo, pero poco a poco se fue dando cuenta de que estaba siendo transformado y, por así decirlo, absorbido en una luz que procedía del mismo Dios. Naturalmente, no se trataba de la luz tal como nosotros la vemos; estaba más allá de cualquier «forma, imagen o representación y sólo se podía experimentar de un modo intuitivo, a través de la oración». ²⁵ Pero no era una experiencia destinada a la élite o sólo a los monjes; el reino anunciado por Cristo en los Evangelios era una unión con Dios que todos podían experimentar aquí y ahora, sin necesidad de tener que esperar a la otra vida.

Para Simeón, pues, Dios era conocido y desconocido, cercano y lejano. En lugar de intentar llevar a cabo la imposible tarea de describir «cuestiones inefables sólo con palabras», ²⁶ insistía a sus monjes en que se concentraran en lo que podían experimentar como una realidad transfiguradora en sus propias almas. Como había dicho Dios a Simeón durante una de sus visiones: «Sí, soy Dios, el que se hizo hombre por ti. Mira que yo te he creado, como ves, y yo te haré Dios». ²⁷ Dios no era un hecho externo y objetivo, sino una iluminación esencialmente subjetiva y personal. Pero la negativa de Simeón a hablar *acerca de* Dios no lo llevó a romper con las intuiciones teológicas del pasado. La «nueva» teología estaba basada firmemente en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia. En sus *Himnos al amor divino* Simeón expresaba la antigua doctrina oriental de la divinización de la humanidad, tal como la describieron Atanasio y Máximo:

Oh luz, que nadie puede nombrar, pues no tiene ningún nombre.
Oh luz con muchos nombres, pues actúa en todas las cosas...
¿Cómo puedes mezclarte con la hierba?
¿Cómo, sin experimentar cambios, completamente inaccesible,
puedes preservar la naturaleza de la hierba sin que se consuma?²⁸

Era inútil definir al Dios que había experimentado esta transformación, pues estaba más allá del lenguaje y de la descripción. Pero, como una experiencia que colmaba y transfiguraba la humanidad, sin violar su integridad, «Dios» era una realidad incontrovertible. La teología oriental había elaborado unas ideas sobre Dios —como las de la Trinidad y la encarnación— que la separaban de las otras teologías monoteístas, pero la experiencia real de sus místicos tenía mucho en común con la de los musulmanes y judíos.

Aunque el profeta Mahoma estuvo al principio comprometido en el establecimiento de una sociedad justa, él y algunos de sus compañeros más cercanos se sentían inclinados hacia la mística y los musulmanes desarrollaron rápidamente su propia tradición mística independiente. Durante los siglos VIII y IX se configuró una forma ascética del islam junto a otras manifestaciones de éste: los ascetas estaban tan preocupados como los mutazilitas y los chiítas por la riqueza de la corte y por el evidente abandono de la austereidad de la primitiva *ummah*. Intentaban volver a la vida más simple de los primeros musulmanes en Medina, que vestían prendas ásperas hechas de lana (en árabe, *SWF*), cuyo uso, según se suponía, había recomendado Mahoma. Como consecuencia, se les dio el nombre de sufies. La justicia social siguió siendo fundamental en su piedad, como ha explicado el estudioso francés Louis Massignon:

La vocación mística es, en general, el resultado de una rebelión interior de la conciencia contra las injusticias sociales; no sólo contra las cometidas por otros, sino fundamental y particularmente contra las propias faltas, con un deseo intenso de experimentar una purificación interior a fin de encontrar a Dios a cualquier precio.²⁹

Al principio los sufies tuvieron mucho en común con las otras sectas. El gran mutazilita racionalista Wasil ibn Ala (muerto en el año 748), por ejemplo, fue discípulo de Hasán al-Basri (muerto en el año 728), el asceta de Medina, venerado después como uno de los padres del sufismo.

Los maestros coránicos (*ulema*) comenzaban a distinguir claramente el islam de otras religiones y a considerarlo como la única reli-

gión verdadera; pero los sufies, por lo general, permanecieron fieles a la visión coránica de la unidad de todas las religiones correctamente guiadas. Muchos sufies veneraban a Jesús, por ejemplo, como el profeta de la vida interior. Algunos llegaron incluso a modificar la Shahadah, la confesión de fe, para decir: «No hay más Dios que Alá y Jesús es su mensajero», que era técnicamente correcta, pero intencionadamente provocadora. Cuando el Corán habla de un Dios de justicia que inspira temor y respeto, Rabiah (muerto el año 801), una de las primeras mujeres ascetas, hablaba de amor, de un modo que resultaría familiar a los cristianos:

Te amo de dos maneras: con egoísmo,
y también tal como te mereces.
Este amor egoísta con que te amo
me mantiene pensando en ti en cada momento.

El amor más puro... cuando quitas
el velo a mi mirada de adoración.
No es para mí la alabanza en éste ni en aquél:
la alabanza es para ti en ambos, yo lo sé.³⁰

Esta manifestación es semejante a su famosa oración: «Oh, Dios!, si te adoro por temor al infierno, abráscame en el infierno; si te adoro por la esperanza del paraíso, exclúyeme del paraíso; pero si te adoro por ti mismo, no me ocultes tu belleza eterna». ³¹ El amor de Dios se convirtió en la característica del sufismo. Es posible que los cristianos ascetas de Oriente Próximo ejercieran una cierta influencia en los sufies, pero Mahoma siguió ejerciendo un influjo decisivo. Ellos esperaban tener una experiencia de Dios semejante a la de Mahoma cuando recibió sus revelaciones. Naturalmente, se sentían también inspirados por el ascenso místico del profeta a los cielos, que pasó a ser el paráigma de su propia experiencia de Dios.

También desarrollaron técnicas y métodos que han ayudado a los místicos del mundo entero a conseguir un estado alternativo de conciencia. A las exigencias básicas de la ley musulmana añadieron los sufies las prácticas del ayuno, de las noches en vela y del canto de los nombres divinos como un mantra. A veces el efecto de estas prácticas producía una conducta que parecía extraña y desenfrenada: a esos místicos se los llamaba sufies «ebrios». El primero de ellos fue Abu Yazid Bistami (muerto en el año 874), que, como Rabiah, se acercó a Dios como un amante. Pensaba que tenía que esforzarse por agradar a Alá como si fuera una mujer en una relación humana amorosa, sacrificando sus propias necesidades y deseos a fin de llegar a ser uno con el

Amado. Los métodos introspectivos que adoptó para conseguirlo lo llevaron más allá de su concepción antropomórfica de Dios. A medida que se acercaba al núcleo de su identidad, sentía que nada se interponía entre Dios y él; en efecto, parecía que todo lo que entendía como «sí mismo» se había desvanecido:

Contemplé [a Alá] con el ojo de la verdad y le dije: «¿Quién es éste?». Él contestó: «No soy yo, ni es otro fuera de mí. No hay más Dios que yo». Entonces cambió mi identidad en su Sí mismo... Después, conversé con él con la lengua de su rostro, diciendo: «Cuánta distancia hay entre tú y yo?». Él me respondió: «Yo soy a través de ti; no hay más Dios que tú». ³²

De nuevo se comprueba que no era una divinidad externa «ahí fuera», ajena a la humanidad: se descubría que Dios se identificaba misteriosamente con el sí mismo más íntimo de la persona. La destrucción sistemática del *ego* llevaba a la experiencia de asimilación en una realidad mayor e inefable. Este estado de anonadamiento (*fana*) se hizo central en el ideal sufí. Bistami reinterpretó por completo la Shahadah de un modo que se podía interpretar como blasfemo: no fueron muchos los musulmanes que lo reconocieron como una auténtica experiencia del *islām* ordenado por el Corán.

Otros místicos, conocidos como sufies «sobrios», preferían una espiritualidad menos extravagante. Al-Junayd de Bagdad (muerto en el año 910), que trazó el proyecto fundamental de todo el misticismo islámico futuro, creía que el extremismo de al-Bistami podía ser peligroso. Enseñaba que a la fase de *fana* (aniquilación) tenía que seguir la de *baqa* (renovación), una vuelta al sí mismo exaltado. La unión con Dios no tenía que destruir nuestras facultades naturales, sino que debía llevarlas a su plenitud; un sufí que ha roto con el egoísmo oscuro a fin de descubrir la presencia divina en el corazón de su propio ser podía tener una experiencia mayor de la realización y del control de sí mismo. Podía hacerse más plenamente humano. Cuando experimentaban la *fana* y la *baqa*, pues, los sufies habían alcanzado el estado que los cristianos orientales llamarían «divinización». Al-Junayd pensaba que toda la búsqueda sufí era como una vuelta al estado primordial del hombre en el primer día de la creación: estaba retornando a la humanidad ideal querida por Dios. También estaba volviendo a la Fuente de su ser. La experiencia de separación y de alienación era tan central para el sufí como para el platónico o el gnóstico. Quizá no sea muy diferente de la «separación» de la que hoy hablan freudianos y kleinianos, aunque los psicoanalistas la atribuyen a una fuente no teísta. Al-Junayd enseñaba que mediante un trabajo metódico y cuidadoso,

bajo la guía experta de un maestro sufí (*pir*) como él, un musulmán podía reunirse con su creador y conseguir la experiencia original de la presencia inmediata de Dios que había tenido cuando, como dice el Corán, fue sacado del costado de Adán. Sería el final de la separación y de la tristeza, el nuevo encuentro con un sí mismo más profundo, que era, al mismo tiempo, el sí mismo que él o ella pensaban que eran. Dios no era una realidad separada, externa, ni un juez, sino que, de alguna manera, era uno con las entrañas del ser de cada persona:

Ahora he conocido, oh, Señor,
lo que hay dentro de mi corazón;
en lo secreto, apartada del mundo,
mi lengua ha hablado con mi Adorado.

Así, de esta manera,
estamos unidos, somos Uno;
de lo contrario, la división
es nuestro estado eternamente.

Si bien el profundo temor ocultó
tu rostro a mi mirada penetrante,
por la gracia admirable del éxtasis
siento que tocas mi entrañas más intimas.³³

El énfasis puesto en la unidad recuerda el ideal coránico del *tawhid*: al reunir su sí mismo dividido, el místico experimentará la presencia divina en la integración personal.

Al-Junayd era muy consciente de los peligros del misticismo. Para el pueblo no instruido, que no tenía la suerte de contar con el consejo de un *pir* (maestro sufí) y con la rigurosa preparación de los sufies, era muy fácil interpretar mal el éxtasis de un místico y hacerse una idea simplista de lo que quería decir cuando expresaba que era uno con Dios. Ciertamente afirmaciones extravagantes, como las de al-Bistami, podían provocar la cólera de las autoridades. En su primera etapa, el sufismo fue un movimiento realmente minoritario y los maestros coránicos (*ulema*) lo vieron como una innovación no auténtica. Pero el famoso discípulo de al-Junayd, Husain ibn Mansur (conocido normalmente como al-Hallaj, «el cardador de lana») abandonó la prudencia y fue un mártir de la causa de su religión mística. En su vida itinerante por Irak anunció la destrucción del califato y el establecimiento de un nuevo orden social; las autoridades lo hicieron prisionero y lo crucificaron como a Jesús, personaje central para él. En su experiencia de éxtasis al-Hallaj dijo a voz en grito: «Yo soy la Verdad!». Segundo los

Evangelios Jesús hizo la misma afirmación cuando dijo que era el camino, la verdad y la vida. El Corán condena a menudo la creencia cristiana en la encarnación de Dios en Cristo como algo blasfemo, de modo que no resulta sorprendente que los musulmanes se sintieran horrorizados ante el grito extático de al-Hallaj. *Al-Haqq* (la Verdad) era uno de los nombres de Dios; que un simple mortal se aplicara ese título a sí mismo era una idolatría. Al-Hallaj había expresado esta experiencia de la unión con Dios que era tan cercano que le parecía idéntico a sí mismo. Como dijo en uno de sus poemas:

Yo soy aquel a quien amo, y aquel a quien amo es yo:
somos dos espíritus que moramos en un cuerpo.
Si me ves, lo ves a él,
y si lo ves a él, nos ves a los dos.³⁴

Era una expresión atrevida de la aniquinación del sí mismo y de la unión con Dios llamada *fana* por su maestro al-Junayd. Al-Hallaj se negó a retractarse cuando fue acusado de blasfemia y murió santamente.

Cuando lo llevaban para crucificarlo y vio la cruz y los clavos, se volvió hacia la gente y pronunció una oración que concluyó con estas palabras: «Y a estos siervos tuyos que se han congregado para matarme, celosos de tu religión y deseosos de conseguir tus favores, perdónalos, oh Señor, y ten misericordia de ellos; pues, ciertamente, si tú les hubieras revelado a ellos lo que me has revelado a mí, no habrían hecho lo que han hecho; y si me hubieras ocultado lo que les has ocultado a ellos yo no habría sufrido esta tribulación. Gloria a ti por todo lo que haces y gloria a ti por todo lo quequieres». ³⁵

El grito de al-Hallaj *ana al-Haqq* («Yo soy la Verdad!») manifiesta que el Dios de los místicos no es una realidad objetiva, sino profundamente subjetiva. Al-Ghazzali afirmó después que no había sido blasfemo, sino imprudente, al proclamar una verdad esotérica que podía confundir a los no instruidos. Como no hay más realidad que Alá —como mantiene la Shahadah—, todos los hombres son esencialmente divinos. El Corán enseña que Dios creó a Adán a su propia imagen a fin de poder contemplarse a sí mismo como en un espejo.³⁶ Por eso ordenó a los ángeles que se inclinaran y dieran culto al primer hombre. Los sufies sostienen que el error de los cristianos consistió en asumir que un solo hombre podía contener toda la encarnación de lo divino. El místico que ha recuperado su visión original de Dios ha redescubierto la imagen divina que está dentro de sí mismo, tal como

apareció el día de la creación. La tradición sagrada (*hadith qudsi*) venerada por los sufies presenta a Dios arrastrando al musulmán hacia sí tan cerca que parece que se ha encarnado en cada uno de sus siervos: «Cuando lo amé, me hice su oído, con el que oye; su ojo, con el que ve; su mano, con la que agarra y su pie, sobre el que camina». La historia de al-Hallaj manifiesta el profundo antagonismo que puede existir entre el místico y las autoridades religiosas, que tienen diferentes nociones de Dios y de la revelación. Para el místico la revelación es un acontecimiento que tiene lugar dentro de su propia alma, mientras que para los más tradicionales, como algunos de los *ulema* (escribas coránicos), es un acontecimiento anclado fijamente en el pasado. Con todo, ya hemos visto que durante el siglo xi algunos filósofos musulmanes, como Avicena y el propio al-Ghazzali, pensaban que los intentos de explicar de un modo objetivo a Dios eran insatisfactorios y se volvieron hacia el misticismo. Al-Ghazzali consiguió que las autoridades aceptaran el sufismo y puso de manifiesto que era la forma más auténtica de la espiritualidad musulmana. Durante el siglo xii el filósofo de Irán Yahya Suhrawardi y Muid ad-Din ibn al-Arabi, nacido en España, vincularon la *falsafah* islámica de un modo indisoluble con el misticismo e hicieron del Dios del que habían tenido experiencia los sufies la norma de fe en muchos lugares del imperio islámico. Pero Suhrawardi, como al-Hallaj, murió a manos de los *ulema* en Aleppo en el año 1191, sin que se sepa exactamente cuáles fueron los motivos. Había dedicado toda su vida a establecer un vínculo entre lo que él llamaba la religión «oriental» original y el islam, completando así el proyecto que se había propuesto Avicena. Sostenía que todos los sabios del mundo antiguo habían predicado una única doctrina, revelada en primer lugar a Hermes (identificado por Suhrawardi con el profeta conocido como Idris en el Corán y como Henoc en la Biblia); en el mundo griego la habían transmitido Platón y Pitágoras y en Oriente Medio el zoroastriano Magi. A partir de Aristóteles quedó oscurecida por una filosofía intelectual y mental más estrecha, pero fue pasando de un modo secreto, de un sabio a otro, hasta que llegó finalmente a Suhrawardi a través de al-Bistami y al-Hallaj. Esta filosofía perenne era mística e imaginativa, pero no exigía la renuncia a la razón. Desde el punto de vista intelectual Suhrawardi era tan riguroso como al-Farabi, pero insistía también en la importancia de la intuición para acercarse a la verdad. Como había enseñado el Corán, toda verdad procedía de Dios y había que buscarla dondequiera que pudiera encontrarse. Se podía encontrar tanto en el paganismo y en el zoroastrismo como en la tradición monoteísta. A diferencia de la religión dogmática, que se presta para provocar las controversias entre las sectas, el misticismo

sostiene insistente que hay tantos caminos hacia Dios como personas existen. El sufismo, en particular, cultivó un aprecio excepcional de la fe de los demás.

A Suhrawardi se lo solía llamar Sheikh al-Ishraq o «maestro de la iluminación». Al igual que los cristianos de Oriente, tuvo experiencia de Dios en términos de luz. En árabe *ishraq* se refiere tanto a la primera luz del alba que viene del Oriente como a la iluminación: el Oriente, por tanto, no es el lugar geográfico, sino la fuente de la luz y de la energía. En la fe oriental de Suhrawardi los seres humanos recuerdan su Origen de un modo confuso, se sienten incómodos en este mundo de sombras y anhelan volver a su primera morada. Suhrawardi estaba convencido de que esta filosofía ayudaría a los musulmanes a encontrar su verdadera orientación, a purificar la sabiduría eterna que moraba en ellos mediante la imaginación.

El sistema extraordinariamente complejo de Suhrawardi era un intento de reunir todas las intuiciones religiosas del mundo en una religión espiritual. Había que buscar la verdad allí donde se podía encontrar. Como consecuencia, su filosofía vinculó la cosmología iraní preislámica con el sistema planetario ptolemaico y con el esquema neoplatónico de la emanación. Ningún otro *faylasuf* ha citado nunca con tanta frecuencia el Corán. Cuando explicaba la cosmología, Suhrawardi no estaba fundamentalmente interesado en justificar los orígenes físicos del universo. En su obra maestra *La sabiduría de la iluminación* [*Hiqmat al-Ishraq*] Suhrawardi comienza analizando algunos problemas de la física y de las ciencias naturales, pero sólo como un prólogo a la parte mística de su obra. Como Avicena, creció insatisfecho con la orientación completamente racional y objetiva de la *falsafah*, aunque creía que la especulación racional y metafísica tenía un puesto en la percepción de la realidad total. El verdadero sabio —en su opinión— sobresalía tanto en la filosofía como en el misticismo. Siempre había un sabio de este tipo en el mundo. Suhrawardi creía que este líder espiritual era el verdadero pilar (*qutb*) y que si no estuviera presente, aunque permaneciera escondido, el mundo no seguiría existiendo —se trata de una teoría muy cercana a la imamología chiíta—. El misticismo ishraqí de Suhrawardi se sigue practicando todavía hoy en Irán. Es un sistema esotérico, no porque sea excluyente, sino porque exige una preparación espiritual y de la imaginación semejante a la que experimentaron los ismaelitas y los sufies.

Quizás los teólogos orientales hubieran dicho que el sistema de Suhrawardi era *dogmático* y no *kerigmático*. Él intentaba descubrir el núcleo imaginativo que se encontraba en el corazón de todas las religiones y filosofías y, aunque insistía en que la razón no era suficiente,

nunca negó que ésta tenía derecho a probar los misterios más profundos. Había que buscar la verdad tanto en el racionalismo científico como en el misticismo esotérico; la inteligencia crítica tenía que educar y formar la sensibilidad.

El corazón de la filosofía ishraqí, como su nombre indica, era el símbolo de la luz, considerado como el sinónimo perfecto de Dios. La luz era (al menos en el siglo XII) inmaterial e indefinible, aunque también era el hecho más obvio de la vida en el mundo: completamente evidente por sí misma, no necesitaba una definición, pues todos la percibían como el elemento que hacía posible la vida. Ocupaba todos los lugares: cualquier luminosidad procedente de los cuerpos materiales provenía directamente de la luz, una fuente que se encontraba fuera de ellos. En la cosmología emanacionista de Suhrawardi la Luz de las luces correspondía al Ser necesario de los *faylasufs*, que era completamente simple. Ella generaba una sucesión de luces inferiores en una jerarquía descendente; cada una de las luces, reconociendo su dependencia de la Luz y de las luces, generaba un sí mismo oscuro, que era la fuente de un mundo material que correspondía a una de las esferas ptolemaicas. Era una metáfora de la difícil situación en que se encontraba la humanidad. Dentro de cada uno de nosotros había una combinación semejante de luz y tinieblas: el Espíritu Santo (conocido también, como en el esquema de Avicena, como ángel Gabriel, la luz de nuestro mundo) infundía en el embrión la luz o alma. El alma añora la unidad con el mundo superior de las Luces y, si está debidamente instruida por el santo pilar (*qutb*) de la época o por uno de sus discípulos, puede incluso tener una visión momentánea de ese mundo aquí abajo.

Suhrawardi describió su propia iluminación en su obra *Hiqmat al-Ishraq*. Estaba obsesionado con el problema epistemológico del conocimiento, pero no era capaz de encontrar una solución: lo que había aprendido en los libros no le daba una respuesta. Entonces, tuvo una visión del imam, el *qutb*, el salvador de las almas:

De repente me sentí envuelto en una atmósfera suave; hubo una ráfaga deslumbrante, después una luz diáfana semejante a un ser humano. Miré atentamente y él estaba allí... Llegó hasta mí, saludándome con tanta amabilidad que mi aturdimiento fue desapareciendo y mi sobresalto dio paso a un sentimiento de familiaridad. Entonces, comencé a lamentarme ante él de lo que había sufrido por causa de este problema del conocimiento.

«Despiértate», me dijo, «y tu problema se resolverá».³⁷

El proceso de despertar o iluminación era sin duda muy diferente de la inspiración desgarradora y violenta de los profetas. Se parecía más a la iluminación tranquila de Buda: el misticismo estaba introduciendo una espiritualidad más sosegada en las religiones monoteístas. La iluminación, en lugar de ser un choque con una Realidad que se encontraba fuera, procedía del interior del místico. No había una transmisión de informaciones. En cambio, el ejercicio de la imaginación humana capacitaría a las personas para volver a Dios al introducirlas en el *alam al-mithal*, el mundo de imágenes puras.

Suhrawardi se basaba en la antigua creencia iraní en un mundo arquetípico, según la cual cada persona y objeto del *getik* (la realidad física, mundana) tenía su correspondiente exacto en el *menok* (el ámbito celeste). El misticismo recuperó la antigua mitología que las religiones monoteístas habían abandonado ostensiblemente. El *menok*, que en el esquema de Suhrawardi se convirtió en el *alam al-mithal*, era ahora un ámbito intermedio que existía entre nuestro mundo y el de Dios. Ni la razón ni los sentidos podían percibirlos. Era la facultad de la imaginación creadora la que capacitaba a los humanos para descubrir el ámbito de los arquetipos escondidos, de la misma manera que la interpretación simbólica del Corán revelaba su verdadero significado espiritual. El *alam al-mithal* estaba próximo a la percepción ismaelita de la historia espiritual del islam, que era el significado real de los acontecimientos terrenos, o a la angelología de Avicena (analizada ya en el capítulo precedente). Llegó a ser crucial para todos los místicos posteriores del islam como una manera de interpretar sus experiencias y visiones. Suhrawardi estaba analizando las visiones que son tan extraordinariamente similares en muchas culturas diferentes, tanto si las tienen los chamanes como los místicos o los que experimentan éxtasis. Recientemente ha habido mucho interés por este fenómeno. La concepción de Jung del inconsciente colectivo es un intento más científico de examinar esta experiencia imaginativa común de la humanidad. Otros investigadores, como Mircea Eliade, filósofo de la religión rumano-norteamericano, han intentado mostrar cómo las epopeyas de los antiguos poetas y algunos géneros de cuentos de hadas proceden de los relatos sobre viajes extáticos y vuelos místicos.³⁸

Suhrawardi insistía en que las visiones de los místicos y los símbolos de la Escritura —como cielo, infierno y juicio final— eran tan reales como los fenómenos que experimentamos en este mundo, pero no de la misma manera. No se podían probar empíricamente, sino que sólo podía discernirlos la facultad de la imaginación preparada para ello, que capacitaba a los visionarios para captar la dimensión espiritual de los fenómenos terrenos. Esta experiencia no tenía ningún sen-

tido para quien no contaba con la formación exigida, de la misma manera que la iluminación budista se podía experimentar sólo cuando se habían realizado los ejercicios morales y mentales necesarios. Todos nuestros pensamientos, ideas, deseos, sueños y visiones tenían su realidad correspondiente en el *alam al-mithal*. El profeta Mahoma, por ejemplo, descubrió este mundo intermedio durante el «viaje nocturno», que lo llevó hasta los umbrales del mundo divino. Suhrawardi sostén que las visiones del trono de los místicos judíos tenían lugar cuando habían aprendido a entrar en el *alam al-mithal* durante sus prácticas espirituales de concentración. El camino hacia Dios, por tanto, no discurría sólo a través de la razón, como habían pensado los *faylasufs*, sino a través de la imaginación creadora, el ámbito del místico.

En nuestros días muchos occidentales se quedarían consternados si un teólogo eminentemente sugiriese que Dios era, en cierto sentido, un producto de la imaginación. Con todo, tendría que resultar evidente que la imaginación es la principal facultad religiosa. Jean-Paul Sartre la definió como «la habilidad para pensar lo que no es».³⁹ Los seres humanos son los únicos animales que tienen la capacidad de idear algo que no está presente o algo que no existe todavía, pero que es una posibilidad. En realidad, la imaginación ha sido la causa de los mayores logros de la ciencia y de la tecnología, así como también del arte y de la religión. La idea de Dios, aunque esté definida, es tal vez el primer ejemplo de una realidad ausente que, a pesar de los problemas que plantea, ha seguido inspirando a varones y mujeres durante miles de años. La única forma en que podemos concebir a Dios, imperceptible para los sentidos y para los razonamientos lógicos, es por medio de los símbolos; la función principal de la imaginación consiste en interpretarlos. Suhrawardi deseaba encontrar una explicación imaginativa de los símbolos que habían ejercido una influencia decisiva en la vida humana, aunque las realidades a la que se referían seguían siendo difíciles de comprender. Se puede definir un símbolo como un objeto o una noción que podemos percibir con nuestros sentidos o captar con nuestras mentes, pero en el que vemos algo más que el objeto en sí mismo. La pura razón no nos capacita para percibir lo especial, lo universal o lo eterno en un objeto particular y temporal. Ésta es la tarea de la imaginación creadora a la que los místicos, al igual que los artistas, atribuyen sus intuiciones. Como sucede en el arte, los símbolos religiosos más eficaces son los configurados por el conocimiento y la comprensión racional de la condición humana. Suhrawardi, que escribió en un árabe extraordinariamente bello y fue un metafísico muy experto, fue también un artista creador a la vez que un místico. Al unir

cosas que, aparentemente, no estaban relacionadas entre sí —ciencia y misticismo, filosofía pagana y religión monoteísta— consiguió ayudar a los musulmanes a crear sus propios símbolos y a encontrar una significación y un sentido nuevos en la vida.

Más influyente que Suhrawardi fue Muid ad-Din ibn al-Arabi (1165-1240), cuya vida se puede considerar, tal vez, como un símbolo de la separación de los caminos de Oriente y Occidente. Su padre era amigo de Averroes y éste se quedó muy impresionado de la piedad del joven en una ocasión en que se encontró con él. Estando gravemente enfermo, Ibn al-Arabi se convirtió al sufismo y, cuando tenía 30 años, dejó Europa para marchar a Oriente Medio. Hizo la peregrinación (*hajj*) y dedicó dos años a la oración y a la meditación en la Caaba; después, se estableció en Malatya, junto al Éufrates. Llamado a menudo Sheikh al-Akbah («el gran maestro»), ejerció una influencia muy profunda en la concepción musulmana de Dios, pero no en Occidente, donde se pensaba que la filosofía islámica había concluido con Averroes. El cristianismo occidental abrazó al Dios aristotélico de Averroes, mientras que la mayor parte de los musulmanes habían optado —y han mantenido esta opción hasta hace poco tiempo— por el Dios de la imaginación de los místicos.

En el año 1201, cuando estaba dando las vueltas rituales en torno a la Caaba, Ibn al-Arabi tuvo una visión que influyó profunda y decisivamente en él: vio a una joven, llamada Nizam, rodeada por un aura celeste y cayó en la cuenta de que se trataba de una encarnación de *Sophia*, la Sabiduría divina. Esta epifanía le hizo comprender que era imposible para nosotros amar a Dios si nos basábamos solamente en los argumentos racionales de la filosofía. La *falsafah* había insistido en la transcendencia absoluta de Alá y nos había recordado que nada podía parecerse. ¿Cómo podríamos amar a un Ser tan extraño? Sin embargo, podemos amar al Dios que vemos en sus criaturas: «Si amas a un ser por su belleza, no amas otra cosa más que a Dios, pues él es el Ser bello», explicaba en su obra *Futuhat al-Makkiyah* (Las revelaciones mecanas). «Así, en todos sus aspectos, el objeto del amor es sólo Dios».⁴⁰ La Shahadah tenía la finalidad de recordarnos que no había más dios ni realidad absoluta que Alá. Como consecuencia, fuera de él no había belleza. No podemos ver a Dios en persona, pero podemos verlo tal como ha querido revelarse en criaturas, como Nizam, que inspiran el amor en nuestros corazones. En efecto, el místico tiene el deber de crear sus propias epifanías por sí mismo, a fin de ver a una muchacha como Nizam tal como ella era realmente. El amor es fundamentalmente el anhelo de algo que está ausente: por eso tantas veces nuestro amor humano se siente decepcionado. Nizam se ha con-

vertido en «el objeto de mi búsqueda y de mi esperanza, la Virgen más pura». Tal como explicaba en el prólogo a *El diván*, su colección de poemas amorosos:

En los versos que he compuesto para este libro nunca dejo de aludir a las inspiraciones divinas, las visitas espirituales, las correspondencias [de nuestro mundo] con el mundo de las inteligencias angélicas. En esto me atengo a mi forma habitual de pensar con símbolos; y lo hago así porque las cosas del mundo invisible me atraen más que las de la vida presente y porque esta muchacha sabía exactamente a qué me estaba refiriendo.⁴¹

La imaginación creadora había transformado a Nizam en un *avatar* de Dios.

Unos ochenta años después el joven Dante Alighieri tuvo una experiencia similar en Florencia cuando vio a Beatrice Portinari. En cuanto percibió su presencia, sintió que su espíritu temblaba agitado y le pareció oír un grito: «Mira un dios más poderoso que yo que viene a dominar sobre mí». Desde ese momento Dante estuvo dominado por su amor hacia Beatrice, que tenía autoridad sobre él «debido al poder que mi imaginación le otorgó».⁴² Beatrice fue para Dante la imagen del amor divino. En *La divina comedia* muestra cómo éste lo llevó, mediante un viaje imaginario a través del infierno, del purgatorio y del cielo, a una visión de Dios. El poema de Dante estuvo inspirado por los relatos musulmanes del ascenso de Mahoma a los cielos; certainly, su concepción de la imaginación creadora era semejante a la de Ibn al-Arabi. Dante sosténía que no era cierto que la *imaginativa* combinara simplemente las imágenes derivadas de la percepción de la realidad mundana, como afirmaba Aristóteles; en parte, era una inspiración procedente de Dios:

Oh fantasía (*imaginativa*) que, de cuando en cuando,
arrebatas al hombr de tal suerte
que no oyera mil turbas resonando,
¿quién, si no es el sentido, ha de moverte?
Muévete aquella luz que el cielo sella,
por sí o por el querer de quien la viere.⁴³

A lo largo del poema, Dante va prescindiendo gradualmente de las imágenes sensitivas y visuales en el relato. Las descripciones del infierno con rasgos eminentemente físicos dan paso al ascenso difícil y emocional a través del monte Purgatorio hasta el paraíso terrenal, donde Beatrice lo reprende por considerar su [de ella] ser físico como un

fin en sí mismo: por el contrario, tendría que haberla considerado como un símbolo o un *avatar* que lo sacaba del mundo para llevarlo hasta Dios. Prácticamente no hay descripciones de carácter físico en el paraíso; incluso las almas benditas son difíciles de definir, nos recuerdan que ninguna persona humana puede convertirse en el objeto definitivo del anhelo humano. Finalmente, las frías imágenes intelectuales expresan la transcendencia absoluta de Dios, que está más allá de la imaginación. Se ha acusado a Dante de pintar un retrato de un Dios insensible en el *Paraíso*, pero la abstracción nos recuerda que, al fin y al cabo, no sabemos nada en absoluto acerca de él.

Ibn al-Arabi estaba también convencido de que la imaginación era una facultad concedida por Dios. Cuando un místico creaba una epifanía para sí mismo, estaba dando a luz aquí abajo una realidad que existía de un modo más perfecto en el mundo de los arquetipos. Cuando vemos lo divino en otras personas, estamos haciendo un esfuerzo con nuestra imaginación para descubrir la realidad verdadera: «Dios hizo a las criaturas como velos», explicaba, «el que las conoce como tales es conducido de vuelta a él, pero el que las considera como reales es arrancado de su presencia».⁴⁴ Así —de un modo semejante al del sufismo—, lo que comenzó como una espiritualidad muy antropomórfica, centrada en un ser humano, llevó a Ibn al-Arabi a una concepción transpersonal de Dios. La imagen de la mujer siguió siendo importante para él: creía que las mujeres eran las encarnaciones más importantes de *Sophia*, la Sabiduría divina, porque suscitaban en los varones un amor que estaba dirigido, en último término, hacia Dios. Hay que admitir que se trata de una concepción fundamentalmente masculina, pero era un intento de aportar una dimensión femenina a la religión de un Dios concebido a menudo como una realidad completamente masculina.

Ibn al-Arabi no creía que el Dios a quien él conocía tuviera una existencia objetiva. Aunque era un metafísico experto, no creía que se pudiera demostrar la existencia de Dios con razonamientos lógicos. Le gustaba llamarse a sí mismo discípulo de Khidr, un nombre dado a la misteriosa figura que aparece en el Corán como director espiritual de Moisés, que dio la ley externa a los israelitas. Dios concedió a Khidr un conocimiento especial de sí mismo; por eso, Moisés le ruega que lo instruya, pero Khidr le dice: «No podrás tener paciencia conmigo. ¿Y cómo vas a tenerla en aquello de lo que no tienes conocimiento?».⁴⁵ No es bueno tratar de comprender «informaciones» religiosas que no hemos experimentado nosotros mismos. Parece que el nombre Khidr significaba «el Verde», una indicación de que su sabiduría era siempre fresca y se renovaba eternamente. Incluso un profeta de la talla de

Moisés no tenía por qué comprender necesariamente las formas esotéricas de la religión; pues, en el Corán, descubre que no puede aguantar el método de enseñanza de Khidr. Este extraño episodio parece sugerir que el boato externo de la religión no siempre corresponde a su componente espiritual o místico. Algunos, como los *ulema*, pueden ser incapaces de comprender el islam de un sufi como Ibn al-Arabi. La tradición musulmana ha hecho de Khidr el maestro de todos los que buscan una verdad mística, que es intrínsecamente superior a las formas exteriores y literales y muy diferente de ellas. No conduce a su discípulo a una percepción de un Dios que es el mismo que el de todos los demás, sino a un Dios que es, en el sentido más profundo de la palabra, subjetivo.

Khidr fue también importante para los ismaelitas. A pesar del hecho de que Ibn al-Arabi era un sunnita, sus enseñanzas eran muy próximas a las de los ismaelitas y éstos las fueron incorporando progresivamente a su teología —es un ejemplo más de la capacidad de la mística para superar las divisiones existentes entre los grupos religiosos—. Al igual que los ismaelitas, Ibn al-Arabi subrayaba el *pathos* de Dios, que se oponía radicalmente a la *apatheia* del Dios de los filósofos. El Dios de los místicos ansiaba que sus criaturas lo conocieran. Los ismaelitas creían que el nombre *ilah* (dios) procedía de la raíz árabe *WLH*: «estar triste», «suspirar por». La tradición sagrada pone en boca de Dios las siguientes palabras: «Yo era un tesoro escondido y ansiaba que se me conociera. Entonces, formé a las criaturas a fin de que me conocieran». No hay una prueba racional de la tristeza de Dios; sólo podemos conocerla por nuestro propio anhelo de algo que colme plenamente nuestros deseos más profundos y de explicar la tragedia y el dolor de la vida. Como hemos sido creados a imagen de Dios, tenemos que ser un reflejo de Dios, el arquetipo supremo. Nuestro anhelo de la realidad a la que llamamos Dios tiene que ser, por consiguiente, un espejo de la empatía con el *pathos* de Dios. Ibn al-Arabi se imaginaba al Dios solitario suspirando con nostalgia, pero este suspiro (*nafas rabmani*) no era una expresión de compasión sensiblera para con uno mismo. Tenía una fuerza activa y creadora, que fue la que llamó todo nuestro cosmos a la existencia; y que, además, inspiraba seres humanos, que se convertían en *logoi*, palabras que Dios se decía a sí mismo. Como consecuencia, cada ser humano es una epifanía única del Dios escondido, que manifiesta la realidad divina de una manera particular e irrepetible.

Cada uno de estos *logoi* divinos es uno de los nombres con los que Dios se ha llamado a sí mismo, que lo hacen totalmente presente en cada una de sus epifanías. No se puede contener a Dios en una sola

expresión humana, pues la realidad divina es inagotable. De ello se deduce también que la revelación que Dios ha hecho en cada uno de nosotros es única, diferente del Dios conocido por cualquiera de los demás varones y mujeres, que son también sus *logoi*. Cada uno conocerá solamente a su propio «Dios», puesto que no puede tener una experiencia objetiva de Él; es imposible conocerlo de la misma manera que las demás personas. Como Ibn al-Arabi decía: «Cada ser tiene como su dios sólo a su Señor particular; no es posible tenerlos a todos ellos». Le gustaba citar la *hadith* (tradición): «Meditad en las bendiciones de Dios, pero no en su esencia (*al-Dhat*)».⁴⁷ Toda la realidad de Dios es incognoscible; tenemos que concentrarnos en la Palabra particular pronunciada en nuestro propio ser. A Ibn al-Arabi le gustaba también llamar a Dios *al-Ama*, «la Nube» o «la Ceguera»⁴⁸ para subrayar su inaccesibilidad. Pero estos *logoi* humanos revelan también el Dios escondido a *él mismo*. Es un proceso en dos sentidos: Dios suspira por ser conocido y aquellos en quienes se revela a sí mismo lo liberan de su soledad. La preocupación del Dios desconocido queda mitigada por el Dios revelado en cada ser humano, que lo da a conocer a él mismo; también es cierto que el Dios revelado en cada individuo ansía volver a su fuente con una nostalgia divina que inspira nuestro propio anhelo.

De esta manera, divinidad y humanidad son dos aspectos de la vida divina que anima el cosmos entero. Esta intuición no era distinta de la comprensión que la teología oriental tenía de la encarnación de Dios en Jesús; pero Ibn al-Arabi no podía aceptar la idea de que un ser humano concreto, aunque fuese santo, pudiera expresar la realidad infinita de Dios. Por el contrario, creía que cada persona humana era un *avatar* de lo divino. De modo que elaboró el símbolo del hombre perfecto (*insan i-kamil*), que encarnaba el misterio del Dios revelado en cada generación en favor de sus contemporáneos, aunque, por supuesto, no encarnaba la realidad íntegra de Dios o su esencia escondida. El profeta Mahoma había sido el hombre perfecto de su generación y un símbolo particularmente eficaz de lo divino.

Este misticismo introspectivo e imaginativo era una búsqueda del fundamento del ser en las profundidades del sí mismo. Privaba al místico de las certezas que caracterizan las formas más dogmáticas de la religión. Puesto que cada varón y cada mujer han tenido una experiencia única de Dios, se deduce que ninguna religión puede expresar la totalidad del misterio divino. No hay ninguna verdad objetiva sobre Dios a la que todos tengan que adherirse; como este Dios transciende la categoría de la personalidad, es imposible hacer predicciones sobre su conducta y sus predilecciones. Evidentemente, cualquier tipo de

chovinismo sobre la propia fe en detrimento de la de otros es inaceptable, puesto que ninguna religión tiene toda la verdad acerca de Dios. Ibn al-Arabi cultivó la actitud positiva hacia las demás religiones que se puede encontrar en el Corán y que lo condujo a una nueva manifestación extrema de tolerancia:

Mi corazón es capaz de adoptar cualquier forma.
Un claustro para el monje, un templo para los ídolos,
pasto para las gacelas, la Caaba para el devoto.
Las tablas de la ley, el Corán.
El amor es la fe que profeso:
la mía sigue siendo la única fe verdadera.⁴⁹

El hombre de Dios se encuentra en su ambiente lo mismo en la sinagoga que en el templo, en la iglesia o en la mezquita, pues todo proporciona una percepción válida de Dios. Ibn al-Arabi empleaba a menudo la expresión «el Dios creado por las religiones» (*Khalq al-haqq fi'l-itiqad*); podía entenderse de un modo peyorativo si se aplicaba al «dios» que varones y mujeres creaban en una religión concreta y al que consideraban idéntico a Dios en sí mismo. Esto sólo había producido intolerancia y fanatismo. Como alternativa a esta idolatría, Ibn al-Arabi daba este consejo:

No te adhieras de un modo exclusivo a un credo particular para que no llegues a rechazar todos los demás; de lo contrario, te perderás mucho de lo bueno, es más, no serás capaz de reconocer la verdad real de la cuestión. Dios, el omnipresente y omnipoente, no se encuentra limitado por ningún credo, pues como él dice: «Dondequier que mires, allí está el rostro de Alá». Cada uno alaba lo que cree; su dios es su propia criatura y, al alabarla, se alaba a sí mismo. Como consecuencia condena las creencias de los otros, cosa que no haría si fuera justo; pero su antipatía se basa en la ignorancia.⁵⁰

Nosotros *nunca* vemos a ningún dios más que al Nombre personal que se nos ha revelado y al que se ha otorgado existencia concreta en cada uno de nosotros; es inevitable que nuestra comprensión de nuestro Señor personal esté caracterizada por la tradición religiosa en la que hemos nacido. Pero el místico (*arif*) sabe que este «Dios» nuestro es simplemente un «ángel» o un símbolo particular de lo divino, al que nunca se ha de confundir con la Realidad escondida propiamente dicha. Por consiguiente, considera a todas las religiones diferentes como teofanías válidas. Mientras que el Dios de las religiones más dogmáticas divide a la humanidad en grupos enfrentados, el Dios de los místicos es una fuerza unificadora.

Es cierto que las enseñanzas de Ibn al-Arabi resultaban demasiado abstrusas para la inmensa mayoría de los musulmanes, pero llegaron hasta el pueblo sencillo. Durante los siglos XII y XIII el sufismo dejó de ser un movimiento minoritario y se convirtió en la corriente islámica predominante en muchas partes del imperio islámico. En este periodo se fundaron varias órdenes o *tariqas* sufies, cada una de ellas con su interpretación particular de la religión mística. El jeque sufí ejercía una gran influencia en el pueblo y, con frecuencia, se lo veneraba como a un santo del mismo modo que a los imames chiítas. Era un periodo de crisis política: el califato de Bagdad se estaba desintegrando y los ejércitos mongoles iban destruyendo las ciudades musulmanas una tras otra. El pueblo deseaba un Dios que fuera más cercano y compasivo que el Dios remoto de los *faylasufs* y que el Dios legalista de los *ulema*. Las prácticas sufies del *dhikr*, la recitación de los Nombres divinos como un mantra para provocar el éxtasis, se difundieron más allá de las *tariqas*. Los métodos sufies de concentración con sus técnicas —rigurosamente prescritas— de respiración y posturas, ayudaban a muchos a tener una experiencia de la presencia trascendente dentro de ellos. No todos podían alcanzar los estados místicos superiores, pero estas prácticas espirituales ayudaron al pueblo a abandonar las nociones simplistas y antropomórficas de Dios y a experimentarlo como una presencia dentro del sí mismo. Algunas órdenes se servían de la música y de la danza para aumentar la concentración y sus *pir* se convirtieron en figuras principales para sus contemporáneos.

La más famosa de las órdenes sufies era la Mawlawiyah, a cuyos miembros se los conocía en Occidente con el nombre de «derviches danzantes». Su danza majestuosa y solemne era un método de concentración. Cuando daba vueltas sin parar, el sufí sentía que los límites del sí mismo desaparecían a medida que se anonadaba en su danza y se le otorgaba un anticipo de la aniquilación (*fana*). El fundador de esta orden fue Jalal ad-Din Rumi (ca. 1027-1073), llamado por sus discípulos Mawlana («nuestro maestro»). Había nacido en Khurusán (Asia central), pero había huido a Konya (situada en la actual Turquía) antes de que llegaran los ejércitos mongoles. Se puede decir que su misticismo era la respuesta musulmana a este azote, que podía haber provocado en muchos la pérdida de la fe en Alá. Las ideas de Rumi eran semejantes a las de su contemporáneo Ibn al-Arabi, pero su poema *Masnavi*, conocido como «Biblia sufí», ejerció una mayor influencia en el pueblo sencillo y contribuyó a que el Dios de los místicos llegara hasta los musulmanes que no eran sufies. En el año 1244 Rumi quedó hechizado por el derviche itinerante Shams ad-Din, a quien consideraba como el hombre perfecto de su generación. El mismo

Shams ad-Din estaba convencido de que era una reencarnación del Profeta e insistía en que lo llamaran «Mahoma». Era un varón de dudosa reputación y se sabía que no observaba la Shariah, la ley sagrada del islam, porque pensaba que estaba por encima de esas trivialidades. Los discípulos de Rumi estaban preocupados porque no comprendían ese capricho evidente de su maestro. Cuando mataron a Shams en un disturbio, Ibn al-Arabi no encontraba consuelo y dedicaba todavía más tiempo a la música y a la danza místicas. Fue capaz de transformar de un modo imaginativo su dolor en un símbolo del amor de Dios —del anhelo que Dios sentía hacia la humanidad y del ansia de Alá que la humanidad sentía—. Todos, ellos y ellas, sabiéndolo o sin saberlo, estaban buscando al Dios ausente, siendo conscientes, aunque no fuera de un modo claro, de que se encontraban separados de la Fuente de su ser:

Escuchad a la caña, que cuenta un cuento, lamentándose de la separación. Aunque yo estaba separado del cañaveral, mi lamento hizo gemir a otros varones y mujeres. Buscaba un pecho desgarrado por la separación, pues yo sería capaz de hacer que [esa persona] sintiera el poder del amor-deseo: el que se encuentra lejos de su fuente desea que vuelvan los tiempos en que estaba unido a ella.⁵¹

Se creía que el hombre perfecto podía motivar a los mortales más sencillos para que buscaran a Dios: Shams ad-Din hizo que se revelara en Rumi la poesía del *Masnavi*, que relataba los sufrimientos de esta separación.

Al igual que otros sufies, Rumi veía el universo como una teofanía de las miríadas de nombres de Dios. Algunos de ellos revelaban la cólera o la severidad de Dios, mientras que otros expresaban las cualidades de la misericordia que eran intrínsecas en la naturaleza divina. El místico se veía envuelto en una lucha (*jihad*) incesante que tenía por objeto distinguir la misericordia, el amor y la belleza de Dios en todas las cosas y rechazar todo lo demás. El *Masnavi* exhortaba al musulmán a encontrar la dimensión trascendente en la vida humana y a ver, más allá de las apariencias, la realidad escondida dentro de ella. Es el *ego* lo que nos impide ver el misterio interior de todas las cosas; pero sólo hasta que comprendemos que no somos seres aislados y separados sino uno con el Fundamento de toda la existencia. Una vez más Rumi subraya que Dios sólo puede ser una experiencia subjetiva. Cuenta el relato humorístico de Moisés y el pastor para ilustrar el respeto que debamos sentir hacia las concepciones de lo divino que tienen los demás. Un día Moisés escuchó por casualidad a un pas-

tor que hablaba de un modo familiar con Dios: quería ayudar a Dios, dondequiera que estuviese, lavar su ropa, quitarle los piojos, besarle las manos y los pies en el momento de acostarse. «Todo lo que puedo decir, al accordame de ti», concluía su oración, «es *ayyyy* y *abbbbbbbb*». Moisés estaba horrorizado. ¿Con quién se pensaba el pastor que estaba hablando? ¿Con el Creador de los cielos y de la tierra? ¡Parecía como si estuviese hablando con un vecino! El pastor se arrepintió y anduvo errante, sin encontrar consuelo, por el desierto; pero Dios reprendió a Moisés, porque no quería palabras ortodoxas, sino humildad y amor ardiente. No *había* formas correctas de hablar sobre Dios:

Lo que te parece erróneo a ti, es correcto para él.
Lo que es veneno para uno, es miel para otro.
Pureza e impureza, pereza y diligencia en el culto,
estas cosas no significan nada para mí.
Estoy por encima de todo esto.
No hay que clasificar los modos de dar culto
en mejores y peores.

Los hindúistas siguen ritos hindúistas.
Los musulmanes dravidianos de la India hacen lo que hacen.
Todo es alabanza y todo es *correcto*.

No soy yo el glorificado en los actos de culto.
¡Son los adoradores! Yo no escucho las palabras
que dicen, miro la humildad del corazón.
¡La Realidad es esta humildad quebrantada y abierta,
no el lenguaje! Olvidaos de la charlatanería.
Quiero corazones ardientes, *ardientes*.
Sed amigos
con vuestro ardor. ¡Abrasad vuestros pensamientos
y vuestras formas de expresión!⁵²

Todas las palabras sobre Dios son tan absurdas como las del pastor. Pero cuando un creyente miraba, más allá de los velos, a las cosas como son realmente, descubría que todas sus precomprensiones humanas quedaban desmentidas.

Por aquella misma época la tragedia ayudó también a los judíos de Europa a dar a luz una nueva concepción de Dios. Las cruzadas antisemíticas de Occidente hicieron que la vida resultara intolerable para las comunidades judías; muchos deseaban un Dios más inmediato y personal que la divinidad remota de la que habían tenido experiencia los místicos del trono. Durante el siglo ix la familia Kalonymos emigró

desde el sur de Italia hasta Alemania, llevando consigo algunas obras de la literatura mística. Pero en el siglo xii la persecución introdujo un nuevo pesimismo en la piedad de los ashkenazi, expresada en los escritos de tres miembros de la familia Kalonymos: rabí Samuel el Viejo, que escribió el pequeño tratado *Sefer ha-Yirah* (El libro del temor de Dios) hacia el año 1150; rabí Judá el Piadoso, autor del *Sefer Hasidim* (El libro de los piadosos) y su primo rabí Eliezer ben Judá de Worms (muerto en el año 1230), que publicó varios tratados y textos místicos. No eran filósofos ni pensadores sistemáticos. Sus obras ponen de manifiesto que habían tomado prestadas sus ideas de una serie de fuentes que podrían parecer incompatibles. Estaban muy impresionados por el árido *faylasuf* Saadia ibn Joseph, cuyos libros se habían traducido al hebreo, y por algunos místicos cristianos como Francisco de Asís. A partir de esta amalgama de fuentes consiguieron crear una espiritualidad que fue importante para los judíos de Francia y de Alemania hasta el siglo xvii.

Hay que recordar que los rabinos habían declarado que era pecaminoso negarse a sí mismo los placeres creados por Dios. Pero los piadosos alemanes predicaban una renuncia que se parecía al ascetismo cristiano: un judío podría ver la Shekinah en el mundo futuro sólo si daba la espalda a los placeres y renunciaba a determinados pasatiempos como, por ejemplo, la crianza de los animales domésticos y los juegos con los niños. Los judíos tenían que cultivar una *apatheia* como la de Dios, permaneciendo siempre insensibles ante los desprecios e insultos. Pero se podían dirigir a Dios como si se tratara de un amigo. A ninguno de los místicos del trono se le habría ocurrido decir a Dios «tú», como hacía Eliezer. Esta familiaridad se trasladó a la liturgia, que describía a un Dios que era inmanente y que estaba íntimamente presente, al mismo tiempo que era transcendente:

Todo está en ti y tú estás en todas las cosas. Tú lo llenas y lo abarcas todo; cuando todo fue creado, tú estabas en todo; antes de que todo fuera creado, tú lo eras todo.⁵³

Definieron esta inmanencia mostrando que nadie se podía acercar a Dios en persona, sino sólo al Dios que se reveló al género humano en su «gloria» (*kabod*) o en «el gran resplandor llamado Shekinah». Los piadosos no estaban preocupados por esta incoherencia aparente. Se concentraban en los asuntos prácticos y no en las precisiones teológicas: enseñaban a los demás judíos métodos de concentración (*kawwanah*) y posturas que podían intensificar su experiencia de la presencia de Dios. El silencio era esencial: un piadoso tenía que cerrar los

ojos con fuerza, cubrirse la cabeza con un manto de oración para evitar las distracciones, mantener relajado el estómago y sonreír enseñando los dientes. Idearon leyes especiales para «suscitar la oración», que reforzaba su experiencia de la Presencia. En lugar de repetir simplemente las palabras de la liturgia, los piadosos tenían que contar las letras de cada palabra, calcular su valor numérico e ir más allá del significado literal del lenguaje. Tenían que dirigir su atención hacia lo alto para fomentar su experiencia de una realidad más elevada.

La situación de los judíos en el imperio islámico, donde no hubo persecuciones antisemíticas, era mucho más favorable y no tenían necesidad de la piedad de los ashkenazi. Sin embargo, estaban desarrollando un nuevo tipo de judaísmo como respuesta a la evolución musulmana. De la misma manera que los *faylasufs* judíos habían intentado explicar de un modo filosófico al Dios de la Biblia, otros judíos trataban de dar a su Dios una interpretación mística y simbólica. Al principio estos místicos constituían sólo una minoría minúscula. Su método era esotérico, transmitido de maestro a discípulo: lo llamaban cábala o «tradición heredada». Luego el Dios de la cábala atrajo la atención de la mayoría y cautivó la imaginación judía como no lo había hecho nunca el Dios de los filósofos. La filosofía amenazaba con hacer de Dios una abstracción remota, pero el Dios de los místicos podía tocar los temores y ansiedades que subyacen en estratos mucho más profundos que el racional. Mientras que los místicos del trono se habían sentido contentos mirando la gloria de Dios desde fuera, los cabalistas intentaban penetrar en la vida interior de Dios y en la conciencia humana. En lugar de especular de un modo racional sobre la naturaleza de Dios y los problemas metafísicos de su relación con el mundo, los cabalistas centraron su atención en la imaginación.

Al igual que los sufies, los cabalistas se sirvieron de la distinción gnóstica y neoplatónica entre la esencia de Dios y el Dios que captamos en la revelación y en la creación. Dios en sí mismo es esencialmente incognoscible, inconcebible e impersonal. Al Dios escondido lo llamaban En Sof (que, literalmente, significa «sin fin»). No sabemos nada en absoluto sobre En Sof: ni siquiera se lo menciona en la Biblia o en el Talmud. Un autor anónimo del siglo XIII escribió que En Sof es incapaz de llegar a ser sujeto de una revelación para la humanidad.⁵⁴ A diferencia de lo que sucede con YHWH, no se conoce el nombre de En Sof; «él» no es una persona. En realidad es más correcto referirse a la divinidad como «Ello». Esto constituía una separación radical del Dios extremadamente personal de la Biblia y del Talmud. Los cabalistas elaboraron su propia mitología para explorar un nuevo ámbito de la conciencia religiosa. A fin de explicar la relación entre En Sof y

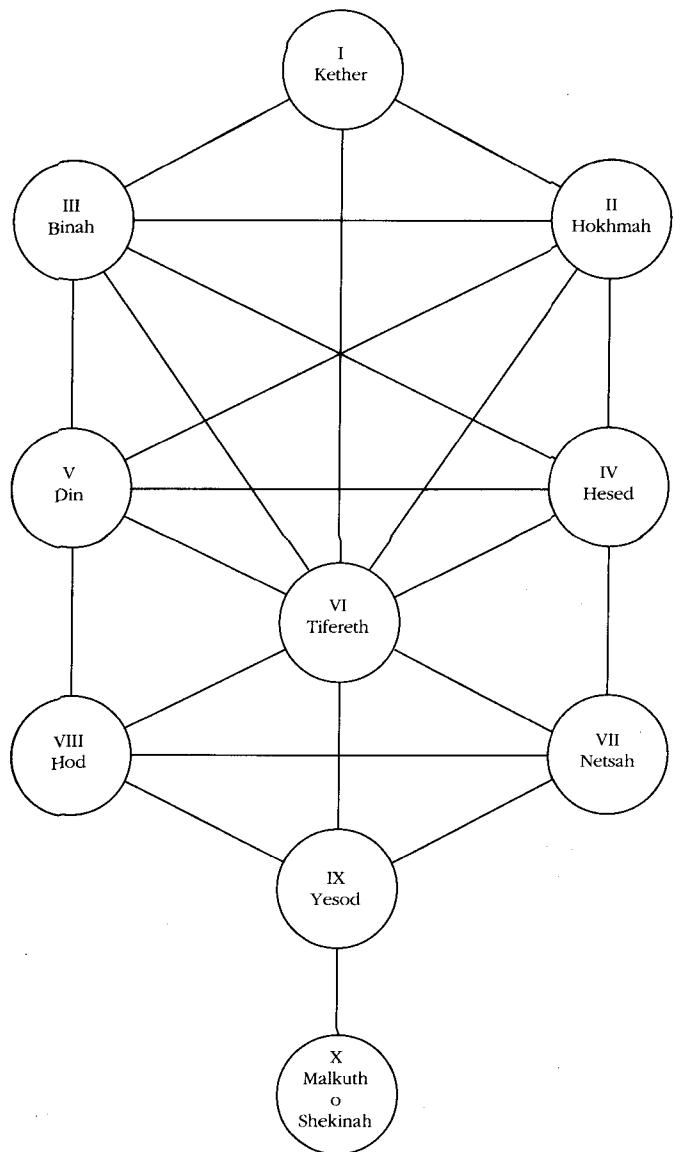
YHWH, sin ceder a la herejía gnóstica de que eran dos seres diferentes, los cabalistas idearon un método simbólico de interpretación de la Escritura. Como los sufies, se imaginaban un proceso por el que el Dios escondido se había dado a conocer a la humanidad. En Sof se había manifestado a los místicos judíos bajo diez aspectos diferentes o *sefirot* («enumeraciones») de la realidad divina, que había emanado de las profundidades inescrutables de la Divinidad incognoscible. Cada *sefirah* representaba un estadio de la revelación progresiva de En Sof y tenía su propio nombre simbólico; pero cada una de estas esferas divinas contenía todo el misterio de Dios considerado desde una perspectiva particular. La exégesis cabalística refería cada palabra concreta de la Biblia a una de las *sefirot*: cada versículo describía un acontecimiento o fenómeno que tenía su paralelo en la vida interior del mismo Dios.

Ibn al-Arabi había considerado el suspiro misericordioso de Dios, a través del cual se había revelado a la humanidad, como la Palabra que había creado el mundo. De un modo semejante, las *sefirot* eran, al mismo tiempo, los nombres que Dios se había dado a sí mismo y los medios por los que había creado el mundo. Estos diez nombres juntos formaban el único gran Nombre de Dios, desconocido para los hombres. Representaban los estadios a través de los cuales En Sof había descendido desde su inaccesibilidad solitaria hasta la realidad mundana. Normalmente aparecen enumerados del modo siguiente:

1. Kether Elyon: la «Corona suprema».
2. Hokhmah: «Sabiduría».
3. Binah: «Inteligencia».
4. Hesed: «Amor» o «Misericordia».
5. Din: «Poder» (manifestado habitualmente en un juicio severo).
6. Rakhamim: «Compasión»; a veces llamada «Tifereth» («Belleza»).
7. Netsah: «Aguante constante».
8. Hod: «Majestad».
9. Yesod: «Fundamento».
10. Malkuth: «Reino»; también llamado «Shekinah».

A veces se representa a las *sefirot* como un árbol, que crece de arriba hacia abajo, con sus raíces en las profundidades incomprensibles de En Sof [véase el gráfico adjunto] y su copa en la Shekinah, en el mundo. Esta imagen orgánica expresa la unidad de este símbolo cabalístico. En Sof es la savia que corre por las ramas del árbol y que les da vida, unificándolas en una realidad misteriosa y compleja. Aunque hay una distinción entre En Sof y el mundo de sus nombres, los dos son una misma cosa, de la misma manera que el carbón y su llama. Las

sefirot representan los mundos de luz que manifiestan las tinieblas de En Sof, que permanece en una oscuridad impenetrable. Es otra forma de mostrar que nuestras nociones de «Dios» no pueden expresar plenamente la realidad a la que se refieren.



El árbol de las *sefirot*

Con todo, el mundo de las *sefirot* no es una realidad alternativa «ahí fuera» entre la Divinidad y el mundo. No son los peldaños de una escalera colocada entre los cielos y la tierra, sino que sirven de base al mundo que perciben nuestros sentidos. Como Dios lo es todo en todas las cosas, las *sefirot* están presentes y activas en todo lo que existe. Representan también los estadios de la conciencia humana a través de los cuales los místicos ascienden hasta Dios al descender a su propia mente. Una vez más, se presenta como inseparables a Dios y al hombre. Algunos cabalistas consideraban las *sefirot* como los miembros del hombre primordial tal como Dios lo había pensado. Esto era lo que la Biblia había querido expresar al decir que el hombre había sido creado a imagen de Dios; la realidad mundana aquí abajo correspondía a una realidad arquetípica en el mundo celeste. Las imágenes de Dios como un árbol o como un hombre eran descripciones imaginativas de una realidad que escapaba a la formulación racional. Los cabalistas no se oponían a la *falsafah* —muchos de ellos veneraban a algunas de sus grandes figuras, como Saadia Gaón y Maimónides—, pero les parecía que el simbolismo y la mitología eran más adecuados que la metafísica para penetrar en el misterio de Dios.

El texto cabalístico que más influencia ejerció fue *El Zohar*, escrito probablemente hacia el año 1275 por el místico español Moisés de León que, siendo joven, había estudiado a Maimónides, pero había sentido una atracción cada vez mayor por el misticismo y por la tradición esotérica de la cábala. *El Zohar* (El libro del esplendor) es una especie de novela mística, que presenta a Simeón ben Yohai, un talmudista del siglo XIII, recorriendo Palestina con su hijo Eliezer, hablando a sus discípulos sobre Dios, la naturaleza y la vida humana. No hay ni una estructura clara ni un desarrollo sistemático de los temas e ideas. Esta perspectiva sería ajena al espíritu de *El Zohar*, cuyo Dios no encaja en ningún sistema definido de pensamiento. Como Ibn al-Arabi, Moisés de León creía que Dios da a cada místico una revelación única y personal, de manera que no hay ningún límite para los modos de interpretar la torá: a medida que el cabalista progresaba, se va revelando un estrato tras otro de significación. *El Zohar* muestra la emanación misteriosa de las diez *sefirot* como un proceso por el cual el impersonal En Sof se convierte en una personalidad. En las tres *sefirot* superiores —Kether, Hokhmah y Binah— cuando, por así decirlo, En Sof ha «decidido» simplemente revelarse a sí mismo, se llama a la realidad divina «él». Cuando «él» desciende a través de las *sefirot* intermedias —Hesed, Din, Tifereth, Netsah, Hod y Yesod— «él» se transforma en «tú». Finalmente, cuando Dios se hace presente en el mundo en la Shekinah, «él» se llama a sí mismo «yo». Es en este momento en que Dios,

por así decirlo, se ha hecho un individuo y la revelación de sí mismo se ha completado, cuando el hombre puede comenzar su viaje místico. Una vez que el místico ha adquirido cierto conocimiento de su sí mismo más profundo, llega a ser consciente de la presencia de Dios dentro de él y puede, en ese momento, ascender a las esferas superiores más impersonales, superando los límites de la personalidad y del egoísmo. Se trata de un retorno a la Fuente inimaginable de nuestro ser y al mundo escondido de la realidad increada. En esta perspectiva mística nuestro mundo de impresiones sensoriales es sencillamente la cáscara última y más exterior de la realidad divina.

En la cábala, al igual que en el sufismo, la doctrina de la creación no está realmente interesada por los orígenes físicos del universo. *El Zohar* considera el relato del Génesis como una visión simbólica de una crisis que tiene lugar dentro de En Sof, que hace que la Divinidad rompa su introspección insondable y se revele a sí misma. Como dice *El Zohar*:

En el principio, cuando la voluntad del Rey comenzó a hacerse realidad, grabó signos en el aura divina. Una llama misteriosa brotó de las profundidades más recónditas de En Sof, como una niebla que se forma a partir de lo informe, encerrada en el círculo de esta aura: ni blanca, ni negra, ni roja ni verde, ni de ningún otro color.⁵⁵

En el Génesis la primera palabra creadora de Dios había sido: «Hágase la luz!». En el comentario de *El Zohar* al libro del Génesis (llamado *Bereshit* en hebreo porque comienza con las palabras: «En el principio») esta «llama misteriosa» es la primera *sefirah*: Kether Elyon, la Corona suprema de la Divinidad. No tiene color ni forma: otros cabalistas prefieren darle el nombre de *ayin* (Nada). La forma suprema de la divinidad que puede concebir la mente humana se equipara con la nada, porque no manifiesta ninguna compasión hacia las demás cosas que existen. Todas las demás *sefirot*, por consiguiente, emergen de las entrañas de la Nada. Ésta es una interpretación mística de la doctrina tradicional de la creación *ex nihilo*. El proceso de la autorrevelación de la Divinidad continúa como un brotar de luz, que se extiende a unas esferas cada vez mayores. *El Zohar* prosigue:

Pero cuando esta llama comenzó a asumir tamaño y extensión produjo colores radiantes. Pues en su centro más profundo brotó una fuente de la que se derramaban llamas sobre todo lo que hay aquí abajo, escondido en los secretos misteriosos de En Sof. La fuente se abrió paso a través del aura eterna que la rodeaba, pero no la rompió completamente. Era perfectamente reconocible hasta que, bajo el impacto del camino

abierto, un punto celestial escondido resplandeció. Más allá de este punto no se puede conocer ni comprender nada: se llama *Bereshit* (el Principio), la primera palabra de la creación.⁵⁶

Este «punto» es *Hokhmah* (Sabiduría), la segunda *sefirah*, que contiene la forma ideal de todas las cosas creadas. El punto se transforma en un palacio o en un edificio, que se convierte en *Binah* (Inteligencia), la tercera *sefirah*. Estas tres *sefirot* superiores representan el límite de nuestra comprensión humana. Los cabalistas dicen que Dios existe en *Binah* como el gran «Quién? (Mi)», que está al principio de cada pregunta. Pero no es posible dar una respuesta. Aunque En Sof se va adaptando gradualmente a las limitaciones humanas, no hay forma de conocer «Quién» es: cuanto más arriba ascendemos, más aparece «él» cubierto de oscuridad y de misterio.

Las siete *sefirot* siguientes corresponden a los siete días de la creación en el libro del Génesis. Durante el periodo bíblico YHWH ha ido triunfando sobre las diosas antiguas de Canaán y sus cultos eróticos. Pero, a medida que los cabalistas luchaban por expresar el misterio de Dios, las mitologías antiguas se reafirmaban, aunque de una forma velada. *El Zohar* describe a *Binah* como la Madre celeste, en cuyas entrañas penetra la «llama misteriosa» a fin de que dé a luz a las siete *sefirot* inferiores. También *Yesod*, la novena *sefirah*, revela una cierta especulación fálica: se la presenta como el canal a través del cual la vida divina se derrama en el universo en un acto de procreación mística. Sin embargo es en la *Shekinah*, la décima *sefirah*, donde el antiguo simbolismo sexual de la creación y de la teogonía aparecen de forma más clara. En el Talmud la *Shekinah* era una figura neutra: no tenía sexo ni género. Sin embargo, en la cábala la *Shekinah* se convierte en el aspecto femenino de Dios. *El Bahir* (escrito hacia el año 1200), uno de los textos cabalísticos más antiguos, identificó a la *Shekinah* con la figura gnóstica de *Sophia*, la última de las emanaciones divinas que había caído del Pleroma y que andaba errante, perdida y alejada de la Divinidad, por el mundo. *El Zohar* vincula este «exilio de la *Shekinah*» con la caída de Adán narrada en el Génesis. Dice que se le mostraron a Adán las «*sefirot* intermedias» en el árbol de la vida y la *Shekinah* en el árbol del conocimiento. En lugar de dar culto conjuntamente a las siete *sefirot*, decidió adorar sólo a la *Shekinah*, separando la vida del conocimiento y rompiendo la unidad de las *sefirot*. La vida divina ya no podía fluir ininterrumpidamente en el mundo, que estaba alejado de su Fuente divina. Pero, si observaba la torá, la comunidad de Israel podía redimir a la *Shekinah* de su exilio y unir de nuevo al mundo con la Divinidad. No es sorprendente que

muchos talmudistas rigoristas pensaran que ésta era una idea repugnante, pero el exilio de la Shekinah, que se hacía eco de los mitos antiguos de la diosa que andaba errante lejos del mundo divino, se convirtió en uno de los elementos más populares de la cábala. La Shekinah femenina aportaba un cierto equilibrio sexual a la noción de Dios, que, normalmente, se inclinaba demasiado hacia el lado masculino, y satisfacía claramente una necesidad religiosa importante.

La noción del exilio divino afectaba también a la experiencia de separación que es la causa de tantas ansiedades humanas. *El Zohar* define constantemente el mal como algo que se ha separado o que ha entrado en una relación que no es la adecuada. Uno de los problemas del monoteísmo ético es que aísla el mal. Como no podemos aceptar la idea de que en nuestro Dios exista el mal, se corre el peligro de que no podamos tolerarlo dentro de nosotros mismos. Es entonces cuando se puede arrinconar y hacerse monstruoso e inhumano. La imagen terrible de Satán propia de la cristiandad occidental era una proyección deformada de este tipo. *El Zohar* descubre la raíz del mal en Dios mismo: en Din (Juicio severo), la quinta *sefirah*. Din está situada a la izquierda de Dios y Hesed (Misericordia) a su derecha. Mientras Din actúa de acuerdo con la Misericordia divina es positiva y beneficiosa. Pero, si rompe con ella y se separa de las demás *sefirot*, se vuelve mala y destructora. *El Zohar* no nos cuenta cómo se produjo esta separación. En el próximo capítulo veremos que los cabalistas de épocas posteriores reflexionaron sobre el problema del mal, que, para ellos, era el resultado de una especie de «accidente» que tuvo lugar en los primeros estadios de la autorrevelación de Dios. Si se interpreta literalmente, la cábala tiene poco sentido; pero su mitología es satisfactoria desde el punto de vista psicológico. Cuando el desastre y la tragedia hundieron a los judíos españoles durante el siglo xv, fue el Dios de la cábala el que los ayudó a encontrar un sentido a su sufrimiento.

Podemos comprobar la agudeza psicológica de la cábala en la obra del místico español Abraham Abulafia (1240-después de 1291). Compuso la mayor parte de su obra al mismo tiempo que se estaba redactando *El Zohar*, pero se concentró en el método práctico para alcanzar una experiencia de Dios más que en la naturaleza de Dios propiamente dicha. Estos métodos eran similares a los que hoy emplean los psicoanalistas en su búsqueda profana de iluminación. Al igual que los sufies habían deseado tener una experiencia de Dios como la de Mahoma, Abulafia pretendía haber encontrado un camino para encontrar la inspiración profética. Elaboró una forma judía de yoga usando los métodos habituales de concentración, como la respiración, la recitación de un mantra y la adopción de una postura especial para lo-

grar un estado alternativo de conciencia. Abulafia fue un cabalista singular. Era un hombre muy erudito, que había estudiado la torá, el Talmud y la *falsafah*, antes de convertirse al misticismo debido a una experiencia religiosa sobrecogedora que tuvo a la edad de 31 años. Creía que él era el Mesías, no sólo para los judíos, sino también para los cristianos. Convencido de ello, viajó mucho por España, haciendo discípulos, y llegó hasta Oriente Próximo. Como embajador judío, visitó al papa en el año 1280. Parece que Abulafia, aunque expresó a menudo abiertamente sus críticas al cristianismo, valoró la semejanza entre el Dios de la cábala y la teología trinitaria. Las tres *sefirot* superiores recuerdan al Logos y al Espíritu, al Entendimiento y a la Sabiduría de Dios, que procedían del Padre, la Nada perdida en la luz inaccesible. Al mismo Abulafia le gustaba hablar de Dios de un modo trinitario.

Abulafia enseñaba que para encontrar a este Dios era necesario «abrir los sellos del alma, desatar los nudos que la atan». La expresión «desatar los nudos» se encuentra también en el budismo tibetano —otra indicación de la coincidencia fundamental de los místicos de todo el mundo—. Quizá se pueda comparar el proceso descrito con el intento psicoanalítico de desvelar los complejos que trastornan la salud mental del paciente. Como buen cabalista, Abulafia estaba más interesado por la energía divina, que anima el conjunto de la creación, pero que es imperceptible para el alma. Mientras bloqueemos nuestras mentes con ideas basadas en la percepción de los sentidos, resultará difícil discernir el elemento transcendental de la vida. Abulafia enseñaba a sus discípulos a ir más allá de la conciencia normal, mediante sus ejercicios de yoga, a fin de descubrir un mundo completamente nuevo. Uno de sus métodos era la *Hokhmah ha-tseruf* (La ciencia de la combinación de las letras), que asumía la forma de una meditación sobre el nombre de Dios. El cabalista tenía que combinar las letras del nombre divino de diferentes maneras con el objetivo de liberar a su mente de lo concreto para que accediera a un modo de percibir más abstracto. Los efectos de este método —que puede parecer poco prometedor para un extraño— han sido notables. El mismo Abulafia comparaba la colocación de las letras del alefato como notas de una escala con la sensación de escuchar armonías musicales. También empleaba un método de asociación de ideas, al que dio el nombre de *dillug* («saltar») y *ketifsah* («rebotar»), que es muy semejante a la práctica psicoanalítica de la asociación libre de ideas. También en este caso se dice que se alcanzaron resultados sorprendentes. Como explicaba Abulafia, este método sacaba a la luz procesos mentales ocultos y liberaba al cabalista «de la prisión de las esferas naturales, conduciéndolo a los límites de la esfera divina».⁵⁷ De esta manera se abrirían

los «sellos» del alma y el iniciado descubría recursos del poder físico que iluminaba su mente y mitigaba el dolor de su corazón.

De la misma manera que un paciente psicoanalítico necesita la guía de su terapeuta, Abulafia insistía en que el viaje místico al interior de la mente sólo se podía emprender si se contaba con la supervisión de un maestro de la cábala. Era perfectamente consciente del peligro que se corría, porque él mismo había sufrido en su juventud los efectos de una experiencia religiosa destructora, que estuvieron a punto de provocarle la desesperación. Hoy en día es frecuente que los pacientes interioricen la persona del psicoanalista a fin de apropiarse de la fuerza y de la salud que él o ella representa. De un modo semejante, escribió Abulafia que el cabalista podía «ver» y «escuchar» con frecuencia a la persona de su director espiritual, que se convertía en «el que motiva desde el interior y abre las puertas que están cerradas dentro de él». Él sentía una nueva fuente de poder y una transformación interior que era tan irresistible que parecía como si tuviese un origen divino. Un discípulo de Abulafia dio otra interpretación de la experiencia del éxtasis: el místico —decía— se convertía en su propio mesías. En el éxtasis se encontraba con la visión de su propio sí mismo liberado e iluminado:

Has de saber que todo el espíritu de profecía consiste, para el profeta, en que de repente ve la forma de su sí mismo delante de él y olvida su sí mismo y se retira de él... y de este secreto nuestros maestros dicen [en el Talmud]: «Grande es la fuerza de los profetas, que comparan a la forma con Aquel que la formó» les decir, «que comparan a los hombres con Dios».⁵⁸

Los místicos judíos se resistían siempre a afirmar su unión con Dios. Abulafia y sus discípulos decían únicamente que al experimentar la unión con un director espiritual o al caer en la cuenta de una liberación personal era Dios quien había tocado indirectamente al cabalista. Existen diferencias evidentes entre el misticismo liberal y la psicoterapia moderna, pero estos dos métodos han desarrollado técnicas semejantes para alcanzar la curación y la integración personal.

En Occidente los cristianos desarrollaron una tradición mística más despacio. Iban por detrás de los monoteístas de los imperios bizantino e islámico y tal vez no estaban preparados para esta nueva evolución. Sin embargo, durante el siglo XIV, hubo una verdadera explosión de religión mística, especialmente en el norte de Europa. Particularmente en Alemania hubo gran cantidad de místicos: el Maestro Eckhart (1260 - ? 1327), Johannes Tauler (1300-1361), Gertrudis la Magna

(1256-1302) y Henry Suso (ca. 1295-1366). También Inglaterra contribuyó de un modo significativo a esta evolución occidental y en su suelo nacieron cuatro grandes místicos que hicieron rápidamente discípulos tanto en el continente europeo como en su propio país: Richard Rolle de Hampole (1290-1349), el autor desconocido de *The Cloud of Unknowing*, Walter Hilton (muerto en el año 1346) y la dama Juliana de Norwich (ca. 1342-1416). Algunos de estos místicos eran más avanzados que otros. Parece que Richard Rolle, por ejemplo, quedó atrapado en su dedicación a las sensaciones exóticas y, en ocasiones, su espiritualidad estaba caracterizada por un cierto egoísmo. Pero la mayor parte de ellos descubrieron por sí mismos muchas de las intuiciones logradas previamente por los cristianos de Oriente, los sufíes y los cabalistas.

El Maestro Eckhart, por ejemplo, que ejerció una gran influencia en Tauler y en Suso, estaba a su vez influido por Dionisio el Areopagita y por Maimónides. Fraile dominico, fue un intelectual brillante que impartió lecciones sobre la filosofía aristotélica en la Universidad de París. Sin embargo, en el año 1325, sus enseñanzas místicas provocaron un conflicto con su obispo, el arzobispo de Colonia, que puso en marcha un proceso contra él por presunta herejía: se lo acusaba de negar la bondad de Dios, de afirmar que el mismo Dios había nacido en el alma y de predicar la eternidad del mundo. Pero incluso algunos de los críticos más severos de Eckhart creían que se mantenía en la ortodoxia: el error consistía en interpretar algunas de sus ideas de un modo literal y no simbólico, tal como él pretendía. Eckhart era un poeta que disfrutaba mucho con la paradoja y la metáfora. Por una parte, creía que era razonable creer en Dios; por otra, negaba que la pura razón pudiera formarse una concepción adecuada de la naturaleza divina: «La prueba de una cosa conocible no la dan ni los sentidos ni el intelecto», argumentaba, «el conocimiento de Dios no puede ser ni una demostración a partir de las percepciones de los sentidos, puesto que es incorpóreo, ni a partir del entendimiento, puesto que carece de cualquiera de las formas que conocemos».⁵⁹ Dios no era un ser cuya existencia se pudiera probar como la de cualquier otro objeto normal del pensamiento.

Dios, declaraba Eckhart, era Nada.⁶⁰ Esto no significaba que fuera una ilusión, sino que Dios tenía un modo de existencia más rico y más pleno del que nosotros conocemos. También llamaba a Dios «tinieblas», no para indicar la ausencia de luz, sino la presencia de algo más brillante. Eckhart distinguía también entre la «Divinidad», que se describía mejor en términos negativos, como «desierto», «yermo», «tinieblas» y «nada», y el Dios a quien conocemos como Padre, Hijo y Espíritu.⁶¹ A

Eckhart, como buen occidental, le gustaba emplear la analogía agustina de la Trinidad en la mente humana y daba por supuesto que, aunque la razón no podía conocer la doctrina de la Trinidad, sólo el entendimiento percibía a Dios como tres personas: una vez que el místico había alcanzado la unión con Dios, él (o ella) lo veía como Uno. A la teología oriental no le hubiera agrado esta idea, pero Eckhart hubiera estado de acuerdo con ella en que la Trinidad era esencialmente una doctrina mística. Le gustaba también hablar del Padre que engendraba al Hijo en el alma, de la misma manera que María había concebido a Cristo en sus entrañas. También Rumi había considerado el nacimiento virginal del profeta Jesús como un símbolo del nacimiento del alma en el corazón del místico. Eckhart insistía en que se trataba de una alegoría de la cooperación del alma con Dios.

A Dios sólo se lo puede conocer a través de la experiencia mística. Era mejor hablar de él con enunciados negativos, como había sugerido Maimónides. En efecto, tenemos que purificar nuestra concepción de Dios deshaciéndonos de nuestras precomprensiones ridículas y de las imágenes antropomórficas. Incluso tenemos que evitar la utilización del término «Dios». Esto es lo que quería dar a entender Eckhart cuando decía: «El adiós último y decisivo del hombre se produce cuando, por causa de Dios, abandona a Dios». ⁶² Éste será un proceso doloroso. Como Dios es Nada, tenemos que prepararnos también para ser nada, a fin de ser uno con él. En un proceso similar al de la aniquilación (*fana*) descrita por los sufies, Eckhart hablaba de «despojo» o, mejor dicho, de «separación» (*Abgeschiedenheit*). ⁶³ De una manera muy parecida al modo en que un musulmán considera idolatría (*shirk*) la veneración de cualquier otra cosa que no sea Dios, Eckhart enseñaba que el místico tenía que negarse a dejarse esclavizar por cualquier idea finita sobre lo divino. Sólo así alcanzaría la identificación con Dios, puesto que «la existencia de Dios tiene que ser mi existencia y el ser (*Istigkeit*) de Dios es mi ser». ⁶⁴ Como Dios era el fundamento del ser, no había necesidad de buscarlo «ahí fuera» o de concebir un ascenso hacia algo que estuviera fuera del mundo que conocemos.

Al-Hallaj se enemistó con los escribas coránicos (*ulema*) al gritar: «Yo soy la verdad» y la doctrina mística de Eckhart escandalizó a los obispos de Alemania: ¿qué quería dar a entender cuando decía que un simple varón o una simple mujer podía llegar a ser uno con Dios? Durante el siglo XIV se produjo una fuerte controversia a propósito de esta cuestión entre los teólogos orientales. Si Dios era esencialmente inaccesible, ¿cómo podía comunicarse con la humanidad? Si había una distinción entre la esencia de Dios y sus «actividades» o «energías», como habían enseñado los Padres, ¿no sería blasfemo comparar al

«Dios» con el que un cristiano se encontraba en la oración con el Dios propiamente dicho? Gregorio Palamas, arzobispo de Salónica, enseñaba que, por paradójico que pueda parecer, cualquier cristiano podía tener un conocimiento directo del mismo Dios. Ciertamente, la esencia de Dios quedaba siempre más allá de nuestra comprensión, pero sus «energías» no eran distintas de Dios y no había que considerarlas un simple resplandor divino. Cualquiera de los místicos judíos habría estado de acuerdo: el Dios En Sof permanecería siempre envuelto en su oscuridad impenetrable, pero sus *sefirot* (que equivalen a las «energías» de la teología oriental) eran divinas en sí mismas, brotaban eternamente del corazón de la Divinidad. En ocasiones varones y mujeres pueden ver o tener experiencia directa de estas «energías», como cuando la Biblia dice que se aparece la «gloria» de Dios. Nadie ha visto nunca la esencia de Dios, pero esto no quiere decir que sea imposible tener una experiencia directa de Dios en sí mismo. El hecho de que esta afirmación fuera paradójica no preocupó en absoluto a Palamas. Hacía mucho tiempo que los teólogos orientales estaban de acuerdo en que cualquier enunciado sobre Dios *tenía que* ser una paradoja. Sólo de esta manera las personas podían llegar a tener experiencia de su misterio e inefabilidad. Palamas lo expresaba de esta manera:

Alcanzamos cierta participación en la naturaleza divina y, al mismo tiempo, permanece completamente inaccesible. Tenemos que afirmar estas dos realidades y, al mismo tiempo, *preservar la antinomia como un criterio de doctrina ortodoxa*.⁶⁵

No había nada nuevo en la doctrina de Palamas: ya la había esbozado en el siglo IV Simeón, el Nuevo Teólogo. Pero a Palamas lo había desafiado Barlaam el Calabrés, que había estudiado en Italia y había recibido un influjo decisivo del aristotelismo racionalista de Tomás de Aquino. Se oponía a la distinción tradicional de la teología oriental entre la «esencia» de Dios y sus «energías» y acusaba a Palamas de dividir a Dios en dos partes separadas. Barlaam proponía una definición de Dios que se basaba en los antiguos racionalistas griegos y hacía hincapié en su simplicidad absoluta. Algunos filósofos griegos, como Aristóteles, que —argumentaba Barlaam— habían recibido una iluminación especial de Dios, habían enseñado que Dios era incognoscible y que se encontraba lejos del mundo. No era posible, por tanto, que varones y mujeres «vieran» a Dios: los seres humanos podían experimentar su influencia sólo de un modo indirecto en la Escritura o en los milagros de la creación. Un concilio de la Iglesia ortodoxa que tuvo lu-

gar en el año 1341, condenó a Barlaam, pero otros monjes, en quienes también había ejercido cierta influencia Tomás de Aquino, lo apoyaron. Se trataba, básicamente, de un conflicto entre el Dios de los místicos y el Dios de los filósofos. Barlaam y sus partidarios Gregorio Akindynos (al que le gustaba citar la traducción griega de la *Suma teológica*), Nicéforo Gregoras y el tomista Prócoro Cydones, se alejaron de la teología bizantina apofática (que insistía en el silencio, en la paradoja y en el misterio). Preferían la teología más positiva de la Europa occidental, que definía a Dios como Ser, no como Nada. Contra la divinidad misteriosa de Dionisio, Simeón y Palamas, presentaban un Dios acerca del cual era posible proponer enunciados. Los teólogos orientales habían mirado siempre con recelo esta tendencia del pensamiento occidental y, ante la introducción de las ideas latinas racionalistas, Palamas había recuperado de nuevo la teología paradójica de la Iglesia ortodoxa oriental. No había que reducir a Dios a un concepto que se pudiera expresar con una palabra humana. Estaba de acuerdo con Barlaam en que Dios era incognoscible; sin embargo, insistía en que algunos varones y algunas mujeres habían tenido experiencia de él. La luz que había transfigurado la humanidad de Jesús en el monte Tabor no era la esencia de Dios, nunca vista por ningún hombre, sino que, de un modo misterioso, era el mismo Dios. La liturgia que, de acuerdo con la teología oriental, servía de marco sagrado a la doctrina ortodoxa, proclamaba que en el Tabor: «Hemos visto al Padre como luz y al Espíritu como luz». Ha sido una revelación de «lo que fuimos en otro tiempo y lo que seremos» cuando, como Cristo, seamos divinizados.⁶⁶ Nótese de nuevo que lo que «hemos visto» cuando hemos contemplado a Dios en esta vida no ha sido un sustituto de Dios, sino, en cierto modo, el mismo Dios. Por supuesto, se trataba de una contradicción, pero el Dios cristiano *era* una paradoja: antinomia y silencio representaban las únicas actitudes correctas ante el misterio al que llamamos Dios —y no la *hubris* filosófica que trataba de suprimir las dificultades.

Barlaam había tratado de presentar de un modo demasiado coherente el concepto de Dios: según él, había que identificar a Dios con su esencia o, de lo contrario, no existía. Había tratado, por así decirlo, de reducir a Dios a su esencia y de decir que para él era imposible estar presente fuera de sí mismo, en sus «energías». Pero esto era pensar sobre Dios como si fuera otro fenómeno más, basándose en nociones puramente humanas de lo que era o no era posible. Palamas insistía en que la visión de Dios era un éxtasis mutuo: varones y mujeres se transcendían a sí mismos, *pero* Dios también experimentaba el éxtasis de la transcendencia al ir más allá de «sí mismo» a fin de darse a co-

nocer a sus criaturas: «También Dios sale fuera de sí mismo y se une con nuestras mentes, por pura condescendencia».⁶⁷ La victoria de Palamas, cuya teología se convirtió en norma para la cristiandad ortodoxa, sobre los teólogos racionalistas de Oriente en el siglo XIV es un ejemplo del gran triunfo del misticismo en las tres religiones monoteísticas. Desde el siglo XI los filósofos musulmanes habían llegado a la conclusión de que la razón —indispensable para algunos estudios, como los de medicina y los de las ciencias— se mostraba bastante deficiente cuando se trataba del estudio de Dios. Confiar sólo en la razón era como intentar comer la sopa con tenedor.

El Dios de los sufíes había conseguido dominar al Dios de los filósofos en la mayor parte del imperio islámico. En el próximo capítulo veremos cómo el Dios de los cabalistas prevaleció en la espiritualidad judía en el siglo XVI. El misticismo podía penetrar en la mente con mayor profundidad que otros modelos religiosos más racionalistas o legalistas. Su Dios podía responder a las esperanzas, temores y ansiedades más primarias, ante las que el Dios remoto de los filósofos permanecía silencioso. En el siglo XIV Occidente había emprendido el camino de su propia religión mística con un comienzo bastante prometedor. Pero en Occidente el misticismo no llegó nunca a difundirse tanto como en las otras tradiciones. En Inglaterra, en Alemania y en los Países Bajos, en cuyo suelo habían nacido algunos místicos tan eminentes, los reformadores protestantes del siglo XVI los criticaron porque su espiritualidad no era bíblica. En la Iglesia católica romana la Inquisición de la Contrarreforma amenazó con frecuencia a algunos de los místicos más destacados —como, por ejemplo, a santa Teresa de Jesús—. Como consecuencia de la Reforma, Europa comenzó a ver a Dios de un modo todavía más racionalista.

CAPÍTULO

8

Un Dios para los reformadores

Los siglos xv y xvi fueron decisivos para todo el pueblo de Dios. Fue una época particularmente crucial para el Occidente cristiano, que no solamente había conseguido llegar al nivel de las demás culturas de la ecumene, sino que además estaba a punto de superarlas. En estos siglos tuvieron lugar el Renacimiento italiano, que se propagó rápidamente hasta el norte de Europa, el descubrimiento del Nuevo Mundo y el comienzo de la revolución científica, que tendría consecuencias fatales para el resto del Nuevo Mundo. A finales del siglo xvi Occidente estaba a punto de dar a luz una forma de cultura completamente diferente. Era, por tanto, un tiempo de transición y, como tal, estaba caracterizado tanto por la inquietud como por los logros conseguidos. Esto resultaba evidente en la concepción que Occidente tenía de Dios en aquella época. A pesar de los progresos seculares, los habitantes de Europa estaban más interesados que nunca por la religión. Los laicos estaban especialmente insatisfechos de las formas religiosas medievales, que ya no respondían a sus necesidades en aquel Nuevo Mundo magnífico. Los grandes reformadores se hicieron eco de esta inquietud y descubrieron nuevas formas de hablar de Dios y de la salvación. Europa quedó dividida en dos partes enfrentadas —católicos y protestantes— que no han sido capaces todavía de superar por completo sus enemistades y sospechas mutuas. Durante la Reforma,

los reformadores católicos y protestantes exhortaron con insistencia a los creyentes a que abandonaran la devoción superficial a los santos y a los ángeles y a que se concentraran sólo en Dios. En realidad, parecía que Europa estaba obsesionada por Dios. Pero a principios del siglo xvii algunos empezaron a hablar de «ateísmo». ¿Quería esto decir que ya estaban preparados para deshacerse de Dios?

Fue también un periodo de crisis para los cristianos de Oriente, para los judíos y para los musulmanes. En el año 1453 el imperio turco otomano conquistó la capital cristiana de Constantinopla y destruyó el imperio bizantino. A partir de entonces serán los cristianos de Rusia los que desarrollen las tradiciones y la espiritualidad heredadas de sus hermanos de Oriente. En enero del año 1492, el año en que Cristóbal Colón descubrió el Nuevo Mundo, Fernando e Isabel conquistaron Granada, la última plaza fuerte musulmana en Europa: después, expulsaron a los musulmanes de la Península Ibérica, que había sido su hogar durante unos ochocientos años. La destrucción de la España musulmana fue fatal para los judíos. En marzo de 1492, pocas semanas después de la conquista de Granada, los monarcas cristianos dieron a los judíos españoles la posibilidad de elegir entre el bautismo o la expulsión. Muchos de estos judíos estaban tan ligados a este país que se hicieron cristianos, aunque algunos continuaron practicando su fe en secreto: como los moriscos (los convertidos del islam), estos convertidos judíos sufrieron la persecución de la Inquisición, porque se sospechaba que eran herejes. Sin embargo, unos ciento cincuenta mil judíos rechazaron el bautismo y fueron deportados de España por la fuerza: se refugiaron en Turquía, en los Balcanes y en el norte de África. Los musulmanes españoles habían ofrecido a los judíos el mejor hogar que éstos habían conocido en la diáspora, de modo que se lamentaron, por todo el mundo, de la aniquilación de la judería española: para ellos era la mayor catástrofe que había experimentado su pueblo desde la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 EC. La experiencia del exilio penetró, con más profundidad que nunca, en la conciencia religiosa judía y dio origen a un nuevo modelo de cabala y a la formación de una nueva concepción de Dios.

Fueron también años difíciles para los musulmanes en otras partes del mundo. Los siglos que siguieron a las invasiones de los mongoles produjeron —quizás inevitablemente— un nuevo conservadurismo, porque el pueblo trataba de recuperar lo que había perdido. En el siglo xv, los maestros coránicos (*ulema*) sunnitas de las *madrasas* (las escuelas de estudios islámicos) decretaron que «se habían cerrado las puertas de la *ijtihad* (razonamiento independiente)». En adelante los musulmanes tendrían que practicar la «emulación» (*taqlid*) de las gran-

des lumbres del pasado, especialmente al estudiar la Shariah (la ley sagrada). No era extraño que no hubiera ideas renovadoras sobre Dios —y, en general, sobre ningún otro tema— en este clima conservador. Con todo, sería erróneo considerar este periodo como el comienzo de la decadencia del islam, como han sugerido a menudo los occidentales europeos. Como dice Marshall G. S. Hodgson en *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilisation*, lo que sucede es, sencillamente, que no conocemos de un modo suficiente este periodo como para hacer generalizaciones tajantes. Sería erróneo, por ejemplo, afirmar que en aquella época tuvo lugar una debilitación de la ciencia musulmana, porque no tenemos datos suficientes, ni para probarlo ni para negarlo.

La tendencia conservadora se había manifestado, durante el siglo xiv, en las figuras eminentes de la Shariah, como Ahmad ibn Taymiyah de Damasco (muerto en el año 1328) y su discípulo Ibn al-Qayin al-Jawziyah. Ibn Taymiyah, muy querido por el pueblo, deseaba ampliar la Shariah de modo que se pudiera aplicar a todas las circunstancias en las que se pudieran encontrar los musulmanes. No se pretendía que fuera un método represivo: Ibn Taymiyah quería retirar todas las normas anticuadas a fin de que la Shariah cobrara mayor importancia y pudiera mitigar la ansiedad de los musulmanes en aquellos tiempos difíciles. La Shariah tenía que proporcionarles una respuesta clara y lógica a sus problemas religiosos prácticos. Pero, llevado de su celo por la Shariah, Ibn Taymiyah atacó a la teología islámica (*kalam*), a la filosofía (*falsafah*) e incluso al asharismo. Como cualquier reformador, quería volver a las fuentes —al Corán y a la tradición (*hadith*), en los que se había basado la Shariah— y suprimir todos los añadidos posteriores: «He examinado todos los métodos teológicos y filosóficos y he descubierto que no son capaces de curar ninguna enfermedad ni de apagar la sed de ningún sediento. Para mí el mejor método es el del Corán».¹ Su discípulo al-Jawziyah añadió el sufismo a esta lista de innovaciones, defendió la interpretación literal de la Escritura y condenó el culto de los santos sufies con un espíritu que no era muy diferente del de los reformadores protestantes de Europa. Como sucedió con Lutero y Calvin, los contemporáneos no consideraron como retrógrados a Ibn Taymiyah y al-Jawziyah: pensaron que eran progresistas que querían hacer más ligera la carga de su pueblo. Hodgson nos recuerda que no debemos calificar como «estancamiento» lo que se ha dado en llamar el conservadurismo de este periodo. Indica que ninguna sociedad anterior a la nuestra pudo alcanzar o prever un progreso tan avanzado como el que nosotros conocemos.² Algunos estudiosos occidentales han acusado con frecuencia a los musulmanes de los

siglos xv y xvi de haber menospreciado el Renacimiento italiano. Ciertamente, éste fue uno de los mayores florecimientos culturales de la historia, pero no superó ni se distinguió mucho del de la dinastía Sung en China, por ejemplo, que fue una fuente de inspiración para los musulmanes durante el siglo xii. El Renacimiento fue crucial para Occidente, pero nadie podía prever entonces el nacimiento de la edad técnica moderna —nosotros, *a posteriori*, podemos ver que aquél era el preludio de ésta—. Aunque los musulmanes se vieran superados por este Renacimiento occidental, esto no significaba necesariamente que ellos estuvieran en una situación cultural irremediablemente fracasada. No es extraño que los musulmanes estuviesen más interesados por sus propios logros —que no fueron pequeños— alcanzados durante el siglo xv.

En realidad el islam era todavía el mayor imperio mundial durante aquella época y Occidente tenía miedo, porque se daba cuenta de que el poder musulmán se encontraba en los umbrales de Europa. Durante los siglos xv y xvi se fundaron tres imperios musulmanes nuevos: el de los turcos otomanos en Asia Menor y en el este de Europa, el de la dinastía safida en Irán y el de los mogoles en la India. Esto manifiesta que el espíritu islámico no estaba en modo alguno moribundo, sino que todavía podía ofrecer a los musulmanes la motivación necesaria para alcanzar de nuevo el éxito después de la catástrofe y la desintegración. Cada uno de estos imperios consiguió su propio y notable florecimiento cultural; resulta interesante observar que el renacimiento safida en Irán y en Asia Central y el Renacimiento italiano fueron similares: los dos se expresaron principalmente en la pintura y fueron conscientes de que estaban volviendo, de un modo creativo, a las raíces paganas de su cultura. A pesar del poder y de la magnificencia de estos tres imperios, sin embargo, predominaba todavía lo que se ha dado en llamar el espíritu conservador. Mientras que los primeros místicos y filósofos, como al-Farabi e Ibn al-Arabi, habían sido conscientes de que estaban construyendo unos cimientos nuevos, en este periodo se dio una repetición sutil y delicada de temas antiguos. Esto hace que resulte más difícil para los occidentales valorar positivamente este fenómeno, porque nuestros propios estudiosos han pasado por alto durante mucho tiempo estos procesos islámicos modernos y, además, porque los filósofos y los poetas esperan que las mentes de sus lectores estén provistas de las imágenes e ideas del pasado.

Con todo, hubo algún paralelo con los desarrollos occidentales contemporáneos. En Irán un nuevo tipo de chiísmo «duodecimano» se convirtió en la religión del Estado bajo la dinastía safida y esto constituyó el comienzo de una hostilidad sin precedentes entre los chiítas y

los sunnitas. Los chiítas tenían mucho en común con los sunnitas más intelectuales o místicos. Pero durante el siglo xvi se enfrentaron en polémicas que, lamentablemente, se parecían a las guerras de religión que tuvieron lugar en aquella época en Europa. El sha Ismail, el fundador de la dinastía safida, asumió el poder en Adserbeiyán el año 1503 y extendió sus dominios hacia el oeste de Irán e Irak. Estaba decidido a aniquilar el sunnismo y obligó a sus súbditos a adoptar la Shiah con una crueldad casi desconocida hasta entonces. Se consideraba a sí mismo como el imam de su generación. Este movimiento era semejante al de la Reforma protestante en Europa: ambos tenían sus raíces en tradiciones de protesta, ambos se enfrentaban a la aristocracia y estaban interesados en el establecimiento de gobiernos reales. Los chiítas reformados abolieron las órdenes (*tariqas*) sufies en sus territorios de un modo semejante al empleado por los protestantes en la supresión de los monasterios. No es extraño que provocaran una intransigencia similar entre los sunnitas del imperio otomano, que suprimieron la Shiah en sus territorios. Al considerarse como la vanguardia de la última guerra santa contra las cruzadas de Occidente, los otomanos mostraron también una nueva intransigencia contra sus súbditos cristianos. Sin embargo, sería un error pensar que todas las autoridades de Irán eran fanáticas. Los maestros coránicos (*ulema*) de Irán miraban con recelo esta Shiah reformada: a diferencia de los sunnitas contemporáneos, se negaron a «cerrar las puertas de la *ijtihad*» y defendieron su derecho a interpretar el islam independientemente de los sha. Se negaron a aceptar a la dinastía safida —y, después, a la dinastía qajar— como la sucesora de los imames. Por el contrario, se aliaron con el pueblo contra los gobernantes y se convirtieron en los defensores de la *ummah* contra la opresión de los reyes en Isfahán y, después, en Teherán. Desarrollaron una tradición que defendía los derechos de los comerciantes y de los pobres contra los abusos de los sha: esto fue lo que hizo posible que movilizaran al pueblo contra el corrupto régimen del sha Muhammad Reza Pahlavi en 1979.

También los chiítas de Irán desarrollaron su propia *falsafah*, que era una continuación de las tradiciones místicas de Suhrawardi. Mir Dimad (muerto en el año 1631), el fundador de esta *falsafah* chiíta, era un científico y, al mismo tiempo, un teólogo. Identificaba la luz divina con la iluminación de algunas figuras simbólicas, como Mahoma y los imames. Como Suhrawardi, ponía de relieve los elementos inconscientes y psicológicos de la experiencia religiosa. Pero el principal representante de esta escuela de Irán fue Sadr al-Din Shirazi, discípulo de Mir Dimad, conocido normalmente como Mulla Sadra (ca. 1571-1640). Para muchos musulmanes éste es el más profundo de todos los

pensadores islámicos, pues consideran que su obra encarna la fusión de la metafísica y de la espiritualidad que han caracterizado a la filosofía musulmana. Sin embargo, es ahora cuando se está conociendo su obra en Occidente y sólo se ha traducido al inglés uno de sus muchos tratados.

Al igual que Suhrawardi, Mulla Sadra creía que el conocimiento no era simplemente cuestión de adquirir información, sino un proceso de transformación. El *alam al-mithal* descrito por Suhrawardi era central en su pensamiento: él mismo pensaba que los sueños y las visiones eran la forma suprema de la verdad. El chiísmo de Irán, por tanto, continuaba todavía considerando al misticismo —y no a la pura ciencia ni a la metafísica— como el medio más apropiado para el descubrimiento de Dios. Mulla Sadra enseñaba que la *imitatio dei* (el acercamiento a Dios) era la meta de la filosofía y no podía quedar encerrada dentro de los límites de ningún credo o religión. Como había demostrado Avicena, sólo Dios, la realidad suprema, tiene verdadera existencia (*wujud*) y esta única realidad configura toda la cadena de los seres desde el mundo divino hasta el polvo. Mulla Sadra no era un panteísta. Sencillamente, veía a Dios como la fuente de todas las cosas que existen: los seres que vemos y percibimos son sólo las vasijas que contienen la luz divina de una forma limitada. Pero, al mismo tiempo, Dios transciende la realidad mundana. La unidad de todos los seres no significa que Dios existe solo, sino que es semejante a la unidad del sol con los rayos de luz que proceden de él. Como Ibn al-Arabi, Mulla Sadra distinguía entre la esencia de Dios o «la Ceguera» y sus diversas manifestaciones. Su concepción no era diferente de la de los hesicistas griegos y los cabalistas. Pensaba que el mundo entero fluía de la Ceguera para formar una «única joya» con muchos estratos, que correspondían a los jalones de la autorrevelación progresiva de Dios en sus atributos o «signos» (*ayat*). También representaban los estadios de la humanidad en su retorno a la Fuente del ser.

La unión con Dios no se daba sólo en el mundo futuro. Al igual que algunos de los hesicistas, Mulla Sadra creía que se podía alcanzar en esta vida mediante el conocimiento. Huelga decir que no se refería al puro conocimiento cerebral o racional: en su ascenso hacia Dios, el místico tenía que viajar a través del *alam al-mithal*, el mundo de la visión y de la imaginación. No se puede conocer la realidad a la que llamamos Dios de un modo objetivo, pero se lo puede encontrar dentro de la facultad de la imaginación de cada musulmán. Cuando el Corán o la *hadith* (tradición) hablan del paraíso, del infierno o del trono de Dios, no se están refiriendo a una realidad que esté en un lugar

separado, sino en un mundo interior, escondido detrás de los velos de los fenómenos sensibles:

Todo aquello a lo que el hombre aspira, todo lo que desea, está inmediatamente presente para él; más aún, debería decirse que el acto de representar este deseo es, por sí mismo, tener la experiencia de la presencia real de su objeto. La dulzura y el placer son la expresión del paraíso y del infierno, del bien y del mal; todo lo que el hombre puede de alcanzar de lo que constituye su retribución en el mundo del más allá no tiene otra fuente más que el «yo» esencial del propio hombre, formado por sus intenciones y proyectos, sus creencias más íntimas, su conducta.³

Al igual que Ibn al-Arabi, al que veneraba de un modo muy especial, tampoco Mulla Sadra pensaba que Dios se encontraba en otro mundo, en un cielo externo y objetivo al que irían todos los creyentes después de la muerte. Había que descubrir el cielo y la esfera divina dentro del sí mismo, en el *alam al-mithal* personal, que era propiedad inalienable de cada ser humano sin excepción. No podía haber dos personas que tuvieran exactamente el mismo cielo ni el mismo Dios.

Mulla Sadra, que admiraba a los sunnitas, a los chiítas y a los filósofos griegos, así como a los imames chiítas, nos recuerda que el chiísmo de Irán no fue siempre fanático y excluyente. Muchos musulmanes en la India habían adoptado una actitud semejante de tolerancia hacia otras tradiciones. Aunque en la India de los mogoles predominó el islam —desde el punto de vista cultural—, el hinduismo siguió siendo una fuerza creadora y vital; algunos musulmanes e hinduistas colaboraron en las artes y en diversos proyectos culturales. El subcontinente indio se mantuvo durante mucho tiempo libre de la intolerancia religiosa y, en los siglos XIV y XV, las formas más creativas de hinduismo insistían en la unidad de la experiencia religiosa: todos los caminos eran válidos, con tal de que pusieran de relieve el amor interior hacia el único Dios. Está claro que esta idea la compartían el sufismo y la *falsafah*, que eran las corrientes islámicas más importantes en la India. Algunos musulmanes e hinduistas formaron sociedades interconfesionales: la más importante de ellas fue el shikismo, fundado por el gurú Namak en el siglo XV. Esta nueva forma de monoteísmo creía que Alá era idéntico al Dios del hinduismo. Por parte musulmana Mir Abu al-Qasim Findiriski (muerto en el año 1641), sabio de Irán y contemporáneo de Mir Dimad y de Mulla Sadra, enseñó la doctrina de Avicena en Isfahán, pero dedicó mucho tiempo a estudiar el hinduismo y el yoga en la India. Resultaría difícil imaginarse a un católico romano de aquella época que fuera especialista en Tomás de Aquino y que

mostrara un entusiasmo parecido por una religión que no perteneciera a la tradición abrahámica.

Este espíritu de tolerancia y cooperación se manifestó de un modo extraordinario en la actividad política de Akbar, el tercer emperador mogol, que gobernó de 1560 a 1605 y respetaba todas las religiones. Por la estima que sentía hacia el hinduismo se hizo vegetariano, dejó de cazar —un deporte que le gustaba mucho— y prohibió los sacrificios de animales en los lugares sagrados hindúes y el día de su cumpleaños. En 1575 fundó una Casa de culto, donde iban a poder reunirse los sabios de todas las religiones para mantener sus controversias sobre Dios: parece que los misioneros jesuitas procedentes de Europa fueron los más agresivos. Fundó su propia orden sufí, dedicada al «monoteísmo divino» (*tawhid-e-ilahi*), que proclamaba una creencia radical en el único Dios que podía revelarse en una religión correctamente guiada. Abulfazl Allami (1551-1602) elogió la vida de Akbar en su obra *Akbar-Namah* (El libro de Akbar), que intentaba aplicar los principios del sufismo a la historia de la civilización. Allami estaba convencido de que Akbar era el gobernante ideal de la *falsafah* y el hombre perfecto de su tiempo. La civilización podía conducir a una paz universal si un gobernante como Akbar creaba una sociedad generosa y liberal en la que no pudiera darse la intolerancia. Todas las religiones tenían que alcanzar el islam, entendido en el sentido original de «sometimiento» a Dios: ciertamente, lo que él llamaba «religión de Mahoma» no tenía el monopolio de Dios. Pero no todos los musulmanes compartían esta concepción de Akbar y muchos pensaban que este gobernante constituía un peligro para la fe. Su tolerancia política sólo podría sostenerse mientras los mogoles fueran los más fuertes. Cuando su poder empezó a declinar y cuando diversos grupos comenzaron a rebelarse contra los emperadores mogoles, los conflictos religiosos entre musulmanes, hindúes y shiks fueron cada vez más numerosos. Parece que el emperador Aurengzeib (1618-1707) pensaba que se podía recuperar la unidad con una disciplina más férrea dentro del campo musulmán: promulgó una serie de leyes para poner freno a diversas manifestaciones de relajación —como el abuso del vino—, prohibió la cooperación con los hindúes, les redujo el número de sus fiestas y duplicó los impuestos a sus comerciantes. La expresión más espectacular de su política uniformadora fue la destrucción masiva de los templos hindúes. Después de la muerte de Aurengzeib se abandonó esta política, que era totalmente contraria a la actitud tolerante de Akbar; pero el imperio mogol no se recuperó nunca del fanatismo destructor, desencadenado por aquél en nombre de Dios y declarado santo.

Uno de los adversarios más enérgicos que Akbar tuvo en su vida fue el pensador independiente Sheikh Ahmad Sirhindi (1564-1624), que también era sufí y, como Akbar, fue venerado como hombre perfecto por sus propios discípulos. Sirhindi sobresalió por su oposición a la tradición mística de Ibn al-Arabi, cuyos discípulos habían llegado a pensar que Dios era la *única* realidad. Como ya hemos visto, Mulla Sadra reafirmó esta concepción de la unicidad de la existencia (*wahdat al-wujud*). Era un nuevo planteamiento místico de la Shahadah: no hay más realidad que Alá. Al igual que los místicos de otras religiones, los sufíes habían tenido experiencia de la unidad y se sentían uno con la totalidad de lo existente. Sirhindi, sin embargo, rechazó esta concepción como algo puramente subjetivo. Cuando el místico estaba concentrado sólo en Dios, todo lo demás tendía a desvanecerse en su conciencia, pero esto no correspondía a una realidad objetiva. En realidad, para él hablar de cualquier tipo de unidad o identidad entre Dios y el mundo era una tremenda equivocación. De hecho, no hay ninguna posibilidad de tener una experiencia directa de Dios, que se encuentra totalmente fuera del mundo de la humanidad: «Él es el Santo, que se encuentra más allá del Más-allá, incluso más allá del Más-allá y todavía más allá del Más-allá».⁴ No puede haber relación entre Dios y el mundo, a excepción de la que se puede establecer de un modo indirecto mediante la contemplación de los «signos» de la naturaleza. Sirhindi decía que él mismo había pasado más allá de la condición extática de algunos místicos como Ibn al-Arabi y había llegado a un estado de conciencia más sobrio. Se servía del misticismo y de la experiencia religiosa para reafirmar la creencia en el Dios distante de los filósofos, que era una realidad objetiva, aunque inaccesible. Sus discípulos se adhirieron ardientemente a sus ideas, pero la mayoría de los musulmanes siguieron siendo fieles al Dios inmanente y subjetivo de los místicos.

Mientras que algunos musulmanes, como Findiriski y Akbar, buscaban la manera de entenderse con los miembros de otras religiones, los cristianos de Occidente habían demostrado en 1492 que ni siquiera estaban dispuestos a tolerar la proximidad con las otras dos religiones monoteístas. Durante el siglo xv se propagó el antisemitismo en toda Europa y se sucedieron las expulsiones de numerosas ciudades, una tras otra: de Linz y de Viena en el año 1421, de Colonia en 1424, de Augsburgo en 1439, de Baviera en 1442 (y nuevamente en 1450), de Moravia en 1454. Se los obligó a salir de Perugia en 1485, de Vicenza en 1486, de Parma en 1488, de Lucca y de Milán en 1489 y de la Toscana en 1494. Hay que situar la expulsión de los judíos sefarditas de España en el contexto de esta tendencia europea general. Los

judíos españoles que se establecieron en el imperio otomano continuaron padeciendo una experiencia de ruptura, unida al sentimiento de culpa irracional, pero imborrable, del superviviente. Quizá no sea muy diferente del sentimiento de culpa que tuvieron los que lograron salir con vida del holocausto nazi y es significativo que algunos judíos —actualmente— se sientan atraídos por la espiritualidad desarrollada por los judíos sefarditas durante el siglo XVI para adaptarse a su situación de exiliados.

Es probable que esta nueva forma de cábala tuviera su origen en las provincias balcánicas del imperio otomano, donde se establecieron muchas comunidades de sefardíes. Parece que la tragedia de 1492 hizo que se propagara el anhelo de la redención de Israel anunciada por los profetas. Algunos judíos, dirigidos por Joseph Karo y Salomón Alkabaz, emigraron de Grecia a Palestina, la tierra de Israel. Su espiritualidad era un intento de curar la herida de la humillación que había supuesto la expulsión para los judíos y para su Dios. Decían que querían «levantar a la Shekinah del polvo». Pero no estaban buscando una solución política ni contaban con un retorno masivo de los judíos a la Tierra Prometida. Se asentaron en Safed (Galilea) y dieron origen a una renovación mística extraordinaria, que descubrió un significado profundo al hecho de carecer de un lugar permanente de residencia. Hasta entonces la cábala sólo había atraído la atención de una élite; pero, después del desastre, muchos judíos de todo el mundo estaban sedientos de una espiritualidad más mística. En ese momento parecía que los consuelos de la filosofía eran vanos, Aristóteles resultaba árido y su Dios, distante e inaccesible. En realidad, muchos echaban la culpa de la catástrofe a la *falsafah*, convencidos de que había debilitado al judaísmo y había adulterado el sentido de la vocación especial de Israel. Su universalidad y su aceptación de la filosofía pagana habían llevado a demasiados judíos a aceptar el bautismo: la *falsafah* no volvería a ser nunca más una espiritualidad importante dentro del judaísmo.

El pueblo judío ansiaba tener una experiencia más directa de Dios. En Safed este anhelo alcanzó una intensidad casi erótica. Los cabalistas solían vagar por las colinas de Palestina y se echaban en las tumbas de los grandes talmudistas porque deseaban, por así decirlo, asumir en su propia vida las ideas de estos maestros. Con frecuencia permanecían en vela toda la noche, sin dormir, como amantes frustrados, entonando cantos de amor a Dios y dirigiéndose a él con nombres cariñosos. Sentían que la mitología y los métodos de la cábala vencían la resistencia que ellos oponían y llegaban al dolor de su alma con una intensidad que ni la metafísica ni el estudio del Talmud podían

alcanzar. Pero como su situación era muy diferente de la de Moisés de León, el autor de *El Zohar*, los exiliados españoles tenían que adaptar su visión a fin de que pudiera dar respuesta a las circunstancias concretas en que se encontraban. Hallaron una solución extraordinaria, que equiparaba el hecho de su carencia absoluta de residencia con la conformidad absoluta a la voluntad de Dios. El exilio de los judíos simbolizaba la ruptura radical en el corazón de todo lo que existía. No era solamente la creación entera la que ya no se encontraba en su propio sitio, sino que Dios estaba exiliado de sí mismo. La cábala nueva de Safed se hizo popular casi de la noche a la mañana y dio origen a un movimiento de masas que no sólo alentó a los sefarditas, sino que también infundió una nueva esperanza a los ashkenazi de Europa, que habían descubierto que no tenían una ciudad permanente en la cristiandad. Este éxito extraordinario pone de manifiesto que los mitos extraños y —para un profano en la materia— desconcertantes de Safed eran elocuentes en la condición en que se encontraban los judíos. Se trataba del último movimiento judío aceptado por la mayoría y llevó a cabo un cambio profundo en la conciencia religiosa del mundo judío. Los métodos especiales de la cábala estaban destinados sólo a una élite de iniciados, pero sus ideas —y su concepción de Dios— se convirtieron en una expresión modélica de la piedad judía.

Para valorar con justicia esta nueva idea de Dios tenemos que comprender que estos mitos no se tenían que interpretar de un modo literal. Los cabalistas de Safed eran conscientes de que las imágenes que empleaban eran muy atrevidas y, al exponerlas, utilizaban constantemente expresiones como «por así decirlo» o «se puede suponer». Cualquier modo de hablar sobre Dios tenía sus problemas y la doctrina bíblica de la creación del universo no constituía una excepción. A su manera los cabalistas encontraban en ella tantas dificultades como las que habían tenido los *faylasufs*. Tanto unos como otros aceptaban la metáfora platónica de la emanación, que introduce a Dios en el mundo que fluye eternamente de él. Los profetas habían insistido en la santidad de Dios y en su separación del mundo, pero *El Zohar* había sugerido que el mundo de las *sefirot* de Dios incluía toda la realidad. ¿Cómo iba a poder estar separado del mundo si lo era todo en todos? Moses ben Jacob Cordovero de Safed (1522-1570) percibió con toda claridad esta paradoja y trató de darle una respuesta. En su teología, el Dios En Sof ya no era la Divinidad incomprendible, sino el pensamiento del mundo: era uno con todas las cosas creadas en su estado platónico ideal, pero separado de su encarnación imperfecta aquí abajo: «En la medida en que todo lo que existe está contenido en su existencia, [Dios] abarca toda la existencia», explicaba, «su sustancia

está presente en sus *sefirot*, él mismo lo es todo y nada existe fuera de él.⁵ Su teología estaba muy cerca del monismo de Ibn al-Arabi y de Mulla Sadra.

Isaac Luria (1534-1572), la figura principal y el santo de la cábala de Safed, trató de explicar la paradoja de la transcendencia y la inmortalidad divinas de un modo más completo con una de las ideas sobre Dios más sorprendentes jamás formulada. Muchos místicos judíos se resistían a expresar la experiencia que tenían de lo divino. Una de las contradicciones de este tipo de espiritualidad consiste en que los místicos insisten en que sus experiencias son inefables, pero, no obstante, están bastante dispuestos a ponerlas por escrito. Los cabalistas, sin embargo, se mostraron muy cautos en esto. Luria fue uno de los primeros *zaddikim* (santos varones) que consiguieron discípulos para su escuela mística por su carisma personal. No dejó ninguna obra escrita y nuestro conocimiento de su esquema cabalístico se basa en las conversaciones puestas por escrito por sus discípulos Hayim Vital (1542-1620)—en su tratado *Etz bayim* (El árbol de la vida)—y Joseph ibn Tabul, cuyo manuscrito no se publicó hasta 1921.

Luria se planteó la cuestión que había preocupado durante muchos siglos a los monoteístas: ¿cómo pudo un Dios perfecto e infinito crear un mundo finito lleno de mal?, ¿de dónde procede el mal? Luria encontró su respuesta al imaginarse lo que había sucedido *antes* de la emanación de las *sefirot*, cuando En Sof se encontraba vuelto hacia sí mismo en su sublime introspección. A fin de hacer un espacio para el mundo—enseñaba Luria—, En Sof, por así decirlo, había vaciado una región dentro de sí mismo. En este acto de «retirada» o «abandono» (*tsimtsum*), Dios había creado un lugar donde él no se encontraba, un espacio vacío que podía llenar con el proceso simultáneo de autorrevelación y creación. Era un intento atrevido de ilustrar la difícil doctrina de la creación de la nada: el primer acto de En Sof consistió en imponerse a sí mismo un exilio de una parte de sí mismo. Por así decirlo, había descendido a una mayor profundidad de su propio ser y se había puesto un límite a sí mismo. Se trata de una idea semejante a la de la *kenosis* (vaciamiento) que, según los cristianos, tuvo lugar en la Trinidad cuando Dios se vació a sí mismo en su Hijo en un acto de autorrevelación. Para los cabalistas del siglo xvi *tsimtsum* era, en primer lugar, un símbolo del exilio, que subyacía en la estructura de todo lo creado y que el mismo En Sof había experimentado.

Pensaban que este «espacio vacío» creado por el «abandono» de Dios era un círculo, rodeado de En Sof por todas partes. Esto era el *tobu wa-bohu*, el desierto informe mencionado en el libro del Génesis. Antes de producirse la «retirada» (*tsimtsum*), todos los «poderes» (que

después se convertirán en *sefirot*) de Dios se mezclaban entre sí de un modo armonioso. No había diferencias entre ellos. Particularmente, Hesed (Misericordia) y Din (Juicio severo) coexistían dentro de Dios en una armonía perfecta. Pero, durante este proceso de *tsimtsum*, En Sof separó a Din del resto de sus atributos y la introdujo en el espacio vacío que él había abandonado. De modo que *tsimtsum* no era sólo un acto del amor que se vaciaba a sí mismo, sino que se podía interpretar también como una purificación divina: Dios había suprimido su Cólera o Juicio (que era, para *El Zohar*, la raíz del mal) en su ser más íntimo. Su primer acto, por tanto, manifestaba su severidad y残酷 hacia sí mismo. Ahora que Din estaba separada de Hesed y del resto de los atributos de Dios, era, en potencia, destructora. Pero En Sof no había abandonado el espacio vacío totalmente. Un «rayo minúsculo» de luz divina penetraba en este círculo, que asumió la forma de lo que *El Zohar* había llamado Adam Kadmon (el hombre primordial).

Entonces tuvo lugar la emanación de las *sefirot*, pero no de la forma expuesta en *El Zohar*. Luria enseñaba que las *sefirot* se habían formado en Adam Kadmon: las tres *sefirot* superiores (Kether —Corona—, Hokhmah —Sabiduría— y Binah —Inteligencia—) procedían de su «nariz», de sus «orejas» y de su «boca», respectivamente. Pero en ese momento sucedió una catástrofe, llamada por Luria «la ruptura de las vasijas» (*Shevirath ha-Kelim*). Era necesario que las *sefirot* estuvieran contenidas en recipientes o «vasijas» especiales a fin de que se mantuvieran separadas unas de otras y se las pudiese distinguir y para evitar que se volvieran a mezclar en su unidad primera. Naturalmente, estas «vasijas» o «cañales» no eran materiales, sino que estaban compuestas de una especie de luz más densa que hacía las veces de «cáscaras» (*kelipot*) de la luz más pura de las *sefirot*. Cuando las tres *sefirot* superiores fluyeron de Adam Kadmon, sus vasijas funcionaron perfectamente. Pero cuando las seis *sefirot* siguientes salieron de sus «ojos», resultó que sus vasijas no eran suficientemente fuertes para contener la luz divina y se rompieron. Como consecuencia, la luz se dispersó. Parte de ella ascendió y regresó a la Divinidad, pero algunas «chispas» divinas cayeron en el desierto vacío y quedaron atrapadas en el caos. A partir de entonces, ya nada se encontraba en su sitio. Incluso las tres *sefirot* superiores cayeron a una esfera inferior, como consecuencia de la catástrofe. La armonía original había quedado destruida y las chispas divinas estaban perdidas en el desierto informe del *tobu wa-bohu*, en su exilio de la Divinidad.

Este mito extraño nos hace recordar los mitos gnósticos más antiguos de la ruptura primordial. Expresa la tensión presente en todo el

proceso de la creación, de un modo mucho más parecido al *Big Bang*, propuesto en nuestros días por los científicos, que a la secuencia ordenada y pacífica descrita por el libro del Génesis. A En Sof no le resultaba nada fácilemerger de su estado escondido: sólo podía hacerlo, por así decirlo, en una especie de experimentación. En el Talmud se comprueba que los rabinos habían tenido una idea parecida. Decían que Dios había hecho otros mundos y los había destruido antes de crear éste. Pero no todo estaba perdido. Algunos cabalistas comparaban esta «ruptura» (*shevirath*) con el «romper aguas» del alumbramiento o el abrirse de la vaina de una semilla. La destrucción había sido simplemente el preludio de una nueva creación. Aunque todo estaba desordenado, En Sof iba a crear una vida nueva a partir de este aparente caos mediante el proceso de *tikkun* o reintegración.

Después de la catástrofe salió de En Sof un nueva corriente de luz, que rompió la «frente» de Adam Kadmon. En esta ocasión las *sefirot* se reorganizaron en configuraciones nuevas: dejaron de ser definitivamente aspectos generales de Dios. Cada una de ellas se convirtió en un «semblante» (*parzuf*) en el que se revelaba toda la personalidad de Dios, con distintos rasgos —por así decirlo—, de una forma muy semejante a la de las tres *personae* de la Trinidad. Luria estaba tratando de encontrar una nueva manera de expresar la antigua idea cabalística del Dios inescrutable que se da a luz a sí mismo como persona. En el proceso de *tikkun* Luria empleaba el simbolismo de la concepción, nacimiento y desarrollo de una persona humana para sugerir que en Dios se había producido una evolución similar. Es una idea complicada y quizá quede mejor explicada en forma de diagrama. En la reintegración (*tikkun*) Dios restablecía el orden reagrupando las diez *sefirot* en cinco «semblantes» (*parzufim*) en los siguientes estadios:

1. Kether (la Corona), la *sefirah* suprema, llamada «Nada» por *El Zohar*, se convierte en el primer *parzuf*, llamado «Arik» Anpin (el Antepasado).
2. Hokhmah (Sabiduría) se convierte en el segundo *parzuf*, llamado Abba (Padre).
3. Binah (Inteligencia) se convierte en el tercer *parzuf*, llamado Ima (Madre).
4. Din (Juicio); Hesed (Misericordia); Rakhamim (Compasión); Netsah (Paciencia); Hod (Majestad); Yesod (Fundamento): todas ellas se convierten en el cuarto *parzuf*, llamado Zeir Anpin (el Impaciente). Su esposa es:
5. La última *sefirah*, llamada Malkuth (Reino) o Shekinah, se convierte en el quinto *parzuf*, llamado Nuqrah de Zeir (Mujer de Zeir).

El simbolismo sexual es un intento atrevido de describir la reunificación de las *sefirot*, que remediará la división que tuvo lugar cuando se rompieron las vasijas y restablecerá la armonía original. Las dos «parejas» —Abba e Ima, Zeir y Nuqrah— se unen en una *ziuwug* (cópula) y esta unión de los elementos masculino y femenino dentro de Dios simboliza el orden restaurado. Los cabalistas advertían continuamente a sus lectores que no lo interpretaran al pie de la letra. Se trataba de una ficción que se proponía sugerir un proceso de integración (que no se podía describir en términos claros y racionales) y neutralizar las imágenes predominantemente masculinas de Dios. La salvación anunciada por los místicos no dependía de acontecimientos históricos, sino que era un proceso que Dios mismo tenía que experimentar. El proyecto primero de Dios había sido hacer de la humanidad su compañera en el proceso de redención de estas chispas divinas, que se habían esparcido y habían quedado atrapadas en el caos en el momento de la «ruptura de las vasijas». Pero Adam (Adán) pecó en el jardín de Edén. Si no lo hubiera hecho, la armonía original hubiera quedado restablecida y el exilio divino habría concluido en el primer sabbath. Pero la caída de Adam (Adán) constituyó una repetición de aquella primera catástrofe de la «ruptura de las vasijas». El orden creado cayó y la luz divina de su alma se derramó y quedó apresada en la materia rota. Como consecuencia, Dios ideó un nuevo proyecto. Elegió a Israel para que fuera su compañera en la lucha por la soberanía y el control. Aun cuando Israel, al igual que las propias chispas divinas, esté disperso por el mundo cruel e impío de la diáspora, los judíos tienen una misión especial. Mientras las chispas divinas estén separadas y perdidas en la materia, Dios está incompleto. Observando atentamente la torá y la disciplina de la oración, cada judío podía contribuir al retorno de las chispas a su fuente divina y, de esta manera, a la redención del mundo. En esta concepción de la salvación Dios no mira de un modo altivo a la humanidad, sino que depende —como los judíos han dicho tantas veces— realmente del género humano. Los judíos tienen, por tanto, el privilegio especial de reformar a Dios y de crearlo de nuevo.

Luria dio un nuevo significado a la imagen original del exilio de la Shekinah. Hay que recordar que en el Talmud los rabinos habían dicho que la Shekinah había ido voluntariamente con los judíos al exilio después de la destrucción del templo. *El Zohar* había identificado a la Shekinah con la última *sefirah* y había hecho de ella el aspecto femenino de la divinidad. En el mito de Luria la Shekinah cayó con las otras *sefirot* cuando se rompieron las vasijas. En el primer estadio de *tikkun* se convirtió en Nuqrah y, al unirse con Zeir (las seis *sefirot* «in-

termedias»), quedó casi completamente reincorporada al mundo divino. Pero, cuando Adam (Adán) pecó, la Shekinah cayó una vez más y quedó exiliada del resto de la divinidad. Es muy improbable que Luria conociera los escritos de los cristianos gnósticos que habían elaborado una mitología muy similar. Lo que él hizo fue reproducir espontáneamente los antiguos mitos del exilio y acertó a dar una respuesta a las trágicas condiciones del siglo xvi. Los judíos habían rechazado a la diosa exiliada y los relatos de cópulas divinas durante el periodo bíblico, cuando estaban elaborando su doctrina del único Dios. Es lógico que su relación con el paganismo y la idolatría repugnase a los sefarditas. Por el contrario, a la mitología de Luria se adhirieron con entusiasmo los judíos desde Persia hasta Inglaterra, desde Alemania a Polonia, desde Italia hasta el norte de África, desde Holanda hasta el Yemen; interpretada en términos judíos, podía despertar una ilusión dormida e infundir una nueva esperanza en medio de la desesperación. Capacitó a los judíos para creer que, a pesar de las pésimas circunstancias en que vivía la mayoría de ellos, había una significación y un sentido últimos.

Los judíos podían poner fin al exilio de la Shekinah. Al cumplir los mandamientos (*mitzvot*) podían reconstruir de nuevo a su Dios. Es interesante comparar este mito con la teología protestante que Lutero y Calvino estaban creando en Europa aproximadamente en aquella misma época. Estos dos reformadores protestantes predicaban la soberanía absoluta de Dios: en su teología, como veremos, varones y mujeres no pueden contribuir con nada en absoluto a su propia salvación. Luria, sin embargo, predicaba una doctrina de las obras: Dios necesitaba a los seres humanos y seguiría en cierto modo incompleto sin su oración y sus buenas obras. A pesar de la tragedia que había sufrido el pueblo judío en Europa, fueron capaces de ser más optimistas que los protestantes a propósito de las capacidades de la humanidad. Luria veía la misión de *tikkun* (reintegración) en términos contemplativos. Mientras que los cristianos de Europa —católicos y protestantes por igual— estaban formulando nuevos dogmas sin cesar, Luria recuperó las técnicas místicas de Abraham Abulafia para ayudar a los judíos a transcender este tipo de actividad intelectual y para cultivar una conciencia más intuitiva. La reordenación de las letras del nombre divino, en la espiritualidad de Abulafia, había recordado a los cabalistas que el lenguaje humano no podía expresar de un modo adecuado el significado de «Dios». En la mitología de Luria simbolizaba, además, la reestructuración y reformulación de lo divino. Hayim Vital describió el inmenso efecto emocional de los métodos de Luria: al separarse de su experiencia normal cotidiana —manteniéndose vigilante mientras que

todos los demás dormían, ayunando mientras que los otros estaban comiendo, viviendo apartado durante algún tiempo—, un cabalista se podía concentrar en las extrañas «palabras» que no guardaban relación con el lenguaje ordinario. Sentiría que estaba en otro mundo; descubriría que estaba conmovido y tembloroso, como poseído por una fuerza exterior a sí mismo.

Pero no se trataba de una experiencia angustiosa. Luria insistía en que, antes de comenzar estas prácticas espirituales, el cabalista tenía que conseguir la paz de su mente. La felicidad y el gozo eran esenciales: no tenían que darse golpes de pecho ni tener remordimientos, sentimiento de culpa o inquietud por sus propias obras. Vital insistía en que la Shekinah no podía vivir donde hubiera pesar y dolor (ésta es una idea que, como hemos visto, tenía su origen en el Talmud). La tristeza procede de las fuerzas del mal en el mundo, mientras que la felicidad capacita al cabalista para amar a Dios y adherirse a él. El corazón del cabalista no tiene que sentir ira o cólera hacia nadie en absoluto, ni siquiera hacia los *goyim* (gentiles). Luria identificaba la cólera con la idolatría, porque una persona colérica está poseída por un «dios extraño». Resulta fácil criticar el misticismo de Luria. Como señala Gershom Scholem, el misterio del Dios En Sof, que era tan central en *El Zohar*, podía perderse en el proceso dramático de *tsimtsum*, «ruptura de las vasijas» y *tikkun*.⁶ En el próximo capítulo veremos cómo contribuyó a un episodio desastroso y desconcertante de la historia judía. Pero la concepción que Luria tenía de Dios ayudó a los judíos a cultivar un espíritu de alegría y bondad, junto a una imagen positiva de la humanidad, en una época en que el sentimiento de culpa y la cólera de los judíos pudieron haber hecho que muchos desesperaran y perdieran la fe en la vida totalmente.

Los cristianos de Europa no fueron capaces de crear una espiritualidad tan positiva. También ellos habían soportado catástrofes históricas, pero la religión filosófica de los escolásticos no había podido mitigar su dolor. La peste negra del año 1348, la caída de Constantinopla en 1453, los escándalos eclesiásticos de la cautividad de Aviñón (1334-1342) y el gran cisma (1378-1417) habían puesto de relieve de un modo dramático la impotencia de la condición humana y habían desprestigiado a la Iglesia. Parecía que la humanidad era incapaz de librarse de su terrible situación sin la ayuda de Dios. Durante los siglos xiv y xv algunos teólogos como, por ejemplo, Juan (Duns) Escoto de Oxford (1265-1308) —a quien no se debe confundir con Duns Escoto Erigena— y el teólogo francés Juan Gerson (1362-1419), insistieron en la soberanía de Dios, que controlaba los asuntos humanos severamente como un señor absoluto. Varones y mujeres no podían contri-

buir absolutamente en nada a su salvación; las buenas obras no eran meritorias en sí mismas, sino sólo porque Dios había decretado, por pura gracia, que eran buenas. Pero durante estos siglos se produjo también un cambio de acento. El mismo Gerson era un místico que creía que era mejor «adherirse primariamente al amor de Dios sin buscar de un modo orgulloso» que «intentar con razones basadas en la verdadera fe comprender la naturaleza de Dios». ⁷ Durante el siglo xiv, como hemos visto, hubo un resurgimiento del misticismo en Europa y los cristianos comenzaban a pensar que la razón no era adecuada para explicar el misterio al que llamaban «Dios». Como decía Tomás de Kempis en *La imitación de Cristo*:

¿De qué le sirve a uno hablar con erudición sobre la Trinidad si le falta la humildad y, por tanto, ofende a la Trinidad? ... Prefiero con mucho sentir la contricción antes que ser capaz de definirla. Si uno se sabe la Biblia de memoria y todas las doctrinas de los filósofos, ¿de qué le sirve si no tiene la gracia y el amor de Dios?⁸

La imitación de Cristo, con su religiosidad austera y pesimista, se convirtió en uno de los clásicos más populares de toda la espiritualidad occidental. Durante aquellos siglos la piedad estuvo cada vez más centrada en Jesús como hombre. La práctica del viacrucis insistía en algunos detalles concretos del sufrimiento y dolor físicos de Jesús. Algunas meditaciones del siglo xiv escritas por un autor anónimo dicen al lector que cuando se levante de madrugada, después de haber dedicado casi toda la noche a meditar en la última cena y en la agonía de Getsemaní, sus ojos tendrían que estar todavía rojos por el llanto. Inmediatamente, tendría que comenzar a contemplar el juicio de Jesús y a seguirlo en su camino hacia el Calvario, paso a paso. Exhorta al lector a que se imagine que él mismo intercede ante las autoridades para salvar la vida de Jesús; que se sienta junto a él en la prisión y que besa sus manos y sus pies encadenados.⁹ En este programa tenebroso se insiste poco en la resurrección. Por el contrario, el énfasis está puesto en la humanidad sufriente de Jesús. Muchas de estas descripciones están caracterizadas por la violencia de las emociones y algo que el lector moderno calificaría como curiosidad morbosa. Incluso las grandes místicas Brígida de Suecia o Juliana de Norwich especulaban con detalles patéticos sobre el estado físico de Jesús:

Vi su rostro querido, seco, exangüe, pálido como la muerte. Se puso más pálido, como realmente muerto y sin vida. Entonces, exánime, se puso azul y cambió gradualmente a un azul oscuro, a medida que la carne seguía muriendo. Se me daba a conocer su pasión primeramente

a través de su rostro bendito y, particularmente, por sus labios. También en éstos veía esos cuatro colores, aunque previamente habían sido frescos, encendidos y hermosos. Era realmente doloroso verlo cambiar al ir muriendo progresivamente. Su nariz se arrugaba y se secaba ante mí. Su cuerpo querido se volvió negro y oscuro cuando terminó de secarse, completamente muerto.¹⁰

Este texto nos recuerda los crucifijos de la Alemania del siglo xiv, con sus cuerpos retorcidos de un modo grotesco y chorreando sangre, que, naturalmente, encuentran su expresión culminante en la obra de Matthias Grünewald (1480-1528). Juliana de Norwich fue capaz de penetrar profundamente en la naturaleza de Dios: como una verdadera mística, describe a la Trinidad que vive dentro del alma y no como una realidad externa «ahí fuera». Pero parecía que era muy difícil resistir a la fuerza del interés predominante en Occidente por la humanidad de Cristo. Durante los siglos xiv y xv fueron cada vez más los varones y las mujeres europeos que hicieron de otros seres humanos, y no de Dios, el centro de su vida espiritual. El culto medieval a la Virgen María y a los santos aumentó junto a la devoción creciente a Jesús como hombre. El entusiasmo por las reliquias y por los lugares santos distrajo la atención de los cristianos de Occidente de lo único que era necesario. Parecía que la gente estaba concentrada en cualquier cosa *menos en Dios*.

El aspecto negativo del espíritu de Occidente se manifestó incluso durante el Renacimiento. Los filósofos y humanistas del Renacimiento fueron muy críticos con gran parte de la piedad medieval. Les disgustaban profundamente los escolásticos, les parecía que sus especulaciones abstrusas hacían de Dios un ser extraño y aburrido. Por el contrario, querían volver a las fuentes de la fe, particularmente a san Agustín. En la Edad Media se había venerado a Agustín como teólogo, pero los humanistas redescubrieron las *Confesiones* y lo consideraron como un compañero en su búsqueda personal. El cristianismo, sosténían ellos, no era un conjunto de doctrinas, sino una experiencia. Lorenzo Valla (1407-1457) insistía en que era inútil mezclar los dogmas sagrados con «los engaños de la dialéctica» y los «juegos de palabras metafísicos»;¹¹ ya san Pablo había condenado estas «vanidades». Francisco Petrarca (1304-1374) había sugerido que «la teología es poesía, poesía sobre Dios», eficaz no porque «pruebe» nada, sino porque penetra en el corazón.¹² Los humanistas redescubrieron la dignidad de la humanidad, pero esto no los llevó a rechazar a Dios: por el contrario, como hombres de su época, hacían hincapié en la humanidad de Dios que se había hecho hombre. Pero las antiguas inseguridades seguían

presentes. Los hombres del Renacimiento eran profundamente conscientes de la fragilidad de nuestro conocimiento y podían simpatizar con el agudo sentido de pecado de san Agustín. Como decía Petrarca:

Cuántas veces he meditado sobre mi propia miseria y sobre la muerte; con qué ríos de lágrimas he tratado de lavar mis manchas, hasta tal punto que apenas podía hablar de ello sin ponerme a llorar. Pero hasta ahora todo ha sido vano. En efecto, Dios es el mejor y yo soy el peor.¹³

Había, por consiguiente, una gran distancia entre el hombre y Dios: Coluccio Salutati (1331-1406) y Leonardo Bruni (1369-1444) veían a Dios como un ser totalmente trascendente e inaccesible a la mente humana.

Pero el filósofo y eclesiástico alemán Nicolás de Cusa (1401-1464) tenía más confianza en la capacidad humana de comprender a Dios. Estaba particularmente interesado por la nueva ciencia, pues pensaba que nos podía ayudar a comprender el misterio de la Trinidad. Las matemáticas, por ejemplo, que tratan sólo acerca de abstracciones puras, podían alcanzar una certeza que resultaba imposible en otras disciplinas. Las ideas matemáticas del *maximum* y del *minimum* expresaban aparentemente dos opuestos; pero, en realidad, se los podía considerar como idénticos desde el punto de vista lógico. La idea de Dios contenía esta «coincidencia de los opuestos»: la idea del *maximum* lo contiene todo; implica las nociones de unidad y de necesidad que apuntan directamente a Dios. Además, la figura del *maximum* no era un triángulo, ni un círculo, ni una esfera, sino la combinación de las tres: la unidad de los opuestos era, por tanto, una trinidad. Sin embargo, la sabia demostración de Nicolas de Cusa tenía poco significado religioso. Parecía que reducía la idea de Dios a un problema lógico. Pero su convicción de que «Dios lo abarca todo, incluso las contradicciones»¹⁴ era semejante a la idea grecoortodoxa de que toda teología verdadera tenía que ser paradójica. Cuando escribía como maestro espiritual, no como filósofo y matemático, Nicolás de Cusa era consciente de que el cristiano tenía que «dejarlo todo a un lado» cuando trata de acercarse a Dios e «incluso trascender el propio entendimiento» para ir más allá de todas las sensaciones y de la razón. El rostro de Dios permanecerá envuelto en «un silencio secreto y místico».¹⁵

Las nuevas intuiciones del Renacimiento no podían dar respuesta a los miedos más profundos que, como Dios, se encontraban más allá del mundo de la razón. No mucho después de la muerte de Nicolás de Cusa, se manifestó en Alemania, su país natal, una manía particularmente nociva, que se propagó por el norte de Europa. El año 1464 el

papa Inocencio VIII publicó la bula *Summa desiderantes*, que señaló el comienzo de la gran caza de brujas que se extendió de un modo esporádico y destructor por toda Europa durante los siglos XVI y XVII y que afligió por igual a las comunidades protestante y católica. Era una manifestación de lo peor del espíritu de Occidente. Durante esta horrible persecución se torturó cruelmente a miles de varones y mujeres hasta que confesaron sus terribles crímenes. Decían que habían tenido relaciones sexuales con demonios, que cientos de miles se habían lanzado al aire para participar en orgías en las que se adoraba a Satán en lugar de Dios en una misa obscena. Hoy sabemos que no había brujas, que aquella manía era fruto de la enorme imaginación colectiva, compartida por los inquisidores eruditos y por muchas de sus víctimas, que habían soñado estas cosas y estaban convencidas de que ocurrían realmente. Estas fantasías estaban relacionadas con el antisemitismo y con una profunda aversión sexual. Satán había surgido como la sombra de un bien imposible y de un Dios poderoso: un fenómeno que no había tenido lugar en las otras religiones monoteístas. El Corán, por ejemplo, expresa con claridad que en el último día se perdonará a Satán. Algunos de los sufies sosténían que había caído en desgracia por haber amado a Dios más que todos los demás ángeles. Dios le había ordenado que se doblegase ante Adán el día de la creación, pero Satán se había negado porque creía que esa reverencia se debía ofrecer sólo a Dios. Sin embargo, en Occidente Satán se convirtió en una figura del mal incontrolable; se lo representaba cada vez más como un gran animal que tenía un voraz apetito sexual y unos genitales enormes. Como ha sugerido Norman Cohn en su libro *Europe's Inner Demons* este retrato de Satán no era sólo una proyección de los miedos y ansiedades soterradas; la caza de brujas representaba también una rebelión inconsciente, pero compulsiva, contra una religión represiva y un Dios aparentemente inexorable. En sus cámaras de torturas los inquisidores y las «brujas» creaban juntos un mundo fantástico que era una inversión del cristianismo. La misa negra se convirtió en una ceremonia horrorosa, pero perversamente satisfactoria, en la que se adoraba al diablo y no al Dios que parecía demasiado severo y aterrador como para relacionarse con él.¹⁶

Martín Lutero (1483-1546) creía firmemente en la brujería y consideraba la vida cristiana como una lucha contra Satán. Se puede decir que la Reforma fue un intento de dar una respuesta a esta ansiedad, aun cuando muchos de los reformadores no propusieron una nueva concepción de Dios. Por supuesto, es simplista llamar «Reforma» al inmenso proceso de cambios religiosos que tuvieron lugar en Europa durante el siglo XVI. Este término sugiere un movimiento más delibe-

rado y unificado que el que realmente se produjo. Los diversos reformadores —tanto católicos como protestantes— trataban todos ellos de articular una nueva conciencia religiosa, experimentada con fuerza, pero no formulada todavía en conceptos, ni meditada a fondo de forma consciente. No sabemos exactamente por qué sucedió «la Reforma»: los estudiosos nos advierten actualmente que no aceptemos acriticamente las explicaciones de los viejos libros de texto. Los cambios no se debieron únicamente a la corrupción de la Iglesia —como se supone a menudo—, ni al declinar del fervor religioso. En realidad, parece que hubo en Europa un entusiasmo religioso que llevó a los fieles a criticar los abusos a los que previamente no habían prestado atención. Todas las ideas concretas de los reformadores procedían de las teologías católicas medievales. El desarrollo del nacionalismo y de las ciudades en Alemania y en Suiza desempeñó un papel, así como también la nueva piedad y la conciencia teológica del laicado durante el siglo xvi. En Europa había también un sentido acusado del individualismo y esto provocó una revisión radical de las actitudes religiosas comunes. En lugar de expresar su fe de forma externa y colectiva, los habitantes de Europa comenzaban a analizar las consecuencias más interiores de la religión. Todos estos factores contribuyeron a los cambios dolorosos y, con frecuencia, violentos, que impulsaron a Occidente hacia la modernidad.

Antes de su conversión Lutero pensaba que no tenía prácticamente ninguna posibilidad de agradar a un Dios al que había llegado a odiar:

Aunque vivía de un modo intachable como monje, sentía que era un pecador y no tenía mi conciencia tranquila ante Dios. Tampoco podía creer que pudiera agradarle con mis obras. No solamente no amaba esa justicia de Dios que castiga a los pecadores, sino que realmente la detestaba. Yo era un buen monje y cumplía la regla de mi orden de un modo tan estricto que si era posible que un monje pudiera ir al cielo por la observancia de la disciplina monástica, yo era ese monje. Todos mis hermanos en el monasterio lo confirmarían... A pesar de todo, mi conciencia no me ofrecía ninguna certeza; por el contrario, yo siempre dudaba y me decía: «No lo haces correctamente. Tu contrición no es suficiente. Te has olvidado de confesarte de esto». ¹⁷

Muchos cristianos de nuestros días —tanto protestantes como católicos— reconocerían este malestar que la Reforma no pudo erradicar por completo. El Dios de Lutero se caracterizaba por su cólera. Ninguno de los santos, profetas o salmistas había sido capaz de soportar esta cólera divina. No era suficiente tratar simplemente de hacerlo «lo

mejor que uno podía». Como Dios era eterno y omnipotente, «su ira o cólera contra los pecadores satisfechos de sí mismos es también inmensurable e infinita». ¹⁸ La observancia de la ley de Dios o de las normas de una orden religiosa no podía salvarnos. En efecto, la ley sólo puede ofrecer acusación y terror, porque nos pone de manifiesto hasta qué punto somos imperfectos. En lugar de anunciar un mensaje de esperanza, la ley revelaba «la cólera de Dios, el pecado, la muerte y la condenación a los ojos de Dios». ¹⁹

La ruptura personal de Lutero se produjo cuando formuló su doctrina de la justificación. El hombre no puede salvarse a sí mismo. Dios ofrece todo lo necesario para la «justificación», el restablecimiento de la relación entre el pecador y Dios. Dios es activo y los hombres son sólo pasivos. Nuestras «buenas obras» y la observancia de la ley no son las *causas* de nuestra justificación, sino únicamente el resultado. Podemos observar los preceptos religiosos simplemente porque Dios nos ha salvado. Esto era lo que san Pablo había querido decir con la expresión «justificación por la fe». No había nada nuevo en la teoría de Lutero: era algo común en Europa desde principios del siglo xiv. Pero cuando Lutero la comprendió y la hizo suya sintió que su angustia se desvanecía. La revelación que tuvo lugar después, «me hizo sentirme como si hubiera nacido de nuevo y como si hubiera entrado en el paraíso por las puertas abiertas». ²⁰

Pero Lutero siguió siendo extremadamente pesimista a propósito de la condición humana. Hacia el año 1520 elaboró lo que dio en llamar su teología de la cruz. Tomó esta expresión de san Pablo, que había dicho a los convertidos de la comunidad de Corinto que la cruz de Cristo había puesto de manifiesto que «la necedad de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza de los hombres». ²¹ Dios justificaba «a los pecadores» que, de acuerdo con criterios puramente humanos sólo podían ser dignos de merecer el castigo. La fuerza de Dios se revelaba en lo que era debilidad a los ojos de los hombres. Mientras que Luria había enseñado a sus discípulos cabalistas que sólo se podía encontrar a Dios en el gozo y en la tranquilidad, Lutero sostenía que «sólo se puede encontrar a Dios en el sufrimiento y en la cruz». ²² Partiendo de esta posición, llevó adelante una polémica contra la escolástica, distinguiendo al falso teólogo, que pone en juego la sabiduría humana y «mira las cosas invisibles de Dios como si fueran claramente perceptibles», del verdadero teólogo, «que comprende las cosas visibles y manifiestas de Dios a través del sufrimiento y de la cruz». ²³ Se miraba con recelo a las doctrinas de la Trinidad y la encarnación, en la forma en que las habían expresado los Padres de la Iglesia; su complejidad hacía pensar en la

falsa «teología de la gloria».²⁴ Pero Lutero siguió siendo fiel a la doctrina ortodoxa de los concilios de Nicea, Éfeso y Calcedonia. En realidad, su teología de la justificación dependía de la divinidad de Cristo y de su condición trinitaria. Estas doctrinas tradicionales sobre Dios estaban demasiado profundamente incorporadas a la experiencia cristiana como para que Lutero o Calvin las pusiesen en tela de juicio; pero Lutero rechazaba las formulaciones abstrusas de los falsos teólogos. «¿Qué me importa?», preguntaba cuando se enfrentaba con las complejas doctrinas cristológicas: todo lo que necesitaba saber era que Cristo había sido su Redentor.²⁵

Lutero llegó incluso a dudar de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. El único «Dios» cuya existencia se podía deducir de los argumentos lógicos, como los empleados por Tomás de Aquino, era el Dios de los filósofos paganos. Cuando Lutero sostenía que estábamos justificados por la «fe», no se estaba refiriendo a la adopción de las ideas correctas acerca de Dios. «La fe no exige información, conocimiento y certezas», predicaba en uno de sus sermones, «sino un sometimiento libre y una adhesión gozosa a la bondad de Dios no sentida, no probada y no conocida.»²⁶ De este modo Lutero anticipó las soluciones al problema de la fe que propondrían posteriormente Pascal y Kierkegaard. La fe no quería decir asentimiento a las proposiciones de un creyente y no era una «creencia» en una opinión ortodoxa. Por el contrario, la fe era un salto en el vacío hacia una realidad que se ha de aceptar con confianza. Era «una especie de conocimiento y de oscuridad que no puede ver nada».«²⁷ Insistía en que Dios prohibía estrictamente los estudios especulativos sobre su naturaleza. Intentar llegar hasta él sólo mediante la razón podía ser peligroso y provocar la desesperación, pues todo lo que se puede descubrir así es el poder, la sabiduría y la justicia de Dios, que únicamente pueden intimidar a los pecadores convictos. En lugar de dedicarse a la explicación racionalista de Dios, los cristianos tendrían que apropiarse de las verdades reveladas de la Escritura y hacerlas suyas. Lutero mostraba cómo se tenía que hacer esto en el credo que compuso en su *Pequeño catecismo*:

Creo que Jesucristo, el engendrado por el Padre desde la eternidad y también el hombre, nacido de la Virgen María, es mi Señor; que *me* ha redimido, siendo yo una criatura perdida y condenada, y *me* ha librado de todos los pecados, de la muerte y del poder del demonio, no con plata y oro, sino con su sangre santa y preciosa y con sus sufrimientos y su muerte inocente, a fin de que yo pueda ser suyo, de que viva sometido a él y en su reino y de que lo sirva con justicia y bienaventuranza eternas; creo también que ha resucitado de la muerte y reina por toda la eternidad.²⁸

Lutero se había formado en la teología escolástica, pero había vuelto a las formas más simples de la fe y había reaccionado contra la árida teología del siglo XIV, que no había podido hacer nada para calmar sus temores. Pero él mismo resultaba complicado cuando trataba, por ejemplo, de explicar exactamente *cómo* somos justificados. Agustín, figura principal para Lutero, había enseñado que la justicia otorgada al pecador no era suya, sino de Dios. Lutero modificó este pensamiento de una forma sutil. Agustín había dicho que esta justicia divina se hace una parte de nosotros; Lutero insistía en que seguía siendo exterior al pecador, pero que Dios la miraba *como si* fuera realmente nuestra. Resulta irónico que la Reforma introdujera una confusión teológica mayor y una proliferación de nuevas doctrinas —como estandartes de las diferentes sectas— que eran tan insubstanciales y sutiles como algunas de las que se pretendía reemplazar.

Lutero aseguraba que había nacido de nuevo cuando formuló su doctrina de la justificación; pero, en realidad, parece que no todas sus ansiedades se desvanecieron. Seguía siendo un hombre problematizado, colérico y violento. Todas las tradiciones religiosas principales mantienen que la piedra de toque de cualquier espiritualidad es el grado en que queda integrada en la vida diaria. Como decía Buda, después de la experiencia de iluminación uno tenía que «volver a la plaza del mercado» y practicar la misericordia hacia todos los seres vivos. La paz, la serenidad y la amabilidad son los rasgos característicos de la verdadera intuición religiosa. Sin embargo, Lutero era un antisemita fanático, un misógino, estaba agitado porque sentía aversión y horror hacia la sexualidad y creía que había que matar a todos los campesinos rebeldes. Su concepción de un Dios colérico lo llenó de resentimiento personal y se ha sugerido que su carácter belicoso hizo mucho daño a la Reforma. Al comienzo de su actividad como reformador, los católicos ortodoxos compartían muchas de sus ideas y podrían haber infundido una nueva vitalidad a la Iglesia, pero las tácticas agresivas de Lutero hicieron que se las mirara con un recelo innecesario.²⁹

Vistas las cosas a largo plazo, Lutero fue menos importante que Juan Calvin (1509-1564), cuya Reforma suiza, basada más que la de Lutero en los ideales del Renacimiento, ejerció un influjo profundo en la ética occidental naciente. A finales del siglo XVI el «calvinismo» se había establecido como una religión internacional que, para bien o para mal, podía transformar la sociedad y motivar al pueblo para creer que podía conseguir lo que quisiera. Las ideas calvinistas inspiraron la revolución puritana en Inglaterra bajo Oliver Cromwell en 1645 y la colonización de Nueva Inglaterra en la década de 1620. Las ideas de Lutero quedaron recluidas —después de su muerte— en general a los

límites de Alemania, pero las de Calvino parecían más progresistas. Sus discípulos desarrollaron sus enseñanzas y llevaron a cabo la segunda fase de la Reforma. Como ha notado el historiador Hugh Trevor Roper, los calvinistas pueden renunciar al calvinismo con más facilidad que los católicos romanos a su propia fe: de ahí el dicho «un católico es siempre un católico». No obstante, el calvinismo deja siempre su propia huella: si se renuncia a él, se puede expresar de un modo secular.³¹ Esto se comprueba especialmente en el caso de los Estados Unidos. Muchos norteamericanos que ya no creen en Dios se atienen a la ética puritana del trabajo y a la noción calvinista de elección, considerándose a sí mismos como la «nación elegida» cuya bandera e ideales tienen un propósito semidivino. Ya hemos visto que todas las grandes religiones son, en cierto sentido, producto de la civilización y, de un modo más específico, de la ciudad. Se han desarrollado en una época en que las clases ricas de los comerciantes estaban alcanzando la supremacía sobre las antiguas autoridades paganas y querían tomar las riendas de su destino en sus propias manos. La versión calvinista del cristianismo era especialmente atractiva para la burguesía de las ciudades recién desarrolladas de Europa, cuyos habitantes querían liberarse de las trabas de una jerarquía represiva.

Al igual que Ulrico Zuinglio (1484-1531), teólogo suizo anterior a él, Calvino tampoco estaba interesado en los dogmas: su atención estaba centrada en los aspectos sociales, políticos y económicos de la religión. Quería volver a una piedad más simple y bíblica, pero se adhería a la doctrina de la Trinidad, a pesar de que su terminología no provenía de la Biblia. Como escribió en su *Institutio religionis christiana*, Dios ha declarado que es uno, pero «con toda claridad se sitúa ante nosotros como un ser que existe en tres personas».³¹ En 1553 Calvino mandó ejecutar al teólogo español Miguel Servet por negar el dogma de la Trinidad. Servet había huido de la España católica y se había refugiado en la Ginebra de Calvino, afirmando que estaba volviendo a la fe de los apóstoles y de los primeros Padres de la Iglesia, que no sabían nada de esta doctrina extraordinaria. En cierto modo Servet tenía razón al decir que en el Nuevo Testamento no había nada que contradijera el monoteísmo estricto de las Escrituras judías. La doctrina de la Trinidad era un producto humano que había «alienado las mentes de los hombres del conocimiento del verdadero Cristo y nos ha presentado un Dios tripartito».³² Sus creencias las compartían dos reformadores italianos —Giorgio Blandrata (ca. 1515-1588) y Fausto Socino (1539-1604)—, que habían huido hasta Ginebra, pero habían descubierto que su teología era demasiado radical para la Reforma suiza: ni siquiera se adherían a la concepción tradicional occi-

dental de la expiación. No creían que varones y mujeres quedaran justificados por la muerte de Cristo, sino simplemente por su «fe» o confianza en Dios. En su libro *Cristo, el Salvador* Socino rechazaba la —así llamada— ortodoxia de Nísia: el término «Hijo de Dios» no era una afirmación sobre la naturaleza divina de Jesús, sino que simplemente significaba que Dios lo amaba de un modo especial. No murió para expiar nuestros pecados, sino que simplemente era un maestro que «mostró y enseñó el camino de la salvación». Como en el caso de la doctrina de la Trinidad, se trataba simplemente de una «monstruosidad», una imagen ficticia que «repugnaba a la razón» y, en realidad, exhortaba a los creyentes a creer en tres dioses distintos.³³ Después de la ejecución de Miguel Servet, Blandrata y Socino huyeron a Polonia y Transilvania, llevando consigo su religión «unitaria».

Zuinglio y Calvino se basaban en concepciones de Dios más tradicionales y, como Lutero, hacían hincapié en su soberanía absoluta. No se trataba simplemente de una convicción intelectual, sino del resultado de una experiencia profundamente personal. En agosto de 1519, poco después de comenzar su ministerio en Zurich, Zuinglio contrajo la peste que acabaría con el veinte por ciento de la población de la ciudad. Se sintió completamente desvalido y cayó en la cuenta de que no había absolutamente nada que pudiera hacer para salvarse a sí mismo. No se le ocurrió pedir ayuda a los santos ni suplicar a la Iglesia que intercediera por él. Al contrario, se puso en manos de la misericordia de Dios. Y compuso esta pequeña oración:

Haz lo que quieras,
pues yo no tengo nada.
Yo soy tu vasija,
puedes hacerme de nuevo o destruirme.³⁴

Su entrega era semejante al ideal del *islām*. Como los judíos y musulmanes en un estadio comparable de su desarrollo, los cristianos de Occidente ya no querían aceptar mediadores, sino que estaban alcanzando el sentido de su responsabilidad inalienable ante Dios. Calvino basaba su religión reformada en el gobierno absoluto de Dios. Este reformador no nos ha dejado un relato completo de su experiencia de conversión. En su *Comentario a los Salmos*, simplemente nos dice que fue obra exclusiva de Dios. Había estado completamente cautivado por la Iglesia institucional y por «las supersticiones del papado». Era incapaz y, al mismo tiempo, no quería romper por propia iniciativa y fue Dios quien lo hizo cambiar: «Finalmente, Dios dio una nueva dirección a mi vida mediante la brida escondida de su Providencia... Por una sú-

bita conversión a la docilidad reprimió una mente demasiado tenaz para sus años».³⁵ Sólo Dios tenía el control y Calvinio carecía absolutamente de poder; pero se sintió escogido para una misión especial, precisamente por su profunda experiencia de su propio fracaso e impotencia.

La conversión radical ha sido una característica del cristianismo occidental desde los tiempos de Agustín. El protestantismo continuó la tradición de romper de un modo radical y violento con el pasado: es lo que el filósofo norteamericano William James ha llamado una religión «del segundo nacimiento» para «almas enfermas».³⁶ Los cristianos «nacían de nuevo» a una fe nueva en Dios y a un rechazo de la multitud de intermediarios que había entre ellos y lo divino en la Iglesia medieval. Calvinio decía que los fieles habían venerado a los santos debido a la angustia que sentían; querían tener propicio a un Dios iracundo ganándose a los que estaban más cerca de él. Pero al rechazar el culto a los santos, los protestantes dieron a menudo muestras de una angustia semejante. Parece que al recibir el mensaje de que los santos no eran eficaces, gran parte del miedo y la hostilidad que habían sentido hacia ese Dios intransigente se transformó en una reacción agresiva. El humanista inglés Tomás Moro descubrió un odio personal en muchas de las diatribas contra la «idolatría» del culto a los santos.³⁷ Así se puso de manifiesto en la violencia de su iconoclastia. Muchos protestantes y puritanos se tomaron muy en serio la condena veterotestamentaria de las imágenes esculpidas y hacían añicos las estatuas de los santos y de la Virgen María y encalaban los frescos de las iglesias y catedrales. Su celo frenético revelaba que tenían tanto miedo de ofender a ese Dios irritable y celoso como el que habían sentido al rezar a los santos para que intercedieran por ellos. Su actitud ponía también de manifiesto que este celo por la adoración exclusiva de Dios no brotaba de una convicción sosegada, sino de un rechazo, fruto de la angustia, como el que había llevado a los antiguos israelitas a derribar las estelas de Asera y a llenar de improperios a los dioses de sus vecinos.

A Calvinio se lo recuerda normalmente por su creencia en la predestinación, pero de hecho ésta no era central en su pensamiento: no llegó a ser crucial para el «calvinismo» hasta después de la muerte del fundador. La dificultad para compaginar la omnipotencia y la omnisciencia divinas con el libre albedrío humano brota de la concepción antropomórfica de Dios. Ya hemos visto que los musulmanes se habían enfrentado con esta dificultad durante el siglo IX y no habían encontrado una forma lógica o racional de resolverla; por el contrario, habían hecho hincapié en el misterio y en el carácter inescrutable de Dios.

Este problema no había preocupado nunca a los cristianos grecoortodoxos, que disfrutaban con las paradojas y que veían en ellas una fuente de luz y de inspiración, pero se convirtió en la manzana de la discordia en Occidente, donde prevalecía una concepción más antropomórfica de Dios. Se trataba de hablar de la «voluntad de Dios» como si él fuera un ser humano, sujeto a los mismos condicionamientos que nosotros y que gobernaba directamente el mundo, como un señor terrero. La Iglesia católica había condenado la idea de que Dios había predestinado a los condenados al infierno para toda la eternidad. Agustín, por ejemplo, había aplicado el término «predestinación» a la decisión de Dios de salvar a los elegidos, pero había negado que las almas perdidas estuviesen predestinadas a la perdición, aun cuando ésta fuera la consecuencia lógica de su pensamiento. Calvinio dedicó muy poca atención al tema de la predestinación en la *Institutio*. Cuando miraba a las personas, confesaba él, le parecía que Dios favorecía realmente a unos más que a otros. ¿Por qué algunos responden al Evangelio mientras que otros permanecen indiferentes? ¿Actuaba Dios de un modo arbitrario e injusto? Calvinio lo negaba: la aparente elección de algunos y el rechazo de otros era un signo del misterio de Dios.³⁸ No había una solución racional al problema que, al parecer, significaba que el amor de Dios y su justicia eran irreconciliables. Pero esto no preocupaba demasiado a Calvinio, que no estaba muy interesado por las cuestiones dogmáticas.

Sin embargo, después de su muerte, cuando los «calvinistas» sintieron la necesidad de distinguirse de los luteranos, por una parte, y de los católicos romanos, por otra, Teodoro Beza (1519-1605), que había sido mano derecha de Calvinio en Ginebra y había asumido el liderazgo después de su muerte, hizo de la predestinación el rasgo distintivo del calvinismo. Suprimió la paradoja con una lógica implacable: como Dios era todopoderoso, había que deducir que el hombre no podía contribuir en nada a su propia salvación; Dios era inmutable y sus decretos eran justos y eternos: había decidido desde toda la eternidad salvar a algunos, pero había predestinado a los demás a la condenación eterna. Algunos calvinistas rechazaron horrorizados esta doctrina detestable. En los Países Bajos, Jacobo Arminio sosténía que esto era un ejemplo de mala teología, porque hablaba de Dios como si fuera un simple ser humano. Pero los calvinistas creían que se podía estudiar a Dios tan objetivamente como cualquier otro fenómeno. Al igual que otros protestantes y que los católicos, los calvinistas estaban elaborando un nuevo aristotelismo, que subrayaba la importancia de la lógica y de la metafísica. Era distinto del aristotelismo de santo Tomás de Aquino, pues estos nuevos teólogos estaban más interesados en el

método racional de Aristóteles que en el contenido de su pensamiento. Querían presentar el cristianismo como un sistema coherente y racional que se pudiera deducir de razonamientos silogísticos basados en axiomas conocidos. Naturalmente, esto era algo profundamente irónico, pues todos los reformadores habían rechazado este tipo de estudio racionalista de Dios. La teología calvinista moderna de la predestinación mostraba lo que podía suceder cuando ya no se consideraba la paradoja y el misterio de Dios como poesía, sino que se interpretaba con una lógica coherente pero terrible. Una vez que se comienza a interpretar la Biblia de un modo literal —abandonando la interpretación simbólica—, la idea de su Dios ya no se puede comprender. Imaginarse una deidad que es directamente responsable de todo lo que sucede en la tierra produce una serie de contradicciones que no se pueden resolver. El «Dios» de la Biblia deja de ser un símbolo de la realidad transcendente y se transforma en un tirano cruel y despótico. La doctrina de la predestinación muestra las limitaciones de un Dios antropomórfico como éste.

Los puritanos basaban su experiencia religiosa en Calvin y está claro que consideraban a Dios como una lucha: parecía que no les daba la felicidad ni tenía misericordia de ellos. Sus diarios y autobiografías ponen de manifiesto que estaban obsesionados con la predestinación y con el terror de que no estuvieran salvados. La conversión pasó a ser una preocupación central, un drama violento y torturador en el que el «pecador» y su director espiritual «luchaban» por su alma. Con frecuencia el penitente tenía que someterse a humillaciones severas o experimentar la desesperación real de la falta de la gracia de Dios, hasta que valoraba su dependencia absoluta de Dios. A menudo la conversión era equivalente a un desahogo psicológico, un cambio radical e insano de la desolación extrema a la euforia. El énfasis excesivo puesto en el infierno y en la condenación, unido a una excesiva introspección, llevó a muchos al estado de depresión clínica: parece que el suicidio fue algo predominante. Los puritanos atribuyeron este fenómeno a Satán, que, al parecer, era en sus vidas una presencia tan poderosa como la de Dios.³⁹ El puritanismo tuvo un aspecto positivo: hizo que las personas se sintieran orgullosas de su trabajo, experimentado hasta entonces como una esclavitud y visto ahora como una «vocación». El carácter urgente de su espiritualidad apocalíptica llevó a muchos a colonizar el Nuevo Mundo. Pero lo peor fue que el Dios de los puritanos provocaba la angustia y una intolerancia cruel hacia los que no pertenecían al grupo de los elegidos.

Católicos y protestantes se consideraban enemigos entre sí, pero en realidad su concepción y su experiencia de Dios eran notablemen-

te similares. Después del concilio de Trento (1545-1563), los teólogos católicos se dedicaron también a la teología neoaristotélica, que reducía el estudio de Dios a una ciencia natural. Algunos reformadores como Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador de la Compañía de Jesús, participaban de la insistencia protestante en la experiencia directa de Dios y en la necesidad de apropiarse la revelación y de hacer de ella algo personal de un modo único. Los *Ejercicios espirituales* que preparó para los primeros jesuitas tenían el objetivo de llevar a la conversión, que podía ser una experiencia atroz y dolorosa o, por el contrario, extraordinariamente gozosa. Por el énfasis que se ponía en la introspección y en la decisión personal, este retiro de treinta días, basado en la comunicación pormenorizada con el director espiritual, no era diferente de la espiritualidad puritana. Los *Ejercicios espirituales* representan un curso acelerado sistemático, muy eficiente, de misticismo. Con frecuencia los místicos han elaborado métodos muy similares a los que hoy emplean los psicoanalistas y es, por tanto, interesante que haya católicos y anglicanos, que emplean actualmente los *Ejercicios* como un modelo alternativo de terapia.

Ignacio era consciente de los peligros del falso misticismo. Al igual que Luria, destacaba la importancia de la serenidad y de la alegría y, en sus *Reglas para el discernimiento de espíritus*, advertía a sus discípulos contra las emociones extremadas que habían puesto al borde de la crisis a los puritanos. Dividía las diversas emociones que el ejercitante podía experimentar durante su retiro en dos grupos: las que provenían de Dios y las que provenían del demonio. La experiencia de Dios era paz, esperanza, gozo y una «elevación de la mente»; mientras que la inquietud, la tristeza, la aridez y las distracciones provenían «del mal espíritu». La experiencia que tenía Ignacio de Dios era muy intensa: solía hacerlo llorar de gozo y, en una ocasión, llegó a decir que no podría vivir sin ella. Pero desconfiaba de los cambios radicales y violentos de emoción y destacaba la necesidad del método en su viaje hacia un nuevo «sí mismo». Como Calvin, veía el cristianismo como un encuentro con Cristo, tal como lo describió en los *Ejercicios*: la culminación era la «Contemplación para alcanzar amor», que ve «todas las cosas como criaturas de la bondad de Dios y reflejo de ella».⁴⁰

Para Ignacio el mundo estaba lleno de Dios. Durante el proceso de canonización, sus discípulos recordaban:

A menudo vimos cómo su espíritu se remontaba hacia Dios —que es el mayor incluso en las cosas más pequeñas—, motivado por las cosas más insignificantes. Al ver una pequeña planta, una hoja, una flor o un fruto, un gusano insignificante o un animal minúsculo, Ignacio podía

elevarse libremente por encima de los cielos y alcanzar lo que está más allá de los sentidos.⁴¹

Al igual que los puritanos, los jesuitas tenían experiencia de Dios como una fuerza dinámica que, en el mejor de los casos, podía llenarlos de confianza y energía. Así como los puritanos desafiaron al Atlántico, para establecerse en Nueva Inglaterra, los misioneros jesuitas viajaron por toda la tierra: Francisco Javier (1506-1552) evangelizó la India y el Japón; Matteo Ricci (1552-1610) llevó el Evangelio hasta China y Roberto de Nobili (1577-1656) hasta la India. Y, también como los puritanos, muchos jesuitas fueron científicos entusiastas: se ha llegado a decir que la primera sociedad científica no fue la Royal Society de Londres ni la Accademia del Cimento, sino la Compañía de Jesús.

Pero parecía que los católicos estaban tan angustiados como los puritanos. Ignacio, por ejemplo, se veía a sí mismo como un pecador tan grande que oraba para que después de su muerte se pusiera su cuerpo sobre un montón de excrementos a fin de que lo devoraran los pájaros y los perros. Sus médicos le advirtieron que si seguía llorando tan amargamente al celebrar la misa podía perder la vista. Teresa de Jesús, que reformó la vida monástica femenina de la orden de las Carmelitas Descalzas, tenía una terrible visión del lugar reservado para ella en el infierno. Parecía que los grandes santos de aquella época miraban al mundo y a Dios como opuestos irreconciliables: para alcanzar la salvación se tenía que renunciar al mundo y a todos los afectos naturales. Vicente de Paúl, que vivió practicando la caridad y haciendo buenas obras, pedía a Dios que le hiciera dejar de amar a sus padres; Juana Francisca de Chantal, fundadora de la Orden de la Visitación, pisó el cuerpo postrado de su hijo cuando se marchó de casa para entrar en el convento: su hijo mayor se había arrojado en el umbral de la puerta para impedir que su madre se marchara. Allí donde el Renacimiento había tratado de reconciliar el cielo y la tierra, la reforma católica trataba de mantenerlos separados. Dios podría haber hecho que los cristianos reformados de Occidente tuvieran éxito y fueran poderosos, pero no lo quiso así. El periodo de la Reforma fue una época de gran terror para ambas partes: se rechazó con violencia el pasado, hubo condenas y anatemas amargos, se sentía horror ante la herejía y la desviación doctrinal, se dieron la conciencia hiperactiva de pecado y la obsesión por el infierno. En 1640 se publicó un libro polémico del católico holandés Cornelio Jansenio que, como los nuevos calvinistas, predicaba a un Dios aterrador que había predestinado a todos los hombres, excepto a los elegidos, a la condenación eterna. Naturalmente, los calvinistas elogiaron el libro, porque les parecía que

enseñaba la doctrina del irresistible poder de la gracia de Dios que es correcta y está de acuerdo con la doctrina reformada.⁴²

¿Cómo podemos explicar la extensión de este miedo y consternación por Europa? Se trataba de un periodo de extrema angustia: comenzaba a surgir un nuevo tipo de sociedad —basada en la ciencia y en la tecnología— que, en poco tiempo, iba a conquistar el mundo. Pero parecía que Dios era incapaz de aliviar estos miedos y de proporcionar la consolación que los judíos sefarditas, por ejemplo, habían encontrado en los mitos de Isaac Luria. Parecía que los cristianos de Occidente habían considerado siempre que Dios era algo así como una tensión y que los reformadores, que habían tratado de mitigar estas angustias religiosas, en último término las habían agravado. El Dios de Occidente, que —según se pensaba— había predestinado a millones de seres humanos a la condenación eterna, había llegado a ser más aterrador incluso que la deidad cruel descrita por Tertuliano o Agustín en sus momentos de mayor oscuridad. ¿Podía ser que una concepción intencionadamente imaginativa de Dios, basada en la mitología y en el misticismo, fuera más eficaz, como un medio para ofrecer a los fieles el coraje necesario para superar la tragedia y los problemas, que un Dios cuyos mitos se interpretaban de un modo literal?

En efecto, a finales del siglo xvi muchos europeos sentían que la religión había quedado gravemente desprestigiada. Estaban disgustados por tantas muertes de católicos a manos de protestantes y de protestantes a manos de católicos. Cientos de personas habían muerto como mártires por mantener unas doctrinas que no se podían probar ni en un sentido ni en otro. Habían proliferado de un modo alarmante sectas que predicaban una variedad extraordinaria de enseñanzas que, según ellas, eran esenciales para la salvación. Había demasiadas teologías entre las cuales se podía elegir: muchos se sentían paralizados y preocupados por la variedad de interpretaciones religiosas. Algunos pudieron sentir que la fe se había vuelto más difícil de conseguir que nunca. Por eso, es significativo que en este momento de la historia del Dios occidental se comenzara a descubrir a los «ateos», que parecían tan numerosos como las «brujas», los antiguos enemigos de Dios y aliados del demonio. Se decía que estos «ateos» negaban la existencia de Dios, conseguían adeptos para sus sectas y estaban socavando los cimientos de la sociedad. Pero, en realidad, era imposible que se diera un ateísmo propiamente dicho en el sentido en el que actualmente se emplea la palabra. Como ha mostrado Lucien Febvre en su libro clásico *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, las dificultades conceptuales para la negación completa de la existencia de Dios en aquella época eran tan grandes que no se podían superar.

Desde el nacimiento y el bautismo hasta la muerte y la sepultura en el cementerio, la religión dominaba la vida de cada varón y de cada mujer. Todas las actividades del día, cuyo ritmo estaba marcado por las campanas de la iglesia que convocaban a los creyentes para la oración, estaban saturadas de creencias e instituciones religiosas: éstas dominaban la vida profesional y pública, incluso los gremios y las universidades eran organizaciones religiosas. Como señala Febvre, Dios y la religión eran tan omnipresentes que a nadie en aquella época se le habría ocurrido decir: «Nuestra vida, toda nuestra vida, está dominada por el cristianismo. ¡Qué minúscula es el área de nuestras vidas que está ya secularizada comparada con todo lo que sigue todavía gobernado, regulado y configurado por la religión!».⁴³ Incluso si un hombre excepcional hubiera podido conseguir la objetividad necesaria para poner en tela de juicio la naturaleza de la religión y la existencia de Dios, no habría encontrado apoyo en aquella época ni en la filosofía ni en la ciencia. Mientras no estuviera formado un cuerpo de razones coherentes, cada una de las cuales estuviera basada en otro grupo de verificaciones científicas, nadie podía negar la existencia de un Dios cuya religión configuraba y dominaba la vida moral, emocional, estética y política de Europa. Si no se contaba con este apoyo, un rechazo de ese tipo sólo podía ser un cambio radical personal o un impulso pasajero que no había que tener en cuenta. Como ha mostrado Febvre, una lengua vernácula como el francés carecía del vocabulario y de la sintaxis que requería el escepticismo. Palabras como «absoluto», «relativo», «causalidad», «concepto» e «intuición» todavía no se empleaban.⁴⁴ También tenemos que recordar que todavía no había ninguna sociedad en el mundo que hubiera suprimido la religión, que se daba por supuesta como una realidad en la vida. Hasta finales del siglo XVIII no consiguieron unos pocos europeos negar la existencia de Dios.

Entonces, ¿qué se quería decir cuando se acusaba a otros de «ateísmo»? El científico francés Marin Mersenne (1588-1648), que era miembro de una orden franciscana estricta, declaró que sólo en París había unos 50.000 ateos; pero la mayoría de los ateos a los que se refería creían en Dios. Pierre Carrin, por ejemplo, amigo de Michel Montaigne, había defendido el catolicismo en su obra *Les trois vérités* (1589), pero en su obra maestra, *De la sagesse*, había insistido en la fragilidad de la razón y había afirmado que el hombre sólo podía llegar a Dios a través de la fe. Mersenne lo desaprobó y lo consideró equivalente al «ateísmo». Otro de los «no creyentes» a los que denunció era el racionalista italiano Giordano Bruno (1548-1600), aunque Bruno creía en una especie de Dios estoico, que era el alma, origen y fin del universo. Mersenne llamaba a estos dos hombres «ateos» porque no estaba de

acuerdo con ellos en lo referente a Dios, no porque ellos negaran la existencia de un ser supremo. De un modo semejante, los paganos del imperio romano habían llamado «ateos» a judíos y cristianos, porque la opinión de éstos acerca de lo divino era diferente de la suya. Durante los siglos XVI y XVII la palabra «ateo» se empleaba todavía exclusivamente en las controversias. En realidad, era posible llamar a cualquier enemigo «ateo», de la misma manera que se apodaba a otros «anarquistas» o «comunistas» a finales del siglo XIX y principios del XX.

Después de la Reforma el temor de los fieles cristianos se manifestó de una forma nueva. Como «la bruja» (o «el anarquista» o «el comunista»), «el ateo» era la proyección de una ansiedad soterrada. Este término reflejaba una preocupación escondida acerca de la fe y se podía emplear como una táctica para impresionar y atemorizar a los creyentes y exhortarlos a practicar la virtud. En su libro *Laws of Ecclesiastical Polity*, el teólogo anglicano Richard Hooker (1554-1600) exponía que había dos tipos de ateos: un grupo minúsculo que no creía en Dios y un grupo mucho mayor que vivía como si Dios no existiera. Las personas no solían tener en cuenta esta distinción y se concentraban en el segundo tipo, el ateísmo práctico. Por ejemplo, en *The Theatre of God's Judgements* (1597), el «ateo» imaginario de Thomas Beard negaba la providencia de Dios, la inmortalidad del alma y la vida después de la muerte, pero aparentemente no negaba la existencia de Dios. En su tratado *Atheism Closed and Open Anatomized* (1634) John Wingfield afirmaba: «El hipócrita es un ateo; el hombre malvado y disoluto es un ateo declarado; el transgresor descarado, seguro y orgulloso es un ateo; el que no quiere aprender ni reformar su vida es un ateo». Para el poeta galés William Vaughan (1577-1641), que colaboró en la colonización de Terranova, los que subían las tasas o cercaban los terrenos públicos eran ateos manifiestos. El dramaturgo inglés Thomas Nashe (1567-1601) proclamaba que los ambiciosos, los avariciosos, los glotones, los orgullosos y las prostitutas eran ateos.⁴⁵

El término «ateo» era un insulto. A nadie se le habría ocurrido llamarse a sí mismo ateo. No se trataba de una insignia que se pudiera llevar con orgullo. Sin embargo, durante los siglos XVII y XVIII los europeos cultivaron una actitud que hizo no sólo posible, sino deseable, la negación de la existencia de Dios. Encontraron en la ciencia un apoyo para su concepción. Se podía incluso pensar que el Dios de los reformadores favorecía el desarrollo de la nueva ciencia. Como creían en la soberanía absoluta de Dios, Lutero y Calvin habían rechazado la concepción aristotélica, según la cual la naturaleza tenía sus propios poderes intrínsecos. Creían que la naturaleza era tan pasiva como el cristiano, que sólo podía aceptar el don de la salvación de Dios y no podía ha-

cer nada por sí mismo. El propio Calvino había elogiado explícitamente el estudio científico del mundo natural en el que el Dios invisible se daba a conocer. No podía haber conflicto entre la ciencia y la Escritura: en la Biblia Dios se había adaptado a nuestras limitaciones humanas, de la misma manera que un orador experto adapta su pensamiento y su lenguaje a la capacidad de sus oyentes. Calvino creía que el relato de la creación era un ejemplo de «balbuceo» (lenguaje infantil), que presentaba unos procesos complejos y misteriosos de un modo accesible a la mentalidad del pueblo sencillo, de modo que todos pudieran tener fe en Dios.⁴⁶ No había que interpretarlo de un modo literal.

Pero la Iglesia católica romana no había tenido siempre una mentalidad tan abierta. El año 1530 el astrónomo polaco Nicolás Copérnico concluyó su tratado *De revolutionibus*, en el que sosténía que el Sol era el centro del universo. Se publicó en 1543, poco antes de su muerte, y la Iglesia lo incluyó en el Índice de libros prohibidos. En 1613 el matemático pisano Galileo Galilei afirmó que el telescopio que él había inventado probaba que el sistema copernicano era correcto. Su caso pasó a ser una *cause célèbre*: llamado a declarar ante la Inquisición, se le ordenó que se retractara de su creencia científica y se lo condenó a permanecer en prisión por un tiempo indefinido. No todos los católicos estaban de acuerdo con esta decisión, pero la Iglesia católica romana se oponía de un modo instintivo al cambio, al igual que las demás instituciones de esta época, en la que prevalecía el espíritu conservador. Lo que hacía que la Iglesia fuera diferente era que tenía el poder para hacer valer sus criterios y funcionaba como una máquina perfecta, que había conseguido de un modo horriblemente eficaz imponer el asentimiento intelectual. Fue inevitable que la condena de Galileo impidiera el estudio de las ciencias en los países católicos, aun cuando muchos científicos eminentes de aquella época, como Marin Mersenne, René Descartes y Blas Pascal, continuaron siendo fieles a su fe católica. El caso Galileo es complicado y yo no pretendo abordar todas sus implicaciones políticas. De todas formas, hay un hecho que es importante para nuestra historia: la Iglesia católica romana no condenó la teoría heliocéntrica porque pusiera en peligro la fe en el Dios creador, sino porque contradecía la palabra de Dios en la Escritura.

Este problema preocupaba también a muchos protestantes en la época en que se llevaba a cabo el proceso contra Galileo. Ni Lutero ni Calvino habían condenado a Copérnico, pero Philipp Melanchthon (1497-1560), el compañero de Lutero, se negaba a aceptar la idea de que la Tierra giraba alrededor del Sol, porque contradecía algunos pasajes de la Biblia. No eran los protestantes los únicos que estaban in-

teresados por ella. Después del concilio de Trento, los católicos se sentían nuevamente entusiasmados con su propia Escritura, la Vulgata, la versión latina de la Biblia, realizada por san Jerónimo. Así se expresaba el inquisidor español León de Castro en 1576: «No se puede cambiar nada que no esté de acuerdo con la edición latina de la Vulgata, ni un solo párrafo, ni una pequeña conclusión, ni una frase, ni una sola palabra, ni siquiera una sílaba o una iota».⁴⁷ Ya hemos visto que anteriormente algunos racionalistas y místicos se habían apartado de su camino a fin de abandonar la lectura literal de la Biblia y del Corán para adoptar una interpretación deliberadamente simbólica. Pero en la época de la Reforma tanto protestantes como católicos comenzaban a basar su fe en una comprensión completamente literal de la Escritura. Probablemente los descubrimientos científicos de Galileo y Copérnico no habrían sido causa de preocupación para los ismaelitas, sufies, cabalistas o hesicastas, pero plantearon problemas a los católicos y protestantes que habían adoptado un nuevo tipo de interpretación literal. ¿Cómo se podía compaginar la teoría de que la Tierra giraba alrededor del Sol con los siguientes textos bíblicos: «el orbe está seguro, no se puede mover»; «sale el sol y el sol se pone, corre hacia su lugar y allí vuelve a salir»; «hizo la luna para marcar los tiempos, conoce el sol su ocaso»?⁴⁸ Algunos eclesiásticos estaban muy preocupados por algunas de las sugerencias de Galileo. Si, como él decía, podía haber vida en la Luna, ¿cómo podían esos hombres ser descendientes de Adán y cómo pudieron salir del arca de Noé? ¿Cómo se podía compaginar la teoría del movimiento de la Tierra con la ascensión de Cristo a los cielos? La Escritura dice que Dios creó los cielos y la tierra como una bendición para el hombre. ¿Cómo podía ser esto posible si, como afirmaba Galileo, la Tierra era otro planeta más que giraba alrededor del Sol? Se pensaba que el cielo y el infierno eran lugares reales y resultaba difícil encontrar un lugar para ellos en el sistema copernicano. Por ejemplo, según una creencia muy extendida, el infierno se encontraba en el centro de la tierra, donde Dante lo había situado. El cardenal Roberto Belarmino, el sabio jesuita al que la recién creada Congregación de Propaganda Fide consultó en el caso Galileo, se pronunció a favor de la tradición: «El infierno es un lugar subterráneo distinto de las tumbas». Y concluía que tenía que estar en el centro de la tierra, basando su argumento final en la «razón natural»:

El último [argumento] es la razón natural. No hay ninguna duda de que, en efecto, es razonable pensar que el lugar de los demonios y de los hombres malvados condenados tiene que encontrarse lo más apartado posible del lugar donde los ángeles y los bienaventurados estarán para

siempre. La morada de los benditos (y en esto están de acuerdo nuestros adversarios) es el cielo y no hay ningún lugar más alejado del cielo que el centro de la tierra.⁴⁹

Hoy nos parecen absurdos los argumentos de Belarmino. Incluso los cristianos más fundamentalistas ya no se imaginan que el infierno se encuentra en el centro de la tierra. Pero muchos otros se han quedado impresionados ante otras teorías científicas en las que «no hay espacio para Dios» en una cosmología más evolucionada.

En la época en que Mulla Sadra enseñaba a los musulmanes que el cielo y el infierno se encontraban en el mundo imaginario dentro de cada individuo, algunos eclesiásticos extraordinariamente cultos, como Belarmino, mantenían enérgicamente que estaban localizados en lugares geográficos concretos. Mientras que los cabalistas interpretaban el relato bíblico de la creación de una forma intencionadamente simbólica y advertían a sus discípulos que no entendiesen esta mitología de un modo literal, católicos y protestantes insistían en que la Biblia era objetivamente verdadera en todos sus detalles. De esta manera la mitología religiosa tradicional iba a quedar sin defensa ante la nueva ciencia y para muchas personas iba a resultar imposible creer en Dios. Los teólogos no estaban preparando bien a su pueblo para este desafío que se acercaba. Con la Reforma y el nuevo entusiasmo por el aristotelismo que se dio entre protestantes y católicos, unos y otros comenzaban a estudiar a Dios como si fuera un hecho objetivo cualquiera. En definitiva, esto fue lo que permitió a los nuevos «ateos» de finales del siglo XVIII y de principios del XIX deshacerse completamente de Dios.

Parece que Leonardo Lessio (1554-1623), teólogo jesuita de Lovaina extraordinariamente influyente, se mostraba fiel al Dios de los filósofos en su obra titulada *La divina providencia*. Se podía demostrar la existencia de este Dios de un modo científico de la misma manera que cualquier otra realidad de la vida. El propósito inscrito en el universo, que no pudo tener lugar por azar, sugiere la existencia de un Primer Motor y Sustentador. En el Dios de Lessio, sin embargo, no hay nada específicamente cristiano: es un hecho científico que cualquier ser humano racional puede descubrir. Lessio menciona pocas veces a Jesús. Da la impresión de que para él se puede deducir la existencia de Dios a partir de la observación ordinaria, la filosofía, el estudio de las religiones comparadas y el sentido común. Dios se había convertido sencillamente en otro ser, uno más entre la multitud de objetos que los científicos y los filósofos comenzaban a analizar en el mundo. Los *faylasufs* no habían dudado de la validez de sus pruebas de la existencia

de Dios; pero, finalmente, sus correligionarios estaban convencidos de que este Dios de los filósofos tenía poco valor religioso. También la lectura de las obras de Tomás de Aquino podía producir la impresión de que Dios era simplemente otro elemento —aunque fuera el supremo— en la cadena de los seres, a pesar de que él estaba personalmente convencido de que estos argumentos filosóficos no guardaban relación con el Dios místico del que había tenido experiencia en la oración. Con todo, a principios del siglo XVII algunos teólogos y eclesiásticos destacados seguían demostrando la existencia de Dios basándose únicamente en argumentos racionales. Muchos han continuado haciéndolo hasta nuestros días. Cuando la nueva ciencia refutó estos argumentos, se puso en tela de juicio la existencia del mismo Dios. En lugar de ver la idea de Dios como un símbolo de una realidad que no existía en el sentido habitual de la palabra y que se podía descubrir sólo mediante la oración y la contemplación, se aceptaba cada vez más que Dios era sencillamente una realidad de la vida como otra cualquiera. En un teólogo como Lessio podemos ver que, a medida que Europa se acercaba a la modernidad, los mismos teólogos ponían en manos de los futuros ateos la argumentación que necesitaban para rechazar a un Dios que tenía poco valor religioso y que infundía a muchos miedo y no esperanza ni fe. Como los filósofos y los científicos, los cristianos de la época posterior a la Reforma habían abandonado efectivamente al Dios de los místicos y buscaban la iluminación del Dios de la razón.

CAPÍTULO

9

La Ilustración

A finales del siglo xvi Occidente se embarcó en un proceso de tecnificación que iba a dar lugar a un tipo de sociedad completamente diferente y a un nuevo ideal de humanidad. Inevitablemente, esto iba a afectar a la concepción occidental de la función y de la naturaleza de Dios. Los logros del Occidente eficiente y recién industrializado cambiaron también el curso de la historia mundial. Al resto de los países de la ecumene les resultaba cada vez más difícil desentenderse del al mundo occidental, como en el pasado, cuando había ido rezagado detrás de las otras grandes civilizaciones o al mismo paso que ellas. Como ninguna otra sociedad había conseguido nunca nada similar, Occidente estaba planteando problemas completamente nuevos y, por tanto, muy difíciles de solucionar. Hasta el siglo xviii, por ejemplo, el islam había sido el poder mundial que dominaba en África, en Oriente Medio y en el área del Mediterráneo. Aun cuando el Renacimiento del siglo xv había puesto a la cristiandad occidental por delante del mundo islámico en algunos aspectos, los diversos poderes musulmanes podían fácilmente responder a este desafío. Los otomanos continuaban avanzando hacia Europa; los musulmanes habían sido capaces de mantener su nivel frente a los exploradores y comerciantes portugueses que iban detrás de ellos. Sin embargo, a finales del siglo xviii, Europa comenzó a dominar el mundo y la misma naturaleza de su éxi-

to indicaba que era imposible para el resto del mundo ponerse a su nivel. Los británicos habían conseguido el control de la India; Europa estaba dispuesta a colonizar en el mundo todos los países que pudiera. El proceso de occidentalización había comenzado y, con él, el culto al secularismo que exigía la independencia de Dios.

¿Qué consecuencias tenía la moderna sociedad técnica? Todas las civilizaciones anteriores habían dependido de la agricultura. Como su nombre indica, la civilización había sido un logro de las ciudades, donde una élite vivía de los excedentes agrícolas, producidos por los campesinos, y tenía el tiempo libre y los recursos para crear las diversas culturas. La creencia en un único Dios se había desarrollado en las ciudades de Oriente Medio y en Europa al mismo tiempo que otras grandes ideologías religiosas. Sin embargo, todas esas civilizaciones agrícolas eran débiles. Dependían de una serie de elementos variables como los cultivos, las cosechas, el clima y la erosión del suelo. A medida que un imperio se extendía y aumentaba sus compromisos y responsabilidades, finalmente terminaba por exceder los límites de sus recursos. Después de haber alcanzado el cenit de su poder, comenzaba su decadencia y su caída inevitables. Pero el nuevo Occidente no dependía de la agricultura. Su superioridad técnica le había dado la independencia de las condiciones locales y de los cambios externos y temporales. La acumulación del capital había producido muchos recursos económicos que —hasta hace poco tiempo— parecían renovables indefinidamente. El proceso de modernización produjo en Occidente una serie de cambios profundos: llevó a la industrialización y a la transformación subsiguiente de la agricultura, introdujo una «ilustración» intelectual y dio paso a revoluciones políticas y sociales. Naturalmente, estos cambios inmensos afectaron al modo en que varones y mujeres se percibían a sí mismos y les hizo revisar su relación con la realidad última a la que tradicionalmente llamaban «Dios».

La especialización era crucial en esta sociedad técnica occidental: todas las innovaciones en los campos económico, intelectual y social exigían una habilidad particular en muchos ámbitos diferentes. Los científicos, por ejemplo, dependían de la eficacia creciente de los fabricantes de instrumentos; la industria requería máquinas y fuentes de energía nuevas, así como nuevas teorías científicas. Las diversas especialidades se entrelazaban y se hacían progresivamente interdependientes: una conducía a otra a un campo diferente y con el que —quizás— hasta entonces no había establecido ninguna relación. Se trataba de un proceso acumulativo. Los logros de una especialidad eran mayores cuando se aplicaban en otra distinta y esto, a su vez, aumentaba su propia eficacia. Se invertía sistemáticamente el capital y se mul-

tiplicaba debido al desarrollo continuo. Los cambios interrelacionados adquirían una importancia progresiva y, aparentemente, imparable. Eran cada vez más las personas de todas las clases que se veían envueltas en el proceso de modernización que tenía lugar en un número cada vez mayor de esferas. La civilización y los logros culturales habían dejado de ser exclusivos de una élite minúscula: dependían de los trabajadores, de los obreros de las minas de carbón, de los impresores y de los secretarios, no sólo como productores, sino también como consumidores de un mercado que se ampliaba continuamente. Finalmente, iba a ser necesario que las clases inferiores aprendieran a leer y escribir y accedieran —en cierta medida— a la riqueza de la sociedad, si se quería mantener la exigencia predominante de eficacia. El gran crecimiento de la producción, la acumulación del capital y la expansión de los mercados de masas, así como los nuevos avances científicos, condujeron a la revolución social: decayó el poder de la aristocracia hacendada, por la fuerza financiera de la burguesía. La nueva eficacia se mostraba también en los asuntos de organización social, lo que condujo gradualmente a Occidente a los niveles alcanzados previamente en otras partes del mundo —como China y el imperio otomano— y lo capacitó para superarlos. En 1789, el año de la Revolución Francesa, se juzgaba a los servicios públicos por su eficacia y utilidad. Los diversos gobiernos de Europa comprobaron que era necesario adaptarse y dedicarse a una revisión continua de sus leyes a fin de responder a las condiciones continuamente cambiantes de la sociedad moderna.

Todo esto habría sido impensable en el antiguo sistema agrícola, en el que se pensaba que la ley era inmutable y divina. Se trataba de un signo de la nueva autonomía que la tecnificación estaba aportando a la sociedad occidental: nunca varones y mujeres habían sentido como entonces que eran responsables de sus propios asuntos. Ya hemos visto que las innovaciones y los cambios habían producido muchos miedos en las sociedades tradicionales, donde se experimentaba que la civilización era un logro frágil y se mostraba oposición a cualquier ruptura de la continuidad con el pasado. La sociedad técnica moderna introducida por Occidente, sin embargo, estaba basada en la expectativa del desarrollo y el progreso constantes. El cambio estaba institucionalizado y se daba por supuesto. En realidad, algunas instituciones como la Royal Society de Londres se dedicaban a compilar los nuevos conocimientos que sustituían a los antiguos. A los especialistas de las diversas ciencias se los animaba para que pusiesen en común sus descubrimientos y, de esta manera, contribuyesen a este proceso. En lugar de guardar en secreto sus descubrimientos las nuevas institu-

ciones científicas querían divulgar los conocimientos para fomentar el crecimiento futuro en su campo científico y en los demás. El antiguo espíritu conservador de la ecumene, por tanto, había quedado sustituido en Occidente por el deseo de cambio y por la convicción de que el desarrollo continuo era posible. En lugar de temer que la generación más joven se echarse a perder, como en épocas anteriores, la generación mayor esperaba que sus hijos vivieran mejor que ellos. El estudio de la historia estaba dominado por un mito nuevo: el del progreso. Éste ha conseguido grandes cosas, pero ahora que la destrucción del medio nos ha hecho caer en la cuenta de que este modo de vida es tan débil como el antiguo, tal vez estemos comenzando a comprender que es tan ficticio como la mayor parte de las mitologías que han ejercido influencia en la humanidad durante los siglos.

Así como la puesta en común de los recursos y descubrimientos unía a las personas, la nueva especialización las desunía inevitablemente de diversas maneras. Hasta entonces un intelectual había podido mantenerse al día en el conocimiento de todas las ciencias. Los *faylasufs* musulmanes, por ejemplo, habían sido expertos en medicina, filosofía y estética. En realidad, la *falsafah* había proporcionado a sus discípulos una explicación coherente de lo que se pensaba que era toda la realidad. En el siglo xvii comenzó a hacerse sentir el proceso de especialización que iba a ser una característica tan destacada de la sociedad occidental. Las disciplinas de la astronomía, química y geometría comenzaban a hacerse independientes y autónomas. Finalmente, en nuestros días resulta imposible que un experto de una disciplina sea competente en otra distinta. La consecuencia era que los grandes intelectuales se consideraban más como pioneros que como conservadores de la tradición. Eran exploradores, como los navegantes que se habían adentrado en los lugares recién descubiertos del mundo; se aventuraban en ámbitos hasta entonces desconocidos en beneficio de la sociedad. El innovador que hacía un esfuerzo tan grande de imaginación para echar nuevos cimientos y, en este proceso, derrocar antiguas realides inviolables, se convertía en una figura cultural destacada. Había un nuevo optimismo acerca de la humanidad que controlaba a pasos agigantados el mundo natural, que había mantenido anteriormente al género humano en la esclavitud. Se comenzaba a creer que una mejor formación y la reforma de las leyes podía iluminar el espíritu humano. Esta nueva confianza en las capacidades naturales de los seres humanos significaba que las personas habían llegado a creer que podían alcanzar la iluminación mediante su propio esfuerzo. Ya no sentían la necesidad de basarse en la tradición heredada, en una institución o en una élite —ni siquiera en una revelación de Dios— para descubrir la verdad.

La experiencia de especialización significaba que los implicados en este proceso eran cada vez menos capaces de ver todo el conjunto. Como consecuencia, los científicos e intelectuales innovadores se sentían obligados a elaborar sus propias teorías sobre la vida y la religión partiendo de cero. Pensaban que los logros alcanzados en el conocimiento y eficacia les imponían el deber de revisar las explicaciones tradicionales cristianas de la realidad para actualizarlas. El nuevo espíritu científico era empírico, estaba basado únicamente en la experimentación y en la observación. Ya hemos visto que el racionalismo antiguo de la *falsafah* dependía de un acto de fe inicial en un universo racional. Las ciencias occidentales no podían dar nada por supuesto de esta manera y los pioneros se arriesgaban cada vez más a cometer errores o a derribar autoridades o instituciones establecidas como la Biblia, la Iglesia y la tradición cristiana. Las antiguas «pruebas» de la existencia de Dios ya no eran completamente satisfactorias; los filósofos y científicos de la naturaleza, llenos de entusiasmo por el método empírico, se sentían llamados a verificar la realidad objetiva de Dios de la misma manera que probaban otros fenómenos demostrables.

Todavía se pensaba que el ateísmo era repugnante. Como veímos, muchos de los *filósofos* de la Ilustración creían implícitamente en la existencia de un Dios. Pero unos pocos *estaban* comenzando a ver que ni siquiera se podía dar a Dios por supuesto. Quizá uno de los primeros que se dio cuenta de esto y que tomó en serio el ateísmo fue el físico, matemático y teólogo francés Blas Pascal (1623-1662). Fue un niño precoz y débil, aislado de los demás niños y educado por su padre científico, que descubrió que a la edad de once años su hijo había comprendido por sí solo las primeras veintitrés proposiciones de Euclides. A la edad de dieciséis años publicó un estudio sobre geometría: algunos científicos como René Descartes se negaban a creer que pudiera haberlo escrito alguien tan joven. Después inventó una máquina de cálculo, un barómetro y una prensa hidráulica. Los Pascal no eran una familia particularmente devota, pero en el año 1646 se habían convertido al jansenismo. La hermana de Blas, Jacqueline, ingresó en el convento jansenista de Port-Royal, en el suroeste de París y se convirtió en una de las defensoras más apasionadas de este movimiento católico. En la noche del 23 de noviembre de 1654 el propio Blas tuvo una experiencia religiosa que duró «desde las diez y media de la noche hasta las doce y media de la madrugada aproximadamente» y que le reveló que su fe había sido demasiado distante y académica. Despues de su muerte se encontró su «Memorial» de esta revelación expresado en estos versos:

Fuego

«Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob»,
no de los filósofos e intelectuales.
Certeza, certeza, cordialidad, alegría, paz.
Dios de Jesucristo.
Dios de Jesucristo.
Mi Dios y tu Dios.
«Tu Dios será mi Dios.»
El mundo olvidado y todo excepto Dios.
Sólo se lo puede encontrar de la forma que enseñan los Evangelios.¹

Esta experiencia esencialmente mística significaba que el Dios de Pascal era diferente del Dios de los demás científicos y filósofos que trataremos en este capítulo. No era el Dios de los filósofos, sino el Dios de la revelación. El poder irresistible de su conversión llevó a Pascal a unirse a la suerte de los jansenistas y a enfrentarse con los jesuitas, sus principales enemigos.

Mientras que Ignacio había visto el mundo lleno de Dios y había exhortado a los jesuitas a cultivar el sentido de la omnipresencia y omnipotencia divinas, Pascal y los jansenistas pensaban que el mundo era inhóspito y vacío, desprovisto de la divinidad. A pesar de su revelación, el Dios de Pascal sigue siendo «un Dios escondido» a quien no se puede descubrir mediante una prueba racional. Los *Pensamientos*, apuntes de Pascal sobre cuestiones religiosas, publicados como obra póstuma en 1669, están basados en un profundo pesimismo sobre la condición humana. La «vileza» humana es un tema constante; ni siquiera Cristo, «que estará agonizando hasta el final del mundo»,² puede mitigarla. La experiencia de desolación y de la terrible ausencia de Dios caracteriza muchas de las manifestaciones de la espiritualidad de la nueva Europa. La popularidad permanente de los *Pensamientos* revela que la espiritualidad oscura de Pascal y su Dios escondido suscitaba el interés de algo vital en la conciencia religiosa de Occidente.

Los logros científicos de Pascal no le dieron mucha confianza en la condición humana. Cuando contemplaba la inmensidad del universo, se sentía consternado:

Cuando veo la ceguera y el estado miserable del hombre, cuando contemplo el universo entero en su mudez y el hombre abandonado a sí mismo sin luz, como perdido en un rincón del universo, sin saber quién lo puso allí, qué tiene que hacer, qué será de él cuando muera, incapaz de saber nada, experimento el terror, como un hombre a quien llevan dormido a una terrible isla desierta, que se despierta completamente

perdido sin poder escapar. Entonces me asombro de que un estado tan miserable no haga caer a las personas en la desesperación.³

Este texto es un recordatorio oportuno para que no hagamos afirmaciones generales sobre el optimismo entusiasta de la era científica. Pascal podía entrever el horror total de un mundo en el que parecía que no había significado o sentido últimos. Pocas veces se había expresado de un modo tan elocuente el terror de despertarse en un mundo extraño, que había obsesionado siempre al género humano. Pascal era radicalmente sincero consigo mismo; a diferencia de muchos de sus contemporáneos, estaba convencido de que no había manera alguna de probar la existencia de Dios. Cuando se imaginaba que estaba dialogando con alguien que era incapaz de creer, Pascal no podía encontrar argumentos para convencerlo. Era un fenómeno nuevo en la historia del monoteísmo. Hasta entonces nadie había puesto en tela de juicio la existencia de Dios. Pascal fue el primero que admitió que, en este nuevo mundo magnífico, la fe en Dios sólo podía ser una decisión personal. En este aspecto él fue el primer hombre moderno.

La aproximación de Pascal al problema de la existencia de Dios es revolucionaria en sus consecuencias, pero nunca ha habido ninguna Iglesia que la aceptara oficialmente. En general, los apologetas cristianos han preferido la aproximación racionalista de Leonardo Lessio, presentada al final del capítulo precedente. Sin embargo, este tipo de aproximación sólo podía llevar al Dios de los filósofos, no al Dios de la revelación del que había tenido experiencia Pascal. Éste insistía en que la fe no era un asentimiento racional basado en el sentido común. Era una apuesta. Era imposible probar la existencia de Dios, pero era igualmente imposible para la razón refutarla: «Somos incapaces de saber lo que [Dios] es o si existe... la razón no puede resolver esta cuestión. Nos separa un caos infinito. Al final de esta distancia infinita se ha echado a rodar una moneda que caerá cara o cruz. ¿Cuál es tu apuesta?».⁴ No obstante, esta apuesta no es completamente irracional. Optar por Dios es una solución en la que siempre se gana. Al elegir la fe en Dios, continuaba Pascal, el riesgo es finito, pero el beneficio infinito. A medida que un cristiano progresara en la fe, se haría consciente de una iluminación continua, de la presencia de Dios, que es un signo seguro de salvación. No conviene basarse en una autoridad externa; cada cristiano tiene que decidir por sí mismo.

Al pesimismo de Pascal se contrapone el hecho de que en los *Pensamientos* cae en la cuenta progresivamente de que, una vez que se ha hecho la apuesta, el Dios escondido se revela a todos los que lo buscan. Pascal pone en boca de Dios estas palabras: «No me buscarías

si no me hubieras encontrado ya».⁵ Ciertamente, la humanidad no puede recorrer su camino hacia el Dios distante con argumentos y lógica ni aceptando la enseñanza de una Iglesia institucional. Al tomar la decisión personal de la entrega a Dios, el creyente llega a ser «fiel, sincero, humilde, agradecido, lleno de buenas obras, un verdadero amigo».⁶ De alguna manera el cristiano descubrirá que la vida ha cobrado significado y sentido, al encontrar la fe y al descubrir una experiencia de Dios opuesta abiertamente a la desesperación y a la falta de sentido. Dios es una realidad porque resulta útil. La fe no es una certeza intelectual, sino un salto en el vacío y una experiencia que aporta una iluminación moral.

René Descartes (1596-1650), otro de estos hombres modernos, tenía más confianza en la capacidad de la mente para descubrir a Dios. En efecto, creía que el entendimiento por sí solo nos puede proporcionar la certeza que buscamos. No habría aprobado la apuesta de Pascal, porque estaba basada en una experiencia subjetiva, aunque su propia demostración de la experiencia de Dios dependía de otro tipo de subjetividad. Sentía un gran deseo de refutar el escepticismo del ensayista francés Michel Montaigne (1533-1592), que había negado que hubiera algo que fuera cierto o, al menos, probable. Descartes, matemático y católico convencido, creyó que tenía la misión de apoyar el nuevo racionalismo empírico a la lucha contra el escepticismo. Como Lessio, Descartes pensaba que la pura razón podía persuadir al género humano para que aceptara las verdades de la religión y de la moral, que eran para él el fundamento de la civilización. La fe no nos dice nada que no se pueda demostrar de un modo racional; el mismo san Pablo había afirmado en el primer capítulo de su Carta a los Romanos: «Pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos [los hombres] manifiesto; Dios se lo manifestó. Porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables».⁷ Descartes llegó a sostener que se podía conocer a Dios con mayor facilidad y certeza (*facilius et certius*) que a todas las demás cosas que existen. Esto era —aunque de otra manera— tan revolucionario como la apuesta de Pascal, especialmente porque la prueba de Descartes rechazaba el testimonio del mundo exterior, propuesto por Pablo, en favor de la introspección reflexiva de la mente que se vuelve hacia sí misma.

Aplicando el método empírico de sus matemáticas universales, que se habían remontado de un modo lógico hasta los principios simples o primeros, Descartes llegó a establecer una demostración igualmente analítica de la existencia de Dios. Pero, a diferencia de Aristóteles, san

Pablo y todos los filósofos monoteístas precedentes, le parecía que Dios estaba completamente ausente del mundo. No había un designio inscrito en la naturaleza. En realidad, el universo era caótico y no revelaba ningún signo de un proyecto inteligente. Para nosotros era imposible deducir, por tanto, ninguna certeza sobre los primeros principios a partir de la naturaleza. Descartes no tenía tiempo para lo probable o lo posible: estaba tratando de establecer el tipo de certeza que proporcionan las matemáticas. También se podía encontrar en proposiciones simples y evidentes por sí mismas, como: «Lo que está hecho no puede no estar hecho», que son irrefutablemente verdaderas. De acuerdo con ello, mientras estaba sentado meditando junto a una estufa de leña, dio con su famosa máxima: *Cogito, ergo sum* («Pienso, luego existo»). Como Agustín unos doce siglos antes, Descartes encontró la prueba de Dios en la conciencia humana: ¡incluso la duda prueba la existencia de quien duda! No podemos tener la certeza de nada del mundo exterior, pero podemos tener la certeza de nuestra propia experiencia interior. Resulta que el argumento de Descartes es una reelaboración del argumento ontológico de Anselmo. Cuando dudamos, se revelan las limitaciones y la naturaleza finita de nuestro *ego*. Pero no podríamos llegar a la idea de imperfección si no tuviéramos una idea previa de la «perfección». Como Anselmo, Descartes concluye que una perfección que no existiera sería una *contradictio in terminis*. Nuestra experiencia de duda, por tanto, nos dice que tiene que existir un ser supremo y perfecto (Dios).

Descartes pasó a deducir hechos sobre la naturaleza de Dios a partir de esta «prueba» de su existencia, de una forma semejante a la que seguía en sus demostraciones matemáticas. Como dice en su *Discurso del método*: «Que Dios, que es este ser perfecto, es o existe, es, al menos, tan cierto como pueda serlo cualquier demostración de geometría».⁸ Del mismo modo que los ángulos de un triángulo euclíadiano tienen que equivaler a dos ángulos rectos, el ser perfecto de Descartes tiene que tener ciertos atributos. Nuestra experiencia nos dice que el mundo tiene realidad objetiva y un Dios perfecto, que ha de ser veraz, no puede defraudarnos. Por tanto, en lugar de servirse del mundo para probar la existencia de Dios, Descartes se sirve de la idea de Dios que le da la fe para creer en la realidad del mundo. A su manera, Descartes se siente tan alienado del mundo como Pascal. En lugar de dirigirse hacia el mundo, su mente se centra en sí misma. Aun cuando la idea de Dios da al hombre la certeza de su propia existencia y es, por tanto, esencial en la epistemología de Descartes, el método cartesiano revela un aislamiento y una imagen autónoma que llegarán a ser centrales en la imagen occidental del hombre de nuestro siglo. La aliena-

ción del mundo y una confianza orgullosa en sí mismos ha llevado a muchos a rechazar por completo la idea de un Dios que reduzca al varón o a la mujer a la condición de seres dependientes.

Desde el principio la religión había ayudado a las personas a relacionarse con el mundo y a echar raíces en él. El culto a los lugares sagrados precedió a todas las demás reflexiones sobre el mundo y ayudó a varones y mujeres a encontrar un centro de referencia en medio de un universo terrible. La divinización de las fuerzas naturales había expresado la admiración y el temor que han formado siempre parte de la respuesta humana al mundo. Incluso Agustín, a pesar de su espiritualidad atormentada, pensaba que el mundo era un lugar maravillosamente bello. Descartes, cuya filosofía estaba basada en la tradición agustiniana de la introspección, no prestaba ninguna atención a la admiración. Había que evitar a cualquier precio la experiencia del misterio, porque representaba un estado primitivo de la mente, ya superado por el hombre civilizado. En la introducción a su obra *Les météores* explicaba que para nosotros era natural «sentir más admiración hacia las cosas que están por encima de nosotros que hacia las que se encuentran a nuestro nivel o por debajo de nosotros».⁹ Por eso los poetas y pintores que habían presentado las nubes como trono de Dios se imaginaban que Dios esparcía el rocío sobre las nubes o que lanzaba relámpagos contra las rocas con su propia mano:

Esto me lleva a esperar que si soy capaz de explicar la naturaleza de las nubes, de modo que no tengamos ya ocasión para admirarnos de nada de lo que podamos ver en ellas o de nada de lo que proceda de ellas, podremos creer fácilmente que es igualmente posible encontrar las causas de todo lo que es más admirable sobre la tierra.

Descartes explicará las nubes, los vientos, el rocío y los relámpagos como simples fenómenos físicos a fin de, como él decía, suprimir «cualquier razón para maravillarse».¹⁰ El Dios de Descartes era el Dios de los filósofos que no tenía conocimiento de los eventos terrenos. No se revelaba en los milagros descritos en la Escritura, sino en las leyes eternas que había dispuesto: *Les météores* explicaba también que el maná que había servido de alimento a los antiguos israelitas en el desierto era una especie de rocío. De esta manera nació la absurda interpretación apolögética que intenta «probar» la veracidad de la Biblia encontrando una explicación racional de los diversos milagros y mitos. Que Jesús diera de comer a cinco mil personas, por ejemplo, se ha interpretado diciendo que obligó a la muchedumbre a enseñar la comida que habían llevado consigo a escondidas y a ponerla en común.

Aunque es bienintencionado, este tipo de argumentación prescinde del simbolismo que forma parte de la esencia de los relatos bíblicos.

Descartes tuvo siempre cuidado de someterse a las normas de la Iglesia católica romana y se consideró siempre un cristiano ortodoxo. Pensaba que la fe y la razón no se contradecían. En su *Discurso del método* sostenía que había un sistema que podía capacitar al género humano para encontrar *toda* la verdad. Nada estaba fuera de su control. Todo lo que se necesitaba —en cualquier disciplina— era aplicar el método y sería posible componer totalmente un conjunto fidedigno de conocimientos que suprimiría toda confusión e ignorancia. El misterio se había vuelto confuso y el Dios al que los racionalistas anteriores habían separado cuidadosamente de todos los demás fenómenos quedaba contenido ahora dentro de un sistema humano de pensamiento. En realidad, el misticismo no había tenido tiempo de arraigar en Europa antes de las convulsiones dogmáticas de la Reforma. De modo que el tipo de espiritualidad que se apoya en el misterio y en la mitología y está, como su nombre indica, profundamente relacionado con ellos, era extraño para muchos cristianos de Occidente. Incluso en la Iglesia de Descartes los místicos eran pocos y a menudo despertaban sospechas. El Dios de los místicos, cuya existencia dependía de la experiencia religiosa, resultaba bastante extraño para un hombre como Descartes, para el cual contemplación significaba simplemente actividad mental.

El físico inglés Isaac Newton (1642-1727), que redujo también a Dios a su propio sistema mecánico, deseaba asimismo liberar al cristianismo del misterio. Su punto de partida era la mecánica, no las matemáticas: un científico tiene que aprender a trazar un círculo con exactitud antes de poder dominar la geometría. A diferencia de Descartes, que había probado la existencia del yo, de Dios y del mundo natural —en este orden—, Newton comenzó con un intento de explicar el universo físico, considerando a Dios como una parte esencial de este sistema. En la física de Newton la naturaleza era completamente pasiva: Dios era la única fuente de actividad. De esta manera, como en Aristóteles, Dios era simplemente una continuación del orden natural y físico. En su gran obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (*Principios matemáticos de la Filosofía natural*), publicada en 1687, Newton quería describir las relaciones entre los diversos cuerpos celestes y terrestres en términos matemáticos, a fin de crear un sistema coherente y comprehensivo. La fuerza de gravedad, introducida por Newton, mantenía unidas las partes que componen este sistema. La noción de gravedad molestó a algunos científicos, que acusaron a Newton de volver a la idea aristotélica de las fuerzas de atracción de

la materia. Según ellos su concepción era incompatible con la idea protestante de la soberanía absoluta de Dios. Newton lo negó: un Dios soberano era central en el conjunto de este sistema, porque sin él no podría existir una mecánica divina como la que él exponía.

A diferencia de Pascal y Descartes, cuando Newton contemplaba el universo estaba convencido de que tenía una prueba de la existencia de Dios. ¿Por qué la gravedad interna de los cuerpos celestes no los ha arrastrado a todos hasta hacer de ellos una enorme masa esférica? Porque han sido dispuestos cuidadosamente por el espacio infinito con una distancia suficiente entre ellos para evitarlo. Como explicaba a su amigo Richard Bentley, decano de St. Paul, esto habría sido imposible sin un Supervisor divino inteligente: «Pienso que no es explicable por meras causas naturales; estoy obligado a atribuirlo al consejo y la invención de un Agente voluntario». ¹¹ Un mes después escribió de nuevo a Bentley: «La gravedad podría haber puesto a los planetas en movimiento, pero sin el poder divino nunca podría haberlos puesto en un movimiento circular como el que tienen alrededor del Sol y, por esta y otras razones, me siento obligado a atribuir la estructura de este sistema a un Agente inteligente». ¹² Si, por ejemplo, la velocidad del movimiento de rotación de la Tierra fuera sólo de 160 kilómetros por hora en lugar de 1.600 kilómetros por hora, la noche sería diez veces más larga y el mundo se volvería demasiado frío como para mantener la vida; durante los días largos el calor secaría toda la vegetación. El Ser que ideó todo esto de un modo tan perfecto tenía que ser un «Mecánico» inteligente en grado supremo.

Además de inteligente, este Agente tenía que ser suficientemente poderoso como para manejar estas grandes masas. Newton concluyó que la fuerza primigenia que había puesto en movimiento este sistema infinito e intrincado era la *dominatio* (dominio), la única que justificaba el universo y ponía de relieve la divinidad de Dios. Edward Pococke, el primer profesor de lengua árabe en Oxford, había dicho a Newton que la palabra latina *deus* procedía del término árabe *du* (señor). Dominio, por tanto, era el atributo esencial de Dios en lugar de la perfección, que había sido el punto de partida en el estudio cartesiano de Dios. En el Escolio General, con el que concluye la obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (*Principios matemáticos de la Filosofía natural*), Newton deduce todos los atributos tradicionales de Dios a partir de su inteligencia y de su poder:

Este elegantísimo sistema del Sol, los planetas y los cometas sólo puede originarse en el consejo y dominio de un ente inteligente y poderoso... Es eterno e infinito, omnipotente y omnisciente, esto es, dura des-

de la eternidad hasta la eternidad, y está presente desde lo infinito hasta lo infinito. Rige todo y conoce todo cuanto es o puede ser hecho... Sólo lo conocemos por propiedades y atributos, por las sapientísimas y óptimas estructuras de las cosas y causas finales y lo admiramos por sus perfecciones; pero lo veneramos y adoramos debido a su dominio, pues lo adoramos como siervos. Y un dios sin dominio, providencia y causas finales nada es sino hado y naturaleza. Una ciega necesidad metafísica, idéntica siempre y en todas partes, es incapaz de producir la variedad de las cosas. Toda esa diversidad de cosas naturales, que llamamos adecuada a tiempos y lugares diferentes, sólo puede surgir de las ideas y la voluntad de un ente que existe por necesidad.¹³

Newton no menciona la Biblia: conocemos a Dios sólo al contemplar el mundo. Hasta ahora la doctrina de la creación había expresado una verdad espiritual: había penetrado en el judaísmo y en el cristianismo tardíos y siempre había sido problemática. En ese momento la ciencia había situado la creación en el centro de la escena y había hecho de una comprensión literal y mecánica la doctrina crucial para la concepción de Dios. Cuando algunos niegan la existencia de Dios en nuestros días, a menudo están rechazando al Dios de Newton, el origen y sustentador del universo al que los científicos ya no se pueden someter por más tiempo.

El mismo Newton tuvo que recurrir a algunas soluciones asombrosas a fin de encontrar un espacio para Dios en su sistema. Si el espacio era inmutable e infinito —dos características principales del sistema—, ¿dónde encajaba Dios dentro de él? ¿No era el mismo espacio en cierto modo divino y no poseía, como Dios, los atributos de eternidad e infinitud? ¿Era un segundo ente divino, que había existido junto a Dios desde antes del principio de los tiempos? Newton se había mostrado siempre preocupado por este problema. En uno de sus primeros ensayos, *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*, propuso de nuevo la antigua doctrina platónica de la emanación. Como Dios es infinito, tiene que existir en todas partes. El espacio es un efecto de la existencia de Dios, que emana eternamente de la omnipresencia divina. Dios no lo había creado en un acto de voluntad, sino que existía como una consecuencia necesaria o una extensión de su ser ubicuo. De la misma manera, porque Dios mismo es eterno, emana el tiempo. Podemos, por tanto, decir que Dios constituye el espacio y el tiempo en el que vivimos, nos movemos y existimos. Por otra parte, Dios creó la materia el día de la creación por un acto voluntario. Tal vez se podría decir que había decidido dotar de forma, densidad, perceptibilidad y movilidad a ciertas partes del espacio. Era posible mantener la doctrina cristiana de la creación de la nada porque Dios había produ-

cido sustancia material del espacio vacío: había producido materia a partir del vacío.

Al igual que Descartes, tampoco Newton tenía tiempo para el misterio, identificado por él con la ignorancia y la superstición. Sentía un deseo vivo de purificar al cristianismo de lo milagroso, aunque esto le supuso entrar en conflicto con algunas doctrinas centrales como la divinidad de Cristo. Durante la década de 1670 comenzó un serio estudio teológico de la doctrina de la Trinidad y llegó a la conclusión de que había sido Atanasio quien había conseguido con engaños que la Iglesia la aceptara, como una oferta atractiva para los convertidos paganos. Arrio tenía razón: Jesucristo no había sido Dios y los pasajes del Nuevo Testamento que se usaban para «probar» las doctrinas de la Trinidad y la encarnación eran espurios. Atanasio y sus colegas los habían elaborado y los habían añadido al canon de la Escritura, atrayendo de esta manera la atención de la fantasía vil y primitiva de las masas: «... el carácter de la parte apasionada y supersticiosa de la humanidad, siempre aficionada a los misterios en cuestiones de religión, que muestra más interés por lo que comprende peor». ¹⁴ Suprimir este galimatías de la fe cristiana se convirtió en una especie de obsesión para Newton. A principios de la década de 1680, poco antes de la publicación de *Principia*, Newton comenzó a trabajar en un tratado al que dio el título de *The Philosophical Origins of Gentile Theologie*. En él exponía que Noé había fundado la religión primordial —una teología gentil—, que había estado libre de la superstición y había defendido un culto racional del único Dios. Los únicos mandamientos eran el amor a Dios y el amor al prójimo. Se ordenaba a los hombres que contemplaran la naturaleza, el único templo del gran Dios. Las generaciones posteriores habían corrompido esta religión pura con leyendas de milagros y maravillas. Algunos habían vuelto a caer en la idolatría y la superstición. Dios había enviado varios profetas para que volvieran de nuevo a su camino. Pitágoras había aprendido esta religión y la había transmitido a Occidente. Jesús había sido uno de esos profetas enviados para exhortar al género humano a fin de que volviera a la verdad, pero Atanasio y sus partidarios habían corrompido esta religión pura. El libro del Apocalipsis había profetizado el desarrollo de la doctrina trinitaria —esta extraña religión de Occidente», «el culto de tres dioses iguales— como la abominación de la desolación.¹⁵

Para los cristianos de Occidente la doctrina de la Trinidad ha resultado siempre difícil; el nuevo racionalismo hizo que los filósofos y científicos de la Ilustración deseasen rechazarla a toda costa. Ciertamente Newton no comprendía el papel del misterio en la vida religiosa. Los cristianos de Oriente se habían servido de la Trinidad como un

medio para mantener su mente en un estado de admiración y como un recordatorio de que el entendimiento humano nunca puede comprender la naturaleza de Dios. Para un científico como Newton, sin embargo, era muy difícil adoptar una actitud como ésta. Los científicos aprendían que tenían que estar dispuestos a rechazar el pasado y a comenzar de nuevo desde los primeros principios a fin de encontrar la verdad. Pero la religión, como el arte, consiste a menudo en un diálogo con el pasado para encontrar una perspectiva desde la que mirar el presente. La tradición proporciona un punto de partida que capacita a varones y mujeres para plantearse las cuestiones perennes sobre el significado último de la vida. La religión y el arte, por tanto, no funcionan como la ciencia. Durante el siglo XVIII los cristianos comenzaron a aplicar los nuevos métodos científicos a la fe cristiana y llegaron a las mismas soluciones que Newton. En Inglaterra algunos teólogos radicales como Matthew Tindal y John Toland estaban ansiosos por volver a los orígenes, por purificar al cristianismo de sus misterios y por establecer una verdadera religión natural. En *Christianity Not Mysterious* (1696) Toland exponía que el misterio simplemente conducía a «la tiranía y la superstición». ¹⁶ Era una ofensa imaginarse que Dios era incapaz de revelarse con claridad. La religión tenía que ser razonable. En *Christianity as Old as Creation* (1730) Tindal trataba, como Newton, de recrear la religión primordial y de purificarla de los añadidos posteriores. La racionalidad era la piedra de toque de todas las religiones verdaderas: «Hay una religión de la naturaleza y de la razón inscrita en todos los corazones desde el primer día de la creación, por la cual todo el género humano tiene que juzgar acerca de la verdad de todas las religiones institucionales». ¹⁷ Como consecuencia, la revelación era innecesaria, porque nuestra propia búsqueda racional podría encontrar la verdad; misterios como la Trinidad y la encarnación tenían una explicación perfectamente razonable y no había que emplearlos para mantener a los creyentes sencillos como esclavos de la superstición y de una Iglesia institucional.

Cuando estas ideas radicales comenzaron a propagarse por el continente, una nueva generación de historiadores empezó a examinar la historia de la Iglesia de un modo objetivo. Así, en 1699 Gottfried Arnold publicó su obra independiente *History of the Churches from the Beginning of the New Testament to 1688*, exponiendo que lo que se consideraba ordinariamente doctrina ortodoxa no se podía remontar a la Iglesia primitiva. Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755) separó deliberadamente historia y teología en su obra magistral *Institutions of Ecclesiastical History* (1726) y expuso el desarrollo de la doctrina sin manifestarse a favor de su veracidad. Otros historiadores, como Georg

Walch, Giovanni But y Henry Noris analizaron la historia de algunas controversias doctrinales complejas, como el arrianismo, la disputa del *filioque* y las diversas polémicas cristológicas de los siglos IV y V. Para muchos de los creyentes resultaba problemático comprobar que algunos dogmas fundamentales sobre la naturaleza de Dios y de Cristo se habían ido formando a lo largo de los siglos y no estaban presentes en el Nuevo Testamento: ¿quería esto decir que eran falsos? Otros fueron todavía más lejos y aplicaron esta nueva exigencia de objetividad al Nuevo Testamento como tal. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) llegó a escribir una biografía crítica de Jesús: la cuestión de la humanidad de Jesús ya no era un asunto místico o doctrinal, sino que estaba sujeta a la investigación científica de la Edad de la Razón. Una vez que se dio este paso, se había introducido verdaderamente el periodo moderno del escepticismo. Reimarus sostenía que Jesús simplemente había querido fundar un Estado divino y que, cuando su misión mesiánica fracasó, murió en la desesperación. Indicaba que en los Evangelios Jesús nunca aseguró que había venido a expiar los pecados de la humanidad. Esta idea, que llegó a ser central en el cristianismo occidental, sólo se podía remontar a san Pablo, el auténtico fundador del cristianismo. No tenemos, por tanto, que adorar a Jesús como Dios, sino como el maestro de una «religión extraordinaria, simple, elevada y práctica». ¹⁸

Estos estudios objetivos estaban basados en una interpretación literal de la Escritura y dejaban de lado la naturaleza simbólica o metafórica de la fe. Se podría objetar que este tipo de método crítico era tan irrelevante como podía serlo para el arte o para la poesía. Pero una vez que el espíritu científico había llegado a ser normativo para muchos, era difícil para ellos leer los Evangelios de otra manera. Los cristianos de Occidente estaban dedicados a la interpretación literal de su fe y habían dado un paso irreversible alejándose del mito: un relato era un engaño si no se podía probar que era objetivamente verdadero. Las cuestiones sobre el origen de la religión eran más importantes para los cristianos que, por ejemplo, para los budistas, porque la tradición monotheísta de aquéllos había asegurado siempre que Dios se revelaba en los acontecimientos históricos. Si los cristianos querían conservar su integridad en la era de la ciencia, tenían que responder a estas cuestiones. Algunos cristianos que tenían unas creencias más tradicionales que las de Tindal o Reimarus, estaban comenzando a poner en tela de juicio la concepción occidental de Dios. En su tratado *Wittenburg's Innocence of a Double Murder* (1681) el luterano John Friedmann Mayer escribió que la doctrina tradicional de la expiación, tal como la había expuesto Anselmo, que presentaba a Dios exigiendo la muerte de su

propio hijo, era una concepción inadecuada de lo divino. Era «el Dios justo, el Dios colérico» y «el Dios rencoroso», cuyas exigencias de retribución estricta habían llenado de terror a muchos cristianos y les habían enseñado a sentir repugnancia ante su propia «maldad». ¹⁹ Cada vez eran más los cristianos que estaban desconcertados por la crudeldad de tantas manifestaciones de la historia cristiana, en la que había habido terribles cruzadas, inquisiciones y persecuciones en nombre de este Dios justo. Obligar a las personas a creer en doctrinas ortodoxas parecía particularmente chocante en una edad cada vez más enamorada de la libertad de conciencia. El derramamiento de sangre desencadenado por la Reforma y sus consecuencias era como la gota que colmaba el vaso.

Al parecer la razón era la respuesta. ¿Podía todavía un Dios desprovisto del misterio que durante siglos había hecho de él un valor religioso eficaz en otras religiones interesar a los cristianos con mayor capacidad de imaginación e intuición? El poeta puritano John Milton (1606-1674) estaba particularmente preocupado por las manifestaciones de intolerancia por parte de la Iglesia. Como hombre de su tiempo, había intentado —en su obra no publicada *On Christian Doctrine*— reformar la Reforma y elaborar por sí mismo un credo religioso que no se basara en las creencias y en los juicios de otros. También ponía en tela de juicio algunas doctrinas tradicionales como la de la Trinidad. Es significativo que la figura central de su obra maestra *Paradise Lost* sea Satán y no el Dios cuyas acciones intentaba él justificar ante los hombres. Satán tenía muchas de las cualidades de los hombres modernos de Europa: desafía a la autoridad, se enfrentaba a lo desconocido y en sus viajes intrépidos desde el infierno, pasando por el caos, hacia la tierra recién creada se convertía en el primer explorador. Sin embargo, parece que el Dios de Milton expresa el absurdo intrínseco del fundamentalismo occidental. Como no se interpreta la Trinidad de un modo místico, la posición del Hijo en el poema es muy ambigua. No está en modo alguno claro si es un segundo ser divino o una criatura similar a los ángeles, aunque de condición superior. En todos los acontecimientos él y el Padre son dos seres completamente separados, que mantienen largas conversaciones profundamente tediosas para darse a conocer mutuamente sus propias intenciones, aun cuando se reconoce que el Hijo es la Palabra y la Sabiduría del Padre.

Pero lo que hace difícil creer en esta divinidad es el trato que Milton da a la presciencia que Dios tiene de los acontecimientos terrenos. Como Dios conoce ya por necesidad que Adán y Eva van a pecar —incluso antes de que Satán haya llegado a la tierra— tiene que justificar de un modo razonable sus acciones antes de ese acontecimiento.

Como no le agrada obligarlos a que obedezcan —explica al Hijo— ha dado a Adán y Eva la capacidad de oponerse a Satán. Por eso, argumenta Dios en su defensa, no pueden acusarlo con justicia:

Su Hacedor o su hacer o su destino...
como si la predestinación gobernara
en su voluntad, dispuesta por un decreto absoluto
o por una presciencia superior; ellos mismos decidieron
su propia rebelión; no fui yo: aunque yo lo supiera de antemano,
esta presciencia no ejerció influencia en su culpa.

Yo los hice libres, y libres serán para siempre,
si se esclavizan a sí mismos, tendré que cambiar
su naturaleza y revocar el altísimo decreto
inmutable, eterno, que disponía
su libertad; ellos mismos decretaron su caída.²⁰

No sólo es difícil respetar este modo de pensar paupérrimo, sino que Dios se presenta como un ser cruel, que se justifica a sí mismo y que carece totalmente de la misericordia que —se supone— inspira su religión. Al hacer hablar y pensar a Dios como uno de nosotros de esta manera, Milton muestra el carácter inadecuado de la concepción antropomórfica de lo divino. Hay demasiadas contradicciones en este Dios como para que pueda ser coherente o digno de veneración.

La comprensión literal de doctrinas como la de la omnisciencia de Dios ya no sirve. El Dios de Milton no es sólo frío y legalista, es además muy incompetente. En los dos últimos libros de *Paradise Lost* Dios envía al arcángel Miguel para que consuele a Adán por su pecado mostrándole cómo Dios va a redimir a sus descendientes. A Adán se le revela el recorrido completo de la historia de la salvación en una serie de cuadros, acompañados del comentario del arcángel Miguel: ve cómo Caín asesina a Abel, el diluvio y el arca de Noé, la torre de Babel, la llamada de Abrahán, el éxodo de Egipto y el don de la ley en el monte Sinaí. La torá es inadecuada, porque opriñe durante siglos al desafortunado pueblo escogido por Dios: Miguel explica que se trataba de una estratagema para hacerles desear una ley más espiritual. A medida que avanza este relato de la salvación futura del mundo —presentando al rey David, el exilio en Babilonia, el nacimiento de Cristo y así sucesivamente— al lector se le ocurre que tuvo que haber habido una forma más directa y sencilla de redimir a la humanidad. Lo cierto es que este plan tortuoso, con fracasos constantes y comienzos erróneos, decretado «por adelantado», sólo puede suscitar serias dudas a propósito de la inteligencia de su Autor. El Dios de Milton ins-

pira poca confianza. Es significativo que, después de *Paradise Lost*, ninguno de los grandes escritores ingleses creativos haya intentado describir el mundo sobrenatural. No ha habido más Spensers o Miltons. En adelante lo sobrenatural y lo espiritual se convertirán en dominios de escritores más marginales, como George MacDonald y C. S. Lewis. Un Dios que no tenía nada que decir a la imaginación se encontraba en apuros.

Al final de *Paradise Lost*, Adán y Eva emprenden solitarios su salida del jardín de Edén hacia el mundo. También en Occidente los cristianos se encontraban a las puertas de una era más secular, aunque seguían todavía creyendo en Dios. A la nueva religión de la razón se le dará el nombre de deísmo. No prestaba ninguna atención a los métodos imaginativos del misticismo y de la mitología. Dio la espalda al mito de la revelación y a los «misterios» tradicionales, como el de la Trinidad, que habían mantenido a los creyentes tanto tiempo como esclavos de la superstición. Por el contrario, se adhería al «Deus» impersonal al que uno podía descubrir con su propio esfuerzo. François-Marie de Voltaire, que encarna el movimiento al que después se dará el nombre de Ilustración, definió esta religión ideal en su *Diccionario filosófico* (1764). Tenía que ser, por encima de todo, lo más simple posible.

¿No sería acaso la que enseñaba más moral y muy pocos dogmas, la que pretendía hacer que los hombres fueran justos sin que fueran absurdos, la que no ordenaba a uno creer en cosas que son imposibles, contradictorias, ofensivas para la humanidad y perniciosas para el género humano, la que no amenazaba con el castigo eterno a quien tenía sentido común? ¿No sería acaso la que no apoyaba su creencia en la fuerza de los verdugos, ni inundaba la tierra con sangre a causa de sofismas ininteligibles?... ¿La que enseñaba sólo la adoración del único dios, la justicia, la tolerancia y la humanidad?²¹

Las Iglesias sólo podían echarse la culpa a sí mismas de la falta de confianza en ellas, pues durante siglos habían abrumado a los creyentes con un número excesivo de doctrinas. La reacción era inevitable e incluso podía ser positiva.

Los filósofos de la Ilustración no rechazaban la idea de Dios. Rechazaban al Dios cruel de la ortodoxia que amenazaba al género humano con el fuego eterno. Rechazaban las doctrinas misteriosas acerca de él que eran repugnantes para la razón. Pero su creencia en un Ser supremo seguía intacta. Voltaire construyó una capilla en Ferney con la inscripción *Deo erexit Voltaire*, grabada en el dintel, y llegó incluso a sugerir que si Dios no hubiera existido habría sido necesario

inventarlo. En el *Diccionario filosófico* sostenía que la fe en un único dios era más racional y natural para el género humano que la creencia en muchas divinidades. Al principio los que vivían aislados en caseríos y comunidades reconocían que un único dios controlaba sus destinos: el politeísmo fue fruto de la evolución posterior. Tanto la ciencia como la filosofía racional indicaban que existía un Ser supremo: «¿Qué conclusión podemos deducir de todo esto?», se pregunta Voltaire al final de su ensayo sobre el «Ateísmo» en el *Diccionario filosófico*. Su respuesta reza así:

Este ateísmo es un mal monstruoso en los que gobiernan; y también en los hombres eruditos, aunque sus vidas sean inocentes, porque por sus estudios pueden ejercer influencia en los que desempeñan cargos; y esto, aunque no es tan funesto como el fanatismo, es casi siempre fatal para la virtud. Por encima de todo, permítaseme añadir que hoy hay menos ateos que nunca, pues los filósofos han percibido que no hay ningún ser vegetal sin semilla, no hay ninguna semilla sin propósito, etcétera.²²

Voltaire identificaba el ateísmo con la superstición y el fanatismo que los filósofos deseaban vivamente erradicar. Su problema no era Dios, sino las doctrinas acerca de Él que incumplían las normas sagradas de la razón.

También en los judíos de Europa habían ejercido influencia las nuevas ideas. Spinoza (1632-1677), un judío danés descendiente de españoles, se mostraba descontento del estudio de la torá y se había unido a un grupo filosófico de librepensadores gentiles. Formuló unas ideas que eran muy diferentes de las del judaísmo tradicional y en las que habían ejercido influencia algunos pensadores científicos como Descartes y los escolásticos cristianos. En 1656, a la edad de 24 años, fue formalmente expulsado de la sinagoga de Amsterdam. Mientras se leía el edicto de excomunión, se fueron apagando progresivamente las lámparas de la sinagoga hasta que la comunidad quedó totalmente a oscuras, experimentando por sí misma las tinieblas del alma de Spinoza en un mundo sin Dios:

Sea maldito de día y maldito de noche; maldito al acostarse y al levantarse, al salir y al entrar. ¡Que el Señor nunca lo perdone ni lo admita!. Que la cólera y la ira del Señor se enciendan contra este hombre en adelante, que cargue con las maldiciones escritas en el libro de la ley y que su nombre quede borrado bajo el cielo.²³

Spinoza no perteneció después a ninguna de las comunidades religiosas de Europa. Fue el prototipo de la perspectiva autónoma y secular que llegaría a ser habitual en Occidente. A principios del siglo xx fueron muchos los que consideraron a Spinoza como la figura central de la modernidad, pues se sentían próximos a su exilio simbólico, su alineación y su búsqueda de una salvación secular. Aunque se ha tenido a Spinoza por ateo, él creía en Dios, aunque no en el Dios de la Biblia. Como los *faylasufs*, pensaba que la religión revelada era inferior al conocimiento científico de Dios alcanzado por el filósofo. En su *Tratado teológico-político* sostenía que se había entendido mal la naturaleza de la fe religiosa. Se había convertido en un «simple conjunto de credulidad y prejuicios», un «tejido de misterios sin significado».²⁴ Spinoza contempló de un modo crítico la historia bíblica. Los israelitas habían llamado «Dios» a todos los fenómenos que no podían comprender. Se decía, por ejemplo, que el Espíritu de Dios había inspirado a los profetas simplemente porque eran hombres de un entendimiento y de una santidad excepcionales. Pero este tipo de «inspiración» no estaba reservado a una élite, sino que era accesible para todos a través de la razón natural: los ritos y los símbolos de la fe sólo podían ayudar a las masas que no podían desarrollar un pensamiento científico y racional.

Al igual que Descartes, Spinoza propuso de nuevo la prueba ontológica de la existencia de Dios. La idea de «Dios» contiene una validación de la existencia de Dios, porque un ser perfecto que no existiera sería una *contradictio in terminis*. La existencia de Dios era necesaria porque sólo ella podía proporcionar la certeza y la confianza necesarias para poder sacar otras deducciones sobre la realidad. Nuestra comprensión científica del mundo nos muestra que está gobernado por leyes inmutables. Para Spinoza Dios es simplemente el principio de la ley, la suma de todas las leyes supremas de la existencia. Dios es un ser material, idéntico al orden —y equivalente a él— que gobierna el universo. Como Newton, Spinoza recurrió a la vieja idea filosófica de la emanación. Puesto que Dios es inherente e inmanente en todas las cosas —materiales y espirituales— se puede decir que es la ley que ordena su existencia. Hablar de la actividad de Dios en el mundo era simplemente una forma de describir los principios matemáticos y causales de la existencia. Esto era una negación absoluta de la transcendencia.

Parece una doctrina desoladora, pero el Dios de Spinoza suscitó en él un temor verdaderamente místico. Como suma de todas las leyes de la existencia, Dios era la perfección suprema, que mantenía todo unido y en armonía. Cuando los seres humanos contemplaban las

operaciones de sus mentes del modo en que lo había hecho Descartes, se abrían a sí mismos al ser eterno e infinito de Dios que actuaba dentro de ellos. Al igual que Platón, Spinoza creía que el conocimiento intuitivo y espontáneo revelaba la presencia de Dios mejor que una laboriosa acumulación de informaciones. Nuestra alegría y felicidad en el conocimiento equivalen al amor de Dios, una deidad que no es un objeto eterno para el pensamiento, sino la causa y el principio de ese pensamiento, que es profundamente uno con cada ser humano. No hay necesidad de una revelación ni de una ley divina: este Dios es accesible para todo el género humano y la única torá es la ley eterna de la naturaleza. Spinoza llevó la antigua metafísica a la par de la nueva ciencia: su Dios no era el Uno incognoscible de los neoplatónicos, sino que se parecía más al Ser absoluto descrito por algunos filósofos como Tomás de Aquino. Pero también era semejante al Dios místico del que habían tenido experiencia los monoteístas ortodoxos en su propia persona. Judíos, cristianos y filósofos tendían a considerar a Spinoza como un ateo: no había nada personal en su Dios, que era inseparable del resto de la realidad. Efectivamente, Spinoza había empleado la palabra «Dios» por razones históricas: estaba de acuerdo con los ateos que sosténían que no se puede dividir la realidad en una parte que es «Dios» y otra parte que es no-Dios. Si no se puede separar a Dios de lo demás, es imposible decir que «El» existe en ningún sentido habitual. En realidad, lo que Spinoza estaba diciendo era que no había un Dios que correspondiera al significado que atribuimos normalmente a esa palabra. Pero los místicos y filósofos habían afirmado ya esto desde hacía muchos siglos. Algunos habían dicho que no había «nada» aparte del mundo que conocemos. Si no fuera por la ausencia del En Sof transcendente en el panteísmo de Spinoza, su sistema se asemejaría a la cábala y podríamos comprobar el parecido entre el misticismo radical y el ateísmo que estaba emergiendo.

Fue el filósofo alemán Moses Mendelssohn (1729-1786) el que preparó el camino para que los judíos se incorporasen a la Europa moderna, aunque al principio no tenía intención de elaborar una filosofía específicamente judía. Estaba interesado tanto por la psicología y la estética como por la religión. Sus primeras obras *Phaedon* y *Morning Hours* estaban escritas simplemente dentro del contexto más amplio de la Ilustración alemana: tenían que basar la existencia de Dios en argumentos racionales y no considerar la cuestión desde una perspectiva judía. En algunos países, como Francia y Alemania, las ideas liberales de la Ilustración introdujeron la emancipación y permitieron a los judíos incorporarse a la sociedad. Para estos *maskilim* (así se llamaba a los judíos ilustrados) no era difícil aceptar la filosofía religiosa de la

Ilustración alemana. El judaísmo nunca había tenido la obsesión doctrinal característica del cristianismo occidental. Sus principios básicos eran prácticamente idénticos a la religión racional de la Ilustración, que en Alemania aceptaba todavía la noción de los milagros y la intervención de Dios en los asuntos humanos. En *Morning Hours* el Dios filosófico de Mendelssohn era muy semejante al Dios de la Biblia. Era un Dios personal, no una abstracción metafísica. Algunas características humanas, como las de sabiduría, bondad, justicia, amabilidad e inteligencia, se podían aplicar en su sentido más sublime a este Ser supremo.

Pero esto hace que el Dios de Mendelssohn sea demasiado parecido a nosotros. La fe de este filósofo era típicamente ilustrada: fría, desapasionada, tendía a desdeñar las paradojas y ambigüedades de la experiencia religiosa. Mendelssohn pensaba que la vida sin Dios no tenía sentido, pero su fe no era apasionada: se mostraba bastante satisfecho del conocimiento de Dios que se podía conseguir con la razón. La bondad de Dios es el eje sobre el que gira esta teología. Si los seres humanos tuvieran que basarse sólo en la revelación, sostenía Mendelssohn, esto no sería coherente con la bondad de Dios porque es evidente que habrían sido demasiados los excluidos del plan divino. Por eso su filosofía prescindía de las abstrusas habilidades intelectuales requeridas por la *falsafah* —que eran exclusivas de unos pocos— y se basaba más en el sentido común que estaba al alcance de todos. A pesar de todo, en esta perspectiva hay un peligro, porque es muy fácil crear a un Dios a imagen de nuestros propios prejuicios, convirtiéndolo así en algo absoluto.

Cuando se publicó *Phaedon* en 1767, algunos grupos gentiles y cristianos acogieron positivamente, e incluso apoyaron, su defensa filosófica de la inmortalidad del alma. Un joven pastor suizo, Johann Caspar Lavater, escribió que el autor estaba maduro para convertirse al cristianismo y retó a Mendelssohn para que defendiera su judaísmo en público. Entonces Mendelssohn se vio arrastrado, casi contra su voluntad, a defender racionalmente el judaísmo, aun cuando él no se adhería a creencias tradicionales como la del pueblo elegido o la de la Tierra Prometida. Tuvo que caminar por el filo de una navaja: no quería avanzar por el camino trazado por Spinoza ni provocar la cólera de los cristianos contra su propio pueblo en caso de que su defensa del judaísmo tuviese demasiado éxito. Como otros deístas, sostenía que sólo se podía aceptar la revelación si se podía demostrar racionalmente sus verdades. La doctrina de la Trinidad no encajaba en este criterio. El judaísmo no era una religión revelada, sino una ley revelada. La concepción judía de Dios se identificaba esencialmente con la reli-

gión de la que participaba todo el género humano y que la sola razón podía demostrar. Mendelssohn se basaba en las antiguas pruebas cosmológicas y ontológicas, asegurando que la función de la ley había sido la de ayudar a los judíos a cultivar una noción correcta de Dios y a evitar la idolatría. Concluyó con una defensa de la tolerancia. La religión universal de la razón tenía que fomentar el respeto a las otras formas de acercarse a Dios —incluido el judaísmo—, perseguidas por las Iglesias de Europa durante varios siglos.

Pero en los judíos ejerció menos influencia Mendelssohn que la filosofía de Immanuel Kant, cuya *Crítica de la razón pura* (1781) fue publicada en la última década de la vida de Mendelssohn. Kant había definido la Ilustración como el «éxodo del hombre de la tutela que se había impuesto a sí mismo» o de la dependencia de una autoridad externa.²⁵ El único camino hacia Dios pasaba por el ámbito autónomo de la conciencia moral, llamado por Kant «razón práctica». Rechazó muchos de los «añadidos» de la religión, como la autoridad dogmática de las Iglesias, la oración y los ritos, que evitaban que los seres humanos se fiaran de sus propias capacidades y les hacían depender de Otro. Pero no se oponía a la idea de Dios *per se*. Como había afirmado al-Ghazzali varios siglos antes, Kant sostenía que los argumentos tradicionales de la existencia de Dios ya no servían, porque nuestras mentes sólo podían comprender cosas que existieran en el espacio y en el tiempo y no tenían la capacidad de considerar realidades que están fuera de estas categorías. Pero admitía que la humanidad tenía una tendencia natural a traspasar estos límites y a buscar un principio de unidad que diera a los seres humanos una visión de la realidad como un todo coherente. Esto era precisamente la idea de Dios. No era posible demostrar la existencia de Dios de un modo lógico, pero tampoco era posible refutarla. La idea de Dios era esencial para nosotros: representaba el límite ideal que nos permitía hacernos una idea comprensiva del mundo.

Para Kant, por tanto, Dios era una simple convención, que se podía manipular. La idea de un Creador sabio y omnipotente podía socavar la investigación científica y llevar a una dependencia perezosa de un *deus ex machina*, un Dios que llena las lagunas de nuestro conocimiento. También podía ser una fuente de mistificación innecesaria, que lleva a controversias amargas como las que habían dejado cicatrices en la historia de las Iglesias. Kant habría negado que él era un ateo. Sus contemporáneos decían que era un hombre piadoso, profundamente consciente de la capacidad del género humano para hacer el mal. Esto hizo que la idea de Dios fuera esencial para él. En su *Crítica de la razón práctica* Kant sostenía que para vivir una existen-

cia moral, varones y mujeres necesitaban un jefe, que recompensara la virtud con la felicidad. En esta perspectiva Dios era simplemente un añadido al sistema ético, un pensamiento posterior. El centro de la religión ya no era el misterio de Dios, sino el propio hombre. Dios había pasado a ser una estrategia que capacita a las personas para actuar de un modo más eficaz y moral y había dejado de ser el fundamento de todos los seres. No pasó mucho tiempo antes de que algunos hicieran avanzar este ideal de autonomía y abandonaran totalmente a este Dios en cierto modo poco sólido. Kant fue uno de los primeros occidentales que puso en tela de juicio la validez de las pruebas tradicionales y mostró que en realidad no probaban nada. A partir de entonces ya nunca volverían a parecer tan convincentes.

Para algunos cristianos esto fue liberador, pues creían firmemente que Dios había cerrado un camino a la fe simplemente para abrir otro. En *A Plain Account of Genuine Christianity* John Wesley (1703-1791) escribió:

A veces me he sentido inclinado a creer que la sabiduría de Dios ha permitido, durante mucho tiempo, que los cristianos se sintieran más o menos atascados y sobrecargados con las pruebas externas, simplemente con el fin de que —basándose en la reflexión especialmente— no se detuvieran en ellas, sino que se sintieran forzados a mirar dentro de sí mismos y a prestar atención a la luz que brilla en sus corazones.²⁶

Se estaba desarrollando un nuevo tipo de piedad junto al racionalismo de la Ilustración, llamado a menudo «la religión del corazón». Aunque estaba centrado en el corazón más que en la cabeza, compartía muchas de las preocupaciones características del deísmo. Exhortaba insistentemente a varones y mujeres a abandonar las pruebas y autoridades externas y a descubrir al Dios que estaba dentro del corazón y al alcance de todos. Como muchos de los deístas, los discípulos de los hermanos Wesley o del pietista alemán, el conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), sentían que estaban liberándose de los añadidos de los siglos y volviendo al cristianismo «sencillo» y «genuino» de Cristo y de los primeros cristianos.

John Wesley había sido siempre un cristiano fervoroso. Cuando era un miembro de la junta de gobierno del Lincoln College (Oxford), él y su hermano Charles fundaron una sociedad para universitarios no licenciados, conocida como «Holy Club». Como hacían mucho hincapié en el método y en la disciplina, a sus miembros se les dio el nombre de metodistas. En 1735 John y Charles partieron como misioneros hacia la colonia de Georgia; pero John regresó desconsolado dos años

después; en su diario había escrito: «Fui a Norteamérica para convertir a los indios; pero, jay!, ¿quién me convertirá a mí?».²⁷ Durante el viaje los hermanos Wesley se habían sentido muy impresionados por algunos misioneros de la secta de los moravos, que renunciaban a todas las doctrinas e insistían en que la religión era simplemente un asunto del corazón. En 1738 John tuvo una experiencia de conversión durante una celebración de los moravos en una capilla en Aldersgate Street (Londres), que lo convenció de que había recibido una misión directa de Dios para anunciar este tipo de cristianismo por toda Inglaterra. Desde entonces él y sus discípulos recorrieron todo el país predicando a las clases trabajadoras y a los campesinos en los mercados y en el campo.

La experiencia de haber «nacido de nuevo» era crucial. Era «absolutamente necesario» tener experiencia de un «Dios que respiraba, por así decirlo, *continuamente* sobre el alma humana», llenando al cristiano de un «amor continuo y agradecido hacia Dios», sentido de un modo consciente y que hacía «natural y, en cierta manera, necesario amar a todos los hijos de Dios con bondad, gentileza y mucho sufrimiento». ²⁸ Las doctrinas sobre Dios eran inútiles y podían ser perjudiciales. El efecto psicológico de las palabras de Cristo en el creyente era la mejor prueba de la verdad de la religión. Como en el puritanismo, la experiencia emocional de la religión era la única prueba de la fe genuina y, por consiguiente, de la salvación. Pero este misticismo para todos podía ser peligroso. Los místicos habían hecho siempre hincapié en los peligros de los caminos espirituales y habían advertido acerca del riesgo de la histeria: la paz y la tranquilidad eran los signos del verdadero misticismo. Este cristianismo nacido de nuevo podía provocar un comportamiento frenético, como en el caso de los éxtasis violentos de los cuáqueros y de los Shakers (*«agitadores»*). Podía también llevar a la desesperación: el poeta William Cowper (1731-1800) se volvió loco cuando dejó de sentirse salvado, por pensar que la ausencia de este sentimiento era un signo de que estaba condenado.

En la religión del corazón se traducían las doctrinas sobre Dios a los estados emocionales interiores. Por ejemplo, el conde von Zinzendorf, protector de varias comunidades religiosas que vivían en sus Estados en Sajonia, sostenía —como Wesley— que «la fe no se encontraba en los pensamientos ni en la cabeza, sino en el corazón; era una luz que lucía en el corazón». ²⁹ Los estudiosos sólo podían seguir «parlando sobre el misterio de la Trinidad», pero el significado de la doctrina no eran las relaciones de las tres personas entre sí, sino «lo que son para nosotros». ³⁰ La encarnación expresaba el misterio del nuevo nacimiento de un individuo cristiano, cuando Cristo llegaba a ser «el

rey del corazón». Este tipo de espiritualidad emotiva brotó también en la Iglesia católica romana en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, que se estableció contra la oposición de los jesuitas y de las autoridades, que se sentían recelosos de su sensiblería a menudo empalagosa. Ha sobrevivido hasta nuestros días: muchos templos católicos contienen una imagen de Cristo que abre su pecho para mostrar su corazón rodeado por un nimbo de llamas. De este modo se apareció a Margarita María de Alacoque (1647-1690) en su convento de Paray-le-Monial (Francia). Este Cristo no se parece a la figura enérgica de los Evangelios. En sus gimoteos y en la compasión hacia sí mismo, muestra los peligros que comporta el concentrarse en el corazón excluyendo la cabeza. En 1682 Margarita María recordaba que Jesús se le había aparecido al comienzo de la cuaresma:

cubierto todo él de heridas y cardenales. Su adorable sangre corría por todo su cuerpo: «No habrá nadie», decía en un tono triste y afligido, «que tenga piedad y compasión de mí y que comparta mi angustia por el estado patético al que los pecadores me reducen, especialmente en este tiempo». ³¹

Margarita María era una mujer neurótica, que reconocía su aversión hacia la idea del sexo, que sufría trastornos alimentarios, y que se daba a la práctica de actos masoquistas poco saludables para probar su «amor» al Sagrado Corazón; ella muestra en su persona cómo una religión basada sólo en el corazón puede volverse del revés. A menudo su Cristo no es más que una gratificación de sus deseos: el Sagrado Corazón compensaba el amor que ella no había experimentado nunca: «Tienes que ser para siempre su [del Sagrado Corazón] discípula amada, compañera de su placer bueno y partícipe de sus deseos», le dice Jesús. «Él tiene que ser el único deleite de todos tus deseos; tiene que reparar y expiar tus defectos y liberarte de tus obligaciones». ³² Al concentrarse de un modo exclusivo en Jesús como hombre, una piedad de este tipo es simplemente una proyección que aprisiona al cristiano en un egoísmo neurótico.

Está claro que estamos lejos del racionalismo frío de la Ilustración, pero había una relación entre la religión del corazón —en su mejor expresión— y el deísmo. Kant, por ejemplo, se había formado en Königsburg como un pietista, la secta luterana en la que también Zinzendorf había echado raíces. La propuesta kantiana de una religión dentro de los límites de la pura razón es semejante a la insistencia pietista en una religión «basada en la verdadera constitución del alma»³³ y no en una revelación custodiada en las doctrinas de una Iglesia auto-

ritaria. Se cuenta que Kant, cuando llegó a ser conocido por su concepción radical de la religión, tranquilizó a su siervo pietista diciéndole que sólo había «destruido el dogma para dejar espacio a la fe». ³⁴ John Wesley estaba fascinado por la Ilustración y se sentía especialmente cercano al ideal de la libertad. Estaba interesado por la ciencia y la teología, mostraba entusiasmo por los experimentos eléctricos y compartía el optimismo de la Ilustración sobre la naturaleza humana y las posibilidades del progreso. El estudioso norteamericano Albert C. Outler señala que la nueva religión del corazón y el racionalismo de la Ilustración eran manifestaciones contra las autoridades y desconfiaban ambas de la autoridad externa; se ponían de parte de los modernos contra los antiguos, aborrecían la inhumanidad y compartían el entusiasmo por la filantropía. En realidad, parece que fue efectivamente la piedad radical la que preparó el camino para que los ideales de la Ilustración arraigaran tanto en los judíos como en los cristianos. Hay una notable semejanza en algunos de estos movimientos extremistas. Parece que muchos de estos grupos respondían a los enormes cambios del periodo violando tabúes religiosos. Algunos parecían blasfemos; a unos se los calificaba de ateos, mientras que otros tenían líderes que llegaron a asegurar que eran encarnaciones de Dios. Muchas de estas sectas tenían un carácter mesiánico y proclamaban la llegada inminente de un mundo completamente nuevo.

Bajo el gobierno puritano de Oliver Cromwell hubo un estallido de entusiasmo apocalíptico en Inglaterra, especialmente después de la ejecución del rey Carlos I en 1649. Para las autoridades puritanas resultó difícil controlar el fervor religioso que brotó en el ejército y entre el pueblo sencillo, pues muchos de ellos creían que el día del Señor estaba muy cerca. Dios derramaría su Espíritu sobre todo su pueblo, tal como lo había prometido en la Biblia, y establecería su reino definitivamente en Inglaterra. Parece que el propio Cromwell abrigó esperanzas similares, así como también los puritanos que se habían establecido en Nueva Inglaterra en la década de 1620. En 1649 Gerard Winstanley fundó su comunidad de *diggers* cerca de Cobham (Surrey), decidido a conseguir que la humanidad volviera a su estado original, cuando Adán cultivaba el jardín de Edén: en esta nueva sociedad quedarían suprimidas la propiedad privada, la distinción de clases y la autoridad humana. Los primeros cuáqueros —George Fox, James Naylor y sus discípulos— predicaban que todos los varones y mujeres podían acercarse a Dios directamente. Dentro de cada individuo había una luz interior; una vez que se la descubría y nutría, todos, independientemente de su clase o posición, podían alcanzar la salvación aquí en la tierra. El mismo Fox predicaba el pacifismo, la no vio-

lencia y una igualdad radical para su Sociedad de Amigos. La esperanza de libertad, de igualdad y de fraternidad había surgido en Inglaterra unos ciento cuarenta años antes de que el pueblo de París asaltara la Bastilla.

Los ejemplos más extremistas de este nuevo espíritu religioso tuvieron mucho en común con los herejes tardomedievales conocidos como Hermanos del Libre Espíritu. Como explica el historiador británico Norman Cohn en su obra *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media), los Hermanos eran acusados de panteísmo por sus enemigos. Ellos «no dudaban en decir: "Dios es todo lo que existe". "La presencia de Dios en cada piedra y en cada miembro del cuerpo humano es tan cierta como en el pan eucarístico." "Todas las cosas creadas son divinas."»³⁵ Se trataba de una reinterpretación de la visión de Plotino. La esencia eterna de todas las cosas que había emanado del Uno era divina. Todo lo que existía ansiaba volver a su fuente divina y podía quedar reabsorbido en Dios: incluso las tres personas de la Trinidad quedarían finalmente sumergidas en la Unidad primigenia. La salvación se alcanzaba al reconocer la propia naturaleza divina aquí en la tierra. Un tratado de uno de los Hermanos, encontrado en una celda de ermitaño cerca del Rhin, explicaba: «La esencia divina es mi esencia y mi esencia es la esencia divina». Los Hermanos repetían insistente: «Cada criatura racional es bendita en su naturaleza».³⁶ No era tanto un credo filosófico como un anhelo apasionado de transceder los límites de la humanidad. Como dijo el obispo de Estrasburgo, los Hermanos «decían que eran Dios por naturaleza, sin ninguna distinción. Creían que todas las perfecciones divinas estaban en ellos, que eran eternos y vivían en la eternidad».³⁷

Cohn sostiene que las sectas cristianas extremistas de la Inglaterra de Cromwell, como los cuáqueros, los *levellers* y los *ranters* eran un renacimiento de la herejía del Espíritu Libre del siglo XIV. No era una renovación consciente, por supuesto, pero estos entusiastas del siglo XVII habían llegado, por caminos independientes, a una visión panteísta que es —resulta casi obligado reconocerlo— como una versión popular del panteísmo filosófico que había expuesto Spinoza. Es probable que Winstanley no creyera en un Dios transcendente, aunque —como otros radicales— se resistía a formular su fe en términos conceptuales. Ninguna de estas sectas revolucionarias creía realmente que debían su salvación a la expiación realizada por el Jesús histórico. El Cristo que les importaba a ellos era una presencia difusa en los miembros de la comunidad, al que prácticamente no se podía distinguir del

Espíritu Santo. Todos ellos estaban de acuerdo en que la profecía era todavía el primer medio para acercarse a Dios y en que la inspiración directa del Espíritu era superior a las enseñanzas de las religiones establecidas. Fox enseñaba a sus discípulos cuáqueros a esperar a Dios en un silencio que recordaba al *bescasmo* de los cristianos de Oriente o a la *vía negativa* de los filósofos medievales. La idea antigua de un Dios trinitario era desintegradora: no se podía dividir en tres personas esta presencia divina inmanente. Su característica propia era la Unicidad, reflejada en la unidad y en el igualitarismo de las diversas comunidades. Al igual que los Hermanos, algunos de los *ranters* pensaban que eran divinos: algunos aseguraban que eran Cristo o una nueva encarnación de Dios. Predicaban —como mesías que eran— una doctrina revolucionaria y un nuevo orden mundial. Así, en su polémico tratado *Gangraena or a Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectarians of this time* (1640), el crítico presbiteriano Thomas Edwards resumía las creencias de los *ranters*:

Cada criatura en el primer estado de la creación era Dios y cada criatura es Dios, cada criatura que tiene vida y aliento es una emanación de Dios y volverá a Dios de nuevo, se perderá en él como una gota en el océano... Un hombre bautizado con el Santo Espíritu conoce todas las cosas de la forma en que Dios conoce todas las cosas, lo cual constituye un profundo misterio... Si un hombre sabe por el espíritu que se encuentra en estado de gracia, aunque cometía un asesinato o se embriagase, Dios no ve el pecado en él... Toda la tierra es de los Santos y tiene que haber una comunidad de bienes y los Santos tendrán su parte en los países y Estados de los caballeros y hombres similares.³⁸

Como a Spinoza, también a los *ranters* se los acusó de ateísmo. En su credo libertario rompieron deliberadamente algunos tabúes cristianos y, de un modo blasfemo, aseguraban que no había diferencia entre Dios y el hombre. No todos eran capaces de formular científicamente sus ideas —como lo hicieron Kant o Spinoza—, pero en la autoexaltación de los *ranters* o en la luz interior de los cuáqueros se puede ver una aspiración que era semejante a la que expresaron un siglo después los revolucionarios franceses que entronizaron a la diosa Razón en el panteón.

Algunos de los *ranters* aseguraban que eran el mesías, una reencarnación de Dios, que iba a establecer el nuevo reino. Los relatos que se conservan de sus vidas sugieren que hubo trastornos mentales en algunos casos, pero parece que, a pesar de todo, consiguieron sus adeptos, sin duda porque respondían a una necesidad espiritual y so-

cial de la Inglaterra de su tiempo. William Franklin, por ejemplo, un padre de familia respetable, enfermó psíquicamente en 1646 después de que la peste había golpeado a su familia. Provocó el horror en sus contemporáneos cristianos al declarar que era Dios y Cristo, pero después se retractó y pidió perdón. Parecía que estaba en su sano juicio, pero abandonó a su mujer y comenzó a acostarse con otras mujeres llevando una vida mendicante y aparentemente escandalosa. Una de esas mujeres, Mary Gadbury, empezó a tener visiones y audiciones y a profetizar un nuevo orden social que iba a abolir todas las distinciones de clases. Se adhirió a Franklin como a su Señor y Cristo. Hicieron un cierto número de discípulos, pero en 1650 fueron arrestados, azotados y hechos prisioneros en Bridewell. Por aquella misma época adoraron a un tal John Robbins como Dios: aseguraba que era Dios Padre y creía que su mujer iba a dar pronto a luz al salvador del mundo.

Algunos historiadores niegan que hombres como Robbins y Franklin fueran *ranters* y nos recuerdan que estamos informados de sus actividades sólo a través de sus enemigos, que pudieron deformar las creencias de aquéllos por causa de su enemistad. Pero se han conservado algunos textos de *ranters* destacados como Jacob Bauthumely, Richard Coppin y Laurence Clarkson que revelan el mismo conjunto de ideas: también éstos predicaban un credo social revolucionario. En su obra *The Light and Dark Sides of God* (1650) Bauthumely habla de Dios de un modo que nos hace recordar la creencia sufí de que Dios era el ojo, el oído y la mano del hombre que se vuelve hacia él: «Oh Dios, ¿qué diré que eres tú?», se pregunta. «Si digo que te veo, no es otra cosa sino que te veo a ti mismo; pues no hay nada en mí capaz de verte más que tú mismo; si digo que te conozco no es otra cosa sino el conocimiento de ti mismo.»³⁹ Al igual que los racionalistas, Bauthumely rechaza la doctrina de la Trinidad y, como un sufí, caracteriza su creencia en la divinidad de Cristo diciendo que, mientras que él *era* divino, Dios no podía manifestarse sólo en un hombre: «El mora del mismo modo real y substancial en la carne de otros hombres y criaturas, de la misma manera que en el hombre Cristo». ⁴⁰ El culto a un Dios distinto y localizado es una forma de idolatría; el cielo no es un lugar, sino la presencia espiritual de Cristo. La idea bíblica de Dios —creía Bauthumely— era inadecuada: el pecado no era una acción sino una condición, una disminución de nuestra naturaleza divina. De un modo misterioso Dios estaba presente en el pecado, que era simplemente «el aspecto oscuro de Dios, una simple privación de luz». ⁴¹ Sus enemigos denunciaron a Bauthumely como ateo, pero su perspectiva no estaba lejos del espíritu de Fox, Wesley y Zinzenburg, aun-

que se expresaba de un modo mucho más rudo. Como los pietistas y metodistas posteriores, Bauthumely trataba de interiorizar al Dios que se había hecho distante y objetivo, inaccesible a los humanos, y de transformar la doctrina tradicional en experiencia religiosa. También participaba del rechazo a la autoridad y de una concepción fundamentalmente optimista de la humanidad, compartida después por los filósofos de la Ilustración y por los que se adhirieron a la religión del corazón.

Bauthumely estaba flirteando con la doctrina profundamente sugerente y subversiva de la santidad del pecado. Si Dios lo era todo, el pecado no era nada —una afirmación que trataron de demostrar también otros *ranters* como Laurence Clarkson y Alastair Coppe, violando descaradamente las normas sexuales comunes o jurando y blasfemando en público—. Coppe fue particularmente famoso por lo mucho que bebía y fumaba. Una vez que se hizo *ranter*, dio rienda suelta a lo que era evidentemente un ansia de maldecir y de jurar reprimida durante mucho tiempo. Se cuenta que estuvo maldiciendo durante toda una hora desde el púlpito de una iglesia de Londres y que se puso a jurar ante la camarera de una taberna de un modo tan terrible que ella estuvo temblando después durante varias horas. Podía haberse tratado de una reacción a la ética puritana represiva, centrada de un modo enfermizo en el carácter pecaminoso del género humano. Fox y sus cuáqueros insistían en que se podía evitar el pecado. Ciertamente no exhortaba a sus «Amigos» a pecar y aborrecía la vida licenciosa de los *ranters*; él trataba de predicar una antropología más optimista y de recuperar el equilibrio. En su obra *A Single Eye* Laurence Clarkson sostenía que, puesto que Dios había hecho buenas todas las cosas, el «pecado» sólo existía en la imaginación del hombre. El mismo Dios había asegurado en la Biblia que iba a convertir las tinieblas en luz. Para los monoteístas ha resultado siempre difícil adaptarse a la realidad del pecado, aunque los místicos han tratado de descubrir una visión más holística. Juliana de Norwich creía que el pecado era «obligado» y, en cierto modo, necesario. Los cabalistas habían sugerido que, de una forma misteriosa, el pecado tenía sus raíces en Dios. Se pueden interpretar las ideas libertarias extremas de algunos *ranters* como Coppe y Clarkson como un intento desconsiderado, pero eficaz, de liberarse de un cristianismo opresivo que había atemorizado a los creyentes con su doctrina del Dios colérico y vengativo. También los cristianos racionalistas e «ilustrados» estaban tratando de liberarse de las ataduras de una religión que había presentado a Dios como una figura autoritaria y de descubrir una deidad más pacífica.

Los historiadores sociales han observado que la alternancia violenta de períodos de represión y permisividad del cristianismo occidental es un fenómeno único entre las religiones del mundo. También han notado que las fases represivas coinciden normalmente con un periodo de renovación religiosa. Al clima moral más relajado de la Ilustración siguió, en muchas partes de Occidente, la represión del periodo victoriano, acompañado de un renacimiento de una religiosidad más fundamentalista. En nuestros días hemos sido testigos de cómo la sociedad permisiva de los años sesenta ha dado paso a la ética más puritana de la década de los ochenta, que ha coincidido además con el desarrollo del fundamentalismo cristiano en Occidente. Se trata de un fenómeno complejo que, sin duda, no tiene una única causa. Con todo, resulta tentador relacionarlo con el hecho de que la idea de Dios está resultando problemática para los occidentales. Los teólogos y místicos de la Edad Media anunciaron un Dios del amor, pero las representaciones terribles del juicio final en las puertas de las catedrales que presentaban los tormentos de los condenados eran todo lo contrario. La experiencia de Dios en Occidente se ha caracterizado con frecuencia, como hemos visto, por las tinieblas y la lucha. Algunos *ranters* como Clarkson y Coppe transgredían tabúes cristianos y proclamaban la santidad del pecado, al mismo tiempo que la caza de brujas era más violenta en varios países europeos. También los cristianos radicales de la Inglaterra de Cromwell se rebelaban contra un Dios y una religión que eran demasiado exigentes y aterradores.

El nuevo cristianismo nacido de nuevo que comenzó a aparecer en Occidente durante los siglos xvii y xviii era a menudo enfermizo y estaba caracterizado por emociones y cambios radicales violentos y, a veces, peligrosos. Podemos comprobarlo en la oleada de fervor religioso conocida como Gran Despertar que se propagó por Nueva Inglaterra durante la década de 1730. Estuvo motivada por la predicación evangélica de George Whitfield, un discípulo y colega de los hermanos Wesley, y por los sermones sobre los tormentos del infierno de Jonathan Edwards (1703-1758), graduado de Yale. Edwards describe este Despertar en su ensayo «A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northampton, Connecticut». Cuenta que sus feligreses no eran nada fuera de lo común: eran sobrios, honrados y buenos, pero carecían de fervor religioso. No eran ni mejores ni peores que los varones y las mujeres de las demás colonias. Pero en 1734 dos jóvenes murieron de un modo repentino y espantoso y esto (respaldado, al parecer, por algunas palabras terribles del propio Edwards) precipitó a la ciudad en un fervor religioso frenético. No se hablaba más que de religión; los ciudadanos dejaron de trabajar y

dedicaban todo el día a la lectura de la Biblia. Después de unos seis meses había habido cerca de trescientas conversiones de cristianos nacidos de nuevo de todas las clases de la sociedad: llegó a haber más de cinco en una semana. Edwards pensaba que lo sucedido era obra directa de Dios: estaba convencido de que era así literalmente, no se trataba de una simple *façon de parler* piadosa. Con frecuencia decía: «Parecía que Dios se había salido del camino habitual» de su comportamiento en Nueva Inglaterra y estaba motivando al pueblo de una forma maravillosa y milagrosa. Hay que decir, sin embargo, que el Espíritu Santo se manifestaba a veces con síntomas histéricos. En ocasiones —nos informa Edwards— se sentían «quebrantados» por el temor de Dios y «hundidos en un abismo, con un sentimiento de culpa tan grande que pensaban que ya no estaban bajo la misericordia de Dios». A esto seguía una euforia igualmente extrema, cuando se sentían de repente salvados. A menudo «rompían a reír y, al mismo tiempo, brotaban ríos de lágrimas, entremezcladas con un fuerte llanto. A veces no habían sido capaces de resistirse a gritar con todas sus fuerzas, expresando su gran admiración».⁴² Está claro que estamos muy lejos del control sosegado que, para los místicos de las principales tradiciones religiosas, era la característica principal de la verdadera iluminación.

Estos cambios radicales profundamente emocionales continuaron siendo característicos de la renovación religiosa en Norteamérica. Se trataba de un nuevo nacimiento, acompañado de violentas convulsiones por el dolor y el esfuerzo, una nueva versión de la lucha occidental con Dios. El Despertar se propagó como un contagio a las ciudades y aldeas de alrededor, de la misma manera que había sucedido un siglo antes, cuando se llamaba al Estado de Nueva York «distrito incendiado», porque a menudo se abrasaba en las llamas del fervor religioso. Edwards notó que, cuando se encontraban en esta situación de exaltación, los convertidos sentían que el mundo entero era delicioso. No se podían separar de sus Biblias e incluso se olvidaban de comer. No es sorprendente, quizás, que su emoción decayese y que unos dos años después Edwards percibiera que «comenzaba a ser evidente que el Espíritu de Dios se iba alejando progresivamente de nosotros». Tampoco en esta ocasión hablaba metafóricamente: Edwards era un occidental partidario de la interpretación literal en cuestiones religiosas. Estaba convencido de que el Despertar había sido una revelación directa de Dios en medio de ellos, la actividad tangible del Espíritu Santo, como en el primer Pentecostés. Cuando Dios se retiró, de un modo tan súbito como el de su llegada, Satán —y también hay que interpretarlo literalmente— ocupó su lugar. A la exaltación siguió la desesperación suicida. Una pobre alma se suicidaba cortándose la gar-

ganta y: «Después eran multitudes, en esta y en otras ciudades, las que se sentían presionadas a hacer lo que esa persona había hecho, como si de una sugerencia irresistible se tratara. A muchos les parecía que alguien les había urgido: “Córtate la garganta. Ahora es una buena oportunidad. ¡Ahora!”». Dos personas se volvieron locas con «ilusiones extrañas y entusiastas».⁴³ No hubo más conversiones, pero los que sobrevivieron a esta experiencia estaban más tranquilos y se encontraban más dichosos que antes del Despertar o, al menos, de eso trata de convencernos Edwards. Estaba claro que el Dios de Jonathan Edwards y de sus seguidores, que se revelaba en un comportamiento tan anormal y en la angustia, era tan aterrador y arbitrario como siempre en sus relaciones con su pueblo. Los cambios radicales en las emociones, la euforia maníaca y la desesperación profunda, muestran que para muchas de las personas menos privilegiadas de Norteamérica era difícil mantener el equilibrio en sus relaciones con «Dios». Además, revelan una convicción que podemos encontrar también en la religión científica de Newton: que Dios es directamente responsable de todo lo que sucede en el mundo, incluso de lo más extraño.

Es difícil asociar esta religiosidad irracional y ardiente con la calma modélica de los Padres Fundadores. Edwards tuvo muchos adversarios, que se mostraron extraordinariamente críticos con el Despertar. Los liberales afirmaban que Dios sólo podía expresarse de un modo racional, pero no interviniendo de un modo violento en los asuntos humanos. Con todo, en *Religion and the American Mind; From the Great Awakening to the Revolution* Alan Heimert sostiene que el nuevo nacimiento del Despertar era una versión evangélica del ideal ilustrado de la búsqueda de la felicidad: representaba una «liberación existencial de un mundo en el que “todo suscita una aprehensión poderosa”».⁴⁴ El Despertar tuvo lugar en las colonias más pobres, donde la gente tenía pocas esperanzas de conseguir la felicidad en este mundo, a pesar de las expectativas de la extraordinariamente culta Ilustración. Edwards sostenía que la experiencia de nacer de nuevo producía un sentimiento de gozo y una percepción de la belleza que eran muy distintas de cualquier otra sensación natural. En el Despertar, pues, una experiencia de Dios había hecho que la Ilustración del Nuevo Mundo fuese accesible para muchos, no sólo para los pocos que tenían éxito en las colonias. Tenemos que recordar también que la experiencia de la Ilustración filosófica era casi como una liberación religiosa. Los términos *éclaircissement* y *Aufklärung* tienen unas connotaciones religiosas bien precisas. El Dios de Jonathan Edwards contribuyó también al entusiasmo revolucionario de 1775. Según los renovadores religiosos, Gran Bretaña había perdido la nueva luz que había brillado du-

rante la revolución puritana y parecía decadente y retrógrada. Fueron Edwards y sus colegas los que motivaron a los norteamericanos de las clases bajas para que dieran los primeros pasos hacia la revolución. El mesianismo era esencial en la religión de Edwards: el esfuerzo humano adelantaría la llegada del reino de Dios, que estaba cerca, era inminente, en el Nuevo Mundo. El Despertar (a pesar de su trágico final) hizo que muchos creyeran que el proceso de redención descrito en la Biblia había comenzado ya. Dios estaba firmemente comprometido con este proyecto. Edwards dio una interpretación política a la doctrina de la Trinidad: el Hijo era «la divinidad engendrada por el entendimiento de Dios» y, por tanto, el anteproyecto de la Nueva República (New Commonwealth); el Espíritu, «la divinidad existente de hecho» era la fuerza que iba a realizar este proyecto en la historia.⁴⁵ De esta manera Dios podría contemplar en el Nuevo Mundo de Norteamérica sus propias perfecciones en la tierra. La sociedad expresaría las «excepciones» del mismo Dios. Nueva Inglaterra sería «una ciudad en la cima del monte», una luz para los gentiles «que resplandece reflejando la gloria de Yahveh que se alza sobre ella y que será atractiva y seductora para todos».⁴⁶ El Dios de Jonathan Edwards, pues, se encarnaría en la República (Commonwealth): se veía a Cristo encarnado en una sociedad justa.

Otros calvinistas se encontraban en la vanguardia del progreso: introdujeron la química en Norteamérica y Timothy Dwight, nieto de Edwards, pensaba que el conocimiento científico era el preludio de la perfección final de la humanidad. Su Dios no significaba obscurantismo, como han pensado a veces los norteamericanos liberales. A los calvinistas no les agradaba la cosmología de Newton, que dejaba a Dios pocas posibilidades de intervención una vez que lo había puesto todo en marcha. Como hemos visto, preferían un Dios que actuaba directamente en el mundo: su doctrina de la predestinación mostraba que, en su concepción, Dios era objetivamente responsable de todo lo que sucedía aquí abajo, para bien o para mal. Esto significaba que la ciencia sólo podía revelar al Dios a quien se podía conocer en todas las actividades de sus criaturas —naturales, civiles, físicas y espirituales—, incluso en las actividades que parecían casuales. En algunos aspectos los calvinistas eran más atrevidos en su concepción que los liberales, que se opusían a la renovación religiosa de aquéllos y preferían la fe sencilla en lugar de las «nociónes especulativas y complicadas» que los molestaban en la doctrina de algunos renovadores como Whitfield y Edwards. Alan Heimart sostiene que los orígenes del antiintelectualismo en la sociedad norteamericana tal vez no se encuentren en los calvinistas y evangélicos, sino en los bostonianos más

racionales como Charles Chauncey o Samuel Quincy, que preferían unas ideas sobre Dios que fueran «más sencillas y evidentes».⁴⁷

Dentro del judaísmo tuvieron lugar algunos procesos notablemente similares que prepararon el camino para la difusión de los ideales racionalistas entre los judíos y dieron a muchos la posibilidad de mezclarse con la población gentil de Europa. En el año apocalíptico de 1666 un mesías judío declaró que la redención estaba cerca: muchos judíos de todo el mundo lo acogieron de un modo extático. Shabbetai Zevi había nacido en el año 1626, en el aniversario de la destrucción del templo de Jerusalén, en una familia de judíos sefarditas ricos de Esmirna (Asia Menor). Al ir creciendo se fueron desarrollando en él tendencias extrañas, que hoy podríamos quizá diagnosticar como maníaco-depresivas. Pasaba por períodos de profunda desesperación en los que solía abandonar a su familia y vivía apartado. A ellos seguía una euforia que rayaba en el éxtasis durante estos períodos «maníacos»; a veces transgredía deliberada y espectacularmente la ley de Moisés: comía públicamente cosas prohibidas, pronunciaba el nombre sagrado de Dios y aseguraba que lo hacía porque había recibido una revelación especial. Creía que era el Mesías esperado durante tanto tiempo. Llegó un momento en que los rabinos no pudieron soportarlo y en 1656 expulsaron a Shabbetai de la ciudad. Se hizo itinerante entre las comunidades judías del imperio otomano. Con ocasión de un ataque maníaco en Estambul anunció que la ley había quedado abrogada, diciendo a voz en grito: «¡Bendito eres tú, oh Señor, Dios nuestro, que permites lo prohibido!». En El Cairo provocó un escándalo al casarse con una mujer que había conseguido escapar de las crueles persecuciones que tuvieron lugar en Polonia en el año 1648 y que entonces vivía como prostituta. En 1662 Shabbetai se puso en camino hacia Jerusalén: en ese momento se encontraba en una fase depresiva y creía que estaba poseído por los demonios. En Palestina oyó hablar de un rabino joven y sabio llamado Natán, que era un exorcista experto y se propuso ir a buscarlo a su casa de Gaza.

Como Shabbetai, Natán había estudiado la cábala de Isaac Luria. Cuando se encontró con el judío abatido de Esmirna, le dijo que no estaba poseído: su profunda desesperación demostraba que era en realidad el Mesías. Cuando descendía a esos abismos era porque estaba luchando contra las fuerzas del mal de la Otra Cara, liberando las chispas divinas en el ámbito de las *kelipot*, que sólo podían ser redimidas por el propio Mesías. Shabbetai tenía la misión de descender al infierno antes de poder conseguir la redención final de Israel. Al principio, Shabbetai no creía nada de esto, pero al final la elocuencia de Natán lo convenció. El 31 de mayo de 1665 se apoderó de él re-

pentinamente un gozo maníaco y, animado por Natán, se dedicó a proclamar su misión mesiánica. Algunos de los principales rabinos rechazaron todo esto como un desatino peligroso, pero muchos de los judíos de Palestina se unieron en masa a Shabbetai, que eligió doce discípulos para que fueran jueces de las tribus de Israel, que se iban a reunir pronto. Natán envió cartas para anunciar estas buenas noticias a las comunidades judías de Italia, Holanda, Alemania y Polonia, así como a las ciudades del imperio otomano, de modo que el entusiasmo mesiánico corrió como la pólvora por el mundo judío. Durante siglos las persecuciones y el ostracismo habían aislado a los judíos de Europa y este estado de cosas había llevado a muchos a creer que el futuro del mundo dependía exclusivamente de los judíos. Los sefarditas, descendientes de los judíos exiliados de España, creían de corazón en la cábala de Luria y muchos estaban convencidos de que el final de los tiempos era inminente. Todo ello contribuyó al culto de Shabbetai. A lo largo de la historia habían sido muchos los judíos que habían asegurado que eran el Mesías, pero ninguno había conseguido nunca un apoyo tan grande de las muchedumbres. Para los judíos que tenían sus reservas con respecto a Shabbetai resultaba peligroso manifestarlo públicamente. Sus partidarios procedían de todas las clases de la sociedad judía: ricos y pobres, eruditos e incultos. Panfletos y periódicos en inglés, holandés, alemán e italiano, difundían las buenas noticias. En Polonia y Lituania había procesiones públicas en su honor. En el imperio otomano algunos profetas recorrían las calles describiendo las visiones en las que habían contemplado a Shabbetai sentado sobre un trono. Cesó todo tipo de comercio; a modo de amenaza, los judíos de Turquía retiraron el nombre del sultán de la oración de los sábados y pusieron el nombre de Shabbetai en su lugar. Después, cuando Shabbetai llegó a Estambul en enero del año 1666, lo arrestaron como rebelde y lo condujeron a la prisión de Gallipoli.

La esperanza había brotado después de muchos siglos de persecución, exilio y humillaciones. Por todo el mundo los judíos tenían la experiencia de una libertad y de una liberación interiores que parecían semejantes al éxtasis que los cabalistas habían experimentado por un breve tiempo al contemplar el mundo misterioso de las *sefirot*. Pero esta experiencia de salvación ya no era simplemente exclusiva de unos pocos privilegiados, sino que parecía que estaba al alcance de todos. Por primera vez los judíos sentían que sus vidas tenían un valor; la redención ya no era una vaga esperanza para el futuro, sino algo real y lleno de significado en el presente. La salvación había llegado. Este cambio radical y repentino dejó una huella imborrable. Los ojos de todo el mundo judío estaban fijos en Gallipoli, donde Shab-

tai había impresionado incluso a quienes lo habían apresado. El visir turco lo hospedó con toda clase de atenciones. Shabbetai comenzó a firmar sus cartas escribiendo: «Yo soy el Señor vuestro Dios, Shabbetai Zevi». Pero, cuando lo condujeron de nuevo a Estambul para ser juzgado, cayó nuevamente en un estado depresivo. El sultán le dio la posibilidad de elegir entre la conversión al islam o la muerte: Shabbetai escogió el islam y fue liberado inmediatamente. Se le concedió una pensión imperial y murió como un musulmán aparentemente leal el 17 de septiembre de 1676.

Naturalmente, estas péssimas noticias destrozaron a sus partidarios y muchos de ellos perdieron inmediatamente su fe. Los rabinos intentaron borrar su memoria de la tierra: destruyeron todas las cartas, panfletos y tratados sobre Shabbetai que pudieron encontrar. En nuestros días muchos judíos se sienten consternados por este fracaso mesiánico y tienen dificultades para explicarlo. Rabinos y racionalistas por igual han minimizado su importancia. Sin embargo, recientemente algunos eruditos, siguiendo a Gershom Scholem, tratan de comprender el significado de este extraño episodio y de sus consecuencias más significativas.⁴⁸ Por muy sorprendente que pueda parecer, muchos judíos siguieron siendo fieles a su Mesías, a pesar del escándalo de su apostasía. La experiencia de redención había sido tan profunda que no podían creer que Dios hubiera permitido que se los engañara. Es uno de los fenómenos más impresionantes de la experiencia religiosa de salvación que prevalece sobre los simples actos y la razón. Ante la alternativa de abandonar su esperanza recién encontrada o aceptar un Mesías apóstata, un elevado número de judíos de todas las clases se negó a someterse a la dura realidad de la historia. Natán de Gaza dedicó el resto de su vida a proclamar el misterio de Shabbetai: al convertirse al islam, había continuado la batalla de toda su vida contra las fuerzas del mal. Pero una vez más había tenido que transgredir la realidades más santas de su pueblo a fin de descender al ámbito de las tinieblas para liberar a las *kelipot*. Había aceptado la carga trágica de su misión y había descendido a los abismos más profundos para conquistar el mundo carente de Dios desde dentro. En Turquía y en Grecia unas dos mil familias permanecieron fieles a Shabbetai: después de su muerte decidieron seguir su ejemplo para continuar su batalla contra el mal y se convirtieron en masa al islam en 1683. En secreto siguieron siendo fieles al judaísmo, se mantenían en estrecho contacto con los rabinos y se reunían en sinagogas clandestinas en sus casas. En 1689 su líder, Jacob Querido, hizo la peregrinación (*hajj*) a La Meca y la viuda del Mesías declaró que él era la reencarnación de Shabbetai Zevi. Todavía hay un pequeño grupo de *donmeh* (apóstatas) en Tur-

quía, que aparentemente practican el islam de un modo impecable, pero que se adhieren apasionadamente al judaísmo en secreto.

Otros shabbatianos no llegaron a estos extremos, pero siguieron siendo fieles a su Mesías y a la sinagoga. Parece que el número de estos cripto-shabbatianos fue mayor de lo que antes se pensaba. Durante el siglo xix muchos judíos que habían asimilado o adoptado un judaísmo de tipo más liberal consideraban vergonzoso el haber tenido antepasados shabbatianos, pero muchos rabinos destacados del siglo xviii creían que Shabbetai había sido el Mesías. Scholem sostiene que aun cuando este mesianismo nunca llegó a ser un movimiento de masas en el judaísmo, no se ha de menospreciar el número de sus adeptos. Atrajo especialmente la atención de los marranos, obligados por los españoles a convertirse al cristianismo, pero que después volvieron al judaísmo. La interpretación de la apostasía como un misterio mitigó su sentimiento de culpa y su preocupación. El shabbatianismo floreció en las comunidades sefarditas de Marruecos, los Balcanes, Italia y Lituania. Algunos, como Benjamin Kohn de Reggio y Abraham Rorigo de Módena, eran eminentes cabalistas que mantenían en secreto su vinculación con el movimiento. Desde los Balcanes la secta mesiánica se extendió a las comunidades de judíos ashkenazi de Polonia, que se encontraban desmoralizados y exhaustos por el antisemitismo creciente del este de Europa. En 1759 los discípulos del extraño y siniestro profeta Jacob Frank siguieron el ejemplo de este Mesías y se convirtieron en masa al cristianismo, pero permanecían fieles al judaísmo en secreto.

Scholem sugiere una comparación esclarecedora con el cristianismo. Unos 1600 años antes otro grupo de judíos había sido incapaz de abandonar su esperanza en su Mesías encandaloso, que había muerto como un criminal común en Jerusalén. Lo que san Pablo llamó el escándalo de la cruz no era en modo alguno menos espantoso que el escándalo de un Mesías apóstata. En ambos casos los discípulos proclamaban el nacimiento de una nueva forma de judaísmo que había sustituido al antiguo; estaban abrazando un credo paradójico. La creencia cristiana en que había una nueva vida en el fracaso de la cruz era semejante a la convicción shabbatiana de que la apostasía era un misterio sagrado. Ambos grupos creían que el grano de trigo tenía que morir en la tierra para poder dar fruto; creían que la vieja torá estaba muerta y había quedado reemplazada por la nueva ley del Espíritu; ambos elaboraron sus respectivas doctrinas de la Trinidad y de la encarnación de Dios.

Al igual que muchos cristianos durante los siglos xvii y xviii los shabbatianos creían que se encontraban en los umbrales de un nuevo

siglo. Los cabalistas habían repetido insistentemente que en los últimos días se revelarían los verdaderos misterios de Dios, que habían permanecido ocultos durante el exilio. Los shabbatianos que creían que estaban viviendo en la era mesiánica se sentían libres para romper con las ideas tradicionales sobre Dios, aun cuando eso supusiera aceptar una teología aparentemente blasfema. Así, Abraham Cardazo (muerto en el año 1706), que nació en una familia de marranos y había comenzado a estudiar teología cristiana, creía que a causa de sus pecados todos los judíos estaban destinados a ser apóstatas. Éste tenía que ser su castigo. Pero Dios había salvado a su pueblo de este destino terrible al permitir que el Mesías hiciera el supremo sacrificio en su favor. Llegó a la terrible conclusión de que durante el tiempo que habían permanecido en el exilio los judíos habían perdido todo el verdadero conocimiento de Dios.

Al igual que los cristianos y los deístas de la Ilustración, Cardazo intentaba desprenderse de lo que para él eran añadidos no auténticos de su religión y quería volver a la fe pura de la Biblia. Hay que recordar que durante el siglo ii algunos cristianos gnósticos habían adoptado una especie de antisemitismo metafísico al establecer una diferencia entre el Dios escondido de Jesucristo y el Dios cruel de los judíos, que era responsable de la creación del mundo. Sin saberlo, Cardazo estaba dando vida a esta idea antigua, pero transformándola por completo. Además, enseñaba que había dos dioses: uno era el Dios que se había revelado a Israel, el otro era el del conocimiento común. En todas las civilizaciones se había probado la existencia de una Causa primera: éste era el Dios de Aristóteles, adorado por todo el mundo pagano. Esta divinidad no tenía un significado religioso: no había creado el mundo ni mostraba ningún interés por la humanidad; no se había revelado en la Biblia, que nunca habla de él. El segundo Dios, que se reveló a Abrahán, a Moisés y a los profetas, era muy diferente: había creado el mundo de la nada, había redimido a Israel y era su Dios. Pero en el exilio algunos filósofos como Saadia y Maimónides, que estaban rodeados de *goyim* (gentiles), adoptaron alguna de sus ideas. Como consecuencia, confundieron los dos dioses y enseñaron a los judíos que se trataba del mismo y único Dios. El resultado fue que los judíos habían llegado a adorar al Dios de los filósofos como si fuera el Dios de sus padres.

¿Cómo se relacionaban entre sí estos dos dioses? Cardazo elaboró una teología trinitaria para explicar esta deidad adicional sin abandonar el monoteísmo judío. Había una divinidad que consistía en tres *hypostases* o *parzufim* (semblantes): el primero de éstos era *Atika Kadisha* (el Santo Antiguo). Éste era la Causa primera. El segundo par-

zuf, que emanaba del primero, se llamaba *Malka Kadisha*: era el Dios de Israel. El tercer *parzuf* era la Shekinah, exiliada de la divinidad tal como había descrito Isaac Luria. Cardazo sostenía que estos «tres nudos de la fe» no eran tres dioses completamente separados, sino que eran misteriosamente uno, pues todos ellos manifestaban la misma divinidad. Cardazo era un shabbatiano moderado. No creía que su deber era apostatar porque Shabbetai Zevi le hubiera impuesto esta tarea dolorosa. Pero al proponer una teología trinitaria estaba transgrediendo un tabú. A lo largo de los siglos los judíos habían llegado a aborrecer la doctrina trinitaria, pues la consideraban blasfema e idólatra. Pero una cantidad sorprendente de judíos se vio arrastrada hacia esta concepción prohibida. Cuando los años pasaron sin que tuviera lugar ningún cambio en el mundo, los shabbatianos tuvieron que modificar sus esperanzas mesiánicas. Algunos de ellos, como Nehemiah Hayim, Samuel Primo y Jonathan Eibeschütz llegaron a la conclusión de que el «misterio de la divinidad» (*sod ha-elohut*) no se había revelado plenamente en el año 1666. La Shekinah había comenzado a «levantarse del polvo», como Luria había anunciado, pero no había returned todavía a la divinidad. La redención sería un proceso gradual y durante este tiempo de transición estaba permitido continuar practicando la ley antigua y dar culto en la sinagoga, adhiriéndose en secreto a la doctrina mesiánica. Este shabbatianismo revisado explica por qué muchos rabinos que creían que Shabbetai Zevi había sido el Mesías fueron capaces de permanecer en sus púlpitos durante el siglo XVIII.

Los extremistas que apostataron adoptaron una teología de la encarnación, rompiendo de esta manera otro tabú judío. Llegaron a creer que Shabbetai Zevi había sido no sólo el Mesías, sino una encarnación de Dios. Como en el cristianismo, esta creencia se fue formando gradualmente. Abraham Cardazo enseñaba una doctrina similar a la fe de san Pablo en la glorificación de Jesús después de su resurrección: cuando comenzó la redención en el momento de su apostasía, Shabbetai había sido elevado a la Trinidad de *parzufim*: «El Santo [Malka Kadisha], bendito sea, se trasladó más arriba y Shabbetai subió para ser Dios en su lugar».⁴⁹ Había sido, por tanto, exaltado en cierto modo a la condición divina y había ocupado el lugar del Dios de Israel, el segundo *parzuf*. Pronto los apóstatas (*donmeh*), que se habían convertido al islam, dieron un paso más y afirmaron que el Dios de Israel había descendido y se había hecho carne en Shabbetai. Como también llegaron a creer que cada uno de sus líderes era una reencarnación del Mesías, la consecuencia fue que se convirtieron también en *avatars*, de la misma manera —quizás— que los imames chiítas. Cada generación de apóstatas, por tanto, tenía un líder que era una encarnación de lo divino.

Jacob Frank (1726-1791), que condujo a sus discípulos ashkenazi al bautismo en 1759, estaba convencido de que él era el Dios encarnado desde el principio de su misión. Se ha dicho que ha sido la figura más terrible de toda la historia del judaísmo. No era una persona educada y se sentía orgulloso de ello, pero tuvo la habilidad de proponer una mitología oscura que atrajo a muchos judíos para los que su fe era vacía e insatisfactoria. Frank predicaba que la ley antigua había quedado abrogada. En efecto, hay que destruir todas las religiones a fin de que Dios pueda brillar claramente. En su obra *Slowa Panskie* (Los dichos del Señor) exponía que el shabbatianismo estaba muy próximo al nihilismo. Había que romper con todo: «Donde Adán pisaba, se edificaba una ciudad; pero donde yo ponga mis pies se destruirá todo, porque yo he venido a este mundo sólo a destruir y aniquilar».⁵⁰ Hay una semejanza preocupante con algunos de los dichos de Cristo, que también había asegurado que no había venido a traer la paz sino la espada. Pero a diferencia de Jesús y de san Pablo, Frank proponía que no había que poner nada en el lugar de las realidades sagradas antiguas. Quizá su credo nihilista no era muy distinto del de un joven contemporáneo suyo, el marqués de Sade. Sólo descendiendo a las profundidades de la degradación podían los hombres ascender para encontrar al Dios bueno. Esto llevaba consigo no sólo el rechazo de todas las religiones, sino también la realización de «actos extraños» que daban como resultado la degradación voluntaria y la desvergüenza completa.

Frank no era un cabalista, pero predicaba una versión más ruda de la teología de Cardazo. Creía que cada uno de los tres *parzufim* de la Trinidad shabbatiana estaba representado en la tierra por un Mesías diferente. Shabbetai Zevi, a quien Frank solía llamar «el Primero», había sido la encarnación del «Dios bueno», que era el *Atika Kadisha* (el Santo Antiguo) de Cardazo; él mismo era la encarnación del segundo *parzuf*, el Dios de Israel. El tercer Mesías, que encarnaría la Shekinah, sería una mujer a quien Frank llamaba «la Virgen». El mundo en el presente es esclavo de las fuerzas del mal. No alcanzará la redención hasta que los hombres se adhieran al evangelio nihilista de Frank. La escalera de Jacob tenía la forma de una V: para subir hasta Dios uno tenía que bajar primero a lo más profundo, como Jesús y Shabbetai: «Esto es lo que os digo», declaraba Frank, «Cristo, como ya sabéis, dijo que había venido a redimir el mundo del poder del mal, pero yo he venido a redimirlo de todas las leyes y costumbres que han existido. Mi misión es aniquilar todo esto a fin de que el buen Dios pueda revelarse a sí mismo».⁵¹ Los que querían encontrar a Dios y liberarse de los poderes del mal tenían que descender por esta escalera, peldaño a

peldaño, hacia el abismo, violando las leyes que para ellos habían sido las más sagradas: «Os digo que quien quiera ser guerrero tiene que vivir sin religión, lo que significa que tiene que alcanzar la libertad por sus propias fuerzas». ⁵²

En este último dicho podemos comprobar la relación existente entre la concepción negativa de Frank y el racionalismo de la Ilustración. Los judíos polacos que se adhirieron a su evangelio sentían que su religión era incapaz de ayudarlos a adaptarse a las circunstancias pésimas de un mundo que no ofrecía seguridad a los judíos. Después de la muerte de Frank, el frankismo perdió gran parte de su anarquismo y conservó sólo la creencia de que Frank era Dios encarnado y lo que Scholem llama un «sentimiento intenso y luminoso de salvación». ⁵³ Para ellos la Revolución Francesa fue un signo de Dios en su favor: abandonaron su antinomismo para llevar a cabo una acción política, soñando con una revolución que reconstruyera el mundo. De un modo semejante los apóstatas (*dommeh*) que se habían convertido al islam, a menudo pasaron a formar parte del movimiento de los Jóvenes Turcos activos en los primeros años del siglo xx y muchos se incorporaron totalmente a la Turquía secular de Kemal Atatürk. La hostilidad que todos los shabbatianos habían sentido hacia la observancia externa era, en cierto sentido, una rebelión contra las condiciones de vida en el gueto. El shabbatianismo, que parecía una regresión tan grande, una religión obscurantista, los ayudó a liberarse de las formas antiguas y los hizo abrirse a las nuevas ideas. Los shabbatianos moderados, que han permanecido aparentemente fieles al judaísmo, fueron a menudo pioneros en la Ilustración judía (*baskalah*); también estuvieron comprometidos en la creación del «Judaísmo reformado» durante el siglo xix. Con frecuencia estos *maskilim* reformadores tenían ideas que eran una amalgama extraña de lo viejo y lo nuevo. Joseph Wehte de Praga, por ejemplo, que escribió hacia 1800, decía que para él las figuras principales habían sido Moses Mendelsshon, Immanuel Kant, Shabbetai Zevi e Isaac Luria. No todos podían recorrer su camino hacia la modernidad a través de los difíciles senderos de la ciencia y de la filosofía: los credos místicos de los cristianos y judíos radicales los capacitaron para trabajar por un secularismo que antes les había parecido repugnante porque se dirigía a las regiones más profundas y primitivas de la psique. Algunos adoptaron ideas nuevas y blasfemias sobre Dios que capacitaron a sus hijos para abandonarlo por completo.

Mientras que Jacob Frank anunciaba su evangelio nihilista, otros judíos polacos encontraron un Mesías muy distinto. Desde las persecuciones de 1648 los judíos polacos habían sufrido el trauma de la

ruptura y la desmoralización, tan intenso como el exilio de los sefaritas de España. Muchas de las familias judías de Polonia más instruidas y espirituales habían muerto asesinadas o habían emigrado hacia otros lugares de la Europa occidental que parecían más seguros. Decenas de miles de judíos fueron deportados y muchos se convirtieron en itinerantes que vagaban de ciudad en ciudad, sin que se les permitiese establecerse de un modo permanente. Los rabinos que se quedaron tuvieron a menudo poca altura moral e hicieron de los centros de estudio un lugar donde se sentían protegidos de la horrible realidad del mundo exterior. Los cabalistas itinerantes hablaban de las tinieblas demoníacas del mundo de la Otra Cara (*achra sitra*), que estaba separado de Dios. La catástrofe de Shabbetai Zevi había contribuido también a la desilusión y a la anomía generales. Algunos judíos de Ucrania habían recibido la influencia de los movimientos pietistas cristianos, que habían brotado también en la Iglesia ortodoxa rusa. Los judíos comenzaron a desarrollar una forma semejante de religión carismática. Se cuenta que algunos judíos entraban en éxtasis, rompían a cantar y a palmejar en la oración: Durante la década de 1730 uno de estos entusiastas extáticos pasó a ser el líder indiscutido de esta religión judía del corazón y fundó la escuela conocida como jasidismo.

Israel ben Eliezer no era un intelectual. Prefería caminar por los bosques, cantar canciones y contar historias a los niños en lugar de estudiar el Talmud. Él y su mujer vivían en una pobreza extrema en el sur de Polonia en una cabaña de los montes Cárpatos. Durante un tiempo estuvo extrayendo cal y vendiéndola a los habitantes de una ciudad cercana. Después, él y su mujer se hicieron posaderos. Finalmente, cuando tenía unos treinta y seis años, anunció que se había convertido en taumaturgo y exorcista. Recorrió las aldeas de Polonia, curando las enfermedades de los campesinos y de la población de las ciudades con hierbas medicinales, amuletos y oraciones. En aquella época había muchos taumaturgos que aseguraban que curaban a los enfermos en el nombre del Señor. De esta forma Israel ben Eliezer se convirtió en un Baal Shem Tov, un Señor del Nombre Bueno. Aunque nunca recibió la ordenación, sus seguidores comenzaron a darle el nombre de rabbi Israel Baal Shem Tov o, simplemente, Besht (acrónimo). Muchos de los taumaturgos se contentaban con la magia, pero Besht era también un místico. El episodio de Shabbetai Zevi lo previno contra los peligros de combinar el misticismo y el mesianismo y volvió a una forma más primitiva de la cábala que, sin embargo, no estaba destinada a una élite, sino a todos. En lugar de ver la caída de las chispas divinas al mundo como un desastre, Besht enseñaba a sus *jasidim* a mirar hacia la cara luminosa. Esas chispas habían penetrado en

todo lo creado y esto significaba que todo el mundo estaba lleno de la presencia de Dios. Un judío piadoso podía tener experiencia de Dios hasta en la acción más pequeña de su vida cotidiana —mientras estaba comiendo, bebiendo o haciendo el amor con su mujer— porque las chispas divinas estaban en todas partes. Varones y mujeres, por consiguiente, no estaban rodeados de miles de demonios, sino de un Dios que estaba presente en cada ráfaga de viento o en cada brizna de hierba: quería que los judíos se acercaran a su Dios con confianza y alegría.

Besht abandonó los grandes esquemas de la salvación del mundo de Luria. El *jasid* era simplemente responsable de reunir las chispas atrapadas en las cosas de su mundo personal —su mujer, sus siervos, sus muebles y su comida—. Como explicaba Hillel Zeitlin, uno de los discípulos de Besht, el *jasid* tenía la responsabilidad única de su entorno particular, que sólo él podía realizar: «Cada hombre es el redentor de un mundo que es exclusivamente suyo. Contempla sólo lo que él tiene que contemplar y siente sólo lo que él personalmente tiene que sentir».⁵⁴ Los cabalistas habían ideado un método de concentración (*devekuth*) que ayudaba a los místicos a ser conscientes de la presencia de Dios allí donde estuviera. Como había explicado un cabalista de Safed en el siglo xvii, los místicos tienen que vivir en soledad, restar tiempo al estudio de la ley e «imaginarse que la luz de la Shekinah se encontraba sobre sus cabezas, como si fluyera alrededor de ellos y estuvieran en medio de esta luz».⁵⁵ Esta experiencia de la presencia de Dios los llevaba a sentir una alegría extática y temblorosa. Besht enseñaba a sus discípulos que este éxtasis no estaba reservado a la élite mística privilegiada, sino que todos los judíos tenían el deber de practicar la *devekuth* y de ser conscientes de la presencia de Dios que lo invadía todo: en realidad el fracaso en la concentración (*devekuth*) equivalía a la idolatría, la negación de que nada existe verdaderamente fuera de Dios. Esto provocó el enfrentamiento de Besht con las autoridades, que tenían miedo de que los judíos abandonaran el estudio de la torá para practicar estas devociones excéntricas y potencialmente peligrosas.

Pero el *jasidismo* se extendió rápidamente, porque anunciable un mensaje de esperanza a los judíos desencantados: parece que muchos de los convertidos habían sido previamente shabbatianos. Besht no quería que sus discípulos abandonaran la torá. Lo que él hizo fue darle una nueva interpretación mística: la palabra *mitzvah* (mandamiento) significaba vínculo. Cuando un *jasid* cumplía uno de los mandamientos de la ley mientras practicaba la *devekuth* estaba vinculándose a sí mismo con Dios, el fundamento de todos los seres, al mismo tiem-

po que estaba devolviendo a la divinidad las chispas divinas en la persona o cosa con la que se estaba relacionando en ese momento. Durante mucho tiempo la ley había sido un estímulo para que los judíos santificaran el mundo por el cumplimiento de los *mitzvot* y Besht estaba simplemente dando una interpretación mística a esta doctrina. En ocasiones los *jasidim* llegaron a algunos extremos sospechosos en su celo por salvar al mundo: muchos de ellos empezaron a fumar muchísimo para rescatar las chispas en su tabaco. Baruch de Medzibozh (1757-1810), otro de los nietos de Besht, tenía una mansión espléndida con muebles y tapices maravillosos y lo justificaba asegurando que sólo estaba interesado por las chispas que se encontraban en esos adornos magníficos. Abraham Joshua Heschel de Apt (muerto en el año 1825) acostumbraba comer muchísimo para rescatar las chispas divinas que estaban en lo que comía.⁵⁶ Con todo, se puede ver el fenómeno jasídico como un intento de encontrar un sentido en un mundo cruel y peligroso. Las disciplinas de la *devekuth* eran un intento imaginativo de correr el velo de la familiaridad del mundo para descubrir la gloria que se encontraba dentro de él. No era diferente de la visión imaginativa de los románticos contemporáneos ingleses William Wordsworth (1770-1850) y Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), que experimentaron un solo Principio Vital que daba unidad a toda la realidad en todo lo que veían. Los *jasidim* también tomaron conciencia de lo que para ellos era una energía divina que circulaba por todo el mundo creado, transformándolo en un lugar glorioso, a pesar de los sufrimientos del exilio y de la persecución. Progresivamente el mundo material quedaría reducido a algo insignificante y todo se convertiría en una epifanía: Moses Teitelbaum de Ujhaly (1759-1841) decía que cuando Moisés vio la zarza ardiente, simplemente vio la presencia divina que arde en cada zarza y mantiene su existencia.⁵⁷ Parecía que todo el mundo estaba revestido de luz celestial y los *jasidim* gritaban con gozo en su éxtasis, palmeando y rompiendo a cantar. Algunos incluso solían dar saltos mortales para demostrar que la gloria de su visión había puesto el mundo del revés.

A diferencia de Spinoza y de algunos de los cristianos radicales, Besht no pensaba que todo era Dios, sino que todas las cosas existían en Dios, que les daba la vida y el ser. No creía que los *jasidim* pudieran llegar a ser divinos por la práctica de la *devekuth*; ni siquiera alcanzarían la unidad con Dios —esta osadía les habría parecido extravagante a todos los místicos judíos—. Por el contrario, bastaba con que los *jasidim* se aproximaran a Dios y fueran conscientes de su presencia. Muchos de ellos eran personas simples, sin complicaciones, y se expresaban a menudo de un modo extraño, pero eran conscientes

de que su mitología no se tenía que interpretar literalmente. Preferían los relatos antes que el estudio filosófico o talmúdico; para ellos la ficción era el mejor vehículo para transmitir una experiencia que tenía poco que ver con los hechos y la razón. Su concepción era un intento imaginativo de representar la interdependencia de Dios y el género humano. Dios no era una realidad externa y objetiva: efectivamente, los *jasidim* creían que, en cierto sentido, estaban creando a Dios al restaurarlo de nuevo después de su desintegración. Al tomar conciencia de las chispas divinas que había dentro de ellos llegarían a ser más plenamente humanos. También en este caso expresaban esta intuición con los términos mitológicos de la cábala. Dov Baer, sucesor de Besht, decía que Dios y el hombre formaban una unidad: un hombre sólo podía llegar a ser *adām*, como Dios había pretendido el día de la creación, cuando dejara de sentirse separado del resto de las cosas existentes y se transformara en la «figura cósmica del hombre primordial, cuya semejanza contempló Ezequiel en el trono».⁵⁸ Se trataba de una expresión propiamente judía de la creencia griega o budista en la iluminación que hacía a los seres humanos conscientes de su propia dimensión trascendente.

Los cristianos de Oriente habían expresado esta intuición en su doctrina de la encarnación y de la divinización de Cristo. Los *jasidim* propusieron su propia versión de la doctrina de la encarnación. El *zaddik*, el rabino de los *jasidim*, se convertía en el *avatar* de su generación, un vínculo entre el cielo y la tierra y un representante de la presencia divina. Rabbí Menahem Nahum de Chernobyl (1730-1797) escribió que el *zaddik* «es realmente una parte de Dios y tiene un lugar, por así decirlo, junto a él».⁹ De la misma manera que los cristianos imitaban a Cristo intentando acercarse más a Dios, el *jasid* imitaba a su *zaddik*, que había realizado el ascenso hasta Dios y practicaba la *devekuth* perfecta. Era una prueba viviente de que esta iluminación resultaba posible. Como el *zaddik* estaba cerca de Dios, los *jasidim* se podían aproximar al Señor del universo por medio de él. Se unirían en masa en torno a su *zaddik*, estaban pendientes de cada una de sus palabras —cuando les contaba un relato sobre Besht o les exponía un versículo de la torá—. Como en el caso de las sectas cristianas entusiastas, la religión de los *jasidim* no era solitaria, sino profundamente comunitaria. Los *jasidim* intentaban seguir a su *zaddik* en su ascenso a las realidades últimas junto con su maestro, formando un grupo. No resulta sorprendente que los rabinos más ortodoxos de Polonia se sintieran horrorizados ante este culto a la personalidad, que prescindía completamente del rabino erudito, al que durante tanto tiempo se había considerado como la encarnación de la torá. La oposición la enca-

bezó rabbi Elijah ben Solomon Zalman (1720-1797), gaón o cabeza de la Academia de Vilna. La catástrofe de Shabettai Zevi había hecho que algunos judíos se mostraran extremadamente hostiles hacia el misticismo y el gaón de Vilna era para ellos el defensor de una religión más racional. Él era tanto un cabalista apasionado como un maestro del Talmud. Su famoso discípulo, rabbi Hayyim de Volozhin, lo elogiaba diciendo que «dominaba completamente todo *El Zohar*...», que estudiaba con la llama del amor y el temor de la divina majestad, con santidad y pureza y con una *devekuth* admirable».⁶⁰ Cada vez que hablaba de Isaac Luria todo su cuerpo se conmovía. Tenía sueños y revelaciones maravillosas, pero siempre insistía en que el estudio de la Torá era su camino principal para llegar a la comunión con Dios. Puso de manifiesto que comprendía muy bien el significado de los sueños, en los que se daban a conocer intuiciones ocultas. Rabbí Hayyim añade: «Solía decir que Dios había creado el sueño sólo con esta finalidad: para que el hombre pudiera alcanzar las intuiciones que no puede alcanzar, por mucho que trabaje y se esfuerce, cuando el alma está unida al cuerpo, porque el cuerpo es como una cortina divisoria».⁶¹

Entre el misticismo y el racionalismo no hay una distancia tan grande como solemos pensar. Las observaciones del gaón de Vilna sobre el sueño revelan una clara percepción del papel del inconsciente: todos hemos dicho en alguna ocasión a un amigo que «consulte con la almohada» un problema, con la esperanza de que encuentre una solución que no halla en las horas de vigilia. Cuando nuestras mentes están relajadas y receptivas, surgen las ideas que provienen de la región más profunda de aquéllas. Ésta fue también la experiencia de algunos científicos, como Arquímedes, que descubrió su famoso principio en el baño. Un verdadero científico o filósofo creador, al igual que los místicos, tiene que enfrentarse al mundo oscuro de la realidad increada y a la nube del desconocimiento con la esperanza de pasar a través de ella. Mientras están luchando con la lógica y los conceptos son, necesariamente, prisioneros de las ideas o formas de pensamiento establecidas desde siempre. A menudo experimentan que sus descubrimientos les vienen «dados» desde fuera. Hablan de visiones e inspiraciones. Edward Gibbon (1737-1794), por ejemplo, que aborrecía el entusiasmo religioso, experimentó algo semejante a una visión mientras meditaba entre las ruinas del Capitolio en Roma y eso lo llevó a escribir *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Al comentar esta experiencia el historiador contemporáneo Arnold Toynbee la describe como una «comunión»: «Fue directamente consciente del dulce paso de la historia que corría a través de él con una corriente poderosa y de su propia vida que era como una ola en la corriente de una marea in-

mensa». Toynbee concluye que un momento de inspiración como éste es semejante a la «experiencia descrita como visión beatífica por las personas a las que se les ha concedido».⁶² También Albert Einstein aseguraba que el místico era «la semilla de todas las artes y las ciencias verdaderas»:

Saber que lo que es impenetrable para nosotros existe realmente, se nos manifiesta como la sabiduría suprema y la belleza más radiante, que nuestras débiles facultades pueden comprender sólo en sus formas más primitivas: este conocimiento, esta experiencia, ocupa el centro de todas las formas de religiosidad verdaderas. En este sentido, y sólo en este sentido, pertenezco al grupo de los hombres religiosos piadosos.⁶³

En este sentido, se puede decir que la iluminación religiosa descubierta por algunos místicos como Besht es semejante a otros logros de la Edad de la Razón: capacitaba a los varones y mujeres más simples para realizar la transición imaginativa al nuevo mundo de la modernidad.

Durante la década de 1780, para rabbí Shneur Zalman de Lyaday (1745-1713) la exuberancia emocional de los *jasidim* no era ajena a la búsqueda religiosa. Fundó una nueva forma de *jasidismo* que intentaba combinar el misticismo con la contemplación racional. Se lo conocía con el nombre de Habad, acróstico de los tres atributos de Dios: Hokhmah (Sabiduría), Binah (Inteligencia) y Da'ath (Conocimiento). Como los primeros místicos que habían compaginado filosofía y espiritualidad, Zalman creía que la especulación metafísica era un preludio esencial para la oración, porque revelaba las limitaciones del entendimiento. Su método comenzaba con la visión jasídica fundamental del Dios presente en todas las cosas y llevaba al místico, mediante un proceso dialéctico, a la convicción de que Dios era la *única* realidad. Zalman lo explicaba así: «Desde la perspectiva del Infinito, bendito sea, todos los mundos son literalmente como nada y vacío».⁶⁴ El mundo creado no tenía existencia fuera de Dios, que era su fuerza vital. Sólo porque nuestras percepciones son limitadas nos parece que existe por separado, pero esto es una ilusión. Dios, por consiguiente, no es realmente un ser transcendente que ocupa una esfera alternativa de la realidad: no es exterior al mundo. En realidad, la doctrina de la transcendencia de Dios es otra ilusión de nuestras mentes, para las cuales resulta casi imposible ir más allá de las impresiones de los sentidos. Los métodos místicos de Habad ayudaron a los judíos a superar las percepciones de la sensibilidad para ver las cosas desde el punto de vista de Dios. A un ojo no iluminado el mundo le parece vacío de

Dios: la contemplación de la cábala destruirá los límites de la razón para ayudarnos a descubrir al Dios que está en el mundo alrededor de nosotros.

Habad compartía la confianza de la Ilustración en la capacidad de la mente humana para llegar hasta Dios, pero lo hacía mediante el método clásico de la paradoja y la concentración mística. Al igual que Besht, Zalman estaba convencido de que *todos* podían alcanzar la visión de Dios: Habad no era partidario de una élite de místicos. Aunque pareciera que las personas carecían de talento espiritual, podían alcanzar la iluminación. Con todo, era una tarea difícil. Como explicaba rabbí Dov Baer de Lubavitch (1773-1827), hijo de Zalman, en su *Tract on Ecstasy*, había que comenzar con una percepción angustiosa de la propia incapacidad. La pura contemplación mental no es suficiente: tiene que estar acompañada del autoanálisis, del estudio de la torá y de la oración. Renunciar a nuestros prejuicios intelectuales e imaginativos es doloroso y muchos se resisten a abandonar su propio punto de vista. Una vez que el *jasid* ha superado su egoísmo, cae en la cuenta de que no hay más realidad que Dios. Como el sufí que ha experimentado la *fana*, el *jasid* puede alcanzar el éxtasis. Baer explicaba que podía ir más allá de sí mismo: «Todo su ser estaba tan absorbido que no quedaba nada y no tenía ninguna forma de autoconciencia».⁶⁵ Los métodos de Habad hicieron de la cábala un instrumento para el análisis psicológico y el autoconocimiento, pues enseñaban al *jasid* a descender, esfera tras esfera, a su mundo interior con tanta profundidad que alcanzaba el centro de sí mismo. Allí descubría al Dios que era la única realidad verdadera. La mente podía descubrir a Dios mediante el ejercicio de la razón y de la imaginación, pero no al Dios objetivo de los filósofos y de algunos científicos como Newton, sino una realidad profundamente subjetiva inseparable del sí mismo.

Los siglos xvii y xviii fueron un periodo de extremismos y entusiasmos dolorosos del espíritu, que reflejaban la turbulencia revolucionaria del mundo político y social. En aquella época no hubo nada comparable en el mundo musulmán, aunque para un occidental resulta difícil afirmarlo, porque no se ha estudiado suficientemente el pensamiento islámico del siglo xviii. Los estudiosos occidentales lo han subestimado general y fácilmente como un periodo carente de interés y se ha solidado afirmar que, mientras que en Europa se desarrollaba la Ilustración, el islam estaba decayendo. Sin embargo, recientemente se ha descubierto que esta perspectiva es demasiado simplista. Aun cuando los británicos consiguieron el dominio de la India en 1767, el mundo musulmán no era todavía plenamente consciente de la naturaleza del desafío occidental, que no tenía precedentes. El sufí in-

dio, el sha Walli-Ullah de Delhi (1703-1762) fue tal vez el primero que percibió este nuevo espíritu. Era un pensador impresionante que miraba con recelo el universalismo cultural y que creía que los musulmanes tenían que unirse para preservar su herencia. Aun cuando no le gustaba la Shiah, estaba convencido de que sunnitas y chiítas tenían que encontrar un fundamento común. Trató de reformar la Shariah para hacerla más adecuada a la nueva situación de la India. Parece que Walli-Ullah había tenido un presentimiento de las consecuencias del colonialismo: su hijo iba a encabezar una *jihad* (revuelta) contra los británicos. Su pensamiento religioso era más conservador, muy dependiente de Ibn al-Arabi: el hombre no podía desarrollar plenamente todas sus capacidades sin Dios. Los musulmanes se sentían todavía satisfechos aprovechando las riquezas del pasado en asuntos religiosos y Walli-Ullah es un ejemplo del poder que el sufismo conservaba todavía. En muchas partes del mundo, sin embargo, la decadencia del sufismo era evidente y un nuevo movimiento reformador de Arabia presagiaba el abandono del misticismo, que iba a caracterizar la concepción musulmana de Dios durante el siglo xix y la respuesta islámica al desafío de Occidente.

Como los reformadores cristianos del siglo xvi, Muhammad ibn al-Wahab (muerto en el año 1764), un jurista de Neyed (en la península de Arabia), deseaba devolver al islam la pureza de sus orígenes y liberarlo de todos los añadidos posteriores. Era particularmente hostil al misticismo. Condenó todas las sugerencias de la teología de la encarnación, incluida la devoción a los santos sufies y a los imames chiítas. Se opuso incluso al culto de la tumba del Profeta en Medina: ningún hombre, por muy ilustre que hubiera sido, podía desviar la atención de Dios. Al-Wahab consiguió convertir a Muhammad ibn Saud, gobernante de un pequeño principado de Arabia Central, y juntos iniciaron una reforma que era un intento de reproducir la primera *ummah* del Profeta y sus compañeros. Denunciaba la opresión de los pobres, la indiferencia ante los sufrimientos de las viudas y de los huérfanos, la inmoralidad y la idolatría. También ellos libraron una batalla (*jihad*) contra el imperio otomano al que estaban sometidos, porque creían que los árabes —no los turcos— tenían que dirigir a los pueblos musulmanes. Consiguieron arrebatar una parte considerable del Hijaz al imperio otomano —los turcos no fueron capaces de recuperarla hasta 1818—; esta nueva secta consiguió atraer la atención de muchos en el mundo islámico. Los que iban en peregrinación a La Meca quedaban impresionados por esta nueva piedad, que parecía más fresca y vigorosa que la mayor parte de los grupos del sufismo común. Durante el siglo xix el wahabismo llegó a dominar el mundo islámico y el sufis-

mo se fue haciendo cada vez más marginal y, como consecuencia, más extraño y supersticioso. Al igual que los judíos y los cristianos, los musulmanes comenzaron a abandonar el ideal místico y adoptaron una forma de piedad más racionalista.

En Europa algunos comenzaban a abandonar incluso a Dios. En 1729 Jean Meslier, un sacerdote rural que había vivido de un modo ejemplar, se hizo ateo. Dejó escritas sus memorias, divulgadas por Voltaire. En ellas expresaba su aversión hacia el género humano y su incapacidad para creer en Dios. Meslier creía que el espacio infinito de Newton era la única realidad eterna: no existía nada más que la materia. La religión era una estratagema empleada por los ricos para oprimir a los pobres y privarlos de poder. El cristianismo se distinguía por sus doctrinas particularmente ridículas, como la Trinidad y la encarnación. Su negación de Dios era demasiado fuerte incluso para los filósofos. Voltaire modificó los pasajes específicamente ateos y transformó al sacerdote en un deísta. A finales del siglo xviii, había unos pocos filósofos que se sentían orgullosos de llamarse a sí mismos ateos, aunque siguieron siendo una minoría minúscula. Se trataba de un proceso completamente nuevo. Hasta entonces «ateo» había sido un término injurioso, una calumnia particularmente grosera para lanzar impropios a los enemigos. Ahora comenzaba a lucirse como un motivo de orgullo. El filósofo escocés David Hume (1711-1776) había llevado el nuevo empirismo a su conclusión lógica. No había necesidad de ir más allá de la explicación científica de la realidad ni tampoco había una razón filosófica para creer nada que estuviera fuera del alcance de nuestra experiencia sensible. En *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hume rechazó el argumento que pretendía probar la existencia de Dios a partir del diseño inscrito en el universo, porque se basaba en argumentos analógicos que eran poco convincentes. Uno podía ser capaz de sostener que el orden que percibimos en el mundo natural apunta a un Supervisor inteligente; pero entonces, ¿cómo se puede explicar el mal y el desorden manifiesto? No había una respuesta lógica a esta pregunta y Hume, que había escrito *Dialogues Concerning Natural Religion* en 1750, decidió sabiamente no publicar esta obra. Unos doce meses antes el filósofo francés Denis Diderot (1713-1784) había sido arrestado por plantearse la misma pregunta en *A Letter to the Blind for the Use of Those Who See*, que presentaba un ateísmo completamente maduro para el público en general.

El mismo Diderot negaba que él fuera un ateo; simplemente decía que no se preocupaba de si Dios existía o no. Cuando Voltaire presentó sus objeciones a este libro, él replicó: «Creo en Dios, aunque vivo muy bien con los ateos... Es... muy importante no confundir la

cicutá con el perejil; pero creer o no creer en Dios no es importante en absoluto». Con una precisión exacta Diderot había puesto el dedo en la llaga. Una vez que «Dios» había dejado de ser una experiencia apasionadamente subjetiva, «él» ya no existe. Como Diderot indicaba en la misma carta, era inútil creer en el Dios de los filósofos que nunca interviene en los asuntos del mundo. El Dios escondido había pasado a ser un *Deus otiosus*: «Exista Dios o no exista, ha pasado a ocupar un lugar entre las verdades más sublimes e inútiles».⁶⁶ Había llegado a una conclusión contraria a la de Pascal, para el que la apuesta tenía una importancia suprema y era completamente imposible desdeñarla. En su obra *Pensées philosophiques*, publicada en 1746, Diderot rechazó la experiencia religiosa de Pascal porque le parecía demasiado subjetiva: él y los jesuitas habían estado apasionadamente interesados por Dios, pero tenían ideas muy diferentes acerca de él. ¿Cómo escoger entre ellos? Un «Dios» de este tipo no era nada más que *tempérament*. En ese momento, tres años antes de la publicación de *A Letter to the Blind for the Use of Those Who See*, Diderot creía que la ciencia —y sólo ella— podía refutar al ateísmo. Propuso una interpretación nueva e impresionante del argumento del diseño inscrito en la naturaleza. En lugar de estudiar el movimiento del universo, exhortaba a las personas a examinar la estructura que subyacía en la naturaleza. El organismo de una semilla, de una mariposa o de un insecto eran demasiado complejos como para haber surgido por azar. En *Pensées philosophiques* Diderot creía todavía que la razón podía probar la existencia de Dios. Newton había conseguido liberarse de todas las formas de superstición y necesidad de la religión: un Dios que hacía milagros era semejante a los duendes de los que teníamos miedo cuando éramos niños.

Pero tres años después Diderot puso en tela de juicio a Newton y dejó de estar convencido de que el mundo exterior pudiera ser una prueba de la existencia de Dios. Para él Dios no tenía nada que ver con la nueva ciencia. Con todo, sólo pudo expresar este pensamiento revolucionario e «incendiario» con un lenguaje figurado. En *A Letter to the Blind for the Use of Those Who See* Diderot propone una polémica entre un newtoniano, a quien llama «señor Holmes», y Nicholas Saunderson (1682-1739), matemático de Cambridge, que había perdido la vista cuando era niño. El Saunderson de Diderot pregunta a Holmes cómo se puede compaginar el argumento del diseño inscrito en la naturaleza con los «monstruos» y accidentes —como en su propio caso— que demostraban cualquier cosa menos un proyecto inteligente y benévolo:

Qué es este mundo, señor Holmes, sino una realidad complicada, sujeta a ciclos de cambio, que muestran una tendencia continua a la destrucción: una rápida sucesión de seres que aparecen uno tras otro, crecen y desaparecen; una simetría meramente transitoria y una apariencia momentánea de orden.⁶⁷

El Dios de Newton y también de muchos cristianos tradicionales —que, se suponía, era directamente responsable de todo lo que sucedía— no era sólo una idea absurda, sino también horrible. Recurrir a «Dios» para explicar lo que no podemos explicar todavía por nosotros mismos era una falta de humildad. «Mi buen amigo, señor Holmes», concluye el Saunderson de Diderot, «admita su ignorancia.»

En la concepción de Diderot no había necesidad de un Creador. La materia no era la sustancia pasiva e innoble de Newton y de los protestantes, sino que tenía su propia dinámica, que obedecía a sus propias leyes. Esta ley de la materia —no una mecánica divina— es la responsable de ese designio aparente que nosotros creemos ver. No existe nada más que la materia. Diderot había dado un paso más que Spinoza. En lugar de decir que Dios era inmanente en toda la naturaleza, Diderot mantenía que sólo había naturaleza y no había Dios en absoluto. Pero no era el único que creía esto: los científicos Abraham Trembley y John Turbeville Needham habían descubierto el principio de la generación de la materia, que se aplicaba como una hipótesis en biología, microscopia, zoología, historia natural y geología. No obstante, eran pocos los que estaban preparados para romper definitivamente con Dios. Incluso los filósofos que frecuentaban el salón de Paul Heinrich, barón de Holbach (1723-1789), no se adhirieron públicamente al ateísmo, aunque disfrutaban con sus discusiones francas y abiertas. De estos debates surgió el libro de Holbach *The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World* (1770), conocido como la biblia del materialismo ateo. No había una alternativa sobrenatural a la naturaleza que, sostenía Holbach, era «una inmensa cadena de causas y efectos que procedían incesantemente unos de otros».⁶⁸ Creer en Dios era una falta de honradez y una negación de nuestra experiencia verdadera. Era también un acto de desesperación. La religión creaba a los dioses porque las personas no podían encontrar ninguna otra explicación que las consolara ante la tragedia de la vida en este mundo. Recurrían al consuelo imaginario de la religión y de la filosofía como un intento de establecer algún sentido ilusorio de control, tratando de volver propicio a un «agente» que estaba, según ellos, escondido entre bastidores para evitar el terror y la catástrofe. Aristóteles se había equivocado: la filosofía no era el resultado de un deseo

noble de conocimiento, sino el ansia que sentían los cobardes de evitar el sufrimiento. La cuna de la religión, por tanto, era la ignorancia y el miedo. Un hombre maduro e ilustrado tenía que salirse de ella.

Holbach propuso su propia historia de Dios. Primero los hombres habían adorado las fuerzas de la naturaleza. Este animismo primitivo había sido aceptable porque no había tratado de ir más allá de este mundo. La decadencia había comenzado cuando se empezó a personificar al sol, al viento y al mar para crear dioses a imagen y semejanza de los hombres. Finalmente, fundieron todos estos diosecillos en una gran Divinidad, que no era más que una proyección y una suma de contradicciones. A lo largo de los siglos los poetas y los teólogos no habían hecho nada más que

un hombre gigante y exagerado, del que hicieron una ilusión a fuerza de atribuirle cualidades incompatibles. Los seres humanos nunca verían a Dios, sino un ser de la especie humana cuyas proporciones tratarían de aumentar hasta que hubieran formado un ser totalmente inconcebible.

La historia muestra que es imposible compaginar la así llamada bondad de Dios con su omnipotencia. A causa de su falta de coherencia, la idea de Dios camina necesariamente hacia la desaparición. Los filósofos y científicos han hecho todo lo posible para salvarla, pero no han conseguido más que los poetas o los teólogos. Descartes creía que había probado las *hautes perfections*; en realidad, eran simplemente producto de su imaginación. Incluso el gran Newton fue «un esclavo de los prejuicios de su infancia». Había descubierto el espacio absoluto y había creado un Dios a partir del vacío, que era simplemente *un homme puissant*, un déspota divino que aterrorizaba a sus creadores humanos y los reducía a la condición de esclavos.⁶⁹

Afortunadamente, la Ilustración capacitó al género humano para liberarse de este infantilismo. La ciencia iba a ocupar el lugar de la religión. «Si la ignorancia de la naturaleza había dado a luz a los dioses, el conocimiento de la naturaleza tenía el propósito de destruirlos.»⁷⁰ No hay verdades superiores, ni modelos subyacentes, ni un gran designio inscrito en la naturaleza. Sólo existe la naturaleza:

La naturaleza no es una obra; siempre ha existido por sí misma: en su seno es donde todo se realiza; es un inmenso laboratorio, provisto de materiales, que produce los instrumentos de los que ella misma se sirve para actuar. Todas sus obras son efectos de su propia energía y de los agentes o causas que ella crea, que contiene, que pone en funcionamiento.⁷¹

Dios no era solamente innecesario, sino positivamente perjudicial. A finales del siglo XVIII Paul Simon de Laplace (1749-1827) expulsó a Dios de su física. El sistema planetario había pasado a ser una luminosidad que procedía del Sol, que se iba enfriando progresivamente. Cuando Napoleón le preguntó: «¿Quién hizo todo esto?», Laplace simplemente respondió: *Je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là*.

Durante muchos siglos los monoteístas habían insistido en que Dios no era simplemente un ser más. No existía de la misma manera que los otros fenómenos de los que tenemos experiencia. En Occidente, sin embargo, los teólogos cristianos habían adquirido la costumbre de hablar sobre Dios como si realmente fuera una de las cosas que existían. Habían acudido a la nueva ciencia para probar la realidad objetiva de Dios como si pudiera ser analizado como cualquier otra cosa. Diderot, Holbach y Laplace plantearon al revés este razonamiento y llegaron a la misma conclusión que los místicos más extremistas: no había nada «ahí fuera». Esto sucedía poco antes de que otros científicos y filósofos declararan triunfalmente que Dios había muerto.

CAPÍTULO

10

¿La muerte de Dios?

Sin duda que a comienzos de siglo xix el ateísmo era una cuestión que figuraba en el orden del día. Los progresos de la ciencia y de la tecnología estaban dando a luz un nuevo espíritu de autonomía e independencia que llevó a algunos a proclamar su independencia de Dios. En este siglo Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud propusieron filosofías e interpretaciones científicas de la realidad que no dejaban lugar para Dios. A finales de este siglo un número significativo de personas comenzaron a sentir que, si Dios no había muerto todavía, los seres humanos racionales emancipados tenían el deber de matarlo. La idea de Dios cultivada durante siglos en el Occidente cristiano resultaba ahora fatalmente inadecuada y parecía que el siglo de la razón había triunfado sobre los siglos precedentes de superstición y fanatismo. Occidente había tomado la iniciativa y sus acciones iban a tener consecuencias fatales para judíos y musulmanes, que se verían obligados a revisar sus propias posiciones. Muchas de las ideologías que rechazaban la idea de Dios eran juiciosas. El Dios antropomórfico, personal, de la cristiandad occidental quedaba expuesto a sus críticas. En su nombre se habían cometido crímenes espantosos. Sin embargo, no se veía su muerte como una liberación gozosa, sino que se esperaba con duda, temor y, en algunos casos, con conflictos angustiosos. Algunos trata-

ban de salvar a Dios proponiendo nuevas teologías para liberarlo de los sistemas que impedían el pensamiento empírico. Pero el ateísmo había llegado para quedarse.

Hubo también una reacción contra el culto a la razón. Poetas, novelistas y filósofos del movimiento romántico advirtieron que el racionalismo absoluto era reduccionista, porque prescindía de las actividades de la imaginación y la intuición propias del espíritu humano. Algunos interpretaron de un modo secular los dogmas y misterios de la cristiandad. Esta teología renovada traducía los antiguos temas de cielo e infierno, nuevo nacimiento y redención en un lenguaje que resultaba intelectualmente aceptable para la postilustración, sin asociarlos con una realidad sobrenatural «ahí fuera». Uno de los temas de este «sobrenaturalismo natural» —como lo ha llamado el crítico literario americano M. R. Abrams¹—, era el de la imaginación creadora. Se pensaba que ésta era una facultad capaz de captar la realidad externa de tal manera que llegaba a crear una nueva realidad. El poeta inglés John Keats (1795-1821) lo expresó de forma breve: «La imaginación es como el sueño de Adán; se despertó y ya era una realidad». Se estaba refiriendo al relato de la creación de Eva en *Paradise Lost* de Milton en el momento en que Adán, después de imaginarse una realidad todavía no creada, se despertó para encontrarla en la mujer que tenía delante. En la misma carta describió Keats la imaginación como una facultad sagrada: «No estoy seguro de nada, excepto de laantidad de los afectos del corazón y de la verdad de la imaginación: lo que la imaginación considera hermoso tiene que ser una realidad, tanto si existió antes como si no».² La razón tiene sólo una función limitada en este proceso creador. Keats describió también un estado mental al que llamaba «capacidad negativa»: «Cuando una persona es capaz de moverse entre inseguridades, misterios, dudas, sin ponerse nerviosa por llegar a lo real y a lo racional».³ Como un místico, el poeta tiene que transcender la razón y mantenerse en una actitud de espera silenciosa.

Los místicos medievales habían descrito la experiencia de Dios de una forma casi idéntica. Ibn al-Arabi había hablado incluso de la imaginación que crea, en lo profundo del alma, su propia experiencia de la realidad del Dios no creado. Aunque Keats era crítico con William Wordsworth (1770-1850), que promovió el movimiento romántico en Inglaterra con Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), compartían una concepción parecida de la imaginación. La mejor poesía de Wordsworth canta la alianza de la mente humana y del mundo natural, que interaccionan entre sí para producir perspectivas y significados.⁴ El mismo Wordsworth era un místico cuyas experiencias de la naturaleza eran parecidas a la experiencia de Dios. En *Lines Composed a Few*

Miles above Tintern Abbey describió el estado receptivo de la mente, fruto de una visión extática de la realidad:

este bendito estado de ánimo
en el que el misterio,
en el que el cielo y la carga pesada
de todo este mundo incomprensible,
se iluminan: este sereno y bendito estado de ánimo
en el que los afectos se nos adelantan gentilmente,
hasta casi suprimir la respiración del cuerpo
e incluso la circulación de nuestra sangre humana,
nuestro cuerpo se duerme
y pasamos a ser un alma viviente:
mientras, con una visión acallada por el poder
de la armonía y el profundo poder de la alegría,
miramos dentro de la vida de las cosas.⁵

Esta visión procedía del corazón y de los afectos y no de lo que Wordsworth llamaba «el entendimiento entrometido», cuyas facultades puramente analíticas podían destruir este tipo de intuición. No era necesario aprender libros y teorías. Lo único que hacía falta era una «pasividad sabia» y «un corazón que mira y acoge».⁶ La intuición comenzó con una experiencia subjetiva, aunque ésta tuvo que ser «sabia», no informe ni inmoderada. Como diría Keats, una realidad no llega a ser verdadera hasta que no se siente en el pulso y se mantiene viva en el corazón por la pasión.

Wordsworth había percibido un «espíritu» que estaba inmanente en los fenómenos naturales y, al mismo tiempo, era distinto de ellos:

Una presencia que me inquieta con el gozo
de pensamientos elevados; un sentido sublime
de algo mucho más profundo
cuya morada es la luz del sol poniente
y el océano inmenso y el aire vivo
y el cielo azul; y en la mente del hombre:
un espíritu y una motivación que pone en movimiento
todo lo racional, todos los objetos de cualquier pensamiento
y medita en todas las cosas.⁷

Algunos filósofos, como Hegel, pensaban que ese espíritu se encontraba en los acontecimientos de la historia. Wordsworth procuró no dar a esta experiencia una interpretación religiosa tradicional, aunque se mostraba muy satisfecho de hablar sobre «Dios» en otras ocasiones, especialmente en contextos éticos.⁸ Los protestantes ingleses

no estaban familiarizados con el Dios de los místicos, al que los reformadores habían desecharido. Dios hablaba a través de la conciencia en la llamada del deber; corregía los deseos del corazón, pero parecía que tenía poco en común con la «presencia» que Wordsworth había experimentado en la naturaleza. Siempre preocupado por el rigor en la expresión, Wordsworth lo llamaría sencillamente «algo», una palabra que se emplea a menudo como sustituto de una definición exacta. Wordsworth la empleaba para describir el espíritu que, con auténtico agnosticismo místico, se resistía a nombrar porque no encajaba en ninguna de las categorías que él conocía.

Otro poeta místico de aquella época entonó un cántico más apocalíptico y anunció que Dios había muerto. En sus primeras poesías William Blake (1757-1827) utilizó un método dialéctico: descubrió que términos como «inocencia» y «experiencia», que parecen diametralmente opuestos entre sí, son medias-verdades de una realidad más compleja. Blake transformó la antítesis equilibrada, que había caracterizado los versos rimados de la poesía durante la Ilustración en Inglaterra, en un método para formarse una visión personal y subjetiva. En *Songs of Innocence and Experience* se revela que dos estados contrarios del alma humana son imperfectos hasta que encuentran su síntesis: la inocencia tiene que llegar a ser experiencia y la misma experiencia cae al abismo más profundo hasta que recobra la verdadera inocencia. El poeta ha pasado a ser un profeta, «que ve presente, pasado y futuro» y que escucha la divina Palabra que habló a la humanidad en el tiempo primordial:

Llamando al alma caída
y llorando en el rocío de la noche
que pudiera controlar
el firmamento estrellado
y perdido, perdido, renovara la luz.⁹

Como los gnósticos y cabalistas, Blake concibió un estado de perdipción absoluta. No pudo haber una visión verdadera hasta que los seres humanos reconocieron su condición extraviada. Como aquellos antiguos místicos, Blake se servía de la idea de una caída original para simbolizar un proceso que está continuamente presente en la realidad humana que nos rodea.

Blake se rebeló contra la concepción de la Ilustración, que intentó sistematizar la realidad. Se rebeló también contra el Dios cristiano, utilizado para privar a varones y mujeres de su humanidad. Habían creado ese Dios para que promulgara leyes antinaturales y para que repre-

miera la sexualidad, la libertad y el gozo espontáneo. Blake maldijo la «terrible simetría» de este Dios inhumano en «The Tyger», contemplándolo lejos del mundo en inexplicables «abismos y cielos distantes». Sin embargo, el Dios completamente distinto, creador del mundo, experimenta el cambio en los poemas. Dios mismo tiene que descender al mundo y morir en la persona de Jesús.¹⁰ Incluso llega a ser Satanás, el enemigo de la humanidad. Como los gnósticos, los cabalistas y los primeros que propusieron la doctrina de la Trinidad, Blake concibió una *kenosis*, un autovaciamiento en la divinidad que desciende de su cielo solitario y se encarna en el mundo. Ya no existe una deidad autónoma en su mundo propio, que exige a varones y mujeres que se sometan a una ley externa heterónoma. No hay ninguna actividad humana que resulte extraña para Dios; incluso la sexualidad, reprimida por la Iglesia, se manifiesta en la pasión del mismo Jesús. Dios ha muerto voluntariamente en Jesús y el Dios transcendente que aliena ya no existe. Cuando Dios haya muerto por completo aparecerá el rostro divino del hombre:

Dijo Jesús: ¿Amarías a uno que nunca murió por ti
o morirías por uno que no ha muerto por ti?
Si Dios no hubiera muerto por el hombre y no se hubiera entregado a sí mismo
para siempre por el hombre, éste no podría existir; pues el hombre es amor
y Dios es amor: todo acto de bondad hacia otro es una pequeña muerte
en la imagen divina, y el hombre no puede existir sino por la fraternidad.¹¹

Blake se rebeló contra las Iglesias institucionales, pero algunos teólogos intentaron incorporar la concepción romántica en el cristianismo oficial. También ellos consideraban la idea de un Dios transcendente y remoto como algo repugnante e irrelevante y, en su lugar, destacaban la importancia de la experiencia religiosa subjetiva. En 1799, el año siguiente a la publicación de *Lyrical Ballads* de Wordsworth y Coleridge en Inglaterra, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) publicó *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, su propio manifiesto romántico, en Alemania. Los dogmas no eran realidades divinas, sino sencillamente «expresiones de la experiencia religiosa cristiana manifestada en palabras».¹² La fe religiosa no podía reducirse a las proposiciones de los credos: suponía una percepción emocional y un sometimiento interior. El pensamiento y la razón tenían su lugar, pero sólo podían llegar hasta un cierto punto. Cuando hemos llegado al límite de la razón, el sentimiento puede completar el trayecto hasta el Absol-

luto. Cuando hablaba de «sentimiento», Schleiermacher no quería dar a entender un sentimentalismo sensiblero, sino una intuición que guibia a varones y mujeres hacia lo infinito. El sentimiento no se oponía a la razón humana, sino que consistía en un movimiento de la imaginación que nos traslada más allá de lo concreto hacia la percepción de la totalidad. La experiencia de Dios que se alcanzaba de esta manera procedía más de lo profundo de cada individuo que del encuentro con los hechos objetivos.

La teología occidental, a partir de Tomás de Aquino, había tendido a valorar en exceso la importancia de la razón: esa tendencia había ido en aumento desde la reforma. La teología romántica de Schleiermacher era un intento de recuperar el equilibrio en la balanza. Expuso con claridad que el sentimiento no era un fin en sí mismo y no podía ofrecer una explicación completa de la religión. Tanto la razón como el sentimiento apuntaban hacia una realidad indescriptible más allá de ellos mismos. Schleiermacher definió la esencia de la religión como «el sentimiento de dependencia absoluta». ¹³ Ésta, como veremos, era una actitud que constituiría un anatema para los pensadores progresistas del siglo xix; pero Schleiermacher no estaba pensando en un servilismo ciego ante Dios. En su contexto la frase se refiere al sentimiento de respeto que surge en nosotros cuando contemplamos el misterio de la vida. Esta actitud de respeto había nacido de la experiencia humana universal de lo numinoso. Para los profetas de Israel había sido como una conmoción profunda cuando tuvieron sus visiones de la santidad de Dios. Algunos románticos como Wordsworth sintieron un respeto parecido y un sentido de dependencia del espíritu que encontraban en la naturaleza. Rudolf Otto, destacado discípulo de Schleiermacher, analizaría esta experiencia en su famoso libro *The Idea of the Holy*, mostrando que cuando los seres humanos se encuentran con la transcendencia dejan de creer que son el alfa y la omega de la existencia.

Al final de su vida Schleiermacher pensó que podía haber exagerado la importancia del sentimiento y de la subjetividad. Era consciente de que el cristianismo comenzaba a parecer una religión anticuada: algunas doctrinas cristianas eran erróneas y hacían que la fe fuera débil ante el nuevo escepticismo. Parecía que la doctrina de la Trinidad, por ejemplo, sugería que había tres dioses. Albrecht Ritschl (1822-89), discípulo de Schleiermacher, consideró esta doctrina como un caso evidente de helenización. Ésta había corrompido el mensaje cristiano al introducir «un conjunto extraño de conceptos metafísicos, derivados de la filosofía natural de los griegos», que no tenían nada que ver con la experiencia cristiana original.¹⁴ Ni Schleiermacher ni Ritschl se dieron cuenta de que cada generación había de crear su propia concep-

ción imaginativa de Dios, del mismo modo que cada poeta romántico tenía que experimentar la verdad en su propio pulso. Los Padres Griegos simplemente trataron de hacer comprensible para ellos el concepto semítico de Dios, expresándolo con términos de su propia cultura. Cuando Occidente entró en la edad moderna y técnica se comprobó que las viejas ideas sobre Dios eran inadecuadas. Schleiermacher, estando ya a punto de morir, insistió en que la emoción religiosa no se oponía a la razón. En su lecho de muerte dijo: «Tengo que pensar las ideas más profundas y especulativas y son para mí exactamente lo mismo que los sentimientos religiosos más íntimos».¹⁵ Los conceptos sobre Dios resultaban inútiles mientras no fueran transformados imaginativamente mediante el sentimiento y la experiencia religiosa personal.

Durante el siglo xix los principales filósofos, uno tras otro, pusieron en tela de juicio la concepción tradicional de Dios, al menos del «Dios» que había predominado en Occidente. Los ofendía particularmente la noción de una divinidad sobrenatural «ahí fuera», que tenía una existencia objetiva. Ya hemos visto que, aunque la idea de Dios como Ser supremo había conseguido la primacía en Occidente, otras tradiciones monoteístas se habían desviado de su camino para separarse de este tipo de teología. Judíos, musulmanes y cristianos de Oriente habían insistido en que nuestra idea de Dios no correspondía a la realidad inefable de la que era simplemente un símbolo. Todos ellos habían sugerido, en un momento o en otro, que era más exacto hablar de Dios como «Nada» que como Ser supremo, pues «él» no existe de ninguna forma que podamos concebir. A lo largo de los siglos Occidente había ido perdiendo progresivamente esta concepción más imaginativa de Dios. Católicos y protestantes habían llegado a verlo como un Ser que era otra realidad añadida al mundo que conocemos, que controlaba nuestras actividades como un Gran Hermano celestial. No es sorprendente que esta noción de Dios fuera inaceptable para muchos en el mundo posrevolucionario, ya que parecía que condenaba a los seres humanos a una servidumbre innoble y a una dependencia indigna, que eran incompatibles con la dignidad humana. Los filósofos ateos del siglo xix se rebelaron con razón contra este Dios. Sus críticas motivaron a muchos de sus contemporáneos para que hicieran lo mismo; parecía que estaban diciendo algo completamente nuevo, aunque al tratar la cuestión de «Dios», inconscientemente, repetían a menudo viejas intuiciones de otros monoteístas del pasado.

Georg Wilhelm Hegel (1770-1831), por ejemplo, elaboró una filosofía que, en algunos aspectos, era notablemente similar a la cábala. Esto no deja de ser una ironía, porque para él el judaísmo era una re-

ligión innoble, responsable de la concepción primitiva de Dios que había causado tantos problemas. El Dios judío, en la perspectiva de Hegel, era un tirano que exigía la sumisión ciega a una ley intolerable. Jesús había tratado de liberar a varones y mujeres de esta servidumbre, pero los cristianos habían caído en la misma trampa que los judíos y habían proclamado la idea de un déspota divino. Había llegado el momento de rechazar a esta deidad bárbara y de desarrollar una imagen más ilustrada de la concepción humana. Esta visión hegeliana tan incorrecta del judaísmo, basada en las polémicas del Nuevo Testamento, era una nueva forma de antisemitismo metafísico. Como para Kant, para Hegel el judaísmo era un ejemplo que encarnaba todo lo negativo de la religión. En *Fenomenología del Espíritu* (1807) la idea del Espíritu que era la fuerza vital del mundo sustituyó a la divinidad tradicional. Pero, como en la cábala, el Espíritu iba a experimentar la limitación y el exilio a fin de alcanzar una verdadera espiritualidad y autoconciencia. También como en la cábala, el Espíritu dependía del mundo y de los seres humanos para poder llegar a su plenitud. De esta manera Hegel afirmaba de nuevo la vieja intuición metafísica —característica también del cristianismo y del islam— de que «Dios» no estaba separado de la realidad mundana, no era un «extra» opcional en su propio mundo, sino que estaba íntimamente vinculado a la humanidad. Como Blake, expresaba esta intuición de un modo dialéctico, pues veía a la humanidad y al Espíritu, lo finito y lo infinito, como dos mitades de una única verdad, mutuamente interdependientes, en el mismo proceso de autorrealización. En lugar de calmar a una divinidad distante observando una ley ajena y no deseada, Hegel declaró efectivamente que lo divino era una dimensión de nuestra humanidad. En realidad, la idea hegeliana de la *kenosis* del Espíritu, que se vacía a sí mismo para encarnarse en el mundo y ser inmanente, tiene mucho en común con las teologías de la encarnación desarrolladas en las tres religiones monoteístas.

Hegel era tanto un hombre de la Ilustración como un romántico, pero valoraba la razón más que la imaginación. Como otros, inconscientemente, se hacía eco de las intuiciones del pasado. Para él, como para los *faylasufs*, la razón y la filosofía eran superiores a la religión, que se había aferrado a formas figurativas de pensar. Y, también como ellos, Hegel sacó sus conclusiones sobre el Absoluto a partir de las operaciones de la mente individual, descritas por él como un proceso dialéctico que reflejaba la totalidad.

La filosofía hegeliana le parecía absurdamente optimista a Arthur Schopenhauer (1788-1860), que había redactado sus conferencias de un modo provocativo, al mismo tiempo que Hegel, en Berlín en 1819,

el año de la publicación de su libro *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer creía que no había Absoluto, ni Razón, ni Dios, ni Espíritu que actuase en el mundo: no había nada más que la voluntad instintiva y brutal de vivir. Esta visión desoladora atrajo la atención de las mentes más sombrías del movimiento romántico. Pero Schopenhauer no rechazaba todas las intuiciones de la religión. Creía que el hinduismo y el budismo (y los cristianos que habían afirmado que todo era vano) habían llegado a una concepción acertada de la realidad al asegurar que en el mundo todo era una ilusión. Como ya no había un «Dios» que nos salvara, sólo el arte, la música, la vida de renuncia y la compasión podían aportarnos la medida de la serenidad. Schopenhauer no prestaba atención al judaísmo y al islam que, según él, tenían una imagen absurdamente simplista y determinada de la historia. En esto manifestó su prescencia: veremos más adelante que en el siglo xx judíos y musulmanes han descubierto que no pueden sostener por más tiempo su vieja concepción de la historia como teofanía. Para muchos ya no se puede hablar de un Dios que es Señor de la historia. Pero la idea schopenhaueriana de la salvación era semejante a la convicción judía y musulmana de que las personas tienen que encontrar por sí mismas el sentido de las realidades últimas. No tenía nada en común con la concepción protestante de la soberanía absoluta de Dios, según la cual varones y mujeres no podían contribuir en nada a su propia salvación, sino que dependían completamente de una divinidad que se encontraba fuera de ellos mismos.

Cada vez eran más los que condenaban como imperfectas e inadecuadas estas antiguas doctrinas sobre Dios. El filósofo danés Soren Kierkegaard (1813-1855) insistía en que los viejos credos y doctrinas se habían convertido en ídolos, en fines en sí mismos y en sustitutos de la inefable realidad de Dios. La verdadera fe cristiana era un salto fuera del mundo —lejos de estas creencias humanas fosilizadas y de las actitudes anacrónicas— hacia lo desconocido. Otros, sin embargo, querían que la humanidad arraigara en este mundo y que quedara excluida la noción de una Gran Alternativa. En un libro que ejerció una gran influencia y que llevaba por título *La esencia del cristianismo* (1841) el filósofo alemán Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) afirmaba que Dios era simplemente una proyección humana. La idea de Dios nos había alienado de nuestra propia naturaleza al proponer como principio una perfección imposible para nuestra fragilidad humana. Dios era infinito y el hombre finito; Dios poderoso, y el hombre débil; Dios santo, y el hombre pecador. Feuerbach señaló una debilidad esencial de la tradición occidental, considerada siempre como un peligro en el monoteísmo: la proyección que expulsa a Dios fuera

de la condición humana puede dar como resultado la creación de un ídolo. Otras tradiciones habían encontrado diversas formas de hacer frente a este peligro, pero en Occidente era cierto, desgraciadamente, que la idea de Dios se había hecho cada vez más externa y había contribuido a una concepción muy negativa de la naturaleza humana. En el cristianismo occidental se había hecho hincapié, a partir de Agustín, en el sentimiento de culpa y en el pecado, en la lucha y en la tensión; algo que no sucedió, por ejemplo, en la teología grecoortodoxa. No es sorprendente que algunos filósofos como Feuerbach y Auguste Comte (1798-1857), que tenían una concepción más positiva del género humano, quisieran liberarse de esta deidad que en el pasado había provocado tanta falta de confianza.

El ateísmo había sido siempre un rechazo de la concepción común de lo divino. A los judíos y cristianos se los había llamado «ateos» porque negaban la noción pagana de divinidad, aun cuando ellos tenían fe en un Dios. Los nuevos ateos del siglo xix condenaban la concepción particular de Dios común en Occidente, pero no otras concepciones de lo divino. Karl Marx (1818-1883), por ejemplo, veía la religión como «el suspiro de la criatura oprimida... el opio del pueblo, que hacía soportable este sufrimiento». ¹⁶ Aun cuando tenía una visión messiánica de la historia, que dependía fundamentalmente de la tradición judeocristiana, rechazaba a Dios como algo irrelevante. Como no había ningún significado, valor o propósito fuera del proceso histórico, la idea de Dios no podía ayudar a la humanidad. El ateísmo, la negación de Dios, era también una pérdida de tiempo. «Dios» estaba desprotegido ante la crítica marxista, porque las autoridades se habían servido de él a menudo para legitimar un orden social en el que los ricos vivían en palacios mientras que los pobres se encontraban en sus puertas. No obstante, esto no era cierto en todas las manifestaciones de la religión monoteísta. Un Dios que tolerara la injusticia social habría horrorizado a Amós, Isaías o Mahoma, que se sirvieron de la idea de Dios para fines muy diferentes, semejantes a los del ideal marxista.

De un modo parecido, la comprensión literal de Dios y de la Escritura hacía que la fe de muchos cristianos se sintiera débil ante los descubrimientos científicos de la época. Parecía que la obra de Charles Lyell *Principles of Geology* (1830-1833), que revelaba la enorme duración de los períodos geológicos, y *The Origin of Species /El origen de las especies/* (1859) de Charles Darwin, que planteaba la hipótesis de la evolución, contradecían el relato bíblico de la creación del libro del Génesis. A partir de Newton la doctrina de la creación había sido central en la comprensión occidental de Dios y se había olvidado el hecho de que el relato bíblico nunca había pretendido dar una explica-

ción literal de los orígenes físicos del universo. La doctrina de la creación *ex nihilo* había planteado problemas desde hacía mucho tiempo y había penetrado en el judaísmo y en el cristianismo en una época relativamente tardía. El islam daba por supuesta la creación del mundo por Alá, pero no explicaba detalladamente cómo tuvo lugar. Como todas las demás doctrinas coránicas sobre Dios, la de la creación es sólo una «parábola», un signo o un símbolo. En las tres religiones monoteístas la creación era un mito, en el sentido más positivo de la palabra: era una explicación simbólica, que ayudaba a varones y mujeres a cultivar una actitud religiosa concreta. Algunos judíos y musulmanes habían propuesto intencionadamente interpretaciones imaginativas del relato de la creación, que se separaban radicalmente de cualquier sentido literal. Pero en Occidente había una tendencia a leer la Biblia como un texto objetivamente verdadero en todos sus detalles. Muchos habían llegado a pensar que Dios era real y físicamente responsable de todo lo que sucedía en la tierra, que hacía las cosas o ponía en marcha los acontecimientos de la misma manera que lo hacemos nosotros.

No obstante, hubo un número significativo de cristianos que vieron inmediatamente que los descubrimientos de Darwin no eran, en modo alguno, fatales para la idea de Dios. En general el cristianismo fue capaz de adaptarse a la teoría de la evolución, y judíos y musulmanes nunca han tenido dificultades graves con los nuevos descubrimientos científicos sobre los orígenes de la vida: sus inquietudes sobre el tema de Dios han brotado —en términos generales— de una fuente muy distinta, como veremos más adelante. Con todo, es cierto que a medida que el secularismo occidental se ha ido extendiendo, ha ejercido una influencia inevitable en los creyentes de las otras religiones. La concepción fundamentalista de Dios sigue siendo predominante y muchos occidentales —de todas las confesiones— dan por supuesto que la cosmología moderna ha dado un golpe mortal a la idea de Dios.

A lo largo de la historia las personas han ido rechazando las concepciones de Dios que ya no eran útiles para ellas. A veces lo han hecho con una actitud iconoclasta violenta, como los israelitas que destruyeron los santuarios cananeos o los profetas que maldecían a los dioses de sus vecinos paganos. En 1882 Friedrich Nietzsche recurrió a unas tácticas violentas semejantes al proclamar que Dios había muerto. Anunció este acontecimiento catastrófico con la parábola del loco que corrió una mañana hacia la plaza del mercado gritando: «Busco a Dios! ¡Busco a Dios!». Cuando los espectadores arrogantes le preguntaron adónde pensaba que Dios se podía haber ido —¿se habría escapado o habría emigrado?—, el loco los miró con furia. «¿Adónde se

ha ido Dios?", gritó. "Es lo que quiero deciros. Nosotros lo hemos matado, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros lo hemos asesinado!". Era un acontecimiento inconcebible pero irreversible, que había arrancado a la humanidad de sus raíces, que había privado a la tierra de su curso y que la había abandonado a su suerte en un universo sin trayectoria. Se había desvanecido todo lo que antes había servido como orientación para los seres humanos. La muerte de Dios los conducía a una desesperación y un pánico sin precedentes. «¿Hay todavía un arriba y un abajo?», gritaba el loco en su angustia. «¿Acaso no estamos perdidos, errando en la nada infinita?»¹⁷

Nietzsche se dio cuenta de que había habido un cambio radical en la conciencia de Occidente que haría cada vez más difícil la fe en el fenómeno al que la mayoría llamaba «Dios». No sólo la ciencia había hecho imposible la interpretación literal de nociones como la de creación, sino que el control y el poder mayores de la humanidad hacían que la idea de un inspector divino fuera inaceptable. Las personas sentían que estaban siendo testigos de un nuevo amanecer. El loco de Nietzsche insistía en que la muerte de Dios introduciría una fase nueva y superior de la historia humana. Para hacerse dignos de su deicidio los seres humanos tenían que hacerse dioses ellos mismos. En *Así habló Zarathustra* (1883) Nietzsche proclamó el nacimiento del superhombre que iba a reemplazar a Dios. El nuevo hombre iluminado declararía la guerra a los viejos valores cristianos, pisotearía las tradiciones infames de la chusma y anunciaría una humanidad nueva y poderosa que no tendría ninguna de las virtudes cristianas débiles del amor y la compasión. Recuperó también el antiguo mito del eterno retorno y del nuevo nacimiento, fundado en religiones como el budismo. Ahora que Dios había muerto, este mundo podía ocupar su lugar como valor supremo. Todo lo que va, vuelve; todo lo que muere, florece de nuevo; todo lo que se rompe, se une de nuevo. Se puede venerar a nuestro mundo como algo eterno y divino, atributos aplicados antes sólo al Dios distante y trascendente.

Nietzsche pensaba que el Dios cristiano era digno de lástima, absurdo y «un crimen contra la vida».¹⁸ Había hecho que las personas tuvieran miedo de sus cuerpos, de sus pasiones y de su sexualidad y había propiciado una moral lánguida de la compasión que nos había hecho débiles. No había ningún sentido ni valor únicos y los seres humanos no tenían necesidad de buscar una alternativa complaciente en «Dios». De nuevo hay que decir que el Dios de Occidente se encontraba sin defensa ante esta crítica. Había servido para alienar a las personas de su humanidad y de la pasión sexual mediante un ascetismo que negaba la vida. Se había hecho de él una panacea fácil y una alternativa a la vida en este mundo.

Sigmund Freud (1856-1949) pensaba, ciertamente, que la fe en Dios era una ilusión que las mujeres y los varones maduros tenían que rechazar. La idea de Dios no era una mentira, sino una estratagema del inconsciente que la psicología tenía que descifrar. Un Dios personal no era más que la figura del padre ensalzada: el deseo de una divinidad de este tipo brotaba de los anhelos infantiles de un padre poderoso y protector, de justicia e imparcialidad y de la vida eterna. Dios es simplemente una proyección de estos deseos: lo temen y le dan culto los seres humanos por su experiencia permanente de desvalimiento. La religión pertenecía a la infancia de la raza humana; había sido un estadio necesario en la transición de la infancia a la madurez. Había promovido unos valores éticos esenciales para la sociedad. Ahora que la humanidad había llegado a su madurez, tenía que dejarla tras de sí. La ciencia, el nuevo *logos*, podía ocupar el lugar de Dios. Podía proporcionar un nuevo fundamento para la moral y ayudarnos a enfrentarnos con nuestros miedos. Freud hacía hincapié en su fe en la ciencia, de un modo casi religioso en su intensidad: «No, nuestra ciencia no es una ilusión! Una ilusión sería suponer que podemos conseguir en otra parte lo que la ciencia no puede darnos».¹⁹

Pero no todos los psicoanalistas estaban de acuerdo con la concepción freudiana de Dios. Alfred Adler (1870-1937) admitía que Dios era una proyección, pero creía que había prestado un servicio a la humanidad, que había sido un símbolo brillante y eficaz de lo excelente. El Dios de C. G. Jung (1875-1961) era semejante al Dios de los místicos, era una verdad psicológica, de la que cada individuo tenía una experiencia subjetiva. Cuando John Freeman le preguntó, en la famosa entrevista *Face to Face*, si creía en Dios, Jung contestó enérgicamente: «No tengo necesidad de creer. ¡Yo sé!». La fe permanente de Jung sugiere que un Dios subjetivo, identificado misteriosamente con el fundamento del ser en lo más profundo del yo, puede sobrevivir ante la ciencia psicoanalítica de una forma que resultaría imposible para una divinidad más personal y antropomórfica que, por el contrario, puede mantener la inmadurez perpetua de los humanos.

Parecía que Freud, como muchos otros occidentales, no tenía en cuenta este Dios interiorizado y subjetivo. No obstante, destacó un aspecto válido e importante al insistir en que sería peligroso intentar abolir la religión. La persona tiene que desechar a Dios en el momento conveniente para ella. Forzar a alguien a asumir el ateísmo o el secularismo antes de que esté preparado para ello podría provocar una negación de sí mismo y una represión insanas. Ya hemos visto que la actitud iconoclasta puede proceder de una angustia oculta y de una proyección de nuestros propios miedos en el «otro». Sin duda que al-

gunos de los ateos que querían suprimir a Dios daban muestras de tensión. Así, a pesar de su defensa de una ética compasiva, Schopenhauer no pudo entenderse con otros seres humanos y se convirtió en un solitario que se relacionaba sólo con su perro Atman. Nietzsche era un hombre tierno y solitario, atormentado por su mala salud, muy diferente de su superhombre. Finalmente, se volvió loco. No abandonó a Dios de un modo gozoso, como el éxtasis de su prosa podría hacernos suponer. En un poema compuesto «después de muchos temblores, convulsiones y contorsiones», presenta a Zarathustra suplicando a Dios que vuelva:

¡No! ¡Vuelve
Con todas tus torturas!
¡Oh, vuelve
Al último de todos los solitarios!
¡Todos los arroyos de mis lágrimas
Corren hacia ti!
¡Y la última llama de mi corazón —
para *ti* se alza ardiente!
¡Oh vuelve
Mi desconocido Dios! ¡Mi dolor! ¡Mi última — felicidad!²⁰

Al igual que sucedió con las teorías de Hegel, una generación posterior de alemanes se sirvió de las de Nietzsche para justificar la política del nacionalsocialismo: esto constituye un recordatorio de que una ideología atea puede llevar a una ética tan cruel como la idea de «Dios».

Dios ha constituido siempre un motivo de lucha en Occidente. Su fallecimiento estuvo acompañado de tensión, desolación y consternación. Así, en *In memoriam*, el gran poeta victoriano de la duda Alfred Lord Tennyson sentía repugnancia ante la perspectiva de una naturaleza indiferente y sin finalidad. Publicado en 1850, nueve años antes que *The Origin of Species* (*El origen de las especies*), el poema muestra que Tennyson ya había sentido que su fe se derrumbaba y él se veía reducido a

Un niño que grita en la noche;
un niño que grita en la noche
sin otro lenguaje que un grito.²¹

En «Dover Beach» Matthew Arnold había lamentado el inexorable abandono del mar de la fe, que dejaba a la humanidad vagando en una llanura tenebrosa. La duda y la consternación se habían propaga-

do por el mundo ortodoxo, aunque la negación de Dios no había adoptado el perfil preciso de la duda occidental, sino que se parecía más al rechazo del significado último. Fyodor Dostoyevsky, cuya novela *Los hermanos Karamazov* (1880) se podría considerar como una descripción de la muerte de Dios, expresaba su conflicto interior entre fe y creencia en una carta a un amigo, escrita en marzo de 1854:

Me veo a mí mismo como un hijo de nuestro tiempo, un hijo de la incredencia y de la duda; es probable, más aún, tengo por seguro que seguiré así hasta el día de mi muerte. Me he sentido torturado por el anhelo de creer y lo sigo estando, efectivamente, todavía ahora; y este anhelo es mayor cuanto más fuertes son las dificultades intelectuales que me encuentro en el camino.²²

Su novela es ambivalente. Iván, presentado como un ateo por los otros personajes (que le atribuyen la famosa máxima: «Si Dios no existe, todo está permitido»), dice inequívocamente que cree en Dios. Pero piensa que este Dios no es aceptable porque no es capaz de dar un sentido último a la tragedia de la vida. A Iván no le preocupa la teoría de la evolución, sino el sufrimiento de la humanidad a lo largo de la historia: la muerte de un solo niño es un precio demasiado caro que tiene que pagar la perspectiva religiosa de que todo saldrá bien. Más adelante, en este mismo capítulo veremos que los judíos llegaron a la misma conclusión. Por otra parte, es el piadoso Alyosha el que admite que no cree en Dios —parece que se trata de un desahogo imprevisto, que se escapa de un ámbito desconocido de su inconsciente—. La ambivalencia y la experiencia tenebrosa del abandono han seguido siendo una obsesión en la literatura del siglo xix, con sus imágenes del desierto y de una humanidad que espera a un Godot que nunca llega.

En el mundo musulmán había un malestar y una inquietud semejantes, aunque provenían de una fuente muy distinta. A finales del siglo xix la *mission civilisatrice* de Europa estaba en pleno auge. Los franceses colonizaron Argelia en 1830, y en 1839 los británicos colonizaron Aden. Se hicieron con el control de Túnez (1881), Egipto (1882), Sudán (1898), Libia y Marruecos (1912). En 1920 británicos y franceses se repartieron el Oriente Medio en protectorados y mandatos. Este proyecto colonial únicamente hizo oficial un proceso de occidentalización que hasta entonces había sido más discreto, pues los europeos habían establecido una hegemonía cultural y económica durante el siglo xix en nombre de la modernización. La Europa tecnificada se había convertido en el poder principal y estaba dominando el mundo. En Turquía y en Oriente Medio se habían establecido factorías y misiones

consulares que habían socavado la estructura tradicional de estas sociedades mucho antes de que se vieran sometidas al gobierno occidental. Era una forma completamente nueva de colonización. Cuando los mogoles conquistaron la India, la población hindú asumió muchos elementos musulmanes en su propia cultura, pero después la cultura indígena se recuperó. El nuevo orden colonial transformaba las vidas de los pueblos sometidos de un modo permanente, pues establecía una política de dependencia.

Los países colonizados no podían alcanzar el nivel de los colonizadores. Las viejas instituciones habían quedado fatalmente debilitadas y la misma sociedad musulmana estaba dividida entre los que se habían «occidentalizado» y los «otros». Algunos musulmanes llegaron a aceptar el calificativo de «orientales» que les daban los europeos y que los asociaba de un modo indiscriminado con hindúes y chinos. Algunos despreciaban a sus compatriotas más tradicionales. En Irán el sha Nasiruddin (1848-1896) insistía en que despreciaba a sus súbditos. Lo que había sido una civilización viva, con su identidad e integridad propias, se estaba transformando en un bloque de Estados dependientes que eran copias incorrectas de un mundo extraño. La innovación había sido la esencia del proceso modernizador en Europa y en los Estados Unidos: no se podía alcanzar por medio de la imitación. Actualmente los antropólogos que estudian los países o las ciudades del mundo árabe como El Cairo señalan que la arquitectura y el urbanismo de esas ciudades reflejan más el dominio que el progreso.²³

Los europeos, por su parte, habían llegado a creer que su cultura no era solamente superior en aquella época, sino que había estado siempre en la vanguardia del progreso. A menudo dieron muestras de una ignorancia extrema de la historia del mundo. Se decía que se había occidentalizado a indios, egipcios y sirios por su propio bien. Así expresaba Evelyn Baring, lord Cromer, cónsul general en Egipto de 1883 a 1907, esta actitud colonial:

En una ocasión sir Alfred Lyall me dijo: «A la mente oriental le repugna la precisión. Todos los angloindios tendrían que recordar siempre esta máxima». La falta de rigor, que degenera fácilmente en falsedad, es, de hecho, la característica principal de la mente oriental.

El europeo razona con más precisión; sus enunciados sobre la realidad carecen de ambigüedad; es lógico por naturaleza, aunque no haya estudiado lógica; es escéptico por naturaleza y exige una demostración antes de aceptar la verdad de una proposición; su inteligencia cultivada opera como la pieza de un mecanismo. La mente del oriental, por el contrario, como sus calles pintorescas, carece esencialmente de simetría. Su modo de razonar es muy descuidado. Aunque los antiguos ára-

bes habían alcanzado un grado superior de la ciencia de la dialéctica, sus descendientes se muestran particularmente deficientes en su capacidad lógica. A menudo son incapaces de sacar las conclusiones más evidentes de las premisas simples que ellos consideran verdaderas.²⁴

Uno de los «problemas» que había que superar era el del islam. Durante las cruzadas se había desarrollado en la cristiandad una imagen negativa del profeta Mahoma y de su religión y había coexistido junto al antisemitismo de Europa. Durante el periodo colonial se vio al islam como una religión fatalista que se oponía al progreso. Lord Cromer, por ejemplo, desacreditó los esfuerzos del reformador egipcio Muhammad Abduh, sosteniendo que era imposible que el «islam» se reformase.

Los musulmanes tenían poco tiempo y pocas fuerzas para desarrollar su comprensión de Dios al modo tradicional. Estaban dedicados a luchar para alcanzar el nivel de Occidente. Algunos veían el secularismo occidental como la respuesta, pero lo que era positivo y vigorizador en Europa sólo podía parecer ajeno y extraño en el mundo islámico, pues no se había desarrollado de un modo natural a partir de su propia tradición en el tiempo oportuno. En Occidente se veía a «Dios» como la voz de la alienación; en el mundo musulmán esta voz era el proceso colonial. Desarraigado de su cultura, el pueblo se sentía desorientado y perdido. Algunos reformadores musulmanes trataron de acelerar la causa del progreso relegando por la fuerza al islam a un papel secundario. Las consecuencias no fueron en absoluto las que ellos esperaban. En el nuevo Estado-nación de Turquía, surgido después de la derrota del imperio otomano en 1917, Mustafa Kemal (1881-1938), conocido después como Kemal Atatürk, trató de transformar su país en una nación occidental: desestabilizó el islam, haciendo de la religión un asunto puramente privado. Abolió las órdenes sufies, que pasaron a vivir en la clandestinidad; cerró las *madrasas* y suprimió la instrucción estatal de los *ulema* (maestros coránicos). Esta política secularizadora estaba simbolizada por la prohibición del fez, que dificultó la identificación de las clases religiosas y era también un intento psicológico de obligar al pueblo a adoptar un estilo occidental: «ponerse el sombrero» en lugar del fez pasó a significar «europeizarse». Reza Khan, sha de Irán de 1925 a 1941, admiraba a Atatürk e intentó llevar a cabo una política semejante: prohibió el velo, obligó a los mullahs a afeitarse y a ponerse quepis en lugar del turbante tradicional; se prohibieron las celebraciones tradicionales en honor de Husayn, imam chiíta y mártir.

Freud había observado sabiamente que la represión obligada de la religión sólo podía ser destructora. Al igual que la sexualidad, la reli-

gión es una necesidad humana que afecta a todos los niveles de la vida. Si se suprime, las consecuencias pueden ser tan explosivas y destructoras como las de cualquier represión sexual seria. Los musulmanes miraban con recelo y con fascinación a los nuevos países de Turquía e Irán. En Irán había ya una tradición establecida por la que los mullahs se oponían a los sha en nombre del pueblo. En ocasiones tuvieron un éxito extraordinario. En 1872, cuando el sha concedió el monopolio de la producción, venta y exportación de tabaco a los británicos, dejando a los productores iraníes fuera del mercado, los mullahs publicaron una *jatwa* en la que prohibían fumar a los iraníes. El sha se vio obligado a anular las concesiones. La ciudad santa de Qom se convirtió en una alternativa al régimen despótico y cada vez más draconiano de Teherán. La represión de la religión puede engendrar el fundamentalismo, de la misma manera que las formas inadecuadas del teísmo pueden provocar el rechazo de Dios. En Turquía el cierre de las *madrasas* llevó inevitablemente al des prestigio de la autoridad de los *ulema*. Esto significaba que las personas mejor formadas, sobrias y responsables en el islam perdían su autoridad, mientras que las formas más extravagantes del sufismo clandestino eran las únicas expresiones de la religión que sobrevivían.

Otros reformadores estaban convencidos de que la represión por la fuerza no era la respuesta. El islam se había beneficiado siempre del contacto con otras civilizaciones y ellos creían que la religión era esencial en cualquier reforma profunda y duradera de su sociedad. Había necesidad de cambiar muchas cosas; muchos se habían vuelto reaccionarios; había superstición e ignorancia. Con todo, el islam también había ayudado al pueblo a cultivar una comprensión concienzuda de la realidad: si se permitía que se volviera enfermizo, se resentiría el bienestar espiritual de todos los musulmanes del mundo. Los reformadores musulmanes no eran hostiles hacia Occidente. Para muchos, los ideales occidentales de igualdad, libertad y fraternidad eran connaturales, pues el islam compartía los valores del judeocristianismo que habían ejercido una influencia tan importante en Europa y en los Estados Unidos. La modernización de la sociedad occidental había creado —en algunos aspectos— un nuevo tipo de igualdad, y los reformadores decían a sus gentes que parecía que esos cristianos vivían el islamismo mejor que los musulmanes. Había un entusiasmo y una excitación enormes ante este nuevo encuentro con Europa. Los musulmanes más ricos se formaban en Europa, aprendían su filosofía, literatura e ideales y volvían a sus propios países deseosos de compartir lo que habían aprendido. A principios del siglo xx casi todos los musulmanes intelectuales eran también apasionados admiradores de Occidente.

Todos los reformadores manifestaban una tendencia intelectual y casi todos estaban asociados con alguna de las escuelas del misticismo islámico. Las formas más inteligentes e imaginativas del sufismo y del misticismo ishraqí habían ayudado a los musulmanes en las crisis precedentes y también en ésta le salían al encuentro. La experiencia de Dios no era para ellos un freno, sino una fuerza para llevar a cabo una transformación más profunda, que podía acelerar la transición hacia la modernidad. El reformador iraní Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1887) era un adepto del misticismo ishraqí de Suhrawardi y, al mismo tiempo, era un defensor apasionado de la modernización. Cuando viajó por Irán, Afganistán, Egipto y la India, al-Afghani intentó ser todo para todos. Era capaz de presentarse como sunnita para los sunnitas, como mártir chiíta para los chiítas, como revolucionario, como filósofo religioso y como parlamentario. Los métodos místicos del misticismo ishraqí ayudaron a los musulmanes a sentirse en comunión con el mundo que los rodeaba y a experimentar la liberación de los límites que los encerraban en el yo. Se ha sugerido que la temeridad y la adopción de diferentes papeles por parte de al-Afghani estaban influidas por el método místico, que había ampliado el concepto del yo.²⁵ La religión era esencial, aunque fuera necesario reformarla. Al-Afghani era un deísta convencido, incluso apasionado, pero en *The Refutation of the Materialists*, su único libro, se habla poco de Dios. Como sabía que Occidente valoraba la razón y consideraba al islam y a los orientales como irracionales, al-Afghani trató de describir el islam como una religión que se distinguía por su culto extremado a la razón. En realidad, esta descripción de su religión tuvo que resultar extraña incluso para algunos tan racionalistas como los mutazilitas. Al-Afghani era más un activista que un filósofo. Por eso es importante que no se juzgue su vida y sus convicciones sólo a partir de su obra literaria. No obstante, la presentación del islam de una forma adaptada para que encajara con un ideal occidental muestra una nueva falta de confianza en el mundo musulmán que pronto iba a ser extraordinariamente destructora.

Muhammad Abduh (1849-1905), un discípulo egipcio de al-Afghani, tenía una concepción diferente. Decidió desarrollar toda su actividad en Egipto y concentrarse en la educación intelectual de los musulmanes. Había tenido una formación islámica tradicional: en él ejerció un influjo considerable el sufí Sheikh Darwish, que le enseñó que la ciencia y la filosofía eran los dos caminos más seguros para el conocimiento de Dios. Como consecuencia, cuando Abduh comenzó a estudiar en la prestigiosa mezquita de al-Azhar en El Cairo, se sintió pronto desilusionado porque su programa de estudios estaba anticuado. En cambio, se sentía atraído por al-Afghani, que lo instruyó en lógica,

teología, astronomía, física y misticismo. Para algunos cristianos de Occidente la ciencia era enemiga de la fe, pero los místicos musulmanes se habían servido a menudo de las matemáticas y de la ciencia como una ayuda para la contemplación. Actualmente algunos musulmanes de las sectas místicas más radicales de la Shiah, como los drusos y los alawitas, se muestran particularmente interesados por la ciencia moderna. En el mundo islámico hay serias reservas hacia la política occidental, pero son pocos los que tienen problemas para compaginar su fe en Dios con la ciencia de Occidente.

Abduh estaba entusiasmado por su encuentro con la cultura occidental; en él habían ejercido su influjo especialmente Comte, Tolstoi y Herbet Spencer, que era un amigo personal. Nunca adoptó un estilo de vida completamente occidental, pero le gustaba visitar Europa regularmente para actualizarse intelectualmente. Esto no significaba que hubiera abandonado el islam. Todo lo contrario: como cualquier reformador, Abduh quería volver a las raíces de su fe. Por eso se mostraba partidario de volver al espíritu del Profeta y de los cuatro primeros califas correctamente guiados (*rashidun*). Sin embargo, esto no suponía un rechazo fundamentalista de la modernidad. Abduh insistía en que los musulmanes tenían que estudiar las ciencias, la tecnología y la filosofía secular a fin de ocupar su lugar en el mundo moderno. Había que reformar la ley Shariah para que los musulmanes pudieran conseguir la libertad intelectual que necesitaban. Como al-Afghani, trató también de presentar el islam como religión racional, convencido de que en el Corán la razón y la religión habían caminado juntas por primera vez en la historia humana. Antes de la actividad profética de Mahoma, la revelación había estado acompañada de milagros, leyendas y retórica irracional, pero el Corán no había recurrido a estos métodos más primitivos. Había «aplicado pruebas y demostraciones, había expuesto las concepciones de los no creyentes y las había condenado de un modo racional».²⁶ El ataque que al-Ghazali había dirigido contra los *faylasufs* había carecido de moderación. Había provocado la división entre piedad y racionalismo, que había afectado al prestigio intelectual de los maestros coránicos (*ulema*), como se podía comprobar en el programa de estudios anticuado de al-Azhar. Los musulmanes, por consiguiente, tenían que volver al espíritu más receptivo y racional del Corán. Con todo, Abduh no era partidario de un racionalismo completamente reduccionista. Citaba la *hadith*: «Medita en la creación de Dios, pero no en su naturaleza; de lo contrario, perecerás». La razón no puede contemplar el ser esencial de Dios, que permanece cubierto de misterio. Lo más que podemos decir es que Dios no se parece a ningún otro ser. Todas las demás

cuestiones que preocupan a los teólogos son frivolidades y el Corán las rechaza como *zanna*.

En la India el principal reformador fue sir Muhammad Iqbal (1877-1938), que llegó a ser para los musulmanes de la India lo que Gandhi fue para los hindúistas. Era fundamentalmente un contemplativo —un sufí y un poeta urdu—, pero también tenía una formación occidental y era doctor en filosofía. Se mostraba entusiasmado por Bergson, Nietzsche y A. N. Whitehead y trataba de infundir nuevo vigor a la *falsafah* basándose en sus intuiciones, considerándose a sí mismo como un puente entre Oriente y Occidente. Estaba consternado por lo que pensaba que era la decadencia del islam en la India. Desde que había caído el imperio mogol en el siglo XVIII, los musulmanes de la India se habían encontrado en una posición difícil. Carecían de la confianza de sus hermanos de Oriente Medio, donde el islam estaba en su suelo patrio. Como consecuencia, estaban más a la defensiva y se sentían más inseguros ante los británicos. Iqbal intentó sanar el malestar de su pueblo mediante una reconstrucción creativa de los principios islámicos a través de la poesía y de la filosofía.

Iqbal había aprendido el valor del individualismo de algunos filósofos occidentales como Nietzsche. Todo el universo representaba un Absoluto que era la forma suprema de individuación y al que los hombres llamaban «Dios». Para poder realizar su propia naturaleza única, todos los seres humanos tienen que asemejarse más a Dios. Esto significaba que cada uno tiene que hacerse más individual, más creativo y tiene que expresar esta creatividad en la acción. Había que desechar la pasividad y la modestia cobarde (atribuidas por Iqbal a la influencia persa) de los musulmanes de la India. El principio musulmán de la *ijtihad* (juicio independiente) tenía que animarlos para mostrarse receptivos ante las nuevas ideas: el mismo Corán recomendaba la revisión y el autoexamen constantes. Como al-Afghani y Abduh, Iqbal trataba de mostrar que la actitud empírica, que era la clave del progreso, había surgido en el islam y había pasado a Occidente durante la Edad Media a través de la ciencia y de las matemáticas musulmanas. Antes de la llegada de las grandes religiones confesionales durante la edad axial, el progreso de la humanidad había sido azaroso, pues había dependido de los individuos dotados e inspirados. La profecía de Mahoma era la culminación de estos esfuerzos intuitivos y hacía innecesaria cualquier revelación posterior. En adelante las personas podrían basarse en la razón y en la ciencia.

Lamentablemente, el individualismo había pasado a ser una nueva forma de idolatría en Occidente, pues se había vuelto un fin en sí mismo. Se había olvidado que toda individualidad verdadera provenía de Dios.

La creatividad del individuo podía tener consecuencias peligrosas si se le daba rienda suelta. Una raza de superhombres que se creyese dioses, como había previsto Nietzsche, era una perspectiva aterradora: las personas necesitaban una norma que estuviera por encima de los caprichos y antojos de cada momento. La misión del islam era mantener la naturaleza del auténtico individualismo contra la corrupción occidental de este ideal. Ellos tenían el ideal sufí del hombre perfecto, el fin de la creación y el propósito de su existencia. A diferencia del superhombre que se consideraba a sí mismo supremo y despreciaba a la chusma, el hombre perfecto estaba caracterizado por su receptividad total respecto del Absoluto y llevaría en pos de sí a las masas. El estado presente del mundo significaba que el progreso dependía del talento de una élite, que podía ver más allá del presente y empujar a la humanidad hacia el futuro. Finalmente, todos alcanzarían la perfecta individualidad en Dios. La concepción que Iqbal tenía de la función del islam era parcial, pero era más compleja que muchos de los intentos occidentales habituales de justificar el cristianismo a costa del islam. Los recelos que mostraba a propósito del ideal del superhombre quedaron claramente justificados por los acontecimientos que tuvieron lugar en Alemania durante los últimos años de su vida.

Por aquel tiempo los árabes musulmanes de Oriente Medio ya no estaban tan seguros de su capacidad de contener la amenaza occidental. Al año 1920, en el que Gran Bretaña y Francia llevaron a cabo su campaña militar en Oriente Medio, se le dio el nombre de *am-al-nakhabah* (el año del desastre), un término que tiene connotaciones de catástrofe cósmica. Los árabes habían esperado conseguir la independencia después de la caída del imperio otomano, pero este nuevo sometimiento les hizo creer que nunca llegarían a poder controlar su propio destino: se rumoreaba incluso que los británicos iban a entregar Palestina a los sionistas, como si los habitantes árabes no existiesen. La experiencia de humillación y deshonra era muy aguda. El erudito canadiense Wilfred Cantwell Smith observa que ésta se agrava por su memoria de la grandeza del pasado: «En el abismo entre [el árabe moderno] y, por ejemplo, el norteamericano moderno una cuestión de primera importancia ha sido precisamente la profunda diferencia que existe entre una sociedad con una memoria de la grandeza del pasado y la experiencia de la grandeza del presente». ²⁷ Esto tuvo consecuencias religiosas decisivas. El cristianismo es sobre todo una religión del sufrimiento y de la adversidad y se puede probar que, al menos en Occidente, ha sido más auténtica en tiempos de crisis: no es fácil compaginar la gloriaterrena con la imagen del Cristo crucificado. El islam, por el contrario, es una religión del éxito. El Corán enseñaba que una

sociedad que vivía de acuerdo con la voluntad de Dios (realizando la justicia, la igualdad y una distribución equitativa de la riqueza) no podía fracasar. Parecía que la historia musulmana lo confirmaba. La vida de Mahoma, al contrario que la de Cristo, no fue un fracaso aparente, sino un éxito deslumbrante. Sus logros habían estado unidos a la extraordinaria expansión del imperio musulmán durante los siglos vii y viii. Naturalmente, parecía que esto confirmaba la fe de los musulmanes en Dios. Alá había dado pruebas de que era extremadamente eficaz y había cumplido su palabra en la historia de su pueblo. El éxito islámico continuó realizándose. Incluso se habían superado catástrofes como las invasiones de los mongoles. A lo largo de los siglos la *ummah* había adquirido una importancia casi sacramental y había revelado la presencia de Dios. Ahora, sin embargo, parecía que algo había ido radicalmente mal en la historia musulmana y esto afectaba inevitablemente a la experiencia de Dios. En adelante muchos musulmanes se dedicaron a encarrilar de nuevo la historia islámica y a conseguir que la visión coránica fuera eficaz en el mundo.

La experiencia de la deshonra se agudizó cuando, al conocer mejor a Europa, se reveló la profundidad del desprecio occidental hacia el Profeta y su religión. Los intelectuales musulmanes se dedicaban cada vez más a la apología o a recordar la grandeza del pasado —una mezcla explosiva—. Dios había dejado de ocupar el lugar central. Cantwell Smith describe este proceso al analizar detenidamente el periódico egipcio *Al-Azhar* de 1930 a 1948. Durante este periodo el periódico tuvo dos directores. De 1930 a 1933 fue Al-Khidr Husain, un tradicionalista de la mejor escuela, para el que su religión era más una idea trascendente que un fenómeno político e histórico. El islam era una orden, un llamamiento a la acción futura, y no tanto una realidad que se hubiera conseguido ya completamente. Como siempre es difícil —incluso imposible— encarnar el ideal divino en la vida humana, Husain no se sentía descorazonado ante los fracasos pasados o presentes de la *ummah*. Se sentía suficientemente seguro como para criticar el comportamiento de los musulmanes; las expresiones «tener que» y «haber de» están presentes en todos los números del periódico durante la época en que lo dirigió. Pero está claro que Husain no se podía imaginar la difícil situación de una persona que quería creer, pero no podía: él daba por supuesta la realidad de Alá. En una de las primeras publicaciones, un artículo de Yusuf al-Dijni presentaba el viejo argumento teleológico para probar la existencia de Dios. Smith nota que el estilo era fundamentalmente reverente y expresaba una estima grande y vital de la belleza y sublimidad de la naturaleza que revelaba la presencia divina. Al-Dijni no tenía dudas de la existencia de

Alá. Su artículo es más una meditación que una demostración lógica de la existencia de Dios y estaba poco interesado por el hecho de que los científicos occidentales hubieran desecharlo hacia tiempo esta «prueba» particular. Esta actitud estaba anticuada y la difusión del periódico bajó repentinamente.

Cuando Farid Wajdi asumió la dirección en 1933 el número de lectores se duplicó. La primera intención de Wajdi era asegurar a sus lectores que el islam era «totalmente correcto». A Husain no se le hubiera ocurrido pensar que el islam, una idea transcendente en la mente de Dios, pudiera necesitar un apoyo humano de vez en cuando; pero Wajdi veía el islam como una institución humana amenazada. La necesidad primaria es justificar, admirar y aplaudir. Como indica Wilfred Cantwell Smith, la obra de Wajdi se caracteriza por una profunda irreligiosidad. Al igual que sus predecesores, insistía continuamente en que Occidente estaba enseñando sólo lo que el islam había descubierto varios siglos antes; a diferencia de ellos, se refería poco a Dios. La realidad humana del «islam» era su principal interés: este valor terreno había reemplazado, en cierto sentido, al Dios transcendente. Smith concluye:

Un verdadero musulmán no es alguien que cree en el islam —especialmente en el islam de la historia—, sino alguien que cree en Dios y se compromete con la revelación entregada a través de su Profeta. A este último se lo admira bastante, pero se olvida el compromiso. Y Dios aparece muy pocas veces en esas páginas.²⁸

En realidad, había inestabilidad y falta de autoestima: era desesperante comprobar que la opinión de Occidente había sido acertada. Había musulmanes que, como Husain, habían comprendido la religión y la centralidad de Dios, pero habían perdido la relación con el mundo moderno. Por otra parte, los que estaban en contacto con la modernidad habían perdido la experiencia de Dios. De esta inestabilidad brotaría el activismo político que caracteriza al fundamentalismo moderno, que también se aparta de Dios.

También los judíos de Europa se sintieron afectados por las críticas hostiles dirigidas a su fe. En Alemania algunos filósofos judíos elaboraron lo que llamaban la «Ciencia del judaísmo», que reescribía la historia judía con categorías hegelianas para oponerse a la acusación de que el judaísmo era una religión servil y alienante. El primero que intentó llevar a cabo esta nueva interpretación de la historia de Israel fue Solomon Formstecher (1808-1889). En *The Religion of the Spirit* (1841), describió a Dios como Alma del mundo, inmanente en todas

las cosas. Pero este Espíritu no dependía del mundo, como había sostenido Hegel. Formstecher insistía en que estaba más allá del alcance de la razón y recuperaba la vieja distinción entre la esencia de Dios y sus actividades. Mientras que Hegel había criticado el uso del lenguaje representativo, Formstecher sostendría que el simbolismo era el único modo apropiado para hablar de Dios, pues éste se encuentra más allá del alcance de los conceptos filosóficos. No obstante, el judaísmo había sido la primera religión que había llegado a una concepción desarrollada de lo divino y que iba a mostrar muy pronto a todo el mundo lo que era una verdadera religión espiritual.

Formstecher afirmaba que las religiones paganas y primitivas habían identificado a Dios con la naturaleza. Este periodo espontáneo e irreflexivo representaba la infancia de la raza humana. Cuando los seres humanos alcanzaron un mayor grado de autoconciencia, estaban preparados para avanzar hacia una idea más compleja de la divinidad. Comenzaron a darse cuenta de que este «Dios» o «Espíritu» no estaba contenido en la naturaleza, sino que se encontraba encima de ella y más allá de ella. Los profetas que habían alcanzado esta nueva concepción de lo divino predicaban una religión ética. Al principio, habían creído que sus revelaciones procedían de una fuerza exterior a ellos mismos. Pero progresivamente fueron comprendiendo que no dependían de un Dios completamente exterior, sino que la inspiración provenía de su propia naturaleza llena del Espíritu. Los judíos habían sido el primer pueblo que había alcanzado esta concepción ética de Dios. Los largos años del exilio y la destrucción del templo les habían hecho perder la confianza en los apoyos y poderes externos. De esta manera, habían avanzado hacia una forma superior de conciencia religiosa que los capacitó para acercarse a Dios libremente. No dependían de sacerdotes mediadores ni estaban sometidos a una ley extraña, como habían dicho Hegel y Kant. Por el contrario, habían aprendido a encontrar a Dios a través de sus mentes y su individualidad. El cristianismo y el islam habían tratado de imitar al judaísmo, pero habían tenido menos éxito. El cristianismo, por ejemplo, había conservado muchos elementos paganos en su imagen de Dios. Ahora que los judíos se habían emancipado, alcanzarían pronto la liberación completa; tenían que prepararse para este estadio final de su desarrollo desecharando las leyes ceremoniales que eran un vestigio de una etapa más primitiva y menos desarrollada de su historia.

Al igual que los reformadores musulmanes, los representantes de la «Ciencia del judaísmo» deseaban vivamente presentar su religión como un credo completamente racional. Ansiaban particularmente liberarse de la cábala, que se había convertido en causa de turbación a

partir del fracaso de Shabbetai Zevi y del auge de los *jasidim*. Como consecuencia, Samuel Hirsch, que publicó *The Religious Philosophy of the Jews* en 1842, escribió una historia de Israel que dejaba de lado la dimensión mística del judaísmo y presentaba una historia ética y racional de Dios, centrada en la idea de libertad. Un ser humano se distinguía por su capacidad de decir «yo». Esta autoconciencia representaba una libertad personal inalienable. La religión pagana no había sido capaz de cultivar esta autonomía, pues desde los primeros estadios del desarrollo humano parecía que el don de la autoconciencia procedía de arriba. Los paganos situaban la fuente de su libertad personal en la naturaleza y creían que algunos de sus vicios eran inevitables. Abraham, sin embargo, había rechazado esta dependencia y fatalismo paganos. Estuvo solo en la presencia de Dios, siendo totalmente dueño de sí mismo. Un hombre así puede encontrar a Dios en cada momento de su vida. Dios, Señor del universo, había dispuesto el mundo para que nos ayudara a conseguir esta libertad interior; es Dios mismo y sólo él quien educa a cada individuo para ello. El judaísmo no era la religión servil que se habían imaginado los gentiles. Había sido siempre una religión más avanzada que el cristianismo, por ejemplo, que había dado la espalda a sus raíces judías y había vuelto a la irracionalesidad y supersticiones del paganismo.

Nachman Krochmal (1785-1840), cuya *Guide for the Perplexed of Our Time* se publicó como obra póstuma en 1841, a diferencia de sus colegas, no sentía aversión hacia el misticismo. Le gustaba llamar «Nada» a «Dios» o al «Espíritu», como los cabalistas, y emplear la metáfora cabalística de la emanación para describir la revelación progresiva que Dios hacía de sí mismo. Sostenía que los logros de los judíos no eran el resultado de una dependencia abyecta de Dios, sino de la actividad de la conciencia colectiva. A lo largo de los siglos los judíos habían perfeccionado gradualmente su concepción de Dios. Así, en la época del éxodo, Dios había tenido que revelar su presencia con milagros. En la época del regreso de Babilonia los judíos habían alcanzado una percepción más avanzada de lo divino, en la que los signos y milagros ya no eran necesarios. La concepción judía del culto divino no era una dependencia servil, como se imaginaban los *goyim* (gentiles), sino que correspondía casi exactamente al ideal filosófico. La única diferencia entre la religión y la filosofía era que esta última se expresaba en conceptos, mientras que la religión empleaba un lenguaje figurativo, como Hegel había señalado. Este tipo de lenguaje simbólico era el apropiado, porque Dios sobrepasa todas nuestras ideas acerca de él. En realidad, ni siquiera podemos decir que existe, pues nuestra experiencia de la existencia es también parcial y limitada.

La nueva confianza aportada por la emancipación chocó con el estallido de un antisemitismo perverso en Rusia y en el este de Europa bajo el zar Alejandro III en 1881. De allí se extendió hacia Europa occidental. En Francia, el primer país en que se emanciparon los judíos, hubo un brote histérico de antisemitismo cuando el funcionario judío Alfred Dreyfus fue acusado erróneamente de traición en 1894. El mismo año Karl Lueger, un destacado antisemita, fue elegido alcalde de Viena. En Alemania, antes de que Adolf Hitler llegara al poder, los judíos pensaban todavía que se encontraban seguros. Parecía que Hermann Cohen (1842-1918) estaba todavía preocupado por el antisemitismo metafísico de Kant y Hegel. Interesado sobre todo por la acusación de que el judaísmo era una fe servil, Cohen negaba que Dios fuera una realidad externa que obligara a obedecer desde lo alto. Dios era simplemente una idea fabricada por la mente humana, un símbolo del ideal ético. Al explicar el relato bíblico de la zarza ardiente, en el que Dios se había definido ante Moisés como «Yo soy el que soy», Cohen sostenía que ésta era una expresión primitiva del hecho de que lo que llamamos «Dios» es simplemente el ser en sí mismo. Es muy distinto de los seres de los que tenemos experiencia, que sólo pueden participar de esta existencia esencial. En *The Religion of Reason Drawn from the Sources of Judaism* (publicada como obra póstuma en 1919), Cohen insistía todavía en que Dios era simplemente una idea humana. Pero había llegado también a valorar la función emocional de la religión en la vida humana. Una simple idea ética —como «Dios»— no puede consolarnos. La religión nos enseña a amar a nuestro prójimo, de modo que es posible decir que el Dios de la religión —entendido como opuesto al Dios de la ética y de la filosofía— era ese amor afectivo.

Fue Franz Rosenzweig (1886-1929) quien desarrolló estas ideas más que ningún otro: elaboró una concepción completamente diferente del judaísmo que hace de él un caso único entre sus contemporáneos. No sólo fue uno de los primeros existencialistas, sino que formuló algunas ideas próximas a las de las religiones orientales. Quizás se pueda explicar su independencia por el hecho de que siendo joven vivió como judío, después se hizo agnóstico, se convirtió al cristianismo y, finalmente, volvió al judaísmo ortodoxo. Rosenzweig negaba apasionadamente que la observancia de la torá llevase a una dependencia servil y abyecta de un Dios tirano. La religión no trataba simplemente de moral, sino que era fundamentalmente un encuentro con lo divino. ¿Cómo era posible que los seres humanos se encontraran con el Dios transcendente? Rosenzweig no nos dice nunca cómo era este encuentro —éste es un punto débil de su filosofía—. Desconfia-

ba del intento hegeliano de mezclar al Espíritu con el hombre y la naturaleza: si vemos simplemente nuestra conciencia humana como un aspecto del Alma del mundo, ya no somos realmente individuos. Como auténtico existencialista, Rosenzweig hacía hincapié en el aislamiento absoluto de cada ser humano. Cada uno de nosotros se encuentra solo, perdido y aterrorizado en la inmensa muchedumbre de la humanidad. Sólo cuando Dios se vuelve hacia nosotros quedamos liberados del temor y del anonimato. Dios no reduce nuestra individualidad, sino que nos permite alcanzar la plena autoconciencia.

Para nosotros es imposible encontrarnos con Dios de un modo antropomórfico. Dios es el Fundamento del ser, tan vinculado a nuestra propia existencia que no podemos de ninguna manera hablarle *a él*, como si fuera simplemente otra persona como nosotros. No hay palabras ni ideas que puedan describir a Dios. Los mandamientos de la torá constituyen un puente entre él y los seres humanos. No son leyes prescriptivas, como piensan los *goyim*. Son acciones simbólicas, sacramentos que apuntan más allá de sí mismos e introducen a los judíos en la dimensión divina que subyace en el ser de cada persona. Como los rabinos, Rosenzweig sostenía que los mandamientos son tan evidentemente simbólicos —pues a menudo no tienen significado en sí mismos— que nos conducen, más allá de nuestras palabras y conceptos limitados, hasta el inefable Ser. Nos ayudan a cultivar una actitud de escucha y de espera a fin de que estemos serenos y atentos al Fundamento de nuestra existencia. Los *mitzvot* no actúan automáticamente. Cada individuo tiene que hacerlos suyos para que cada *mitzvah* deje de ser una orden externa y pase a expresar *mi* actitud interior, *mi* «tener que» interior. Aunque la torá era una práctica religiosa específicamente judía, la revelación no era exclusiva del pueblo de Israel. Rosenzweig podría encontrar a Dios en las acciones simbólicas tradicionales del judaísmo, pero un cristiano usaría símbolos distintos. Las doctrinas sobre Dios no eran primordialmente enunciados confesionales, sino símbolos de actitudes interiores. Las doctrinas de la creación y la revelación, por ejemplo, no eran relatos literales de acontecimientos objetivos de la vida de Dios y del mundo. Los mitos de la revelación expresaban nuestra experiencia personal de Dios. Los mitos de la creación simbolizaban la contingencia absoluta de nuestra existencia humana, el reconocimiento obligado de nuestra dependencia absoluta del Fundamento del ser que hizo posible la existencia. Como creador, Dios no muestra interés por sus criaturas hasta que se revela a cada una de ellas; pero si no fuera el creador, esto es, el Fundamento de toda la existencia, la experiencia religiosa no tendría sentido para la humanidad en su conjunto. La concepción universal que

Rosenzweig tenía de la religión lo hizo mirar con recelo el nuevo judaísmo político que emergía como una respuesta al nuevo antisemitismo. Israel, sostenía, había llegado a constituirse como pueblo en Egipto, no en la Tierra Prometida, y cumpliría plenamente su destino como pueblo eterno si rompía sus vínculos con el mundo y no se comprometía en la actividad política.

Pero los judíos que cayeron víctimas del antisemitismo creciente pensaban que no podían mantener esta falta de compromiso político. No podían quedarse parados y esperar que el Mesías o Dios los salvaran, sino que ellos mismos tenían que redimir a su pueblo. En 1882, un año después de las primeras persecuciones en Rusia, un grupo de judíos abandonó la Europa oriental para asentarse en Palestina. Estaban convencidos de que los judíos seguirían siendo seres humanos incompletos y alienados mientras no tuvieran un país propio. El ansia de volver a Sión (uno de los principales montes de Jerusalén) comenzó como un movimiento secular provocador, ya que, por las vicisitudes de la historia, los sionistas estaban convencidos de que su religión y su Dios ya no eran eficaces. En Rusia y en el este de Europa el sionismo era un vástago del socialismo revolucionario que ponía en práctica las teorías de Karl Marx. Los revolucionarios judíos eran conscientes de que sus camaradas eran tan antisemitas como el zar y tenían miedo de que su suerte no fuera mejor en un régimen comunista: los acontecimientos les dieron la razón. Como consecuencia, algunos jóvenes socialistas apasionados como David Ben-Gurion (1886-1973) hicieron su equipaje y partieron hacia Palestina decididos a crear una sociedad modélica, que fuera una luz para los gentiles y anunciara el milenio socialista. Otros no tenían tiempo para esos sueños marxistas. El carismático austriaco Theodor Herzl (1860-1904) pensaba que la nueva aventura judía era una empresa colonial: bajo la protección de uno de los poderes imperiales europeos, el Estado judío sería una vanguardia del progreso en medio del desierto islámico.

A pesar de reconocer su secularismo, el sionismo se expresaba instintivamente en la terminología religiosa tradicional y era fundamentalmente una religión sin Dios. Estaba lleno de esperanzas extáticas y místicas para el futuro, y se basaba en los viejos temas de redención, peregrinación y nuevo nacimiento. Los sionistas llegaron incluso a ponerse nombres nuevos como signo de su propia redención. Así, Asher Ginzberg, unos de los primeros promotores del sionismo, se dio a sí mismo el nombre de Ahad Ha'am (Uno del Pueblo). Fue entonces cuando se sintió él mismo porque se había identificado con el nuevo espíritu nacional, aunque pensaba que no era posible erigir un Estado judío en Palestina. Simplemente quería que un «centro espiritual» ocu-

para el lugar de Dios como único centro del pueblo de Israel. Se convertiría en «una guía para todos los asuntos de la vida», alcanzaría «lo profundo del corazón» y «guardaría relación con los sentimientos personales». Los sionistas cambiaron radicalmente la orientación religiosa antigua. En lugar de dirigirse directamente al Dios transcendente, los judíos buscaban la plenitud aquí, en el mundo. El término hebreo *bagshamah* (literalmente, «hacer concreto») había sido un término negativo de la filosofía medieval que se refería a la costumbre de atribuir características humanas o físicas a Dios. En el sionismo *bagshamah* pasó a significar «cumplimiento», la encarnación de las esperanzas de Israel en el mundo. La santidad ya no moraba en los cielos: Palestina era una tierra «santa» en el sentido más pleno de la palabra.

Cuán santa era puede comprobarse en los escritos de Aaron David Gordon (muerto en el año 1922), que había sido un judío ortodoxo y cabalista hasta la edad de 47 años, cuando se convirtió al sionismo. Era un hombre débil y achacoso, con barba y cabellos blancos, que trabajó en los campos junto a los colonos más jóvenes, saltando con ellos por la noche en éxtasis, gritando: «¡Alegria!... ¡Alegria!». En los tiempos antiguos —escribió— la experiencia de volver a estar unido a la tierra de Israel habría sido para los judíos una revelación de la Shekinah. La Tierra Santa había pasado a ser un valor sagrado; tenía un poder espiritual accesible sólo a los judíos que habían creado el único espíritu judío. Cuando describía esta santidad Gordon empleaba términos cabalísticos que se habían aplicado hasta entonces al misterioso mundo de Dios:

El alma del judío es hija del entorno natural de la tierra de Israel. *Claridad*, la profundidad de un cielo infinitamente claro, una perspectiva clara, *nubes de pureza*. Parece que incluso lo divino desconocido se desvanece en esta claridad, que se desliza de la *luz manifiesta limitada* a la *luz escondida infinita*. El pueblo de este mundo no comprende ni esta perspectiva clara ni esta luminosidad desconocida en el alma judía.²⁹

Al principio este paisaje de Oriente Medio era tan diferente del de Rusia, su país natal, que a Gordon le resultaba terrible y extraño. Pero se dio cuenta de que lo podía hacer suyo mediante el trabajo (*avodah*, una palabra que se refiere también a los ritos religiosos). Al trabajar la tierra de la que, según los sionistas, los árabes se habían desprendido, los judíos la conquistarían para sí mismos y, al mismo tiempo, se redimirían de la alienación del exilio.

Los sionistas socialistas llamaron a su movimiento de colonización la Conquista del Trabajo: sus *kibbutzim* se convirtieron en monasterios

seculares, donde vivían en común y realizaban su propia salvación. El cultivo de la tierra los llevó a una experiencia mística de nuevo nacimiento y amor universal. Gordon lo explicaba en los siguientes términos:

Mis manos crecieron acostumbradas al trabajo, mis ojos y mis oídos aprendieron a ver y oír y mi corazón a comprender lo que hay en él; mi alma también aprendió a saltar por encima de las colinas, a ascender, a elevarse, a fin de llegar a lugares desconocidos, abrazar todo el país, el mundo y todo lo que hay en él, a fin de verse ella misma abrazada por el universo entero.³⁰

Este trabajo era una oración secular. Hacia 1927 el joven colono y erudito Avraham Schlonsky (1900-1973), que trabajó como peón caminero, escribió este poema a la tierra de Israel:

Vísteme, madre buena, con un vestido glorioso de muchos colores,
y, al amanecer, llévame al trabajo.
Mi tierra está envuelta en luz como en un manto de oración.
Las casas se levantan como cintas rituales;
las rocas, como un empedrado construido a mano, fluyen como filacterias.
La ciudad amada recita la oración de la mañana a su creador.
Y entre los creadores está tu hijo Avraham,
un bardo, peón caminero en Israel.³¹

El sionista ya no necesita a Dios; él mismo es el creador.

Otros sionistas mantuvieron una religión más tradicional. Abraham Isaac Kook (1865-1935), un cabalista que fue presidente de los rabinos judíos de Palestina, había tenido poca relación con el mundo gentil antes de su llegada a la tierra de Israel. Insistía en que mientras se interpretase el concepto de «servicio de Dios» como el servicio a un Ser particular, separado de los ideales y deberes de la religión, no estaría «libre de la perspectiva inmadura que está siempre centrada en seres particulares».³² Dios no era otro Ser: En Sof transcendía todos los conceptos humanos como, por ejemplo, el de personalidad. Pensar que Dios era un ser particular era una idolatría y signo de una mentalidad primitiva. Kook se había formado en la tradición judía, pero no se sentía consternado ante la ideología sionista. Ciertamente, los laboristas creían que se estaban deshaciendo de la religión, pero este sionismo ateo era sólo una fase. Dios estaba trabajando con los colonos: las «chispas» divinas estaban atrapadas en las «cáscaras» de esas tinieblas y esperaban la redención. Lo creyeran o no, los judíos eran en esencia inseparables de Dios y estaban cumpliendo el plan de Dios sin darse

cuenta de ello. Durante el exilio el Espíritu Santo se había alejado de su pueblo. Ellos habían mantenido oculta la Shekinah en las sinagogas y en los centros de estudio, pero pronto Israel volvería a ser el centro espiritual del mundo y revelaría la concepción auténtica de Dios a los gentiles.

Pero esta forma de espiritualidad podía ser peligrosa. La devoción a la Tierra Santa iba a dar a luz la idolatría del fundamentalismo judío en nuestro siglo. La devoción al «islam» histórico ha contribuido a la aparición de un fundamentalismo similar en el mundo musulmán. Tanto judíos como musulmanes estaban luchando por encontrar un sentido en un mundo de tinieblas. Parecía que el Dios de la historia les había fallado. Los sionistas tenían razón al temer la aniquilación definitiva de su pueblo. Para muchos judíos era imposible mantener la idea tradicional de Dios después del holocausto. Elie Wiesel, premio Nobel, había vivido sólo para Dios durante su infancia en Hungría; su vida había estado configurada por el Talmud y esperaba ser iniciado un día en los misterios de la cábala. Cuando era niño lo llevaron a Auschwitz y, después, a Buchenwald. Durante su primera noche en el campo de concentración, al ver el humo negro que subía en espiral hacia el cielo desde el horno crematorio donde iban a meter los cuerpos de su madre y de su hermana, experimentó que las llamas habían consumido su fe para siempre. Se encontraba en un mundo que correspondía objetivamente al mundo sin Dios imaginado por Nietzsche. «Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó, para siempre, del deseo de vivir», escribió años más tarde. «Nunca olvidaré esos momentos en que asesinaron a mi Dios y a mi alma y que convirtieron mis sueños en polvo». ³³

Un día la Gestapo iba a colgar a un niño. Incluso las S. S. estaban preocupadas por la idea de colgar a un niño ante miles de espectadores. El niño —que, como recuerda Wiesel, tenía la cara de un «ángel de ojos tristes»—, estaba silencioso, lívidamente pálido y casi tranquilo al subir a la horca. Detrás de Wiesel, uno de los prisioneros preguntó: «¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?». El niño tardó media hora en morir mientras a los prisioneros se los obligaba a mirarlo de frente. El mismo hombre preguntó de nuevo: «¿Dónde está Dios ahora?». Y Wiesel oyó, dentro de sí, una voz que respondía: «¿Dónde está? Está aquí, pendiendo en esta horca». ³⁴

Dostoyevsky había dicho que la muerte de un niño podía hacer que Dios fuera inaceptable, pero ni siquiera él, que no desconocía la falta de humanidad, se había imaginado la muerte de un niño en unas circunstancias como éas. El horror de Auschwitz es un fuerte desafío para muchas de las ideas más tradicionales sobre Dios. El Dios lejano

de los filósofos, perdido en su *apatheia* trascendente, se hace intolerable. Muchos judíos ya no pueden creer en la idea bíblica de que Dios se manifiesta en la historia, pues aquélla —afirman con Wiesel— murió en Auschwitz. La idea de un Dios personal está llena de dificultades. Si Dios fuera omnípotente, podría haber evitado el holocausto. Si fue incapaz de deterarlo, es impotente e inútil; si pudo pararlo y decidió no hacerlo, es un monstruo. Los judíos no son los únicos que creen que el holocausto puso fin a la teología tradicional.

De todas formas, también es cierto que incluso en Auschwitz algunos judíos continuaron estudiando el Talmud y celebrando las fiestas tradicionales, no porque esperasen que Dios los rescatara, sino porque tenían un sentido para ellos. Se cuenta que un día en Auschwitz un grupo de judíos sometió a Dios a juicio. Lo acusaron de残酷 y traición. Como Job, tampoco ellos se sentían satisfechos con las respuestas habituales al problema del mal y del sufrimiento en medio de esa situación horrible. No pudieron encontrar una justificación para Dios, ni circunstancias atenuantes, de modo que lo declararon culpable y, presumiblemente, digno de muerte. El rabino pronunció el veredicto. Después levantó la vista y dijo que el juicio había concluido: era el momento de la oración de la tarde.

CAPÍTULO

11

¿Tiene Dios futuro?

A medida que nos acercamos al final del segundo milenio parece como si el mundo que conocemos estuviese agonizando. Durante varias décadas hemos vivido sabiendo que disponemos de armas que pueden aniquilar la vida humana del planeta. Puede ser que la guerra fría haya terminado, pero el nuevo orden mundial no es menos aterrador que el viejo. Nos enfrentamos a la posibilidad de una catástrofe ecológica. El virus del SIDA amenaza con provocar una plaga de proporciones incontrolables. Dentro de dos o tres generaciones la población será demasiado elevada para el planeta. Son miles los que mueren a consecuencia del hambre y las sequías. Otras generaciones antes que nosotros han pensado que el final del mundo estaba cerca; a nosotros nos parece que nos enfrentamos a un futuro inimaginable. ¿Cómo podrá sobrevivir la idea de Dios en los próximos años? Durante cuatro mil años se ha ido adaptando constantemente para responder a las exigencias del presente, pero en nuestro propio siglo son cada vez más los que piensan que ya no tiene sentido para ellos y, cuando las ideas religiosas dejan de ser útiles, se desvanecen. Tal vez Dios sea una idea del pasado. El estudioso noteamericano Peter Berger observa que a menudo tenemos un *double standard* cuando comparamos el pasado con nuestro presente. Mientras que se analiza y relativiza el pasado, se hace inmune el presente a este proceso de

análisis y nuestra posición ordinaria se convierte en un absoluto: así, «se piensa que los escritores del Nuevo Testamento estaban afectados por una falsa conciencia arraigada en su [de ellos] tiempo, pero el que analiza la realidad contemporánea considera que la conciencia de su [de él] tiempo es una pura bendición intelectual».¹ Los defensores del secularismo en el siglo xix y a principios del xx estaban convencidos de que el ateísmo era la condición irreversible de la humanidad en la era científica.

Hay muchos motivos para apoyar esta concepción. En Europa las iglesias se están quedando vacías; el ateísmo ya no es una ideología adquirida penosamente por unos pocos pioneros intelectuales, sino la actitud de la mayoría. En el pasado había estado motivado por una idea concreta de Dios, pero ahora parece que ha perdido su relación interna con el teísmo y se ha convertido en una respuesta automática a la experiencia de vivir en una sociedad secularizada. Al igual que la muchedumbre de gente divertida que rodeaba al loco del relato de Nietzsche, muchos se sienten impasibles ante la perspectiva de una vida sin Dios. Otros piensan que su ausencia es un alivio positivo. Los que hemos tenido una experiencia dura con la religión en el pasado descubrimos que es liberador el deshacernos del Dios terrible de nuestra infancia. Es maravilloso no tener que encogerse de miedo ante una deidad vengativa que nos amenaza con la condenación eterna si no cumplimos sus normas. Disfrutamos de una nueva libertad intelectual y podemos seguir audazmente nuestras propias ideas sin necesidad de caminar a tientas en torno a artículos difíciles de la fe sintiendo todo el tiempo una pérdida deprimente de integridad. Nos imaginamos que la deidad cruel de la que tuvimos experiencia es el auténtico Dios de los judíos, cristianos y musulmanes y no siempre nos damos cuenta de que es simplemente una aberración desafortunada.

Otros se sienten desolados. Jean-Paul Sartre (1905-1980) hablaba del hueco que había dejado Dios en la conciencia humana, donde siempre había estado. Sin embargo, insistía en que, si Dios existía, sería todavía necesario rechazarlo, pues la idea de Dios niega nuestra libertad. La religión tradicional nos dice que tenemos que acomodarnos a la idea que Dios tiene de la humanidad para llegar a ser plenamente humanos. No obstante, tenemos que ver a los seres humanos como encarnaciones de la libertad. El ateísmo de Sartre no era un credo consolador, pero otros existencialistas pensaron que la ausencia de Dios era una liberación positiva. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) afirmaba que, en lugar de aumentar nuestro sentido de admiración, Dios en realidad lo negaba. Como Dios representa la perfección absoluta

no queda nada que nosotros podamos hacer o lograr. Albert Camus (1913-1960) predicó un ateísmo heroico. Las personas tenían que rechazar a Dios de un modo desafiante a fin de poder mostrar toda su solicitud amorosa hacia la humanidad. Como siempre, los ateos tenían parte de razón. En efecto, en el pasado se había utilizado a Dios para frenar la creatividad; si se hace de él una respuesta general a todos los posibles problemas y contingencias, puede, efectivamente, ahogar nuestro sentido de la admiración o del éxito. Un ateísmo apasionado y comprometido puede ser más religioso que un teísmo cansado o inadecuado.

Durante la década de 1950 algunos positivistas lógicos como A. J. Ayer (1910-1991) preguntaban si tenía sentido creer en Dios. Las ciencias naturales eran la única fuente fidedigna de conocimiento porque sus hipótesis se podían verificar empíricamente. Ayer no preguntaba si Dios existía o no, sino si la idea de Dios tenía algún significado. Sostenía que una proposición no tiene sentido si no podemos comprobar cómo se puede verificar o refutar. El enunciado «Hay seres inteligentes en Marte» no carece de significado, porque podemos ver cómo podríamos verificarlo una vez que contáramos con la tecnología necesaria. De modo semejante, uno que crea simplemente en el «Hombre Antiguo» del cielo no pronuncia un enunciado sin sentido cuando dice «Creo en Dios», pues después de la muerte podremos descubrir si esto era cierto o no. Es el creyente erudito el que tiene problemas cuando dice: «Dios no existe en ningún sentido que nosotros podamos comprender» o «Dios no es bueno en el sentido humano de la palabra». Estos enunciados son demasiado vagos; es imposible ver cómo se pueden verificar; por tanto, no tienen sentido. Como decía Ayer: «El teísmo es tan confuso y las sentencias en las que se habla de "Dios" son tan incoherentes o es tan difícil comprobar su verificabilidad o falsabilidad que hablar de creencia o incredencia, de fe o falta de fe, es lógicamente imposible».² El ateísmo es tan ininteligible y carente de significado como el teísmo. No hay nada en el concepto de «Dios» que se pueda negar o a propósito de lo cual podamos ser escépticos.

Como Freud, los positivistas estaban convencidos de que la creencia religiosa representaba una inmadurez que la ciencia podía superar. A partir de la década de 1950 los filósofos del lenguaje han criticado el positivismo lógico, señalando que lo que Ayer llamaba el principio de verificación no se puede verificar. Actualmente no somos tan optimistas respecto de la ciencia, que sólo puede explicar el mundo de la naturaleza física. Wilfred Cantwell Smith señalaba que los positivistas lógicos se constituyeron como científicos en una época en que, por primera vez en la historia, la ciencia observaba el mundo natural se-

parado explícitamente de la humanidad.³ El tipo de enunciados a los que Ayer se refería se aplicaban muy bien a los hechos objetivos de la ciencia, pero no eran apropiados para las experiencias humanas definidas con menor claridad. Como sucede con la poesía o la música, no se puede tratar la religión con este tipo de lenguaje y verificación. Algunos filósofos del lenguaje más recientes, como Anthony Flew, han afirmado que es más racional encontrar una explicación natural que religiosa. Las antiguas «pruebas» ya no funcionan: el argumento del designio ya no sirve porque tenemos que salir fuera del sistema para ver si los fenómenos naturales se deben a sus propias leyes o a la intervención de Algo exterior a ellos. El argumento de que somos seres «contingentes» o «imperfectos» ya no prueba nada, pues siempre puede haber una explicación que es última, pero no sobrenatural. Flew es menos optimista que Feuerbach, Marx o los existencialistas. No se trata de una lucha, ni de una oposición heroica, sino simplemente de un compromiso práctico con la razón y la ciencia como el único camino que tiene futuro.

Ya hemos visto, sin embargo, que no todas las personas religiosas han esperado que «Dios» les proporcionara una explicación del universo. Para muchos las «pruebas» han sido una pista falsa. Sólo los cristianos occidentales que tenían la costumbre de interpretar la Escritura literalmente y de entender las doctrinas como si fuesen realidades objetivas han pensado que la ciencia era una amenaza. Los científicos y filósofos en cuyos sistemas no hay espacio para Dios se refieren normalmente a la idea de Dios como Causa primera, una noción abandonada finalmente por judíos, musulmanes y cristianos grecoortodoxos en la Edad Media. No se podía probar la existencia del «Dios» más subjetivo al que estaban buscando, como si se tratara de un hecho objetivo que era el mismo para todos. No era localizable dentro de un sistema físico del universo, como tampoco lo era el nirvana budista.

Los teólogos radicales de la década de 1960, que siguieron con entusiasmo a Nietzsche y proclamaron la muerte de Dios, fueron más espectaculares que los filósofos del lenguaje. En *The Gospel of Christian Atheism* (1966) Thomas J. Altizer anunciaría que la «buena noticia» de la muerte de Dios nos había liberado de la esclavitud de una deidad transcendente tirana: «Sólo aceptando, incluso queriendo, la muerte de Dios en nuestra experiencia, podemos sentirnos liberados de un más allá transcendente, un más allá extraño que ha quedado vacío y oscurecido por la autoalienación de Dios en Cristo». Altizer hablaba en términos místicos de la noche oscura del alma y del dolor del abandono. La muerte de Dios indicaba que el silencio necesario ante Dios podría tener de nuevo un sentido. Todas las concepciones antiguas de la di-

vinidad tienen que morir antes de que la teología pueda nacer de nuevo. Se esperaba un lenguaje y un estilo en el que Dios pudiera convertirse una vez más en una posibilidad. La teología de Altizer era una dialéctica apasionada que atacaba el mundo tenebroso sin Dios con la esperanza de que nos revelaría su secreto. Paul Van Buren fue más preciso y lógico. En *The Secular Meaning of the Gospel* (1963) afirmaba que ya no era posible decir que Dios actuaba en el mundo. La ciencia y la tecnología habían hecho inútil la vieja mitología. La fe simple en el «Hombre Antiguo» del cielo era claramente imposible, pero también lo era la creencia más compleja de los teólogos. Tenemos que deshacernos de Dios y mantener la fe en Jesús de Nazaret. El Evangelio es la «buena noticia de un hombre libre que ha liberado a otros». Jesús de Nazaret era el liberador, «el hombre que define lo que significa ser hombre».⁵

En *Radical Theology and the Death of God* (1966) William Hamilton observaba que este tipo de teología tenía su origen en los Estados Unidos, que habían tenido siempre una tendencia utópica y que carecían de una tradición teológica propia. La imagen de la muerte de Dios representaba la anomía y la barbarie de la edad técnica, que hacía imposible creer en el Dios bíblico a la manera antigua. El propio Hamilton pensaba que este ambiente teológico era una forma de ser protestante en el siglo xx. Lutero había dejado el claustro y había salido al mundo. De la misma manera, él y los demás cristianos radicales se manifestaban abiertamente como hombres seculares. Habían salido de los lugares sagrados donde Dios solía estar para encontrar al hombre Jesús en el prójimo, afuera, en el mundo de la tecnología, del poder, del sexo, del dinero y de la ciudad. El hombre moderno secular no necesitaba a Dios. No había un agujero dejado por Dios en Hamilton: él encontraría su propia solución en el mundo.

Hay algo profundamente conmovedor en estos ilusionados años sesenta. Ciertamente, los radicales tenían razón al decir que para muchas personas no era legítimo hablar de Dios a la antigua usanza. Pero en la década de 1990 es muy difícil pensar que la liberación y el nuevo amanecer están a las puertas. También en su propio tiempo se criticó a los teólogos de la muerte de Dios, pues su perspectiva era la de la clase media norteamericana, blanca y rica. Algunos teólogos negros, como James H. Cone, preguntaron cómo los blancos podían creer que tenían derecho a afirmar la libertad alcanzada por la muerte de Dios cuando ellos habían esclavizado realmente a tantas personas en nombre de Dios. Para el teólogo judío Richard Rubenstein era imposible comprender cómo podían pensar de un modo positivo acerca de la humanidad sin Dios cuando el holocausto nazi había tenido lugar ha-

cía tan poco tiempo. Él mismo estaba convencido de que la deidad concebida como Dios de la historia había muerto para siempre en Auschwitz. Pero Rubenstein pensaba que los judíos no deberían abandonar la religión. El pueblo judío, testigo de la aniquilación casi completa de los judíos europeos, no debía renunciar a su pasado. El Dios moral y amable del judaísmo liberal, sin embargo, no era bueno. Era demasiado «antiséptico»; se desentendía de la tragedia de la vida y daba por supuesto que el mundo iba a mejorar. Rubenstein prefería al Dios de los místicos judíos. Estaba impresionado por la doctrina del *tsimtsum* de Luria, el acto voluntario de la autoenajenación de Dios que había llamado al mundo creado a la existencia. Todos los místicos habían visto a Dios como la Nada de la que venimos y a la que volveremos. Rubenstein estaba de acuerdo con Sartre en que la vida es vacío; para él el Dios de los místicos era una forma imaginativa de tener esta experiencia humana de la nada.⁶

También otros teólogos judíos se sintieron consolados con la cábala de Luria. Hans Jonas piensa que después de Auschwitz ya no podemos creer en la omnipotencia de Dios. Cuando Dios creó el mundo se limitó a sí mismo voluntariamente y desde entonces comparte la debilidad de los seres humanos. Ahora ya no puede hacer nada más y los seres humanos tienen que devolver la totalidad a la divinidad y al mundo mediante la oración y la torá. El teólogo británico Louis Jacobs, sin embargo, no está de acuerdo con esta idea y piensa que la imagen del *tsimtsum* es torpe y antropomórfica: nos anima a preguntar *cómo* Dios creó el mundo de una forma literal. Dios no se limita a sí mismo, manteniendo su respiración, por así decirlo, antes de espirar. Un Dios impotente es inútil y no puede ser el sentido de la existencia humana. Es mejor volver a la explicación clásica de que Dios es mayor que los seres humanos y que sus pensamientos y sus caminos no son los nuestros. Tal vez Dios sea incomprendible, pero las personas tienen la posibilidad de pensar en este Dios inefable y de afirmar *un* sentido, incluso en medio de la falta de sentido. El teólogo católico Hans Küng está de acuerdo con Jacobs y prefiere una explicación más razonable de la tragedia que el mito caprichoso del *tsimtsum*. Observa que los seres humanos no pueden tener fe en un Dios débil, sino en el Dios viviente que da alas a las personas la fuerza suficiente para orar en Auschwitz.

Algunos piensan que todavía es posible encontrar un sentido a la idea de Dios. El teólogo suizo Karl Barth (1886-1968) se enfrentó al protestantismo liberal de Schleiermacher, que hacía hincapié en la experiencia religiosa. Pero era también un adversario decidido de la teología natural. Para él era un error tratar de explicar a Dios de un modo

racional, no sólo por las limitaciones de la mente humana, sino también porque la humanidad había quedado corrompida por el pecado. Cualquier idea natural que nos hagamos acerca de Dios es necesariamente imperfecta y, por tanto, adorar a un Dios de este tipo es una idolatría. La única fuente válida para el conocimiento de Dios era la Biblia. Nuestro mundo, al parecer, ha sido el peor de todos: se elimina el valor de la experiencia; se elimina el valor de la razón natural; la mente humana está corrompida y no es digna de confianza; no hay posibilidad de aprender de otras religiones, pues la Biblia es la única revelación válida. Parece que no es muy saludable compaginar un escepticismo tan radical respecto de la capacidad del entendimiento con una aceptación tan acrítica de las verdades de la Escritura.

Paul Tillich (1886-1965) estaba convencido de que el Dios personal del deísmo tradicional de Occidente tenía que desaparecer, pero también creía que la religión era necesaria para el género humano. La angustia profundamente arraigada en la vida de cada persona es parte de la condición humana: no se trata de algo neurótico, porque no se puede erradicar y no hay ninguna terapia que pueda suprimirla. Constantemente tenemos miedo de sentirnos perdidos y nos aterra la muerte, al ver cómo nuestros cuerpos se desmoronan gradual, pero inexorablemente. Tillich estaba de acuerdo con Nietzsche en que el Dios personal era una idea perjudicial y merecía la muerte:

El concepto de un «Dios personal» que interviene en los acontecimientos naturales o que es una «causa independiente de los acontecimientos naturales» hace de Dios un objeto natural junto a otros, un objeto entre otros, un ser entre otros seres, quizás el supremo, pero *un* ser al fin y al cabo. Esto, en efecto, no es sólo la destrucción del sistema físico, sino más aún la destrucción de cualquier idea significativa de Dios.⁷

Un Dios que juega con el universo es absurdo. Un Dios que coarta la libertad humana y la creatividad es un tirano. Si se ve a Dios como un *sí* mismo en su propio mundo, un *yo* que se relaciona con un *tú*, una causa separada de su efecto, «él» se convierte en *un* ser, no en el Ser en *sí* mismo. Un tirano omnipoente, omnisciente no es tan distinto de los dictadores terrenos que hacen de todo y de todos simples piezas de la máquina que ellos controlan. Un ateísmo que rechaza un Dios como éste está más que justificado.

Nosotros, por el contrario, tenemos que tratar de encontrar un «Dios» por encima de este Dios personal. Esta idea no es nueva. Ya en los tiempos bíblicos los deístas habían sido conscientes de la naturaleza paradójica del Dios al que presentaban su oración, sabiendo que el

Dios antropomórfico encontraba el equilibrio gracias a la divinidad esencialmente transpersonal. Cada oración era una contradicción, pues era un intento de hablar a alguien con quien no se puede hablar; pedía favores a alguien que nunca los había concedido antes; decía «tú» a un Dios que, como Ser en sí mismo, estaba más próximo al «yo» que nuestro propio *ego*. Tillich prefería la definición de Dios como Fundamento del ser. La participación en un Dios como éste, superior a «Dios», no nos aliena del mundo, sino que nos sumerge en la realidad. Nos hace volver a nosotros mismos. Los seres humanos tienen que emplear símbolos cuando hablan del Ser en sí mismo: hablar de un modo literal o realista sobre él es inexacto y ficticio. Durante muchos siglos los símbolos «Dios», «providencia» e «inmortalidad» han hecho posible que las personas soportaran el terror de la vida y el horror de la muerte, pero cuando esos símbolos pierden su poder quedan el miedo y la duda. Los que han experimentado este espanto y angustia tendrían que buscar al Dios que está por encima del «Dios» desacreditado de un teísmo que ha perdido su fuerza simbólica.

Cuando Tillich hablaba a profanos prefería sustituir el término técnico «Fundamento del ser» por «preocupación última». Hacía hincapié en que la experiencia humana de la fe en este «Dios por encima de Dios» no era un estado peculiar que se pudiera distinguir de otros en nuestra experiencia emocional o intelectual. No se puede decir: «Estoy teniendo una experiencia “religiosa” especial», ya que el Dios que es Ser precede todas nuestras acciones de coraje, esperanza y desesperación, y es fundamental en ellas. No era un estado distinto con un nombre propio, pero invadía cada una de nuestras experiencias humanas normales. Un siglo antes Feuerbach había hecho una afirmación semejante al decir que Dios era inseparable de la psicología humana normal. Ahora se había transformado este ateísmo en un nuevo teísmo.

Los teólogos liberales estaban tratando de descubrir si era posible creer y, al mismo tiempo, pertenecer al mundo moderno intelectual. Al formar su nueva concepción de Dios se dirigieron a otras disciplinas: ciencia, psicología, sociología y a las demás religiones. Tampoco en este intento había nada nuevo. Orígenes y Clemente de Alejandría habían sido cristianos liberales en este sentido en el siglo III, cuando introdujeron el platonismo en la religión semítica de Yahveh. El jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) compaginó su fe en Dios con la ciencia moderna. Fue un paleontólogo que tuvo un interés especial por la vida prehistórica y elaboró una nueva teología basándose en su interpretación de la evolución. Para él toda la lucha de la evolución era como una fuerza divina que impulsaba al universo de la materia al espíritu, a la personalidad y, finalmente, más allá de la personalidad,

hasta Dios. Dios era inmanente y estaba encarnado en el mundo, que había pasado a ser un sacramento de su presencia. De Chardin sugería que, en lugar de centrarse en Jesús como hombre, los cristianos tendrían que prestar especial atención al retrato cósmico de Cristo en las epístolas paulinas a los Colosenses y a los Efesios: en esta concepción Cristo era el «punto omega» del universo, el punto culminante del proceso de la evolución, en el que Dios llega a ser todo en todo. La Escritura nos dice que Dios es amor, y la ciencia, que el mundo natural avanza hacia una complejidad cada vez mayor y a una mayor unidad dentro de su variedad. Esta unidad en la diferenciación era otra forma de mirar el amor que da la vida a toda la creación. Se ha criticado a De Chardin por identificar a Dios de tal manera con el mundo que se pierde todo el sentido de su transcendencia; pero esta teología de-este-mundo fue un cambio bienvenido con respecto al *contemptus mundi* que había caracterizado tantas veces la espiritualidad católica.

En Estados Unidos, durante la década de 1960, Daniel Day Williams (nacido en 1910) elaboró lo que se conoce como teología del proceso, que también pone de relieve la unidad de Dios con el mundo. En él había ejercido un gran influjo el filósofo británico A. N. Whitehead (1861-1947), para el que Dios estaba ligado inextricablemente con el proceso del mundo. Whitehead fue capaz de hacer que no tuviera sentido la idea de Dios como otro Ser, impasible y autosuficiente, pero formuló una versión adaptada al siglo XX de la idea profética del *pathos* de Dios:

Afirmo que Dios sufre al participar en la vida del mundo de los seres. Su participación en el sufrimiento del mundo es el elemento supremo del conocer, aceptar y transformar en el amor el sufrimiento que existe en el mundo. Afirmo que Dios siente. Si no es así, no puedo encontrar sentido al ser de Dios.⁸

Describía a Dios como «el gran compañero, el prójimo doliente, que sabe comprender». A Williams le gustaba la definición de Whitehead; le gustaba hablar de Dios como la «conciencia» del mundo o un «acontecimiento».º Era erróneo situar al orden sobrenatural frente al mundo natural de nuestra experiencia. Aquél era sólo un orden del ser. Sin embargo, su visión no era reduccionista. En nuestra concepción de lo natural tenemos que incluir *todas* las aspiraciones, capacidades y posibilidades que en otro tiempo parecían milagrosas. Habría que incluir también nuestras «experiencias religiosas», como siempre habían sostenido los budistas. Cuando le preguntaron si pensaba que Dios estaba separado de la naturaleza, Williams respondió que no es-

taba seguro. Aborrecía la antigua idea griega de la *apatheia*, que, para él, era casi blasfema: presentaba a Dios como un ser lejano, desprecioso y egoísta. Negaba que estuviera defendiendo un panteísmo. Su teología trataba simplemente de corregir un desequilibrio que había dado como resultado un Dios alienado que ya no se podía aceptar después de Auschwitz e Hiroshima.

Otros se mostraban menos optimistas respecto de los logros del mundo moderno y querían mantener la transcendencia de Dios como un desafío para varones y mujeres. El jesuita Karl Rahner desarrolló una teología más transcendental, en la que Dios es el misterio supremo y Jesús la manifestación decisiva de lo que la humanidad puede llegar a ser. También Bernard Lonergan hizo hincapié en la importancia de la transcendencia y del pensamiento como opuesto a la experiencia. El entendimiento puro no puede alcanzar la visión que busca: tropieza continuamente con barreras al tratar de comprender que esto exige que cambiemos nuestras actitudes. En todas las culturas los seres humanos se han guiado por los mismos imperativos: ser inteligente, responsable, razonable, amable y, si es necesario, cambiar. La auténtica naturaleza de la humanidad, por tanto, exige que transcendamos nuestro propio ser y nuestras percepciones habituales y este principio indica la presencia de lo que se ha llamado lo divino en la naturaleza de la profunda búsqueda humana. El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar cree que, en lugar de buscar a Dios en la lógica y en las abstracciones, tenemos que dirigir nuestra mirada al arte: la revelación católica ha sido esencialmente una revelación encarnada. Con estudios brillantes sobre Dante y Buenaventura, Balthasar muestra que los católicos han «visto» a Dios en forma humana. Su insistencia en la belleza de los gestos rituales, del drama y de los grandes artistas católicos indica que se puede encontrar a Dios por medio de los sentidos y no simplemente por medio de la mente y la parte más intelectual de la persona humana.

También musulmanes y judíos han intentado mirar hacia su pasado buscando ideas de Dios que se adapten al presente. Abu al-Kalam Azad (muerto el año 1959), un destacado teólogo pakistaní, volvió al Corán para encontrar un modo de ver a Dios en el que no fuera tan transcendente que se hiciera nada, ni fuera tan personal que se convirtiera en un ídolo. Aludía a la naturaleza simbólica del lenguaje coránico, notando el equilibrio entre las descripciones metafóricas, figurativas y antropomórficas, por un lado, y, por otro, el recuerdo constante de que Dios es incomparable. Otros han recurrido a los sufies para profundizar en la relación de Dios con el mundo. El sufi suizo Frithjof Schuon recuperó la doctrina de la unicidad del Ser (*Wah-*

dat al-Wujud), atribuida a Ibn al-Arabi, que afirmaba que, puesto que Dios era la única realidad, no existe nada más que él y el mundo como tal es propiamente divino. Caracteriza esto con el recordatorio de que se trata de una verdad esotérica que sólo se puede comprender en el contexto de las doctrinas místicas del sufismo.

Otros han hecho a Dios más accesible para el pueblo y más importante para el cambio político de la época. En los años que precedieron a la revolución iraní el joven filósofo laico y doctor Ali Shariati atrajo a muchos de entre los formados de la clase media. Fue en gran medida responsable de reclutarlos contra el sha, aunque los mullahs desaprobaron buena parte de su mensaje religioso. Durante las manifestaciones las muchedumbres solían llevar su imagen junto a la del ayatollah Jomeini, aun cuando no está claro qué suerte habría corrido en el Irán de Jomeini. Shariati estaba convencido de que la occidentalización había privado a los musulmanes de sus raíces culturales y de que, para sanar este trastorno, tenían que interpretar de un modo nuevo los viejos símbolos de su fe. Mahoma había hecho lo mismo al dar a los ritos paganos antiguos del *hajj* una significación monoteísta. En su libro titulado *Hajj* Shariati lleva a sus lectores en peregrinación hasta La Meca, desarrollando gradualmente una concepción dinámica de Dios que cada peregrino tiene que crear de un modo imaginativo para sí mismo. Así, al llegar a la Caaba, los peregrinos se darán cuenta de lo conveniente que es que el santuario esté vacío: «Éste no es tu meta final; la Caaba es un signo que indica que el camino es correcto; sólo te muestra la dirección».ºº La Caaba era testigo de la importancia que tiene el transceder todas las expresiones humanas de lo divino, que no deben convertirse en fines en sí mismas. ¿Por qué la Caaba es un simple cubo sin decoración ni ornamentos? Porque representa «el secreto de Dios en el universo: Dios no tiene forma ni color, no tiene semejanza; cualquier forma o condición que los hombres elijan, vean o imaginen, no es Dios».ººº El *hajj* era la antítesis de la alienación experimentada por tantos iraníes en la época postcolonial. Representa el curso de la existencia de cada ser humano que cambia radicalmente su vida y se dirige hacia el Dios inefable. La fe activista de Shariati era peligrosa: la policía secreta del sha lo torturó y deportó y tal vez fue responsable de su muerte en Londres en 1977.

Martin Buber (1878-1965) tuvo también una visión dinámica del judaísmo como un proceso espiritual y una lucha por conseguir la unidad elemental. La religión consistía totalmente en un encuentro con un Dios personal que casi siempre tenía lugar en nuestros encuentros con otros seres humanos. Hay dos esferas: el mundo del espacio y del tiempo donde nos relacionamos con otros seres como sujeto y objeto,

como yo-ello. En el segundo ámbito nos relacionamos con los otros tal como realmente son, viéndolos como fines en sí mismos. Éste es el ámbito yo-tú, que revela la presencia de Dios. La vida es un diálogo sin fin con Dios, que no pone en peligro nuestra libertad o creatividad, puesto que Dios nunca nos dice *lo que* espera de nosotros. Tenemos experiencia de él simplemente como una presencia y un imperativo y hemos de descubrir el sentido por nosotros mismos. Esto significaba una ruptura con gran parte de la religión judía; además, la exégesis que Buber hacía de los textos tradicionales era a veces forzada. Como buen kantiano, Buber no tenía tiempo para la torá que, para él, era alienante: ¡Dios no era un legislador! El encuentro yo-tú significaba libertad y espontaneidad, no el peso de una tradición del pasado. Con todo, los *mitzvot* eran centrales para una gran parte de la espiritualidad judía y esto podría explicar por qué Buber ha sido más popular entre los cristianos que entre los judíos.

Buber se dio cuenta de que se había manchado y degradado el término «Dios», pero se negaba a renunciar a él. «¿Dónde podré encontrar una palabra igual que ésta, para describir la misma realidad?». Tiene un significado muy grande y complejo, refleja muchas asociaciones sagradas. Hay que respetar a los que rechazan la palabra «Dios», pues en su nombre se han hecho muchas cosas espantosas.

Es fácil comprender por qué hay personas que proponen un periodo de silencio acerca de «las realidades últimas», a fin de que las palabras de las que se ha abusado sean redimidas. Pero ésta no es la manera de redimirlas. No podemos purificar el término «Dios» ni podemos hacerlo completo; pero, sabiendo que está manchado y maltratado, podemos levantarla del suelo y situarlo por encima de nosotros en un momento de gran preocupación.¹²

A diferencia de otros racionalistas, Buber no se oponía al mito: pensaba que el mito luriánico de las chispas divinas atrapadas en el mundo tenía una significación simbólica central. Las chispas separadas de la divinidad representan la experiencia humana de alienación. Cuando nos relacionamos con los otros podemos restablecer la unidad primordial y reducir la alienación en el mundo.

Mientras Buber se basaba en la Biblia y en los *jasidim*, Abraham Joshua Heschel (1907-1972) volvió al espíritu de los rabinos y del Talmud. A diferencia de Buber, creía que los *mitzvot* ayudarían a los judíos a enfrentarse con los aspectos deshumanizantes de la modernidad. Eran acciones que cumplían más la necesidad de Dios que la nuestra. La vida moderna estaba caracterizada por la modernización y

la explotación: incluso se reducía a Dios a una cosa manipulable y puesta al servicio de nuestros intereses. Como consecuencia la religión se convertía en algo apagado e insípido, y necesitábamos una «teología profunda» para ahondar en las estructuras y recuperar el temor, el misterio y la admiración originales. Ya no era útil tratar de probar la existencia de Dios de un modo lógico. La fe en Dios brotaba de una percepción inmediata que no tenía nada que ver ni con los conceptos ni con la racionalidad. Había que interpretar la Biblia de un modo metafórico, como la poesía, si se quería comprender el sentido de lo sagrado. Había que considerar los *mitzvot* como gestos simbólicos que nos capacitan para vivir en la presencia de Dios. Cada *mitzvah* es un lugar de encuentro en los detalles más pequeños de la vida del mundo y, como una obra de arte, el mundo de los *mitzvot* tiene su lógica y su ritmo propios. Por encima de todo, tenemos que ser conscientes de que Dios necesita a los seres humanos. No es el Dios lejano de los filósofos, sino el Dios del *pathos* descrito de los profetas.

También algunos filósofos agnósticos se han sentido atraídos por la idea de Dios en la segunda mitad del siglo XX. En *Ser y tiempo* (1927) Martin Heidegger (1899-1976) veía al Ser de una forma muy semejante a Tillich, aunque negaría que fuera «Dios» en el sentido cristiano: era distinto de los seres particulares y estaba muy alejado de las categorías normales de pensamiento. Algunos cristianos se han sentido inspirados por la obra de Heidegger, aun cuando se pone en tela de juicio su valor moral por su relación con el régimen nazi. En *¿Qué es la Metafísica?*, su conferencia inaugural en Freiburg, Heidegger desarrolló una serie de ideas que ya se habían planteado en la obra de Plotino, Dionisio y Erigena. Como el Ser es «completamente Otro», en realidad, es Nada —ni una cosa, ni un objeto, ni un ser particular—. Sin embargo es lo que hace posible cualquier otra existencia. Los antiguos creían que nada procedía de nada, pero Heidegger invirtió esta máxima: *ex nihilo omne qua ens fit*. Concluyó su conferencia planteando una cuestión tomada de Leibniz: «¿Por qué hay seres y no simplemente nada?». Es una cuestión que evoca la impresión de sorpresa y admiración que ha sido una constante en la respuesta humana al mundo: ¿cómo es posible que exista algo? En su *Introducción a la Metafísica* (1953) Heidegger comienza planteando la misma cuestión. La teología creía que tenía la respuesta y hacía remontar todo a Otro, a Dios. Pero este Dios era simplemente otro ser y no algo que fuera completamente distinto. Heidegger tenía una idea en cierto modo reductiva del Dios de la religión —aunque fuera el Dios de muchas de las personas religiosas—, pero a menudo hablaba de un modo místico sobre el Ser. Para él era una gran paradoja; describe el proceso del pensamiento

como un esperar o escuchar al Ser y parece que tiene la experiencia de un retorno o retirada del Ser, como los místicos sentían la ausencia de Dios. No hay nada que los seres humanos puedan hacer para pensar que el Ser existe. A partir de los filósofos griegos, los occidentales han tendido a olvidar el Ser y, por el contrario, se han concentrado en los seres, un proceso que ha dado como resultado su éxito tecnológico moderno. En el artículo escrito hacia el final de su vida, titulado «Sólo un Dios puede salvarnos», Heidegger sugiere que la experiencia de la ausencia de Dios en nuestro tiempo puede liberarnos de la preocupación por los seres. Pero no hay nada que podamos hacer para traer al Ser de vuelta al presente. Sólo podemos esperar que vuelva de nuevo en el futuro.

Para el filósofo marxista Ernst Bloch (1884-1977) la idea de Dios era natural para la humanidad. Toda la vida humana se dirigía hacia el futuro: la experiencia que tenemos de nuestra vida es incompleta e inacabada. A diferencia de los animales nunca estamos satisfechos, siempre queremos más. Esto es lo que nos ha forzado a pensar y evolucionar, pues en cada momento de nuestras vidas tenemos que superarnos a nosotros mismos y avanzar hacia el siguiente estadio: el bebé tiene que empezar a caminar, el que da los primeros pasos tiene que superar sus dificultades y hacerse un niño y así sucesivamente. Todos nuestros sueños e inspiraciones miran hacia adelante, a lo que está por llegar. Hasta la filosofía comienza con la admiración, que es la experiencia de no conocer, del todavía no. También el socialismo mira hacia la utopía; pero, a pesar del rechazo marxista de la fe, donde hay esperanza, hay también religión. Como para Feuerbach, para Bloch Dios es el ideal humano que todavía no ha llegado a ser; pero, en lugar de ser alienante, es esencial a la condición humana.

También para Max Horkheimer (1985-1973), teórico social alemán de la escuela de Frankfurt, «Dios» era un ideal importante, de una forma que recuerda a los profetas. Es superfluo saber si existe o no o que nosotros «creamos en él». Sin la idea de Dios no hay ningún sentido, verdad o moral absolutos: la ética se convierte simplemente en una cuestión de gusto, un ambiente o un capricho. Aunque la política y la moral incluyen de alguna manera la idea de «Dios», seguirán siendo pragmáticas y sagaces más que sabias. Si no hay un absoluto, no hay una razón por la que no podamos odiar o por la que la guerra sea peor que la paz. La religión es esencialmente un sentimiento interior de que un Dios *existe*. Uno de nuestros sueños más antiguos es el anhelo de justicia (con cuánta frecuencia oímos cómo los niños se quejan: «¡No es justo!»). La religión deja constancia de las aspiraciones y acusaciones de innumerables seres humanos frente al sufrimiento y el mal.

Nos hace conscientes de nuestra naturaleza finita; todos nosotros esperamos que la injusticia del mundo no sea la última palabra.

El hecho de que los que no tienen creencias religiosas tradicionales vuelvan a recuperar los temas centrales que hemos descubierto en la historia de Dios, indica que la idea no es tan extraña como muchos de nosotros suponemos. Con todo, durante la segunda mitad del siglo XX se ha producido un rechazo de la idea de un Dios personal que se comporta a nuestra imagen y semejanza. Tampoco esto es nada nuevo. Como ya hemos visto, en las Escrituras judías, llamadas «Antiguo» Testamento por los cristianos, se produjo un proceso similar. Desde el principio el Corán presenta a Alá de un modo menos antropomórfico que el Dios de la tradición judeocristiana. Doctrinas como la Trinidad y la mitología y el simbolismo de los sistemas místicos se esfuerzan por sugerir que Dios está más allá de la personalidad. A pesar de todo, parece que la mayor parte de los creyentes no han tenido esto claro. Cuando John Robinson, obispo de Woolwich, publicó *Honest to God* (*Sincero para con Dios*) en 1963, afirmando que no podía adherirse por más tiempo al antiguo Dios personal que se encontraba «fuera de nuestro mundo», hubo gran inquietud en Gran Bretaña. Una ola de protestas similar fue la reacción ante las observaciones de David Jenkins, obispo de Durham, aun cuando estas ideas eran tópicas en ambientes académicos. Don Cupitt, decano del Emmanuel College (Cambridge), también recibió el apodo de «el sacerdote ateo»: para él el Dios tradicional realista del teísmo era inaceptable y proponía una forma de budismo cristiano que anteponía la experiencia religiosa a la teología. Como Robinson, Cupitt había llegado de un modo intelectual a una iluminación que los místicos de las tres religiones monoteístas habían alcanzado de un modo más intuitivo. De todas formas, la idea de que Dios no existe realmente y de que no hay Nada «ahí fuera» tampoco eran nuevas.

Actualmente se da una intolerancia creciente frente a las imágenes inadecuadas de lo Absoluto. Se trata de un iconoclasmo saludable, pues en el pasado se ha abusado de la idea de Dios con resultados catastróficos. Uno de los nuevos procesos más característicos a partir de la década de 1970 ha sido el desarrollo de una forma de religiosidad llamada normalmente «fundamentalismo» en la mayor parte de las religiones principales del mundo, incluidas las tres religiones monoteístas. Una espiritualidad demasiado política, literal e intolerante en su concepción. En Estados Unidos, un país siempre propenso al entusiasmo extremista y apocalíptico, el fundamentalismo cristiano se ha vinculado a la Nueva Derecha. Los fundamentalistas hacen campaña en favor de la supresión del aborto legal y de la mano dura en moral y buenas

costumbres. La Mayoría Moral de Jerry Falwell alcanzó mucho poder político durante los años de la presidencia de Reagan. Otros evangélicos como Maurice Cerullo, que interpretan literalmente los dichos de Jesús, creen que los milagros son un signo esencial de la verdadera fe. Dios concederá al creyente todo lo que le pida en la oración. En Gran Bretaña algunos fundamentalistas como Colin Urquhart expresaron las mismas ideas. Parece que los cristianos fundamentalistas tienen poco en cuenta la misericordia amorosa de Cristo. Condenan con extraordinaria facilidad a los que para ellos son los «enemigos de Dios». Para muchos de ellos los judíos y los musulmanes están condenados al fuego del infierno; Urquhart ha llegado a decir que todas las religiones orientales están inspiradas por el diablo.

También en el mundo musulmán se han producido fenómenos semejantes, que se han dado a conocer mucho más en Occidente. Los integristas islámicos han derrocado gobiernos y asesinado o amenazando a los enemigos del islam con la pena de muerte. De un modo parecido, los fundamentalistas judíos se han establecido en los territorios ocupados de Gaza y Cisjordania con la intención manifiesta de expulsar a los habitantes árabes, empleando la fuerza si fuera necesario. Creen que de esta manera están preparando el camino para la llegada del Mesías, que está muy cerca. En cualquiera de sus manifestaciones, el fundamentalismo es una forma de religión extremadamente reduccionista. El rabino Meir Kahane, por ejemplo, el miembro más extremista de la extrema derecha de Israel, hasta que fue asesinado en Nueva York en 1990, se expresaba en estos términos:

No hay muchos mensajes en el judaísmo. Hay solamente uno y este mensaje consiste en hacer lo que Dios quiere. A veces Dios quiere que vayamos a la guerra, a veces quiere que vivamos en paz... Pero hay sólo un mensaje: Dios quiso que viniéramos a este país para crear un Estado judío.¹³

Esto supone la aniquilación de muchos siglos de evolución judía y la vuelta a la perspectiva deuteronómica del libro de Josué. No es sorprendente que los que oyen este lenguaje blasfemo que hace que «Dios» niegue los derechos humanos de otras personas, piensen que cuanto antes se renuncie a él, tanto mejor.

Pero, como vimos en el capítulo anterior, esta forma de religiosidad es, en realidad, un alejamiento de Dios. Hacer de fenómenos humanos e históricos como los «valores de la familia» cristianos, el «islam» o la «Tierra Santa» el centro de la devoción religiosa es una nueva forma de idolatría. Este tipo de justicia beligerante ha sido una tentación

continua de los monoteístas a través de la larga historia de Dios. Hay que rechazarla porque es falsa. El Dios de los judíos, cristianos y musulmanes logró liberarse de su desafortunado comienzo, pues Yahveh, la divinidad tribal, era parcial y cometía asesinatos en favor de su pueblo. Los cruzados contemporáneos que recuperan este *ethos* primitivo elevan los valores de la tribu a una jerarquía superior inaceptable y ponen ideales creados por el hombre en el lugar de la realidad trascendente, que tendría que cuestionar nuestros prejuicios. También niegan un tema monoteísta central. Desde que los profetas de Israel habían reformado el viejo culto pagano de Yahveh, el Dios de los monoteístas ha promovido el ideal de la misericordia.

Ya hemos visto que la misericordia era una característica de la mayor parte de las ideologías que surgieron durante la edad axial. El ideal de la misericordia impulsó a los budistas a realizar un cambio radical en su orientación religiosa cuando introdujeron la devoción (*bhakti*) a Buda y a los *bodhisattvas*. Los profetas insistían en que el culto y la adoración eran inútiles mientras toda la sociedad no adoptara un *ethos* más justo y misericordioso. Jesús, Pablo y los rabinos —todos ellos compartían los mismos ideales judíos— desarrollaron estas intuiciones e introdujeron cambios importantes en el judaísmo para llevarlas a cabo. El Corán hizo de la construcción de una sociedad misericordiosa y culta la esencia de la religión reformada de Alá. La misericordia es una virtud particularmente difícil. Nos exige que superemos las limitaciones de nuestro egoísmo, inseguridad y prejuicios heredados. No es sorprendente que haya habido épocas en que las tres religiones monoteístas hayan sido incapaces de alcanzar estos ideales exigentes. Durante el siglo XVIII los deístas rechazaron el cristianismo occidental tradicional, en gran medida porque se había convertido en cruel e intolerante. Con demasiada frecuencia los creyentes tradicionales que no son fundamentalistas comparten esa justicia agresiva. Se sirven de «Dios» para que secunde sus amores y sus odios, que ellos atribuyen al mismo Dios. No obstante, los judíos, cristianos y musulmanes que practican de un modo puntilloso la sagrada liturgia, pero denigran a los que pertenecen a una etnia o grupo ideológico diferente, niegan una de las verdades fundamentales de su religión. Asimismo es inapropiado que los que se llaman judíos, cristianos o musulmanes toleren un sistema social injusto. El Dios del monoteísmo histórico quiere misericordia y no sacrificios, piedad y no liturgias solemnes.

A menudo se ha establecido la diferencia entre los que practican una forma cultural de la religión y los que han cultivado la experiencia del Dios de la misericordia. Los profetas tronaban contra sus contemporáneos, que pensaban que el culto del templo eran suficiente. Jesús

y san Pablo pusieron de manifiesto que el cumplimiento externo era inútil si no estaba acompañado por la caridad: era como bronce que suena o címbalo que retiene. Mahoma tuvo que enfrentarse a los árabes que querían dar culto a las diosas paganas junto a Alá en los antiguos santuarios, sin realizar el *ethos* de la misericordia que Dios exigía como una condición de toda religión verdadera. También en el mundo pagano del imperio romano hubo una línea divisoria semejante: la antigua religión del culto celebraba el *statu quo*, mientras que los filósofos predicaban el mensaje que, según ellos, cambiaría el mundo. Tal vez sólo una minoría haya vivido la religión misericordiosa del único Dios; la mayoría han tenido dificultades para enfrentarse a lo extremado de la experiencia de Dios con sus exigencias éticas inflexibles. Desde que Moisés bajó del monte Sinaí con las tablas de la ley, la mayoría ha preferido dar culto al becerro de oro, una imagen tradicional inofensiva de una divinidad que habían construido ellos mismos con sus ritos tradicionales y consoladores. Aarón, el sumo sacerdote, presidió la fabricación de la efigie áurea. Las autoridades religiosas a menudo hacen oídos sordos ante las palabras de los profetas y místicos que anuncian el mensaje de un Dios mucho más exigente.

También se puede usar a Dios como una panacea injustificada, como una alternativa a la vida mundana y como el objeto de una fantasía complaciente. Con frecuencia se ha usado la idea de Dios como opio del pueblo. Esto resulta particularmente peligroso cuando se piensa que es otro Ser —como nosotros, pero mayor y mejor—, que se encuentra en los cielos —que son un paraíso de placeres terrenos—. En el principio se usó a «Dios» para concentrarse en este mundo y enfrentarse a la realidad desagradable. Incluso el culto pagano de Yahveh, a pesar de sus defectos manifiestos, subrayaba su intervención en los acontecimientos ordinarios del tiempo profano opuesto al tiempo sagrado de los ritos y de los mitos. Los profetas de Israel obligaron a su pueblo a enfrentarse con su propio pecado social y con la catástrofe política inminente en nombre del Dios que se revelaba en estos acontecimientos históricos. La doctrina cristiana de la encarnación hacía hincapié en la inmanencia divina en el mundo de carne y sangre. El interés por el *bis et nunc* destacaba especialmente en el islam: nadie podría haber sido más realista que Mahoma, que fue, al mismo tiempo, un genio político y espiritual. Como ya hemos visto, otras generaciones posteriores de musulmanes han compartido este interés por hacer la voluntad divina en la historia humana construyendo una sociedad justa y equitativa. Desde el principio se tuvo la experiencia de Dios como un imperativo para la acción. Desde el momento en que Dios —El o Yahveh— ordenó a Abrahán que dejara a

su familia en Jarán, el culto exigía una acción concreta en este mundo y, con frecuencia, el abandono doloroso de las viejas realidades sagradas.

Esta ruptura suponía también una gran tensión. La experiencia que los profetas tuvieron de este Dios santo, que era completamente otro, era un profundo *shock*. Exigía una santidad semejante a la suya y una separación de su pueblo. Cuando estaba hablando a Moisés en el Sinaí, no se permitía a los israelitas que se acercaran a los pies del monte. De repente se abría un abismo nuevo entre la humanidad y lo divino, que rompía la visión holística del paganismo. Había, por tanto, una posibilidad de alienación del mundo, que reflejaba la conciencia naciente de la autonomía inalienable del individuo. No es casual que el monoteísmo arraigara finalmente durante el exilio en Babilonia, cuando los israelitas desarrollaron el ideal de la responsabilidad personal, que ha sido fundamental, tanto en el judaísmo como en el islam.¹⁴ Ya hemos visto que los rabinos se servían de la idea de un Dios inmanente para inculcar en los judíos el sentido de los derechos sagrados de la persona humana. A pesar de todo, la alienación ha seguido siendo un peligro en estas tres religiones: en Occidente la experiencia de Dios ha estado siempre acompañada del sentimiento de culpa y de una antropología pesimista. En el judaísmo y en el islam no hay duda de que el cumplimiento de la torá y de la Shariah se ha visto a veces como una sumisión heterónoma a una ley externa, aun cuando ya sabemos que nada podía haber estado más lejos de la intención de los hombres que compilaron estos códigos legales.

Los ateos que predicaban la emancipación del Dios que exigía esa obediencia servil protestaban contra una imagen de Dios inadecuada, pero lamentablemente familiar. También ésta estaba basada en una concepción de lo divino demasiado antropomórfica, que interpretaba la imagen del juicio de Dios en la Escritura de una forma demasiado literal y daba por supuesto que Dios era una especie de Gran Hermano celestial. Esta imagen del tirano divino que imponía una ley extraña a los siervos humanos obligados tiene que desaparecer. Aterrorizar a la población con amenazas para que sea dócil es una práctica que no se puede aceptar ni practicar por más tiempo, como ha demostrado de un modo tan dramático la caída de los regímenes comunistas en el otoño del año 1989. La idea antropomórfica de Dios como legislador y soberano ya no resulta adecuada para el carácter de la posmodernidad. Los ateos que se lamentaban de que la idea de Dios no era natural no tenían toda la razón. Hemos podido comprobar que judíos, cristianos y musulmanes han desarrollado ideas notablemente similares sobre Dios, que, además, se parecen a otras concepciones del Ab-

soluto. Parece que cuando las personas tratan de encontrar un valor y sentido únicos a la vida humana, sus mentes van en una dirección determinada. No se han sentido obligadas a ello; es algo que parece ser natural en la humanidad.

Si se quiere evitar que los sentimientos degeneren en una sensiblería permisiva, agresiva o insana, tienen que estar configurados por la inteligencia crítica. La experiencia de Dios tiene que estar a salvo de otros entusiasmos comunes, incluidos los de la mente. La experiencia de la *falsafah* había sido un intento de establecer una relación entre la fe en Dios y el nuevo culto del racionalismo entre los musulmanes, los judíos y, finalmente, los cristianos de Occidente. Después, los musulmanes y los judíos renunciaron a esta filosofía. Estaban convencidos de que el racionalismo tenía su utilidad, especialmente en estudios empíricos como los de las ciencias, la medicina y las matemáticas, pero no era completamente apropiado para el estudio de un Dios que estaba más allá de los conceptos. Los cristianos de Oriente habían tenido ya esta experiencia y habían mostrado desconfianza hacia la metafísica que había nacido en su suelo. Una de las desventajas del método filosófico del estudio de Dios era que podía hacer que pareciera como si la divinidad suprema fuera simplemente otro Ser, el supremo de todos los seres que existen, en lugar de ser una realidad de un orden completamente distinto. Pero la experiencia de la *falsafah* había sido importante porque había reconocido la necesidad de relacionar a Dios con otras experiencias. Recluir a Dios en un aislamiento intelectual, en un gueto sagrado exclusivo, no es saludable ni natural. Puede ser un estímulo para que las personas piensen que no es necesario aplicar los criterios normales de justicia y racionalidad a ciertos comportamientos supuestamente inspirados por «Dios».

Desde el principio la *falsafah* estuvo asociada con la ciencia. Fue el entusiasmo inicial por la medicina, la astronomía y las matemáticas lo que llevó a los primeros *faylasufs* musulmanes a hablar de Alá con términos metafísicos. La ciencia produjo un cambio radical en su perspectiva y descubrieron que no podrían pensar acerca de Dios de la misma manera que los demás musulmanes. La concepción filosófica de Dios era muy diferente de la visión coránica, pero los *faylasufs* desarrollaron algunas intuiciones que se podían haber perdido en la *ummah* de su tiempo. Así, el Corán tenía una actitud extraordinariamente positiva hacia las demás tradiciones religiosas: Mahoma no pensaba que estaba fundando una religión nueva excluyente; pensaba que todas las religiones correctamente guiadas procedían del único Dios. Hacia el siglo IX, sin embargo, los maestros coránicos (*ulema*) empezaron a olvidarlo y a promover el culto al islam como la única religión

verdadera. Los *faylasufs* recuperaron la perspectiva universalista más antigua, aun cuando llegaron a ella por un camino distinto. Actualmente tenemos una oportunidad semejante. En nuestra era científica no podemos pensar sobre Dios de la misma manera que nuestros antepasados, pero el desafío de la ciencia puede ayudarnos a reconocer algunas verdades antiguas.

Ya hemos visto que Albert Einstein apreciaba la religión mística. A pesar de sus famosas observaciones acerca de que Dios no jugaba a los dados, pensaba que su teoría de la relatividad no tenía por qué afectar a la concepción de Dios. Durante una visita que realizó a Inglaterra en 1921 el arzobispo de Canterbury le preguntó a Einstein cuáles eran las consecuencias de la teoría de la relatividad para la teología. Él contestó diciendo: «Ninguna. La relatividad es una cuestión puramente científica y no tiene nada que ver con la religión». ¹⁵ Cuando los cristianos se sienten consternados ante científicos como Stephen Hawking, que no encuentran espacio para Dios en su cosmología, quizás estén todavía pensando sobre Dios de un modo antropomórfico como un Ser que creó el mundo de la misma forma que lo haríamos nosotros. Sin embargo, en un principio no se concibió la creación de una forma literal. El interés por Yahveh como creador no se manifestó en el judaísmo hasta la época del exilio en Babilonia. Era una concepción extraña al mundo griego: la creación *ex nihilo* no fue una doctrina oficial del cristianismo hasta el concilio de Nicea del año 341. La doctrina de la creación es una enseñanza central del Corán; pero, como todas sus expresiones sobre Dios, se dice que es una «parábola» o un «signo» (*aya*) de una verdad inefable. Los racionalistas judíos y musulmanes pensaron que era una doctrina difícil y problemática y muchos la rechazaron. Todos los sufíes y cabalistas prefirieron la metáfora griega de la emanación. En cualquier caso, la cosmología no era una descripción científica de los orígenes del mundo, sino que originalmente había sido una expresión simbólica de una verdad espiritual y psicológica. Por eso en el mundo musulmán ha habido poca inquietud ante la nueva ciencia: como hemos visto, los acontecimientos de la historia reciente han sido para la concepción tradicional de Dios una amenaza mayor que la de la ciencia. En Occidente, sin embargo, ha prevalecido con mucho una comprensión más literal de la Escritura. Cuando algunos cristianos de Occidente piensan que la nueva ciencia socava su fe en Dios, es probablemente porque se imaginan a Dios como el gran Mecánico de Newton, una noción antropomórfica de Dios que, quizás, se ha de rechazar tanto por motivos religiosos como científicos. El desafío de la ciencia tendría que provocar en las Iglesias una estima mayor hacia la naturaleza simbólica de los relatos bíblicos.

Parece que la idea de un Dios personal es cada vez más inaceptable en la actualidad por muchas razones diferentes: morales, intelectuales, científicas y espirituales. También las feministas han rechazado a una divinidad personal que, por causa de «su» (de él) género, ha sido masculina desde sus orígenes paganos y tribales. Pero hablar de «ella» —de una forma dialéctica— puede ser también un límite, pues reduce al Dios sin límites a una categoría puramente humana. La antigua noción metafísica de Dios como un Ser Supremo, tan popular durante tanto tiempo en Occidente, también parece insatisfactoria. El Dios de los filósofos es el producto de un racionalismo anticuado, de modo que las «pruebas» tradicionales de su existencia ya no sirven. La aceptación cada vez más difundida del Dios de los filósofos por los deístas de la Ilustración se puede interpretar como el primer paso hacia el ateísmo actual. Como el antiguo Dios del cielo, esta divinidad está tan alejada de la humanidad y de la realidad del mundo que fácilmente se convierte en un *Deus otiosus* y desaparece de nuestras conciencias.

Podría parecer que el Dios de los místicos es una alternativa posible. Los místicos han insistido durante mucho tiempo en que Dios no es otro Ser; han subrayado que no existe realmente y que es mejor darle el nombre de Nada. Este Dios está en armonía con el ambiente agnóstico de nuestra sociedad secular, que muestra su desconfianza ante las imágenes inadecuadas de lo Absoluto. En lugar de ver a Dios como un hecho objetivo, cuya existencia se puede demostrar con pruebas científicas, los místicos han insistido en que es una experiencia subjetiva, una vivencia misteriosa en el fundamento del ser. Hay que acercarse a este Dios con la imaginación y se puede pensar que es una forma de arte, semejante a los otros grandes símbolos artísticos que han expresado el misterio, la belleza y el valor inefables de la vida. Los místicos se han servido de las diversas artes (música, danza, poesía, ficción, relatos, pintura, escultura y arquitectura) para expresar esta realidad que está más allá de los conceptos. No obstante, como todas las demás artes, el misticismo exige inteligencia, disciplina y autocrítica como una salvaguarda contra la sensiblería y las proyecciones complacientes. El Dios de los místicos puede satisfacer incluso a las feministas, pues tanto los sufies como los cabalistas han tratado siempre de introducir el elemento femenino en lo divino.

A pesar de todo, también tiene sus desventajas. Muchos judíos y musulmanes han mirado con recelo al misticismo desde el fracaso de Shabbetai Zevi y la decadencia del sufismo moderno. En Occidente el misticismo nunca ha sido una expresión religiosa mayoritaria. Los reformadores protestantes y católicos lo proscribieron o lo marginaron y la Edad científica de la Razón no estimuló esta forma de percepción.

A partir de la década de 1960 se ha despertado el interés por el misticismo, expresado por el yoga, la meditación y el budismo, pero no es un método que se pueda compaginar con nuestra mentalidad objetiva y empírica. No es fácil tener experiencia del Dios de los místicos. Se requiere una preparación exigente con la guía de un experto y una inversión de tiempo considerable. El místico tiene que trabajar duro para tener esta experiencia de la realidad conocida como Dios (cuyo nombre muchos se niegan a pronunciar). Con frecuencia los místicos insisten en que los seres humanos tienen que crear deliberadamente este sentido de Dios por sí mismos, con el mismo grado de cuidado y atención que otros dedican a la creación artística. No es algo que atraiga la atención de la gente en una sociedad que se ha acostumbrado a la gratificación inmediata de sus deseos, a la comida rápida y a la comunicación espontánea. El Dios de los místicos no llega confeccionado y empaquetado. La experiencia de este Dios no se tiene de un modo tan rápido como el éxtasis instantáneo provocado por un predicador del movimiento renovador que, de inmediato, consigue que toda la comunidad dé palmas y hable en lenguas desconocidas.

Pero es posible adoptar algunas de las actitudes místicas. Aunque seamos incapaces de llegar a los estados superiores de conciencia alcanzados por los místicos, podemos aprender que Dios no existe en ningún sentido simplista, por ejemplo, o que la palabra «Dios» es sólo un símbolo de una realidad que lo transciende de un modo inefable. El agnosticismo místico puede ayudarnos a tener una actitud de reserva que nos impide introducirnos precipitadamente en estas cuestiones complejas con certezas dogmáticas. Pero, si estas nociones no nos interesan ni nos resultan apropiadas personalmente, nos parecerán abstracciones sin sentido. Además, el misticismo puede resultar tan insatisfactorio como la lectura de la explicación de un poema escrita por un crítico literario en lugar del original. Ya hemos visto que a menudo se pensó que el misticismo era una disciplina esotérica, no porque los místicos quisieran excluir al pueblo sencillo, sino porque estas verdades sólo las podía percibir la parte intuitiva de la mente después de una preparación especial. Quieren decir algo diferente cuando una persona se acerca a ellas por este camino particular que no es accesible a la capacidad lógica y racionalista.

Desde que los profetas de Israel empezaron a atribuir sus propios sentimientos y experiencias a Dios, los monoteístas, en cierto sentido, han creado un Dios por sí mismos. Muy pocas veces se ha visto a Dios como un hecho evidente que se pudiera encontrar como cualquier otra cosa que existiera objetivamente. Hoy parece que son muchos los que han perdido la voluntad de hacer este esfuerzo de la imagina-

ción. Esto no tiene por qué ser una catástrofe. Cuando las ideas religiosas han perdido su validez, normalmente se han desvanecido sin provocar sufrimientos: si la idea humana de Dios ya no nos sirve en la era empírica, será rechazada. En el pasado las personas han creado siempre nuevos símbolos que sirvieran como centro de su espiritualidad. Los seres humanos han creado siempre una religión para sí mismos a fin de cultivar su experiencia de la admiración y del significado inefable de la vida. Parece que la falta de finalidad, la alienación, la anomía y la violencia que caracterizan tantas manifestaciones de la vida moderna, nos indican que están cayendo actualmente en la desesperación muchos que no están creando deliberadamente una fe en «Dios» o en cualquier otra cosa —importa poco de qué se trate.

Sabemos que en Estados Unidos el 99% de la población afirma que cree en Dios, pero la primacía del fundamentalismo, del apocalípticismo y de las formas carismáticas «instantáneas» de la religiosidad en Norteamérica no es alentadora. El aumento del índice de criminalidad, de la drogadicción y el restablecimiento de la pena de muerte no son signos de una sociedad espiritualmente sana. En Europa hay un espacio en blanco cada vez mayor —ocupado antes por Dios— en la conciencia humana. Uno de los primeros que expresaron esta seca desolación —muy diferente del ateísmo heroico de Nietzsche— fue Thomas Hardy. En «The Darkling Thrush», escrito el 30 de diciembre de 1900, a las puertas del siglo xx, expresaba la muerte del espíritu que ya no era capaz por más tiempo de crear la fe en el sentido de la vida:

Me incliné sobre la entrada de un soto
cuando el hielo era gris
y el final del invierno hacía sentir la tristeza
de aquella jornada que desfallecía.
Los tallos de las enredaderas alcanzaban el cielo
como cuerdas de liras rotas,
y toda la humanidad obsesionada por la noche
buscaba el fuego del hogar.

Parecía que los rasgos del paisaje
eran el cadáver del siglo que se asomaba,
el cielo cubierto, su cripta,
el viento, su lamento fúnebre.
El antiguo ritmo de germinación y nacimiento
se redujo dura y secamente;
cualquier espíritu sobre la tierra
parecía carente de pasión, como yo.

De repente se levantó una voz entre
las ramitas peladas de lo alto
en un apasionado canto de la tarde
de alegría sin límites;
un viejo tordo, débil, flaco y pequeño
con las plumas erizadas por el viento,
había decidido arrojar su alma
en las tinieblas crecientes.

Qué motivo tan pequeño para los villancicos
de un sonido tan extático,
escritos sobre cosas terrenas,
lejos o cerca, alrededor,
que yo podía pensar que se estremecía
con su canto de «feliz nochebuena»
alguna bendita esperanza que él conocía
y que yo desconocía.

Los seres humanos no pueden soportar el vacío y la desolación; llenarán el vacío creando una nueva perspectiva de sentido. Los ídolos del fundamentalismo no son buenos sustitutos de Dios; si queremos crear una nueva religión vigorosa para el siglo xxi quizás tengamos que considerar atentamente la historia de Dios para aprender de ella algunas lecciones y tomar nota de algunas advertencias.

Alam al-mithal (árabe). El mundo de imágenes puras: el mundo arquetípico de la imaginación que lleva al filósofo musulmán místico y contemplativo hacia Dios.

Alem (plural: *ulema*; árabe). Clérigo musulmán.

Apatheia (griego). Impasibilidad, serenidad e invulnerabilidad. Estas características del Dios de los filósofos griegos pasaron a ser centrales en la concepción cristiana de Dios, según la cual éste no podía verse afectado por el sufrimiento y el cambio.

Apofático (griego). Silencioso. Los cristianos griegos llegaron a creer que toda teología ha de tener un elemento de silencio, paradoja y limitación, a fin de poner de relieve la inefabilidad y el misterio de Dios.

Arquetipo. El patrón original o prototipo de nuestro mundo, identificado con el mundo divino de los dioses antiguos. En el mundo pagano todo lo que había en la tierra era una réplica o copia de una realidad existente en el mundo celeste. Véase también *alam al-mithal*.

Ashkenazi (deformación hebrea de «Allemagne»). Los judíos oriundos de Alemania y de algunas regiones del Este y del Oeste de Europa.

Atman (lengua hindú). El poder sagrado de *Brahman* (véase), que cada persona experimenta dentro de sí misma.

Avatar. En la mitología hinduista, el descenso de un dios a la tierra en forma humana. Con más frecuencia se aplica a una persona en la que se supone que toma cuerpo o se encarna lo divino.

Aya (plural: *Ayat*; árabe). Signo, parábola. En el Corán, las manifestaciones de Dios en el mundo.

Banat al-Lah (árabe). Las Hijas de Dios: en el Corán la expresión se refiere a las tres diosas paganas al-Lat, al-Uzza y Manat.

Baqqa (árabe). Supervivencia. La vuelta del místico sufí a su sí mismo, aumentado y extendido, después de su asimilación culminante (*fana*; véase) en Dios.

Batin (árabe). El significado interno del Corán. Un *batini* es un musulmán que se dedica a la comprensión esotérica y mística de la fe.

Bhakti (hindi). Devoción a la persona de *Buda* (véase) o a los dioses hindúistas que aparecieron sobre la tierra en forma humana.

Bodhisattva (hindi). Los que serán budas. Los que han pospuesto su propio *nirvana* (véase) privado a fin de guiar y salvar a la humanidad sufriente y no iluminada.

Brahman. El término hindú que indica el poder sagrado que sostiene todo lo que existe; el significado interno de la existencia.

Buda (hindi). El iluminado. El título se aplica a los numerosos varones y mujeres que han alcanzado el *nirvana* (véase), pero se refiere a menudo a Siddhartha Gautama, fundador del budismo.

Caaba (árabe). Santuario sagrado en forma de cubo dedicado a Alá en La Meca.

Dhikr (árabe). El «recuerdo» de Dios prescrito en el Corán. En el sufismo el *dhikr* toma la forma de la recitación del nombre de Dios como un mantra.

Dios del cielo. Véase *Dios supremo*.

Dios supremo. La deidad suprema adorada por muchos pueblos como su único Dios, creador del mundo, que fue suplantado por un panteón más cercano y atractivo de dioses y diosas. Conocido también como *Dios del cielo*.

Divinidad. La fuente inaccesible y escondida de la realidad a la que llamamos «Dios».

Dogma. Usado por los cristianos griegos para describir las tradiciones ocultas, secretas, de la Iglesia, que sólo se podían comprender de un modo místico y expresar de forma simbólica. En Occidente *dogma* ha pasado a significar un conjunto de proposiciones establecidas por la autoridad de un modo categórico.

Dynameis (griego). Los «poderes» de Dios. Término usado por los griegos para indicar las actividades de Dios en el mundo, que se han de considerar como algo muy distinto de su esencia inaccesible.

Ecumene (griego). El mundo civilizado.

Edad axial. Término usado por los historiadores para indicar el periodo que va del año 800 al 200 AEC, un tiempo de transición en el que surgieron en el mundo civilizado las principales religiones del mundo.

El. El *Dios supremo* (véase) de Canaán, que, al parecer, fue también el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, los padres del pueblo de Israel.

Emanación. Un proceso por el que se supone que los distintos grados de realidad manan de una fuente única, primordial, identificada por los monotheístas como Dios. Algunos judíos, cristianos y musulmanes, incluidos filósofos y místicos, preferían usar esta metáfora antigua para describir el origen de la vida en lugar del relato bíblico más convencional según el cual Dios crea todas las cosas en un momento dado.

En Sof (hebreo: «sin final»). La esencia inescrutable, inaccesible e insondable de Dios en la teología judía mística de la *cábala* (véase).

Encarnación. Dios toma cuerpo en forma humana.

Energeiai (griego: «energías»). «Actividades» de Dios en el mundo, que nos permiten conocer algo acerca de él. Como *dynamicis* (véase), el término se usa para distinguir la concepción humana de Dios de su realidad inefable e incomprensible en sí misma.

Enuma Elish. Poema babilónico que narra la creación del mundo; se cantaba durante la fiesta de Año Nuevo.

Epifanía. Aparición de un dios o diosa sobre la tierra en forma humana.

Espíritu Santo. Término usado por los rabinos, intercambiable a menudo con *Shekinah* (véase), para indicar la presencia de Dios en la tierra. Es una manera de distinguir al Dios que experimentamos y conocemos de la divinidad totalmente trascendente que siempre nos supera. En el cristianismo el Espíritu pasará a ser la tercera «persona» de la Trinidad.

Extasis (griego). Literalmente, «salir fuera de sí mismo». Aplicado a Dios, indica una *kenosis* (véase) del Dios escondido que supera su introspección para darse a conocer a la humanidad.

Falsafah (árabe). Filosofía. El intento de interpretar el islam sirviéndose del racionalismo griego clásico.

Fana (árabe). Aniquilación. Asimilación extática en Dios del místico sufí.

Faylasuf (árabe). Filósofo. Se aplicaba a los musulmanes y judíos del imperio islámico que se dedicaban a los ideales racionales y científicos de la *Falsafah* (véase).

Getik (persa). El mundo terreno en que vivimos y que podemos conocer con nuestros sentidos.

Goy (plural: *goyim*; hebreo). Los no judíos o gentiles.

Hadith (plural: *ahadith*; árabe). Las tradiciones o colecciones de dichos del profeta Mahoma.

Hajj (árabe). Peregrinación musulmana a La Meca.

Hesicasmo, hesicasta. Del griego *hesychia*: silencio interior, tranquilidad. Contemplación silenciosa cultivada por los místicos grecoortodoxos que prescindía de palabras y conceptos.

Hijra (árabe). La hégira de los primeros musulmanes desde La Meca a Medina el año 622 EC, un acontecimiento que marca el comienzo de la era islámica.

Homousion (griego). Literalmente, «hecho de la misma materia o sustancia». Término controvertido usado por Atanasio y sus partidarios para expresar su convicción de que Jesús era de la misma naturaleza (*ousia*) que Dios Padre y era, por tanto, divino de la misma manera que lo era el Padre.

Hypostases (griego). Expresión exterior de la naturaleza interior de una persona, en tanto que comparada con *ousia* (esencia —véase—), que indica una persona u objeto vistos desde dentro. Un objeto o persona visto desde el exterior. Término usado por los griegos para describir las tres manifestaciones de la esencia misteriosa de Dios como Padre, Hijo y Espíritu.

Idolatría. Culto o veneración de una realidad humana o creada por el hombre en lugar del Dios trascendente.

Ijtihad (árabe). Razonamiento independiente.

Ilm (árabe). El «conocimiento» secreto de Dios que, según los musulmanes chiítas, es propiedad exclusiva de los *imames* (véase).

Imam (árabe). En la *Shiah* (véase) el imam es un descendiente de Alí, yerno de Mahoma. Los imames eran reverenciados como *avatars* (véase) de lo divino. Los musulmanes sunnitas, sin embargo, usaban el término simplemente para indicar la persona que preside la oración en la mezquita.

Ishraq (árabe). Iluminación. Yahya Suhrawardi fundó la escuela ishraquí de filosofía y espiritualidad.

Islam (árabe). Entrega [a Dios].

Jahiliyyah (árabe). El tiempo de la ignorancia: término usado por los musulmanes para describir el periodo preislámico en Arabia.

Kalam (árabe). Literalmente, «debates». Teología musulmana: el intento de interpretar el Corán de un modo racional.

Kenosis (griego). Autovaciamiento.

Kerygma (griego). Término usado por los cristianos griegos para indicar la enseñanza pública de la Iglesia, que puede expresarse clara y racionalmente, en tanto que opuesto al *dogma* (véase), que no puede expresarse de ese modo.

Logos (griego). Razón, definición, palabra. El «logos» de Dios lo identificaron los teólogos griegos con la *sabiduría* (véase) de Dios en las escrituras judías o con la Palabra mencionada en el prólogo del evangelio de Juan.

Madrasas (árabe). Centro de estudios islámicos.

Mana. Término usado originalmente en las islas del Mar del Sur para indicar las fuerzas invisibles que pueblan el mundo físico y eran consideradas como sagradas o divinas.

Menok (persa). El ámbito celeste, arquetípico, del ser.

Merkavah (hebreo). Carro. Véase *Misticismo del trono*.

Misná (hebreo). El código de la ley judía compilado, editado y revisado por

los primeros rabinos, conocidos como *tannaim* (véase). El código, dividido en seis órdenes y sesenta y tres tratados, es la base de la discusión y comentarios legales del *Talmud* (véase).

Misticismo del trono. Una forma primitiva del misticismo judío centrado en la descripción del carro celeste (*merkavah*) visto por el profeta Ezequiel y que adoptó la forma de un ascenso imaginario a través de las entradas (*hekhaloth*) del palacio de Dios hasta su trono celeste.

Mitzvah (plural: *mitzvot*; hebreo). Mandamiento.

Musulmán (árabe). El/la que se entrega a sí mismo/a a Dios.

Mutazilitas (árabe). Secta musulmana que intenta explicar el Corán en términos racionales.

Nirvana (hindú). Literalmente, «enfriarse» o «apagarse» como una llama; extinción. Término usado por los budistas para indicar la realidad última, el fin y plenitud de la vida humana y el final del sufrimiento. Como a Dios, final de la búsqueda monoteística, no es posible definirlo en términos racionales, pues pertenece a un orden distinto de experiencia.

Numinoso. Del latín *numen* (espíritu). Sentido de lo sagrado, de la transcendencia y de la *santidad* (véase), que ha inspirado siempre temor, admiración y terror.

Ortodoxo, ortodoxia. Literalmente, «enseñanza correcta». Término usado por los cristianos griegos para distinguir a los que se adherían a las doctrinas correctas de la Iglesia de los heréticos, como los arrianos o nestorianos, que no lo hacían. Este término se aplicaba también al judaísmo tradicional que se mantenía fiel a la estricta observancia de la ley.

Ousia (griego). Esencia, naturaleza. Lo que hace que una cosa sea lo que es. Una cosa u objeto visto desde dentro. Aplicado a Dios, el término indica la esencia divina que está más allá de la comprensión y experiencia humanas.

Parzuf (plural: *parzufim*; hebreo). Semblante. Como las *personae* (véase) de la Trinidad; algunos tipos de *cábala* (véase) se han imaginado al Dios insondable revelándose a la humanidad en una serie de «semblantes» diferentes, cada uno de los cuales tiene rasgos propios.

Patriarcas. Término usado para referirse a Abrahán, Isaac y Jacob, antepasados de los israelitas.

Persona (plural: *personae*; latín). La máscara que se ponía un actor para definir ante el público al personaje que representaba y que hacía que su voz se escuchara en el teatro. El término preferido por los cristianos de Occidente para indicar las tres *hypostases* (véase) de la Trinidad. Las tres «personas» son Padre, Hijo y Espíritu.

Pir (árabe). El director espiritual de los místicos musulmanes.

Profeta. El que habla en nombre de Dios.

Rig-Veda. Colección de poemas, procedentes de los años 1500-900 AEC, que

expresaban las creencias religiosas de los arios que invadieron el valle del Indo e impusieron su fe a los pueblos nativos del subcontinente.

Ruptura de las vasijas. Término del cabalismo de Isaac Luria que describe la catástrofe primordial, cuando las chispas de luz divina cayeron a la tierra y quedaron atrapadas en la materia.

Sabiduría. En hebreo *Hokhmah* y en griego *Sophia*. La personificación del plan divino en las Escrituras. Un método para describir su actividad en el mundo en tanto que opuesta a la realidad inaccesible en sí misma.

Santidad. En hebreo *kaddosh*: la alteridad absoluta de Dios; la separación radical del mundo divino del profano.

Sefarditas o *sefardíes*. Los judíos oriundos de España.

Sefirah (plural: *sefirot*; hebreo). «Enumeraciones». Los diez estadios de la revelación progresiva que Dios hace de sí mismo en la cábala. Las diez *sefirot* son:

1. Kether Elyon: la suprema corona.
2. Hokhmah: sabiduría.
3. Binah: inteligencia.
4. Hesed: afecto tierno.
5. Din: juicio duro.
6. Tifereth: belleza.
7. Netsah: aguante.
8. Hod: majestad.
9. Yesod: fundamento.
10. Malkuth: reino. También llamado *Shekinah* (véase).

Shahadah. La profesión de fe musulmana: «Doy testimonio de que no hay más Dios que Alá y que Mahoma es su profeta».

Shariah. La ley sagrada islámica, basada en el Corán y en el *hadith* (véase).

Shekinah. Del verbo hebreo *shakan*: acampar (poner la tienda de campaña). Término rabínico para indicar la presencia de Dios en la tierra a fin de distinguir la experiencia personal de Dios de la realidad inefable en sí misma. En la *cábala* se identifica con la última de las *sefirot* (véase).

Shema. La profesión de fe judía: «Escucha (*shema*), Israel; Yahveh nuestro Dios es el único Yahveh!» (Deuteronomio 6,4).

Shiab. El partido de Alí. Los musulmanes *chiítas* creen que Alí ibn Abi Talib (yerno y primo del profeta Mahoma) y los *imames* (véase), sus descendientes, tienen que dirigir la comunidad islámica.

Shiur qomah (hebreo). La medición de la altura. Un texto místico controvertido del siglo v que describe la figura a la que Ezequiel vio entronizada en el carro celeste.

Sufí, sufismo. Los místicos y la espiritualidad mística del islam. El término podría derivar del hecho de que a los primeros sufíes y ascetas les gustaba llevar ásperos vestidos hechos de lana (árabe: *SWF*), como los preferidos por Mahoma y sus compañeros.

Sunnah (árabe). Práctica. Las costumbres sancionadas por la tradición que, al parecer, imitaban la conducta y acciones del profeta Mahoma.

Sunnah; Sunni. El *ahl al-sunnah*: término usado para indicar el grupo mayoritario de musulmanes cuyo islam se basa en el Corán, el *hadith* y la *sunnah* (véase) y en la *Shariah* (véase) y no en la devoción a los *imames* (véase) tal como la expresa la *shiah* (véase).

Talmud (hebreo). Literalmente, «estudio» o «aprendizaje». Las clásicas discusiones rabínicas sobre el código antiguo de la ley judía. Véase también *Misná*.

Tannaim (hebreo). Las primeras generaciones de maestros y legisladores rabínicos que compilaron y editaron el código antiguo de la ley judía oral, conocido como *Misná* (véase).

Taqwa (árabe). Conciencia de Dios.

Tariqa (árabe). Orden de místicos *sufíes* (véase).

Tawhid (árabe). Unidad. Se refiere a la unidad divina de Dios y también a la integridad que se pide a cada musulmán, que se esfuerza por entregarse totalmente a Dios.

Tawil. La interpretación simbólica, mística, del Corán, difundida por algunas sectas esotéricas como los ismaelitas.

Tefillin (hebreo). Las cajas negras llamadas filacterias que contenían el texto del *shema* y que los judíos adultos y jóvenes que habían alcanzado la mayoría de edad se ponían en la frente y en el brazo izquierdo junto al corazón durante la oración matutina, tal como prescribía el libro del Deuteronomio 6,4-7.

Teofanía. Una manifestación de Dios a los varones y a las mujeres.

Theoria (griego). Contemplación.

Tikkun (hebreo). Restauración. Proceso de redención descrito en el cabalismo de Isaac Luria, según el cual las chispas divinas dispersas durante la *ruptura de las vasijas* (véase) se reintegran en Dios.

Torá (del hebreo *torah*). La ley de Moisés tal como se presenta en los cinco primeros libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, cuyo conjunto se conoce precisamente como Torá.

Tradicionalistas. Los *ahl al-hadith*: el pueblo del *hadith*. Los musulmanes que interpretaron el Corán y el *hadith* (véase) literalmente a fin de oponerse a las tendencias racionalistas de los *mutazilistas* (véase).

Tsimtsum (hebreo). Encogerse, replegarse. En el misticismo de Isaac Luria se presenta a Dios contrayéndose a sí mismo para dejar espacio a la creación. Es, por tanto, un acto de *kenosis* (véase) y autolimitación.

Ulema. Véase *alem*.

Ummah (árabe). La comunidad musulmana.

Upanishads. Escrituras de la India compuestas durante la *edad axial* (véase) desde el siglo VIII al II AEC.

Veda (plural: *Vedas*). Véase *Rig-Veda*.

Yahveh. El nombre de Dios en Israel. Originalmente, Yahveh pudo haber sido el Dios de otro pueblo, adoptado por Moisés para los israelitas. Entre los siglos III y II AEC los judíos dejaron de pronunciar el nombre sagrado, que se escribe *YHWH*.

Yoga. Una antigua disciplina elaborada por el pueblo de la India, que «une» los poderes de la mente. Mediante sus técnicas de concentración el yogui adquiere una percepción intensa y elevada de la realidad que, al parecer, aporta un sentido de paz, bienaventuranza y tranquilidad.

Zanna (árabe). Conjetura. Término usado en el Corán para indicar la especulación teológica que no tiene sentido.

Ziggurat. Templo-torre construido por los sumerios en una forma que se encuentra en muchas otras partes del mundo. Los ziggurats consisten en enormes escalones de piedra que los hombres podían escalar para encontrarse con sus dioses.

Las citas bíblicas están tomadas de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

Las citas del Corán están tomadas de *El Corán*, edición preparada por Julio Cortés, Barcelona, Herder, 1992.

Las citas del libro de las *Confesiones* de san Agustín están tomadas de la edición preparada por Pedro Rodríguez de Santidrián (traducción, prólogo y notas), Madrid, Alianza Editorial, 1990.

1. En el principio...

1. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, traducción de Willard R. Trask, Princeton, 1954.
2. Tomado de «The Babylonian Creation», en N. K. Sandars (traductor), *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*, Londres, 1971, pág. 73.
3. Ibíd., pág. 99.
4. Píndaro, Nemean VI, 1-4, *The Odes of Pindar*, traducción de C. M. Bowra, Harmondsworth, 1969, pág. 206.
5. Anat-Baal Texts 49,11,5, citado en E. O. James, *The Ancient Gods*, Londres, 1960, pág. 88.
6. Génesis 2,5-7.
7. Génesis 4,26; Éxodo 6,3.
8. Génesis 31,42; 49,24.

9. Génesis 17,1.
10. *Iliada* XXIV, 393, traducción de E. V. Rieu, Harmondsworth, 1950, pág. 446.
11. Hechos de los Apóstoles 14,11-18.
12. Génesis 28,15.
13. Génesis 28,16-17. A este relato de la tradición elohísta se han añadido algunos elementos de la tradición yahvista; por eso aparece también el nombre de Yahveh.
14. Génesis 32,30-31.
15. George E. Mendenhall, «The Hebrew Conquest of Palestine», *The Biblical Archaeologist* 25, 1962; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, Londres, 1971.
16. Deuteronomio 26,5-10.
17. L. E. Bihu, «Midianite Elements in Hebrew Religion», *Jewish Theological Studies*, 31; Salo Wittmeyer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 10 vols., segunda edición, Nueva York, 1952-1967, vol. I, pág. 46.
18. Éxodo 3,5-6.
19. Éxodo 3,14.
20. Éxodo 19,16-18.
21. Éxodo 20,3.
22. Josué 24,14-15.
23. Josué 24,23.
24. James, *The Ancient Gods*, pág. 152; Salmos 29, 89 y 93: téngase en cuenta que estos salmos son posteriores al exilio.
25. 1 Reyes 18,20-40.
26. 1 Reyes 19,11-13.
27. *Rig-Veda* 10,29, en R. H. Zaener (traducción y edición a cargo de), *Hindu Scriptures*, Londres y Nueva York, 1966, pág. 12.
28. *Chandogya Upanishad* VI, 13, en Juan Mascaró (traducción y edición a cargo de), *The Upanishads*, Harmondsworth, 1965, pág. 111.
29. *Kena Upanishad* I, en Juan Mascaró (traducción y edición a cargo de), *The Upanishads*, Harmondsworth, 1965, pág. 51.
30. Ibíd., 3, pág. 52.
31. Samyutta-Nikaya, Parte II: Nidana Vagga, traducción y edición a cargo de Leon Feer, Londres, 1888, pág. 106.
32. Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development*, Oxford, 1959, pág. 40.
33. Udana 8,13, citado y traducido en Paul Steinthal, *Udanan*, Londres, 1885, pág. 81.
34. *El banquete*, traducción de W. Hamilton, Harmondsworth, 1951, págs. 93-94.
35. *Philosophy*, Fragmento 15.
36. *Poética* 1461 b, 3.
6. Isaías 6,9.
7. Mateo 13,14-15.
8. Inscripción en una tablilla cuneiforme citada en Chaim Potok, *Wanderings. History of the Jews*, Nueva York, 1978, pág. 187.
9. Isaías 6,12-13.
10. Isaías 6,12.
11. Isaías 10,5-6.
12. Isaías 1,3.
13. Isaías 1,11-15.
14. Isaías 1,15-17.
15. Amós 7,15-17.
16. Amós 3,8.
17. Amós 8,7.
18. Amós 5,18.
19. Amós 3,1-2.
20. Oseas 8,5.
21. Oseas 6,6.
22. Génesis 4,1.
23. Oseas 2,23-24.
24. Oseas 2,18-19.
25. Oseas 1,2.
26. Oseas 1,9.
27. Oseas 13,2.
28. Jeremías 10; Salmos 31,6; 115,4-8; 135,15.
29. La traducción de este versículo (Salmo 82,1) es de John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford, 1978, pág. 73.
30. Véase Génesis 14,20.
31. 2 Reyes 22,3-10; 2 Crónicas 34,14.
32. Deuteronomio 6,4-6.
33. Deuteronomio 7,2.
34. Deuteronomio 7,5-6.
35. Deuteronomio 28,63-68.
36. 2 Crónicas 34,4-7.
37. Éxodo 23,33.
38. Josué 11,21-22.
39. Jeremías 25,8,9.
40. Jeremías 13,15-17.
41. Jeremías 1,6-10.
42. Jeremías 23,9.
43. Jeremías 20,7,9.
44. En China, Tao y el confucianismo son dos facetas de una misma espiritualidad, referidas al hombre interior y al exterior. Hinduismo y budismo están relacionados y ambos pueden ser considerados como un paganismo reformado.
45. Jeremías 2,31,32; 12,7-11; 14,7-9; 6,11.
46. Jeremías 32,15.
47. Jeremías 44,15-19.
48. Jeremías 31,33.
49. Ezequiel 1,4-28.
50. Ezequiel 3,14-15.
51. Ezequiel 8,12.

2. Un solo Dios

1. Isaías 6,3.
2. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, traducción de John W. Harvey, Oxford, 1923, págs. 29-30.
3. Isaías 6,5.
4. Éxodo 4,10.
5. Salmos 29, 89 y 93. Dagón era el dios de los filisteos.

52. Salmo 137.
53. Isaías 11,15-16.
54. Isaías 51,9-10. Éste será un tema constante. Véanse Salmos 65,7; 74,13-14; 77,16; Job 3,8; 7,12.
55. Isaías 46,5.
56. Isaías 45,21.
57. Isaías 51,9-10.
58. Isaías 55,8-9.
59. Isaías 19,24.25.
60. Éxodo 33,20.
61. Éxodo 33,18.
62. Éxodo 34,29-35.
63. Éxodo 40,34.35; Ezequiel 9,3.
64. Véanse Salmos 74 y 104.
65. Éxodo 25,8.9.
66. Éxodo 25,3-5.
67. Éxodo 39,32.43; 40,33; 40,2.17; 31,3.13.
68. Deuteronomio 5,12-17.
69. Deuteronomio 14,1-21.
70. Proverbios 8,22.23.30.31.
71. Eclesiástico 24,3-6.
72. Sabiduría 7,25-26.
73. *De specialibus legibus*, 1,43.
74. *God Is Immutable*, 62; *De vita Moysis*, 1,75.
75. *De Abrahamo*, 121-123.
76. *De migratione Abrahami*, 34-35.
77. Shabbat 31a.
78. Abot de Rabbí Natán 6.
79. Louis Jacobs, *Faith*, Londres, 1968, pág. 7.
80. Levítico Rabbah 8,2; Sotah 9b.
81. Éxodo Rabbah 34,1; Haggigah 13b; Mekilta de Éxodo 15,3.
82. Baba Metzia 59b.
83. Misná Salmo 25,6; Salmo 139,1; Tanhuma 3,80.
84. Comentario sobre Job 11,7; Misná Salmo 25,6.
85. Así, rabbí Yojanán ben Nappacha: «El que habla o dice demasiadas cosas sobre la gloria de Dios será expulsado de este mundo».
86. Génesis Rabbah 68,9.
87. B. Berakot 10a; Levítico Rabbah 4,8; Yalkut Salmo 90,1; Éxodo Rabbah.
88. B. Megillah 29a.
89. Cantar de los cantares Rabbah 2; Jerusalén Sukkah 4.
90. Números Rabbah 11,2; Deuteronomio Rabbah 7,2 basado en Proverbios 8,34.
91. Mekilta de rabbí Simón sobre Éxodo 19,6. Véase Hechos de los Apóstoles 4,32.
92. Cantar de los cantares Rabbah 8,12.
93. Yalkut Cantar de los cantares 12.
94. Sifre Deuteronomio 36.
95. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God. The Names and Attributes of God*, Oxford, 1927, págs. 171-174.
96. Niddah 31b.
97. Yalkut 2 Samuel 22; B. Yoma 2b; Yalkut Ester 5,2.
98. Jacob E. Neusner, «Varieties of Judaism in the Formative Age», en Arthur Green

- (edición a cargo de), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1988, I, págs. 172-173.
99. Sifre Levítico 19,8.
100. Mekilta de Éxodo 20,13.
101. Pirqe Abot 6,6; Horayot 13a.
102. Sanhedrin 4,5.
103. Baba Metzia 58b.
104. Arakin 15b.

3. Una luz para los gentiles

1. Marcos 1,10-11.
2. Marcos 1,15. Se traduce a menudo: «El reino de Dios está cerca», pero la expresión griega es más fuerte.
3. Véanse Geza Vermes, *Jesus the Jew*, Londres, 1973 y Paul Johnson, *A History of the Jews*, Londres, 1987.
4. Mateo 5,17-19.
5. Mateo 7,12.
6. Mateo 23.
7. Targum de Sofonías 13,2.
8. Mateo 17,2.
9. Mateo 17,5.
10. Mateo 17,20; Marcos 11,22-23.
11. Astasahasrika 15,293 en Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development*, Oxford, 1959, pág. 125.
12. *Bhagavad-Gita, Krishna's Counsel in War*, Nueva York, 1986, XI, 14, pág. 97.
13. Ibid., XI, 21, pág. 100.
14. Ibid., XI, 18, pág. 100.
15. Carta a los Gálatas 1,11.14.
16. Véanse, por ejemplo, Carta a los Romanos 12,5; 1 Carta a los Corintios 4,15; 2 Carta a los Corintios 2,17; 5,17.
17. 1 Carta a los Corintios 1,24.
18. Citado por Pablo en el discurso que pone en su boca el autor de Hechos de los Apóstoles 17,28. La cita procede probablemente de Epimánides.
19. 1 Carta a los Corintios 15,4.
20. Carta a los Romanos 6,4; Carta a los Gálatas 5,16-25; 2 Carta a los Corintios 5,17; Carta a los Efesios 2,15.
21. Carta a los Colosenses 1,24; Carta a los Efesios 3,1.13; 9,3; 1 Carta a los Corintios 1,13.
22. Carta a los Romanos 5,12-18.
23. Carta a los Filipenses 2,6-11.
24. Juan 1,3.
25. 1 Carta de Juan 1,1.
26. Hechos de los Apóstoles 2,2-3.
27. Hechos de los Apóstoles 2,9.10.
28. Joel 3,1-5.
29. Hechos de los Apóstoles 2,22-36.
30. Hechos de los Apóstoles 7,48.
31. Citado en A. D. Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, pág. 207.

32. Teodoro de Mopsuestia, *Ad baptizandos*, Homilía 13,14, citado en Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton, 1979, pág. 259.
33. Datos ofrecidos por Ireneo, *Contra las herejías* I,1,1. Muchos de los escritos de los primeros «herejes» fueron destruidos y se han conservado sólo parcialmente en las obras polémicas de sus adversarios ortodoxos.
34. Hipólito, *Heresies*, 7,21,4.
35. Ireneo, *Contra las herejías* I,5,3.
36. Hipólito, *Heresies*, 8,15,1-2.
37. Lucas 6,43.
38. Ireneo, *Contra las herejías* I,27,2.
39. Tertuliano, *Contra Marción* I,6,1.
40. Orígenes, *Contra Celso* I,9.
41. Clemente de Alejandría, *Exhortations to the Greeks*, 59,2.
42. Clemente de Alejandría, *Exhortations to the Greeks*, 10,106,4.
43. Clemente de Alejandría, *The Teacher*, 2,3,381.
44. Clemente de Alejandría, *Exhortations to the Greeks*, 1,8,4.
45. Ireneo, *Contra las herejías* V,16,2.
46. Plotino, *Enéadas*, 5,6.
47. Plotino, *Enéadas*, 5,3,11.
48. Plotino, *Enéadas*, 7,3,2.
49. Plotino, *Enéadas*, 5,2,1.
50. Plotino, *Enéadas*, 4,3,9.
51. Plotino, *Enéadas*, 4,3,9.
52. Plotino, *Enéadas*, 6,7,37.
53. Plotino, *Enéadas*, 6,9,9.
54. Plotino, *Enéadas*, 6,9,4.
55. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vols., I. *The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago, 1971, pág. 103.
17. Gregorio de Nisa, *Refutatio Confessionis Eunomii*.
18. Gregorio de Nisa, *Vita Moysis*, 2, 164.
19. Basilio, *Epist.*, 234,1.
20. Gregorio de Nacianzo, *Orat.*, 31,8.
21. Gregorio de Nisa, Carta *A Alabio: Que no existen tres dioses*.
22. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Londres, 1952, pág. 300.
23. Gregorio de Nisa, Carta *A Alabio: Que no existen tres dioses*.
24. Gregorio de Nacianzo, *Orat.*, 40,41.
25. Gregorio de Nacianzo, *Orat.*, 29,6-10.
26. Basilio, *Epist.*, 38,4.
27. Agustín, *La Trinidad* VII,4,7.
28. Agustín, *Confesiones*, I,1.
29. Ibíd., VIII,7,17.
30. Ibíd., VIII,12,28.
31. Ibíd., VIII,12,29. Texto de san Pablo en la Carta a los Romanos 13,13-14.
32. Ibíd., X,17,26.
33. Ibíd., X,27,38.
34. Ibíd.
35. Agustín, *La Trinidad* VIII,3,2.
36. Ibíd.
37. Ibíd., X,10,14.
38. Ibíd., X,11,18.
39. Ibíd.
40. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford, 1983, pág. 79.
41. Agustín, *La Trinidad* XIII.
42. Ibíd.
43. Agustín, *Enchyridion*, 26,27.
44. Tertuliano, *Sobre el vestido de las mujeres*, I,1.
45. Agustín, Carta 243,10.
46. Agustín, *El significado literal del Génesis*, IX,5,9.
47. Pseudo-Dionisio, Carta XI.
48. Ibíd.
49. Pseudo-Dionisio, *La jerarquía celeste*, I.
50. Pseudo-Dionisio, *Los nombres divinos*, II,7.
51. Ibíd., VII,3.
52. Ibíd., XIII,3.
53. Ibíd., VII,3.
54. Ibíd., I.
55. Pseudo-Dionisio, *Teología mística*, 3.
56. Pseudo-Dionisio, *Los nombres divinos*, IV, 3.
57. Máximo el Confesor, *Ambigua*, Migne, PG 91, 1088c.

4. Trinidad: el Dios cristiano

1. Así lo expresa Gregorio de Nisa.
2. En una carta a Eusebio, su aliado, citada en Robert C. Gregg y Dennis E. Groh, *Early Arianism, A View of Salvation*, Londres, 1981, pág. 66.
3. Arrio, *Epistle to Alexander*, 2.
4. Proverbios 8,22. Citado en pág. 86 (nota n.º 70 del cap. 2).
5. Juan 1,3.
6. Juan 1,2.
7. Carta a los Filipenses 2,6-11, citado en pág. 109 (nota n.º 23 del cap. 3).
8. Arrio, *Epistle to Alexander*, 6,2.
9. Atanasio, *Contra los paganos*, 41.
10. Atanasio, *Sobre la encarnación del Verbo*, 54.
11. Es distinto del documento doctrinal conocido normalmente como credo niceno, redactado el año 381 en el Concilio de Constantinopla.
12. Atanasio, *On the Synods of Ariminium and Seleucia*, 41,1.
13. Atanasio, *Vita Antonii*, 67.
14. Basilio, *Sobre el Espíritu Santo*, 28,66.
15. Ibíd.
16. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium libri*, 3.

5. Unidad: el Dios del islam

1. Muhammad ibn Ishaq, *Sira*, 145, citado en A. Guillaume (traducción de), *The Life of Muhammad*, Londres, 1955, pág. 160.
2. Corán 96,1. En su traducción Muhammad Asad completa el lenguaje elíptico del Corán añadiendo palabras y escribiéndolas entre corchetes.

3. Muhammad ibn Ishaq, *Sira*, 153, citado en A. Guillaume (traducción de), *The Life of Muhammad*, Londres, 1955, pág. 106.
4. Ibíd.
5. Jalal ad-Din Suyuti, *al-itiqan fi'ulum al aq'rān*, en Rodison, *Mohammed*, traducción de Anne Carter, Londres, 1971, pág. 74.
6. Bukhari, Hadith 1,3, citado en Martin Lings, *Muhammad, His Life Based On the Earliest Sources*, Londres, 1983, págs. 44-45.
7. «Expostulation and Reply».
8. Corán 75,16-19.
9. Corán 42,7.
10. Corán 88,21-22.
11. Corán 29,61-63.
12. Corán 96,6-8.
13. Corán 80,17-32.
14. Corán 92,18; 9,103; 63,9; 102,1.
15. Corán 24,1-45.
16. Corán 2,164.
17. Corán 20,113-114.
18. Muhammad ibn Ishaq, *Sira*, 227, citado en A. Guillaume (traducción de), *The Life of Muhammad*, Londres, 1955, pág. 159.
19. Ibíd., 228, pág. 158.
20. George Steiner, *Real Presences, Is there anything in what we say?*, Londres, 1989, págs. 142-143.
21. Corán 53,19-20.23.
22. Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam*, Londres, 1991, págs. 108-117.
23. Corán 109,2-6.
24. Corán 112.
25. Citado en Seyyed Hossein Nasr (edición a cargo de), «Good», *Islamic Spirituality: Foundation*, Londres, 1987, pág. 321.
26. Corán 2,11.
27. Corán 55,26-27.
28. Corán 24,35.
29. Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam*, Londres, 1991, págs. 21-44 y 86-88.
30. Corán 29,46.
31. Muhammad ibn Ishaq, *Sira*, 362, citado en A. Guillaume (traducción de), *The Life of Muhammad*, Londres, 1955, pág. 246.
32. Ésta es la traducción que Muhammad Asad hace de la expresión *abl al-kitab*, vertida normalmente como «el pueblo del Libro».
33. Corán 2,135-136.
34. Ali Shariati, *Hajj*, traducción de Lakh Bakhtiar, Teherán, 1988, págs. 54-56.
35. Corán 33,35.
36. Citado en Seyyed Hossein Nasr, «The Significance of the *Sunnah* and *Hadīth*», en Seyyed Hossein Nasr (edición a cargo de), *Islamic Spirituality: Foundation*, Londres, 1987, págs. 107-108.
37. 1 Juan 1,1.
38. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948, pág. 139.
39. Abu al-Hasan ibn Ismail al Ash'arī, *Malakat* 1,197, citado en A. J. Wensinck,

The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development, Cambridge, 1932, págs. 67-68.

6. El Dios de los filósofos

1. Traducido por R. Walzer, «Islamic Philosophy», citado en Seyyed Hossein Nasr, «Theology, Philosophy and Spirituality», en Seyyed Hossein Nasr (edición a cargo de), *Islamic Spirituality: Manifestations*, Londres, 1991, pág. 411.
2. Porque ambos procedían de Rayy (Irán).
3. Citado en Azim Nanji, «Ismailism», en Seyyed Hossein Nasr (edición a cargo de), *Islamic Spirituality: Foundation*, Londres, 1987, págs. 195-196.
4. Véase Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, traducción de Nancy Pearson, Londres, 1990, págs. 51-72.
5. Ibíd., pág. 51.
6. Rasa'il I, 76, citado en Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970, pág. 193.
7. Rasa'il IV, 42, en ibíd., pág. 187.
8. Aristóteles, *Metafísica XII*, 1074b, 32.
9. Al-Ghazzali, *Al-Mundiqh al-Dalal*, traducción de W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al Ghazzali*, Londres, 1953, pág. 20.
10. Citado en John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford, 1978, pág. 202.
11. Cuando los estudiosos occidentales leen su obra dan por supuesto que al-Ghazzali era un *faylasuf*.
12. Al-Ghazzali, *Al-Mundiqh al-Dalal*, traducción de W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al Ghazzali*, Londres, 1953, pág. 59.
13. John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford, 1978, págs. 222-226.
14. Corán 24,35, citado en la pág. 177 (nota 28, cap. 5).
15. Al-Ghazzali, *Mishkat al-Anwar*, citado en Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970, pág. 278.
16. Judá Halevi, *Kuzari*, Libro II, citado en J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature*, Londres, 1912, pág. 257.
17. Corán 3,5.
18. Véase Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970, págs. 313-314.
19. Véase Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism, the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, traducción de David W. Silverman, Londres y Nueva York, 1964, pág. 179.
20. Citado en J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature*, Londres, 1912, pág. 245.
21. Sobre las primeras actitudes que provocaron las cruzadas, véase Karen Armstrong, *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World*, Nueva York, 1991; Londres, 1992; págs. 49-75.
22. Duns Escoto Erigena, *Exposition of Denys's Celestial Hierarchy*, 2,1.
23. Duns Escoto Erigena, *Periphysean*, Migne, PL, 426C-D.
24. Ibíd., 4287B.
25. Ibíd., 680D-681A.
26. Ibíd.

27. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londres, 1957, págs. 57-65.
28. Anselmo de Canterbury, *Monologion* 1.
29. Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 1.
30. Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 2. Comentario a Isaías 7,9.
31. John Macquarrie, *In Search of Deity; An Essay in Dialectical Theism*, Londres, 1984, págs. 201-202.
32. Bernardo, Carta 191,1.
33. Citado en Henry Adams, *Mont Saint-Michel and Chartres*, Londres, 1986, pág. 296.
34. Karen Armstrong, *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World*, Nueva York, 1991; Londres, 1992; págs. 199-234.
35. Tomás de Aquino, *De potentia*, q.7, a.5 ad. 14.
36. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ia, 13,11.
37. Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, 6,2.
38. Ibíd., 3,1.
39. Ibíd., 1,7.
26. Simeón el Nuevo Teólogo, *Discursos*, 26.
27. Simeón el Nuevo Teólogo, *Discursos éticos*, 5.
28. Simeón el Nuevo Teólogo, *Himnos al amor divino*, 28,114-115.160-162.
29. Louis Massignon, «Tasawwuf», en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1913.
30. Himno de Rabiah, traducido por R. A. Nicholson, citado en A. J. Arberry, *Sufism, An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950, pág. 43.
31. Oración de Rabiah, citada en R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres, 1963, pág. 115.
32. Abu Yazid Bistami, *Narrative*, citado en Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago, 1974, I, pág. 404.
33. Himno de al-Junayd de Bagdad, citado en A. J. Arberry, *Sufism, An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950, pág. 59.
34. Poema de Husain ibn Mansur (al-Hallaj), citado en R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres, 1963, pág. 151.
35. Texto de Husain ibn Mansur (al-Hallaj), citado en A. J. Arberry, *Sufism, An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950, pág. 60.
36. Corán 2,32.
37. Yahya Suhrawardi, *Hiqmat al-Ishraq*, citado en Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran*, traducción de Nancy Pearson, Londres, 1990, págs. 168-169.
38. Mircea Eliade, *Shamanism*, págs. 9 y 508.
39. J.-P. Sartre, *The Psychology of the Imagination*, Londres, 1972, *passim*.
40. Muid ad-Din ibn al-Arabi, *Futuhat al-Makkiyah* II, 326, citado en Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, traducción de Ralph Manheim, Londres, 1970, pág. 330.
41. Muid ad-Din ibn al-Arabi, *The Diwan, Interpretation of Ardent Desires*, en Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, traducción de Ralph Manheim, Londres, 1970, pág. 138.
42. Dante Alighieri, *La vita nuova*, traducción de Barbara Reynolds, Harmondsworth, 1969, págs. 29-30.
43. Dante Alighieri, *La divina comedia. Purgatorio* 17,13-18 (traducción Ángel Crespo, Barcelona, Planeta, 1983, pág. 313 [T.]).
44. William Chittick, «Ibn al-Arabi and His School», en Sayyed Hossein Nasr (edición a cargo de), *Islamic Spirituality: Manifestations*, Nueva York y Londres, 1991, pág. 61.
45. Corán 18,69.
46. Citado en Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, traducción de Ralph Manheim, Londres, 1970, pág. 111.
47. William Chittick, «Ibn al-Arabi and His School», en Seyyed Hossein Nasr (edición a cargo de), *Islamic Spirituality: Manifestations*, Nueva York y Londres, 1991, pág. 58.
48. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970, pág. 282.
49. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Londres, 1963, pág. 105.
50. R. A. Nicholson (edición a cargo de), *Eastern Poetry and Prose*, Cambridge, 1922, pág. 148.
51. Jalal ad-Din Rumi, *Masnavi*, I,1, citado en Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago, 1974, II, pág. 250.

7. El Dios de los místicos

1. John Macquarrie, *Thinking about God*, Londres, 1957, pág. 34.
2. Hagigah 14b; citas de Salmos 101,7; 116,15; Proverbios 25,16.
3. Citado en Louis Jacobs (edición a cargo de), *The Jewish Mystics*, Jerusalén, 1976; Londres, 1990; pág. 23.
4. 2 Carta a los Corintios 2,2-4.
5. Cantar de los cantares 5,10-15.
6. Traducción de T. Carmi (edición y traducción a cargo de), *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Londres, 1981, pág. 199.
7. Corán 53,13-17.
8. Agustín, *Confesiones* IX,10.
9. Joseph Campbell y Bill Moyers, *The Power of Myth*, Nueva York, 1988, pág. 85.
10. Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill y Londres, 1985, págs. 161-175.
11. Agustín, *Confesiones* IX,10.
12. Ibíd., IX, 10.
13. Ibíd.
14. Gregorio de Nisa, *Comentario moral al libro de Job*, 5,66.
15. Ibíd., 24,11.
16. Gregorio de Nisa, *Homilias sobre Ezequiel*, II, 2,1.
17. Gregorio de Nisa, *Comentario al Cantar de los cantares*, 6.
18. Basilio, Carta 234,1.
19. Evagrio Póntico, *Sobre la oración*, 67.
20. Ibíd., 71.
21. Máximo el Confesor, *Ambigua*, Migne, PG 91,1088c.
22. Peter Brown y Sabine MacCormack, «Artifices of Eternity», en Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1992, pág. 212.
23. Nicéforo, *Gran apología de las imágenes sagradas*, 70.
24. Simeón el Nuevo Teólogo, *Discursos teológicos*, I.
25. Simeón el Nuevo Teólogo, *Discursos éticos*, 1,3.

52. Citado en *This Longing, Teaching Stories and Selected Letters of Rumi*, traducción y edición a cargo de Coleman Banks y John Moyne, Putney, 1988, pág. 20.
53. «Song of Unity», citado en Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 1955, pág. 108.
54. Ibíd., pág. 11.
55. *The Zohar, The Book of Splendour*, edición y traducción a cargo de Gershom Scholem, Nueva York, 1949, pág. 27.
56. Ibíd.
57. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 1955, pág. 136.
58. Ibíd., pág. 142.
59. Citado en J. C. Clark, *Meister Eckhart, An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons*, Londres, 1957, pág. 28.
60. Simon Tugwell, «Dominican Spirituality», en Louis Dupre y Don. E. Saliers (edición a cargo de), *Christian Spirituality III*, Nueva York y Londres, 1989, pág. 28.
61. Citado en J. C. Clark, *Meister Eckhart, An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons*, Londres, 1957, pág. 40.
62. Sermón «Qui audit me non confundetur», en R. B. Blakeney (traducción de), *Meister Eckhart, A New Translation*, Nueva York, 1957, pág. 204.
63. Ibíd., pág. 288.
64. «On Detachment», en Edmund Coledge y Bernard McGinn (edición y traducción a cargo de), *Meister Eckhart, the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence*, Londres, 1981, pág. 87.
65. Gregorio Palamas, *Theophanes*, PG 932D (las cursivas son mías).
66. Gregorio Palamas, Homilia 16.
67. Gregorio Palamas, Tríadas 1,3,47.
9. Richard Kieckhafer, «Major Currents in Late Medieval Devotion», en Jill Raitt (edición a cargo de), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Nueva York y Londres, 1989, pág. 87.
10. Juliana de Norwich, *Revelations of Divine Love*, traducción de Clifton Wolters, Londres, 1981, 15, págs. 87-88.
11. Lorenzo Valla, *Encomium Sancti Tomae Aquinatis*, citado en William J. Bouwsme, «The Spirituality of Renaissance Humanism», en Jill Raitt (edición a cargo de), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Nueva York y Londres, 1989, pág. 244.
12. Carta de Petrarca a su hermano Gerardo, fechada el 2 de diciembre de 1348, en David Thompson (edición a cargo de), *Petrach, a Humanist among Princes: An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works*, Nueva York, 1971, pág. 90.
13. Citado en Charles Trinkaus, *The Poet as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, Nueva Haven, 1979, pág. 87.
14. Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, I,22.
15. Nicolás de Cusa, *Posibilidad y ser en Dios*, 17,5.
16. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1976.
17. Citado en Alister E. McGrath, *Reformation Thought, An Introduction*, Oxford y Nueva York, 1988, pág. 73.
18. Martín Lutero, *Comentario al Salmo 90,3*.
19. Martín Lutero, *Comentario a la Carta a los Gálatas 3,19*.
20. Citado en Alister E. McGrath, *Reformation Thought, An Introduction*, Oxford y Nueva York, 1988, pág. 74.
21. 1 Carta a los Corintios 1,25.
22. Martín Lutero, *Controversia de Heidelberg*, 21.
23. Ibíd., 19-20.
24. Ibíd.
25. Citado en Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Dogma*, 5 vols., IV, *Reformation of Church and Dogma*, Chicago y Londres, 1984, pág. 156.
26. Martín Lutero, *Comentario a la Carta a los Gálatas 2,16*.
27. Martín Lutero, *Discursos éticos*, 5.
28. Martín Lutero, *Pequeño catecismo*, 2,4. Citado en Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Dogma*, 5 vols., IV, *Reformation of Church and Dogma*, Chicago y Londres, 1984, pág. 161 (las cursivas son mías).
29. Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, pág. 7.
30. Citado en Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, pág. 251.
31. Ulrico Zwinglio, *Institutio christiana religionis*, I,13,2.
32. Citado en Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Dogma*, 5 vols., IV, *Reformation of Church and Dogma*, Chicago y Londres, 1984, pág. 327.
33. Zinzendorf, citado en Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Dogma*, 5 vols., IV, *Reformation of Church and Dogma*, Chicago y Londres, 1984, pág. 326.
34. Citado en Alister E. McGrath, *Reformation Thought, An Introduction*, Oxford y Nueva York, 1988, pág. 87.

8. Un Dios para los reformadores

1. Ahmad ibn Taymiyah de Damasco, *Majma'at al-Rasail*, citado en Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970, pág. 351.
2. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago, 1974, II, págs. 334-360.
3. Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), *Kitab al-bikmat al-arshiya*, citado en Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran*, traducción de Nancy Pearson, Londres, 1990, pág. 166.
4. Citado en M. S. Jaschid, *Iqbal's Concept of God*, Londres, 1981, págs. 103-104.
5. Citado en Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 1955, pág. 253.
6. Ibíd., pág. 271. Sobre la cábala de Isaac Luria véanse también Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, págs. 43-48; R. J. Zwi Weblosky, «The Safed Revival and its Aftermath», en Arthur Green (edición a cargo de), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1988, II; Jacob Katz, «Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study», en ibíd.; Laurence Fine, «The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah», en ibíd.; Louis Jacobs, «The Uplifting of the Sparks in later Jewish Mysticism», en ibíd.
7. Juan Gerson, *El monte de la contemplación*, 4.
8. Tomás de Kempis, *The imitation of Christ*, traducción de Leo Sherley Poole, Harmondsworth, 1953, I, 1, pág. 27.

35. Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, pág. 90.
36. William James, *The Varieties of Religious Experience*, Martine E. Marty (edición a cargo de), Nueva York y Harmondsworth, 1982, págs. 127-185.
37. John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford y Nueva York, 1985, pág. 96.
38. Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, págs. 209-245.
39. R. C. Lovelace, «Puritan Spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church», en Louis Dupre y Don. E. Saliers (edición a cargo de), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Nueva York y Londres, 1989, pág. 313.
40. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 230.
41. Citado en Hugo Rahner SJ, *Ignatius the Theologian*, traducción de Michael Barry, Londres, 1968, pág. 23.
42. Citado en Jaroslav Pelikan, *The Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)*, Chicago y Londres, 1989, pág. 39.
43. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, traducción de Beatrice Gottlieb, Cambridge, Mass., y Londres, 1982, pág. 351.
44. Ibíd., págs. 355-356.
45. Citado en J. C. Davis, *Fear, Myth and History, the Ranters and the Historians*, Cambridge, 1986, pág. 114.
46. Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, pág. 131.
47. Citado en Robert S. Westman, «The Copernicans and the Churches», en David C. Lindberg y Ronald E. Numbers (edición a cargo de), *God and Nature; Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1986, pág. 87.
48. Salmo 93,1; Eclesiáste 1,5; Salmo 104,19.
49. William R. Shea, «Galileo and the Church», en C. Lindberg y Ronald E. Numbers (edición a cargo de), *God and Nature; Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1986, pág. 125.

9. La Ilustración

1. Texto tomado de Blaise Pascal, *Pensamientos*, traducción y edición a cargo de A. J. Krailsheimer, Londres, 1966, pág. 309.
2. Blaise Pascal, *Pensamientos*, 919.
3. Blaise Pascal, *Pensamientos*, 198.
4. Blaise Pascal, *Pensamientos*, 418.
5. Blaise Pascal, *Pensamientos*, 919.
6. Blaise Pascal, *Pensamientos*, 418.
7. Carta a los Romanos 1,19-20.
8. René Descartes, *A Discourse on Method, etc.*, traducción de J. Veitch, Londres, 1912, 2,6,19.
9. René Descartes, *Discourse on Method, Optics, Geometry and Meteorology*, traducción de Paul J. Olscamp, Indianápolis, 1965, pág. 263.
10. Ibíd., pág. 361.
11. Carta del 10 de diciembre de 1692, citada en A. R. Hall y L. Tilling (edición a

- cargo de), *The Correspondance of Isaac Newton*, 3 vols., Cambridge, 1959-1977, III, págs. 234-235.
12. Carta del 17 de enero de 1693, citada en A. R. Hall y L. Tilling (edición a cargo de), *The Correspondance of Isaac Newton*, 3 vols., Cambridge, 1959-1977, III, pág. 240.
13. Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londres, 1867 (trad. cast.: *Principios matemáticos de la Filosofía natural*, trad. de Antonio Escrivá, Barcelona, Altaya, 1993, págs. 618-620 [T.]).
14. «Corruptions of Scripture», citado en Richard S. Westfall, «The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kepler, Descartes and Newton», en David C. Lindberg y Ronald L. Numbers (edición a cargo de), *God and Nature; Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1986, pág. 231.
15. Ibíd., págs. 231-232.
16. Citado en Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vols., V *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)*, Chicago y Londres, 1989, pág. 66.
17. Ibíd., pág. 105.
18. Ibíd., pág. 101.
19. Ibíd., pág. 103.
20. John Milton, *Paradise Lost*, Libro III, Líneas 113-119, 124-128.
21. François-Marie Arouet de Voltaire, *Philosophical Dictionary*, traducción de Theodore Besterman, Londres, 1972, pág. 357.
22. Ibíd., pág. 57.
23. Citado en Paul Johnson, *A History of the Jews*, Londres, 1987, pág. 290.
24. Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, traducción de R. H. M. Elwes, Nueva York, 1951, pág. 6.
25. Citado en Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vols., V *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)*, Chicago y Londres, 1989, pág. 60.
26. Ibíd., pág. 110.
27. Citado en Sherwood Eliot Wirt (edición a cargo de), *Spiritual Awakening: Classic Writings of the eighteenth century devotions to inspire and help the twentieth century reader*, Tring, 1988, pág. 9.
28. Albert C. Outler (edición a cargo de), *John Wesley: Writings*, 2 vols., Oxford y Nueva York, 1964, págs. 194-196.
29. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vols., V *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)*, Chicago y Londres, 1989, pág. 125.
30. Ibíd., pág. 126.
31. Citado en George Tickell SJ, *The Life of Blessed Margaret Mary*, Londres, 1890, pág. 258.
32. Ibíd., pág. 221.
33. Samuel Shaw, *Communion with God*, citado en Albert C. Outler, «Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition», en Louis Dupre y Don E. Saliers (edición a cargo de), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Nueva York y Londres, 1989, pág. 245.
34. Ibíd., pág. 248.
35. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennialists and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, 1970, pág. 172.

36. Ibíd., pág. 173.
37. Ibíd., pág. 174.
38. Ibíd., pág. 290.
39. Ibíd., pág. 303.
40. Ibíd., pág. 304.
41. Ibíd., pág. 305.
42. Citado en Sherwood Eliot Wirt (edición a cargo de), *Spiritual Awakening: Classic Writings of the eighteenth century devotions to inspire and help the twentieth century reader*, Tring, 1988, pág. 110.
43. Citado en ibíd., pág. 113.
44. Alan Heimart, *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge, Mass., 1968, pág. 43.
45. «An Essay on the Trinity», citado en ibíd., págs. 62-63.
46. Citado en ibíd., pág. 101.
47. Observaciones de Alexander Gordon y Samuel Quincey, citadas en ibíd., pág. 167.
48. Gershom Scholem, *Shabbati Sevi*, Princeton, 1973.
49. Citado en Gershom Scholem, «Redemption Through Sin», en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, pág. 124.
50. Ibíd., pág. 130.
51. Ibíd.
52. Ibíd.
53. Ibíd., pág. 136.
54. Citado en Gershom Scholem, «Neutralisation of Messianism in Early Hasidism», en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, pág. 190.
55. G. Scholem, «Devekuth or Communion with God», en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, págs. 226-227.
56. Louis Jacobs, «The Uplifting of the Sparks», en Arthur Green (edición a cargo de), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1988, II, págs. 118-121.
57. Ibíd., pág. 125.
58. Gershom Scholem, «Devekuth or Communion with God», en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, pág. 207.
59. Arthur Green, «Typologies of leadership and the Hasidic Zaddick», en *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1988, II, pág. 132.
60. *Sifra De-Zeniuta*, traducción de R. J. Za. Werblowsky, en Louis Jacobs (edición a cargo de), *The Jewish Mystics*, Jerusalén, 1976 y Londres, 1990, pág. 171.
61. Ibíd., pág. 174.
62. Arnold H. Toynbee, *A Study of History*, 12 vols., Oxford, 1934-1961, X, pág. 128.
63. Albert Einstein, «Strange in Our Situation Here on Earth», en Jaroslav Pelikan (edición a cargo de), *Modern Religious Thought*, Boston, 1990, pág. 204.
64. Citado en Rachel Elin, «HaBaD: the Contemplative Ascent to God», en Arthur Green (edición a cargo de), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1988, II, pág. 161.
65. Ibíd., pág. 196.
66. Citado en Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, Nueva Haven y Londres, 1987, pág. 225.
67. «A Letter to the Blind for Those Who See», en Margaret Jourdain (traducción y edición a cargo de), *Diderot's Early Philosophical Works*, Chicago, 1966, págs. 113-114.

68. Paul Heinrich Dietrich, Barón de Holbach, *The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World*, traducción de H. D. Robinson, 2 vols., Nueva York, 1835, I, pág. 22.
69. Ibíd., II, pág. 227.
70. Ibíd., I, pág. 174.
71. Ibíd., II, pág. 232.

10. ¿La muerte de Dios?

1. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, Nueva York, 1971, pág. 66.
2. 22 de noviembre de 1817, en *The Letters of John Keats*, edición a cargo de H. E. Rollins, 2 vols., Cambridge, Mass., 1958, págs. 184-185.
3. A George y Thomas Keats, 21 (¿27?) de diciembre de 1817, en ibíd., pág. 191.
4. *The Prelude* II, 256-264.
5. «Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey», págs. 37-49.
6. «Expostulation and Reply», «The Tables Turned».
7. «Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey», págs. 94-102.
8. «Ode to Duty», *The Prelude* XII, 316.
9. «Introduction» a *The Songs of Experience*, págs. 6-10.
10. *Jerusalem* 33,1-24.
11. Ibíd., 96,23-28.
12. F. D. E. Schleiermacher, *The Christian Faith*, traducción de H. R. Mackintosh y J. S. Steward, Edimburgo, 1928.
13. Ibíd., pág. 12.
14. Albert Ritschl, *Theology and Metaphysics*, segunda edición, Bonn, 1929, pág. 29.
15. Citado en John Macquarrie, *Thinking about God*, Londres, 1978, pág. 162.
16. «Contribution to the Critique of Hegel's "Philosophy of the Right"», en Jaroslav Pelikan (edición a cargo de), *Modern Religious Thought*, Boston, 1990, pág. 80.
17. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Nueva York, 1974, n. 125.
18. Friedrich Nietzsche, *The Antichrist in the Twilight of the Gods and The Antichrist*, traducción de R. J. Hollingdale, Londres, 1968, pág. 163.
19. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, edición estándar, pág. 56.
20. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, trad. cast. de Ángel Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 342 [T.]
21. Alfred, Lord Tennyson, *In Memoriam* liv, 18-20.
22. Citado por William Hamilton, «The New Optimism. From Prufrock to Ringo», en Thomas J. J. Altizer y William Hamilton (edición a cargo de), *Radical Theology and the Death of God*, Nueva York y Londres, 1966.
23. Michael Gilsean, *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Middle East*, Londres y Nueva York, 1985, pág. 38.
24. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols., Nueva York, 1908, II, pág. 146.
25. Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran*, Londres, 1985, págs. 183-184.
26. *Risalat al-Tawhid*, citado en Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1971, pág. 378.
27. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton y Londres, 1957, pág. 95.

28. Ibíd., pág. 146; véanse también págs. 123-160 a propósito del análisis de *Al-Azhar*.
29. Citado en Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, traducción de Deborah Greniman, Nueva York, 1985, pág. 158. Los términos cabalísticos aparecen en cursiva.
30. Ibíd., pág. 143.
31. «Avodah» 1-8, traducción y edición a cargo de T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse*, Londres, 1981, pág. 534.
32. «The service of God», citado en Ben Zion Bokser (edición y traducción a cargo de), *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook*, Warwick, N. Y., 1988, pág. 50.
33. Elie Wiesel, *Night*, traducción de Stella Rodway, Harmondsworth, 1981, pág. 45.
34. Ibíd., págs. 76-77.

11. ¿Tiene Dios futuro?

1. Peter Berger, *A Rumour of Angels*, Londres, 1970, pág. 58.
2. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, 1974, pág. 152.
3. Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History*, Charlottesville, 1985, pág. 10.
4. Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Londres, 1966, pág. 136.
5. Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres, 1963, pág. 138.
6. Richard L. Rubinstein, *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianápolis, 1966, *passim*.
7. Paul Tillich, *Theology and Culture*, Nueva York y Oxford, 1964, pág. 129.
8. Alfred North Whitehead, «Suffering and Being», en *Adventures of Ideas*, Harmondsworth, 1942, págs. 191-192.
9. *Process and Reality*, Cambridge, 1929, pág. 497.
10. Ali Shariati, *Hajj*, traducción de Laleh Bakhtiar, Teherán, 1988, pág. 46.
11. Ibíd., pág. 48.
12. Martin Buber, «Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie», citado en Hans Kung, *Does God Exist? An Answer for Today*, traducción de Edward Quinn, Londres, 1978, pág. 508.
13. Citado en Raphael Mergui y Philippa Simonot, *Israel's Ayatollahs; Meir Kahane and the Far Right in Israel*, Londres, 1987, pág. 43.
14. La responsabilidad personal es también importante en el cristianismo, por supuesto, pero el judaísmo y el islam han hecho más hincapié en ella porque carecen de un sacerdocio mediador, una perspectiva que recuperaron los reformadores protestantes.
15. Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times*, Nueva York, 1947, págs. 189-190.

General

- Baillie, John, *The Sense of the Presence of God*, Londres, 1962.
- Berger, Peter, *A Rumour of Angels*, Londres, 1970 (trad. cast. *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*), Barcelona, Herder, 1975). (Edición a cargo de) *The Other Side of God, A Polarity in World Religions*, Nueva York, 1981. Una serie de artículos sugerentes sobre el conflicto entre un Dios interior y un Dios exterior de las realidades fundamentales.
- Bowker, John, *The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford, 1978. *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge, 1970. Dos libros eruditos, pero de muy fácil lectura, sobre las religiones del mundo.
- Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, 1949. (con Bill Moyers) *The Power of Myth*, Nueva York, 1988. Se trata del texto de la popular serie de televisión sobre la mitología en la sociedad tradicional y en las principales religiones.
- Cupitt, Don, *Taking Leave of God*, Londres, 1980. Una defensa sugestiva y apasionada de un «budismo cristiano», una espiritualidad sin un Dios exterior, realista.
- Eliade, Mircea. Uno de los mayores especialistas en religiones comparadas. La lectura de sus obras es fundamental. *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 8.^a ed., 1992. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 3.^a ed., 1988. *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Nueva York y Harmondsworth, 1982 (trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ed. 62, 1986). Una obra clásica que sigue siendo importante y sugerente.

Katz, Steven T. (edición a cargo de), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, 1983. Un conjunto de ensayos valiosos sobre la relación entre dogma y experiencia mística en las religiones del mundo.

Louth, Andrew, *Discerning the Mystery, An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1983. Especialmente recomendado. Un libro pequeño que trata el centro de la cuestión.

Macquarrie, John, *Thinking about God*, Londres, 1975. *In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism*, Londres, 1984. Dos libros extraordinarios sobre el significado del Dios cristiano y los límites y el empleo de la razón en la búsqueda religiosa.

Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 3.^a ed., 1991.

Smart, Ninian, *The Philosophy of Religion*, Londres, 1979. Estudios académicos y útiles. *The Religious Experience of Mankind*, Nueva York, 1969, Glasgow, 1971. Un análisis extraordinariamente valioso.

Smith, Wilfred Cantwell. Tres libros magníficos y sugestivos de un excelente estudiante canadiense. *Belief and History*, Charlottesville, 1977, *Faith and Belief*, Princeton, 1979. *Towards a World Theology*, Londres, 1981.

Ward, Keith, *The Concept of God*, Oxford, 1974. Un resumen útil de algunas ideas del cristianismo de Occidente.

Woods, Richard (edición a cargo de), *Understanding Mysticism*, Londres y Nueva York, 1980.

Zaehner, R. H., *Mysticism - Sacred and Profane*, Londres, 1957.

La Biblia

Albright, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres, 1968.

Alter, Robert y Kermode, Frank (edición a cargo de), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987. Contiene estudios apasionantes de grandes especialistas en las escrituras judía y cristiana.

Barlett, John R., *The Bible, Faith and Evidence*, Londres, 1990. Una introducción excelente, erudita y de fácil lectura.

Childs, Brerand S., *Myth and Reality in the Old Testament*, Londres, 1959.

Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo, 1956.

Fishbane, Michael, *Text and Texture, Close Readings of Selected Biblical Texts*, Nueva York, 1979.

Fohrer, G., *A History of Israelite Religion*, Nueva York, 1972.

Fox, Robin Lane, *The Unauthorised Version, Truth and Fiction in the Bible*, Londres, 1991. Una obra de fácil lectura, erudita y extraordinariamente entretenida sobre la Biblia desde la perspectiva de un historiador.

Frankfort, H., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946.

Gaster, T. H. *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, Nueva York, 1950.

Heschel, Abraham, J., *The Prophets*, 2 vols., Nueva York, 1962. Un clásico; su lectura es fundamental y sugerente.

Hooke, S. H., *Middle Eastern Mythology, From the Assyrians to the Hebrews*, Londres, 1963. Un resumen muy útil y popular.

Josipovici, Gabriel, *The Book of God, A Response to the Bible*, Nueva Haven y Londres, 1988). Un especialista en literatura estudia la Biblia con sensibilidad y de una forma original.

Kaufmann, Yehezkel, *The Religion of Israel, From its Beginnings to the Babylonian Exile*, traducido y abreviado por Moshe Greenberg, Chicago y Londres, 1961. Una versión accesible de una obra erudita clásica.

Nicholson, E. W., *God and His People*, Londres, 1986. Excelente
Pederson, J., *Israel: its Life and Culture*, Copenhague y Londres, 1926. Otra obra fundamental.

Smith, Mark S., *The Early History of God; Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco, 1990. Un estudio erudito y minucioso.

El Nuevo Testamento

Bornkamm, Gunther. Dos obras principales y muy influyentes:
Jesús de Nazaret, Salamanca, Sigueme, 4.^a ed., 1990.

Pablo de Tarso, Salamanca, Sigueme, 4.^a ed., 1991.

Bowker, John, *Jesus and the Pharisees*, Cambridge, 1983. Un estudio excelente de un gran especialista.

Bultmann, Rudolf, *Jesucristo y mitología*, Barcelona, Ariel, 1970.

Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948.

Hick, John, (ed. a cargo de) *The Myth of God Incarnate*, Londres, 1977. Una serie de estudios polémicos, pero sugerentes, redactados por especialistas ingleses.

Kasemann, Ernst, *Perspectives on Paul*, Londres, 1971.

Moule, C. F. D., *The Origin of Christology*, Cambridge, 1977.

Sanders, E. P. Dos libros eruditos e importantes:

Paul and Palestinian Judaism, Londres, 1977.

Jesus and Judaism, Londres, 1989.

Theissen, Gerd, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1979.

Vermes, Geza, *Jesus the Jew*, Londres, 1973. Un estudio muy valioso.

Wilson, R. Mc L., *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968.

Literatura rabínica

Abelson, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, Londres, 1912. Una obra que da vida al Talmud.

Belkin, Samuel, *In His Image, the Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*, Londres, 1961. Un libro excelente que pone de manifiesto la importancia de los rabinos para el mundo actual.

Finkelstein, L., *Akiba, Scholar, Saint and Martyr*, Cleveland, 1962.

Kaddushin, Max, *The Rabbinic Mind*, Nueva York, 2.^a ed., 1962).

Marmorstein, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God; I: The Names and Attributes of God*, Londres, 1927. *Studies in Jewish Theology*, edición a cargo de J. Rabino-wits y M. S. Law, Oxford, 1950.

Montefiore, C. G., y Loewe, H. (edición a cargo de), *A Rabbinic Anthology*, Nueva York, 1974.

Moore, George F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vols., Oxford, 1927, 1930.

Neusner, Jacob, *Life of Yohannan ben Zakkai*, Leiden, 1962.

Schechter, Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology*, Nueva York, 1909.

Cristianismo primitivo

Chadwick, Henry, *The Early Church*, Londres, 1967. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966.

Fox, Robin Lane, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres, 1986. Indispensable.

Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965. Un fascinante estudio de las persecuciones, que ofrece además mucha información valiosa sobre temas generales.

Geffcken, J., *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Londres, 1978. Excelente.

Grant, R. M., *Gnosticism and Early Christianity*, Oxford y Nueva York, 1959.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*, Londres, 1950 (trad. cast.: *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, Secre. Trinitario, 1980). *Early Christian Doctrines*, Londres, 1958.

Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979. Probablemente sea el mejor trabajo sobre el tema.

Lilla, Salvatore, R. C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971.

Nock, A. D., *Early Christianity and Its Hellenistic Background*, Oxford, 1904. *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933. Una obra clásica e instructiva.

Pagels, *The Gnostic Gospels*, Londres, 1970. *Adam, Eve and the Serpent*, Londres, 1988.

Payne, Robert, *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church*, Nueva York, 1957.

Los Padres de la Iglesia y la Trinidad

Brown, Peter. Libros eruditos y sugerentes de uno de los especialistas que mejor conoce este período; su lectura es fundamental.

Agustine of Hippo: *A Biography*, Londres, 1967. (trad. cast.: *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Rev. Occidente, 1970). *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, Chicago y Londres, 1972. *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass., y Londres, 1978. *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982.

Chesnut, R. C., *Three Monophysite Christologies*, Oxford, 1976. Especialmente recomendado

Danielou, Jean, *The Origins of Latin Christianity*, Filadelfia, 1977.

Gregg, Robert, C. y Groh, Dennis E., *Early Arianism - A View of Salvation*, Londres, 1981.

Grillmeier, Alois, *Crist in Christian Tradition: Apostolic Age to Chalcedon*, Nueva York, 1965.

Lacugna, Catherine Mowry, *God For Us, The Trinity and Christian Life*, Chicago y San Francisco, 1973, 1991.

Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, 1981. Un estudio extraordinario que pone de manifiesto cómo se fundamentan las doctrinas en la experiencia religiosa. *Denys the Areopagite*, Londres, 1989.

McGinn, Bernard y Meyendorff, John (edición a cargo de), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Londres, 1985. Estudios excelentes escritos por especialistas en este periodo, con contribuciones especialmente instructivas sobre la Trinidad.

Meyenbdorff, John, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes*, Nueva York y Londres, 1975. Un libro excelente, particularmente interesante a propósito de las cuestiones trinitarias y cristológicas. *Christ in Eastern Christian Thought*, Nueva York, 1975.

Murray, Robert, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975.

Pannikkar, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man*. Un libro extraordinario que relaciona la teología trinitaria con otras tradiciones religiosas.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vols. Una obra indispensable. Para este periodo: I. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago y Londres, 1971. II. *The Spirit of the Eastern Tradition (600-1700)*, Chicago y Londres, 1974. Máximo, el confesor: III. *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, Chicago y Londres, 1978. Consultese para Anselmo de Canterbury y la noción occidental de la Trinidad y de la cristología.

Prestige, G. L., *God in Patristic Thought*, Londres, 1952.

Williams, Rowan, *Arius, Heresy and Tradition*, Londres, 1987.

El profeta Mahoma y el islam

Andrae, Tor, *Mohammed, the Man and his Faith*, Londres, 1936. Parte de su contenido está desfasado, pero ofrece valiosas informaciones.

- Armstrong, Karen, *Muhammad, a Biography of the Prophet*, Londres, 1991 y San Francisco, 1992.
- Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam: Exégèse Lexicographique et Théologique*, París, 1988.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilisation*, 3 vols., Chicago y Londres, 1974. Mucho más que una historia del islam; Hodgson sitúa el desarrollo de la tradición en un contexto universal. Su lectura es fundamental.
- Jafri, H. M., *Origins and Early Development of Shia Islam*, Londres, 1981.
- Khan, Muhammad Zafrulla, *Islam, Its Meaning for Modern Man*, Londres, 1962.
- Lings, Martin, *Muhammad, His Life Based on the Earliest Sources*, Londres, 1983 (trad. cast.: *Muhammad: su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Hiperion, 1989).
- Nasr, Seyyed Hossein. Un iraní erudito y sugerente. Sus obras son especialmente recomendadas: *Ideals and Realities of Islam*, Londres, 1971 (trad. cast.: *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona, Herder, 1985). *Islamic Spirituality*, 2 vols. I: *Foundation*, Londres y Nueva York, 1987. II. *Manifestations*, Londres y Nueva York, 1991.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago, 1979. Tal vez sea el mejor estudio en un solo volumen.
- Rodinson, Maxime, *Mohammad*, Londres, 1971. Una interpretación laicista de un erudito marxista.
- Ruthven, Malise, *Islam and the World*, Londres, 1984.
- Von Grunebaum, G. E., *Classical Islam, A History (600-1258)*, Londres, 1970.
- Watt, W. Montgomery. Libros valiosos de un autor prolífico: *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956. *Islam and the Integration of Society*, Londres, 1961. *Muhammad's Mecca: History and the Qur'an*, Edimburgo, 1988.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*, Cambridge, 1932. Una obra de una fascinante erudición.

Falsafah (filosofía), Kalam y teología en la Edad Media

- Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle* (traducción y prólogo de Muhsin Mahdi, Glencoe, III., 1962). Una presentación excelente del pensamiento de los *faylasuf*.
- Corbin, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, París, 1964.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York y Londres, 1970. Un estudio erudito y de fácil lectura, que contiene la evolución teológica hasta nuestros días.
- Gilson, Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.
- Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism; The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Londres y Nueva York, 1964. Su lectura es fundamental.

- Husik, I., *A. History of Medieval Jewish Philosophy*, Filadelfia, 1940.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, 1985.
- McCarthy, Richard, *The Theology of al-Ashari*, Beirut, 1953.
- Meyendorff, John, *Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, Nueva York, 1974
- Morewedge, P. (edición a cargo de), *Islamic Philosophical Theology*, Nueva York, 1979. (Edición a cargo de), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Nueva York, 1981. *The Metaphysics of Avicenna*, Londres, 1973.
- Netton, I. R., *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Edimburgo, 1991.
- Pegis, Anton C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, Nueva York, 1963. Un estudio brillante sobre las raíces agustinianas de la escolástica de Occidente.
- Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vols. II: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago y Londres, 1974. III. *The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, Chicago y Londres, 1978.
- Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, 1970.
- Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
- Von Grunebaum, G. E., *Medieval Islam*, Chicago, 1946.
- Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo, 1973. *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948. *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali*, Edimburgo, 1963.

Misticismo

- Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Ibnu 'l-Arabi*, Cambridge, 1938.
- Arberry, A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950.
- Bakhtiar, L., *Sufi Expression of the Mystic Quest*, Londres, 1979.
- Bension, Ariel, *The Zobar in Muslim and Christian Spain*, Londres, 1932.
- Blumenthal, David, *Understanding Jewish Mysticism*, Nueva York, 1978.
- Butler, Dom Cuthbert, *Western Mysticism, The Teaching of Saints Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life, Neglected Chapters in the History of Religion*, Londres, 2.ª ed., 1927.
- Corbin, Henri. Tres libros especialmente recomendados: *Avicenna and the Visionary Recital*, Princeton, 1960. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Londres, 1970. *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran*, Londres, 1990. Extraordinario a propósito del *alam al-mithal*.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, 1983.

- Green, Arthur, *Jewish Spirituality, Volume I*, Londres, 1986.
- Gruenwold, Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden, 1980.
- Jacobs, Louis (edición a cargo de), *The Jewish Mystics*, Jersualén, 1976, y Londres, 1990.
- Leclercq, J. (edición a cargo de), *Spirituality of the Middle Ages*, Londres, 1968.
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londres, 1957).
- Marcus, Ivan G., *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden, 1981.
- Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj*, 4 vols., Princeton, 1982. Una obra clásica.
- Nasr, Seyyed Hossein (edición a cargo de), *Islamic Spirituality: I. Foundations*, Londres, 1987. II: *Manifestations*, Londres, 1991.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Londres, 1914. Una valiosa introducción (trad. cast.: *Poetas y místicos del Islam*, Madrid, Barath, 1986).
- Schaya, Leo, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, Londres, 1971.
- Schimmel, A. M., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975. *The Triumphant Sun: A Study of Mawlana Rumi's Life and Work*, Londres y La Haya, 1978.
- Scholem, Gershom G. Es el mejor especialista. La lectura de sus obras es fundamental. *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 2.^a ed., 1955. (Edición a cargo de) *The Zohar, The Book of Splendour*, Nueva York, 1949. *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York, 1965. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, Nueva York, 1960.
- Smith, Margaret, *Rabia the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, Londres, 1928.
- Temple, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity*, Shaftesbury, 1990.
- Valiuddin, Mir, *Contemplative Disciplines in Sufism*, Londres, 1980.

La era de la reforma

- Bossy, John, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford y Nueva York, 1985. Un estudio breve y excelente.
- Collinson, P., *The Religion of Protestants*, Londres, 1982.
- Crew, P. Mack, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands*, Cambridge, 1978. Una obra interesante a propósito de la inconoclastia.
- Delumeau, Jean, *Catholicism Between Luther and Voltaire: a New View of the Counter-Reformation*, Londres y Filadelfia, 1977. Una obra desigual, pero que ofrece informaciones valiosas.
- Evennett, H. O., *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge, 1968.
- Febvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass., 1982).
- Green, Arthur (edición a cargo de), *Jewish Spirituality, Volume I*, Londres, 1988. Contiene algunos artículos excelentes sobre la cábala de Luria.

- McGrath, Alister E., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford y Nueva York, 1987. *Reformation Thought, An Introduction*, Oxford y Nueva York, 1988. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990.
- Nuttall, G. F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, Oxford, 1946.
- Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vols., IV: *Reformation of Church and Dogma*, Chicago y Londres, 1984.
- Potter, G., *Zwingli*, Cambridge, 1976.
- Raith, Jill (edición a cargo de), en colaboración con McGinn, Bernard y Mendenhoff, John, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Nueva York, 1988, y Londres, 1980.
- Trinkaus, Charles, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian and Humanist Thought*, 2 vols., Londres, 1970. Y Oberman, H. (edición a cargo de), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1974.
- Williams, G. H., *The Radical Reformation*, Filadelfia, 1962.
- Wright, A. D., *The Counter-Reformation, Catholic Europe and the Non-Christian World*, Londres, 1982.

La Ilustración

- Altmann, Alexander, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover, Nueva York, 1981. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Alabama, 1973.
- Buber, Martin, *Hasidism and Modern Man*, Nueva York, 1958. *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem*, Londres, 1932.
- Buckley, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism*, Nueva Haven y Londres, 1987. Un penetrante análisis del ateísmo y la ortodoxia en el Occidente cristiano del siglo XVIII.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton, 1951.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennialists and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, 1957 (trad. cast.: *En pos del milenio*. Madrid, Alianza, 4.^a ed., 1989). Contiene una sección sobre los *ranters* y los encarnacionistas de la Inglaterra del puritanismo.
- Cragg, Gerald G., *The Church in the Age of Reason 1648-1789*, Harmondsworth y Nueva York, 1960. *Reason and Authority in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1964.
- Dupre, Louis y Saliers, Don E. (edición a cargo de), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Nueva York y Londres, 1989.
- Gay, Peter, *The Enlightenment, An Interpretation*, 2 vols., Nueva York, 1966.
- Guardini, Romano, *Pascal for Our Time*, Nueva York, 1966.
- Haller, William, *The Rise of Puritanism*, Nueva York, 1938.
- Heimert, Alan, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge, Mass., 1968.
- Lindberg, David C. y Numbers, Ronald L. (edición a cargo de), *God and Na-*

- ture, *Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, Los Angeles y Londres, 1986.
- Outler, Albert C., *John Wesley*, Oxford y Nueva York, 1964.
- Ozment, S. E., *Mysticism and Dissent*, Nueva York y Londres, 1973.
- Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vols.: V: *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)*, Chicago y Londres, 1989.
- Scholem, Gershom G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971. Estudios sobre el sabatianismo y el hasidismo. *Sabbati Sevi*, Princeton, 1973.

Dios en la edad contemporánea

- Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise*, Londres y Nueva York, 1992.
- Altizer, Thomas J. J. y Hamilton, William, *Radical Theology and the Death of God*, Nueva York y Londres, 1966.
- Baeck, Leo, *The Essence of Judaism*, Nueva York, 1948.
- Balthasar, Hans Urs von, *The Glory of the Lord*, 3 vols., Edimburgo, 1982, 1986. *Love Alone: The Way of Revelation*, Londres, 1968.
- Barth, Karl, *The Knowledge of God and the Service of God*, Londres, 1938.
- Cone, James H., *Black Power and Black Theology*, Nueva York, 1969.
- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge, 1975.
- D'Antonio, Michael, *Fall from Grace; The Failed Crusade of the Christian Right*, Londres, 1990.
- De Chardin, Pierre Teilhard, *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life*, Nueva York, 1987. *The Phenomenon of Man*, Nueva York, 1959.
- Heschel, Abraham J., *The Insecurity of Freedom*, Nueva York, 1966. *God in Search of Man*, Filadelfia, 1959.
- Hussain, Asaf, *Islamic Iran, Revolution and Counter-Revolution*, Filadelfia, 1985.
- Iqbal, Mohammed, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1930.
- Keddie, Nikki R. (edición a cargo de), *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution*, Nueva Haven y Londres, 1983.
- Kook, Abraham Isaac, *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook*, edición y traducción a cargo de Ben Zion Bokser, Warwick, Nueva York, 1988.
- Kung, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today*, Londres, 1978.
- Malik, Hafeez, *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan*, Nueva York, 1971.
- Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation, A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism*, Dublin, 1971.
- Mergui, Raphael y Simonnot, Philippe, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, Londres, 1987.
- Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran*, Londres, 1985. Especialmente recomendado.

- O'Donovan, Leo (edición a cargo de), *A World of Grace, An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rabner's Theology*, Nueva York, 1978.
- Riches, John (edición a cargo de), *The Analogy of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edimburgo, 1986.
- Robinson, J. A. T., *Honest tood*, Londres, 1963 (trad. cast.: *Sincero para con Dios*, Barcelona, Ariel, 2.^a ed., 1967). *Exploration into God*, Londres, 1967.
- Rosenzweig, Franz, *The Star of Redemption*, 3 vols., Nueva York, 1970.
- Rubenstein Richard L., *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianápolis, 1966.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, Nueva York, 1958 (trad. cast.: *Sobre la religión*, Madrid, Tecnos, 1990). *The Christian Faith*, Edimburgo, 1928.
- Schweid, Eliezer, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, Nueva York, 1985.
- Smith, Wildred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton y Londres, 1957. Un estudio brillante y penetrante.
- Steiner, George, *Real Presences, Is there anything in what we say?*, Londres, 1989.
- Tillich, Paul, *The Courage to Be*, Londres, 1962.
- Tracy, David, *The Achievement of Bernard Lonergan*, Nueva York, 1971.
- Whitehead, A. N., *Process and Reality*, Cambridge, 1920. *Religion in the Making*, Cambridge, 1926.

- Aarón, sumo sacerdote, 69, 450
Abba (padre), 314-315
Abduh, Muhammad, 415, 417-418, 419
Abelardo, Pedro, 243-244
Abgeschiedenheit (separación), 296
Abiru (apiru, habiru) (pueblo), 36
Abismo, véase Caos primordial
Abrahán, 35-36, 39, 40, 147, 191-192, 424, 450
— en el islam, 189, 205, 257
— epifanías, 39, 40, 98
— religión verdadera para los árabes, 172, 191-192
— y Yahveh/El, 42, 43, 47
Abrams, M. R., 400
Absoluto, 419, 447
— en el hinduismo, 115, 117, 119, 164
— y Spinoza, 362
Abu Bakr, 195
Abulafia, Abraham, 292-294, 316
Acadios, 30
Achra sitra (la Otra Cara), 385
Adām, 37-38, 108, 118
Adam Kadmon, 313-314
Adāmah, 37-38
Adán, 270, 291, 315, 321, véase también Pecado original
Adler, Alfred, 411
Afghani, Jamal ad-Din al-, 417, 418, 419
Afirmaciones apofáticas sobre Dios, 238, 459
Afrodita, 29
Agar, 191
Agustín, san, 153-155
— *Confesiones*, 152-154
— visión, 258, 259, 260
— vuelta a él en el Renacimiento, 319-320, 325
— y autoconocimiento, 218, 350
— y la Trinidad, 152, 155-156, 240, 244, 296
— y oración, 263
— y pecado original, 156-158
— y predestinación, 329
Ahl al-hadīth (tradicionalistas), 198, 201, 202, 203
Ahl al-kitāb, 196
Ajab, rey de Israel, 50-51
Ajaz, rey de Judá, 67

- Akbah, Sheik al-, véase Ibn al-Arabi, Muid ad-Din
- Akbar, tercer emperador mogol, 308, 309
- Akhenatón, faraón, 48
- Al-Lat (diosa), 183
- Alá (*al-Lab*: Dios), 25, 170, 176, 183, 186, 276-277, 309
- atributos, 186-187, 202, 203-204
- comparación con Yahveh, 179
- eficacia, 421
- sometido al racionalismo, 208
- Alacoque, Margarita María de, 367
- Alam al-malakut* (mundo del entendimiento platónico), 228
- Alam al-mithal* (mundo de las imágenes puras), 274, 275, 306, 459
- Alam al-shahadah* (mundo visible), 228
- Alawita, secta, 418
- Alberto Magno, 231
- Alejandría, 96, 100
- Alejandro III, zar de Rusia, 425
- Alejandro Magno, 95, 124
- Alejandro, obispo, 139-140, 141
- Alemanes piadosos (judíos), 285
- Alí ibn Abi Talib, cuarto califa, 195, 199, 215, 217
- Alianza,
- arca de la, 50, 92
- entre Yahveh y los israelitas, 48-50, 73, 74
- Alienación, 451
- Alipio, 153
- Aliquo modo superesse* (el que es más que ser), 238
- Alkabaz, Salomón Halevi ben Moseh, 310
- Allahu Akbar!* (¡Alá es grande!), 186
- Allami, Abulfazl, 308
- Alma,
- concepción de Pitágoras, 60
- y Dios, 131-132
- Altizer, Thomas J., 436-437
- Alucinación, 255
- Am-al-nakhbab* (el año del desastre), 420
- Ama, al-* (la Nube, la Ceguera), 280
- Amasías, sacerdote, 72
- Ambrosio, san, obispo de Milán, 152, 156
- América,
- antiintelectualismo, 376
- colonización, 302, 326, 330, 368
- renovación religiosa, 373-376
- visita de Wesley, 365
- Ammonio Saccas, 133
- Amón, rey de Judá, 79
- Amor, centro del cristianismo, 251
- Amoraim* (intérpretes), 102
- Amorreos, 30
- Amós, profeta, 72-74
- An-Nur* (la Luz), 187-188
- Ana al-Haqq* (Yo soy la Verdad), 269-270
- Anat (diosa), 29, 35, 38, 39, 48, 77, 96
- Ángeles, 40, 41
- Angelología, véase Ibn Sina, Abu Ali
- Animismo, 396
- Anselmo, obispo de Canterbury, 164, 241-243, 248, 349, 356
- Ansher (dios), 32
- Antiintelectualismo en América, 376
- Antíoco Epifanes, 95
- Antisemitismo, véase Judíos: persecución
- Antonio, san, 145
- Anu (dios), 32
- Anubhara* (experiencia), 56
- Apatheia* (impasibilidad), 129, 130, 145, 158, 279, 285, 442, 459
- Apolinar el Joven, 158
- Apologética, pruebas racionales de la Biblia, 350
- Apsu (dios), 32, 33
- Aqiba ben Yosef, rabí, 102, 107, 252, 253, 254, 255
- Ar-Razi, Abu Bakr Muhammad ibn Zakaria, 211-212, 216
- Árabes, 167-171
- atacados en Israel, 448
- creencia en *jinni*, 29
- lectura de textos griegos, 207
- movimiento político en el islam, 192
- y judíos, 171, 223-231
- y monoteísmo, 172
- y Occidente, 419-421
- Aranyakā*, 54
- Arca de la alianza, 50, 92
- Arif* (místico), 281
- Arik Anpin (el Antepasado), 314
- Arios, 53-54
- Aristóteles, 53, 62-64, 124, 146
- criticado, 395
- su obra disponible en Occidente, 241, 245
- y el misticismo, 271
- y la idea de Dios, 63, 97, 208, 211, 213, 221-222, 235, 247, 297, 381
- y Tomás de Aquino, 246
- Aristotelismo en la Reforma, 329-330, 331, 338
- Arjuna, príncipe, 116
- Arminio, Jacobo, 329
- Arnold, Gottfried, 355
- Arnold, Matthew, 412
- Arquetipos, 155, 216, 274, 459
- Arquímedes, 389
- Arrio de Alejandría, 139-142, 143, 144, 145, 151, 165, 354
- Arte, 29, 442, 454
- religioso, 263-264
- As-Samad* (causa incausada de todos los seres), 186
- Ascensión, visiones de, 257-259
- Ascetismo, de los cristianos norteafricanos, 137
- Asera (diosa), 35, 48, 50, 76, 77, 79, 81
- Asesinato, rechazo de, 107-108
- Ashari, Abu al-Hasan ibn Ismail al-, 203, 204
- Asharismo, 205-206, 209-210, 303
- Asirios, 30, 70, 71
- y Yahveh, 90
- Askhenazi, 285, 311, 383, 459
- relaciones con el Mesías, 380, 383
- Astronomía, condena de la Iglesia católica, 336-337
- Atanasio, 140-141, 142-144, 155, 165, 203, 265
- credo, 143, 148
- criticado por Newton, 354
- *Vita Antonii*, 145
- Ateísmo, 23, 302, 333-335, 393
- actualmente, 434-435, 445-446
- cristiano, 436
- de los sionistas, 428-429
- en el siglo XIX, 399, 408, 434, 451
- en el siglo XVIII, 345, 360
- y *ranters*, 370, 371
- Atenas,
- cierre de la escuela filosófica, 159
- Atika Kadisha* (el Santo Antiguo), 381, 383
- Atman (aliento, poder sagrado), 55-56, 69, 84, 165, 459
- Atomismo (ocasionalismo), 205
- Aufklärung* (Ilustración), 375
- Aurengzeib, emperador de la India, 308
- Auschwitz, 430-431, 438
- Autoconocimiento,
- árabe, 218
- de Agustín, 155, 248
- en Habad, 391
- Platón, 248
- Avatar* (encarnación de lo divino), 459
- imames venerados como, 200
- Jesús, el único, 165
- Averroes, véase Ibn Rushd, Abu al-Walid ibn Ahmad
- Avicena, véase Ibn Sina, Abu Ali
- Aviñón, cautividad, 317
- Avodah* (trabajo, rito religioso), 428
- Ayat* (signos), 178, 180, 186, 306, 460
- Ayer, A. J., 435
- Ayin* (Nada), 290
- Ayuno, como técnica mística, 267
- Azad, Abu al-Kalam, 442
- Azbar, Al-* (periódico), 421-422
- Azufaifo, 258
- Baal-Habad (dios), 34-35, 38, 39, 48, 50, 69, 74-75, 89, 137
- pugna contra Yahveh, 51-52, 77
- Bab-ili* (puerta de los dioses), 41
- Babel, torre de, 38
- Babilonia, y los judíos, 85, 88-89, 91
- Babilonios,
- contra los israelitas, 83, 84
- contra los persas, 90
- mitología, 31-34, 89
- Véase también Ishtar
- Bagdad, califato sunnita, 214, 282
- Bahir, 291
- Bahya ibn Pakudah, 225
- Balbuceo, 336
- Balthasar, Hans Urs von, 442
- Banat al-Lah* (Hijas de Dios), 183, 184, 187, 460
- Banquete, El*, 61-62
- Baqá* (supervivencia), 268, 460
- Baqillani, Abu Bakr al-, 205, 206
- Bar nasha* (Hijo del hombre), 112
- Barlaam el Calabrés, 297, 298
- Barth, Karl, 438
- Baruch, de Medzibozh, 387
- Basilides, 126

Basilio, san, obispo de Cesarea, 146-147, 150, 261

Basri, Hasán al-, 266

Bat qol (hija de la voz), 112-113

Batin (sentido de la vida), 216, 217, 218, 219, 460

Batinis, 217, 218, 222, 232, 460

Bauthumely, Jacob, 371-372

Bautismo, 111

Beard, Thomas, 335

Beatriz, véase Dante

Becerro de oro, 450

Beduinos, 36, 167-168, 171

Belarmino, cardenal Roberto, 337-338

Belleza, concepción platónica, 61-62

Ben-Gurion, David, 427

Benedictinos contra el islam, 236

Bentley, Richard, 352

Bereshit (Génesis), 290

Berger, Peter, 433

Bergson, Henri, 133, 419

Bernabé, considerado como Hermes, 40

Bernardo de Claraval, san, 243-244

Besht (Israel ben Eliezer, rabbí Israel Baal Shem Tov), 385-387, 388, 390

Betel (*Beth Ed*), 41, 72, 73, 88

Beza, Teodoro, 329

Bezalel, 93

Bhakti (devoción), 114, 116, 117, 164, 449, 460

Biblia,

— desdeñada por Newton, 353

— fuentes, 37-38

— interpretación literal, 330, 337-338, 408-409

— mitos, 444

— pruebas racionales, 350

— se defiende su importancia, 439

— Septuaginta, 95

— Vulgata, 337

Binah (inteligencia), 287, 288, 289, 291, 313, 314, 390

Bistami, Abu Yazid, 267-268, 269, 271

Blake, William, 402

Blandrata, Giorgio, 326-327

Bloch, Ernst, 446

Bodhisattvas, 115, 116, 117, 118, 255, 449, 460

Bowker, John, 227

Brahman (poder sagrado), 54-56, 69, 116,

117, 165, 201, 250, 460

Brígida de Suecia, 318

Brown, Peter, 133, 263

Bruni, Leonardo, 320

Bruno, Giordano, 334

Buber, Martin, 443-444

Buda, 57-58, 59, 82, 114-115, 147, 164, 216, 255, 263, 460

— citado, 325

Budismo, 24, 52, 114-115, 293

— como moda, 252, 455

— compasión, 449

— «cristiano», 447

— e iluminación, 163, 275

— mediadores en, 118-119

— visiones, 255, 259, 262, 263

Buenaventura, 247

Burguesía, crecimiento de la, 343

Búsqueda de la intuición, 404

But, Giovanni, 356

Caaba, 171, 178, 181, 191, 193, 443, 460

Cábala, 164, 236, 252, 254, 286-295, 391

— consuelo en la, 438

— desconcierto, 423

— y el mal, 239

Cabalismo, 214, 299

— en Safed, 310-311

— entre los sefarditas, 310-317

— y el movimiento mesiánico, 380, 385-386

— y el pecado, 372

— y lo femenino, 454

— y los misterios de Dios, 381

Cadena de seres,

— Agustín, 258

— al-Farabi, 213

— Tomás de Aquino, 339

Caída,

— del hombre para Blake, 402

— del imperio bizantino, 302

Califato abasida, 195-196, 207, 209

Calvinistas, 325-326, 376

— de Ginebra, 326-327

— predestinación, 328-330

— pueblo elegido, 83, 326

Calvino, Juan, 316, 325-326, 327-329, 335

Cambio social, 342-343

Campbell, Joseph, 25, 252, 258

Campos de concentración, 430-431

Camus, Albert, 435

Canaán, 36-37, 38

— cultos de la fertilidad, 35, 74

Cananeos, 29, 31, 48

— los israelitas contra sus dioses, 80, 82

— mitología, 34-35

Cantar de los Cantares, 255-256

Canto,

— hindú, 218

— musulmán, 267

Caos primordial, 32, 89, 92, 140, 314

Capacidad negativa, 400

Cardazo, Abraham, 381-382, 383

Carencia de residencia permanente, exaltada por los judíos, 310-311

Caridad, mensaje de Jesús, 111, 449, véase también Misericordia

Carlomagno, emperador, 240

Carrin, Pierre, 334

Carro, visión de Ezequiel, 253

Castración, 132-133

Causa primera, 381, 436

Caverna, mito platónico, 60

Caza de brujas, 321, 373

Celebraciones rituales israelíticas, 71-72, 73

Celibato, y Agustín, 153

Celso, 129, 133

Cerullo, Maurice, 447

Cielo, para los místicos, 274, 337

Ciencia, 453

— crecimiento, siglos XVIII y XIX, 342-345, 376, 399

— del judaísmo, 423-424

— el nuevo *logos*, 411

— en la polémica de la evolución, 440-441

— Renacimiento, 320

— sustituye a la religión, 396

— y ateísmo, 394-395

— y el islam, 179, 207-208, 209, 216, 219, 303, 418, 452

— y John Wesley, 368

— y la existencia de Dios, 335, 355

— y los positivistas lógicos, 435-436

Cirilo, obispo de Alejandría, 158

Ciro, rey de Persia, 90-91

Cismas, 240, 317

Clarkson, Laurence, 371, 372, 373

Clemente de Alejandría, 129-130, 131, 140, 146, 440

Cloud of Unknowing, The, 295

Cogito, ergo sum (Pienso, luego existo), 349

Cohen, Hermann, 425

Cohn, Norman, 321, 369

Coleridge, Samuel Taylor, 387, 400

Colón, Cristóbal, 302

Colonialismo, 413-414, 420

Colonización británica, 413, 420

— de la India, 342, 391

Compañía de Jesús, véase Jesuitas

Comte, Augusto, 408, 418

Comunismo, caída del, 451

Concepción,

— ética de Dios en el judaísmo, 423-424

— holística de la creación del hombre, 34, 40, 451

— — en la religión védica, 55

Concupiscencia, 156-158

Condenación, y puritanos, 330

Cone, James H., 437

Confucionismo, 52

Constantino, emperador, 138, 140, 144

Constantinopla, 240, 302, 317

Contemplación, 146, 262

Contemplatio, 156

Conversión,

— al islam, 188, 193, 196

— de Calvin, 327-328

— de Wesley, 366

— y católicos romanos, 331

— y puritanismo, 330

Conze, Edward, 59

Copérnico, Nicolás, 336-337

Coppe, Alastair, 372, 373

Coppin, Richard, 371

Cópula, véase *Ziurwug*

Corán, véase *Qur'an*

Corbin, Henri, 217-218

Cordovero, Moses ben Jacob, 311

Cosmología, 453

Cosmos, sin designio, sin Dios, 349

Cowper, William, 366

Creación,

— cábala, 290, 338

— concepción aristotélica, 64

— de la nada (*ex nihilo*), 132, 140, 211, 224, 235, 409, 453

— en Génesis 1, 91-93

— y Calvino, 335

- y Darwin, 408
— y los arios, 53-54
— y mito, 409, 426
Creación, divinidad de la, 35
Credos,
— convertidos en ídolos, 407, 408
— cristiano, 125
— de Lutero, 324
— niceno, 143-144, 239
Credo ut intellegam (Creo para comprender), 242
Creencia de los estadounidenses en Dios, 24
Cristianismo,
— concepción crítica de Dios, 128-129
— concepción primitiva de Dios, 120
— contra los judíos, 121, 309
— elaboración de una teología, 124-126, 132
— en Europa occidental y en el Norte de África, 137
— guerras de reconquista, 236
— oriental, 137-138
— problemas actuales, 399-413
— reforma en el Renacimiento, 319-339
— y los romanos, 122-124, 137-138
— y misticismo, 258-259, 260-265, 294-299, 318
— y movimientos mesiánicos posteriores, 380
— y muerte de Jesús, 117-118, 121
— y platonismo, 136
Cristianos nacidos de nuevo, 366, 373-375
Cristo, 117
— anuncio de su venida, 125
 Véase también Jesucristo
Cromer, lord Evelyn Baring, 414, 415
Cromwell, Oliver, 325, 368, 373
Cruz, teología luterana de la, 323
Cruzadas, 236-237, 240, 243, 244
Cuáqueros, 366, 368, 369, 372
Culpa, insistencia en la, 408
Cultos,
— de la fertilidad en Canaán, 74
— místicos, 122
— orientales y romanos, 122
Cultura helénica, *véase* Griegos
Cupitt, Don, 447
Cuzarí, El, 231
Chamanes, trances, 258
Chandogya Upanishad, 55
Chantal, Juana Francisca de, 332
Chauncey, Charles, 377
Chiítas,
— duodecimanos, 200, 214, 304-305
— septimanos, *véase* Ismaelitas
Chispas divinas, 128, 313-315, 386-388, 444
Civo expiatorio, 31, 50
«D» (Deuteronomista), 37, 45
Da'ath (conocimiento), 74, 390
Dagón, 69
Da'i (director espiritual), 215
Daniel, 94
Dante Alighieri, 247, 277, 337
Darb (tiempo, destino), 169
Darío III, rey de Persia, 95
Darwin, Charles, 399, 408
Darwish, Sheikh, 417
David, rey de Israel, 50, 103
Débora, 78
Deidad suprema (Dios supremo/Dios del cielo), 27-28, 208, 454
Deidades árabes, 183
Deificación de nuestra propia naturaleza, 160, 268
Deísmo (religión de la razón), 359-364, 367, 449, 454
Demetrio, san, 236
Demiourgos (creador), 127, 128, 211-212
Dependencia de Dios, una necesidad, 404
Derviches, *véase* *Mawlawiyyah*
Descartes, René, 155, 336, 345, 354, 396
— y Dios, 348-351
— y Spinoza, 360, 361
Deus (Dios), 352, 359
— *otiosus* (innecesario), 394, 454
Deutero-Isaías, 88-90
Deuteronomio, 80-81, 83, 84, 93-94
Devekuth (concentración), 386, 387, 388, 389
Devoción religiosa, como idolatría, 448
Dharma, 57, 60
Dhat, al- (esencia de Dios), 25, 186, 230, 280
Dhikr (recitación de los Nombres de Dios), 197, 282, 460
Dhimmis (grupos minoritarios), 196
Diderot, Denis, 393-395
Diggers, 368
Dijni, Yusuf al-, 421
Dilectio, 156
Dillug (saltar), 293
Diluvio, mito, 38
Din (poder), 287, 288, 289, 292, 313, 314
Dinastía,
— Buyid, 220
— safida en Irán, 304-307
— Sung, 304
Diodoco, obispo de Fótice, 262
Dionisio, 95, 445
Dionisio el Areopagita, 159-163, 164, 203, 213, 260, 261, 264
— influencia, 295
— traducido al latín, 237
Dios,
— afirmaciones apofáticas, 238, 459
— afligido, 279-280, 287
— antropomórfico, *véase* Dios: invención humana
— ausencia de, 346-347
— caído, 402
— como amigo, 285
— como estoico, 334
— como luz, *véase* Luz, la
— como Nada, 160, 164, 238-239, 243, 295, 405, 424, 445, 447, 454
— como plenitud, 231
— como poder, 352
— como Todo, 239
— como Uno, 130-131, 221-222
— concepción de Milton, 357-359
— de la revolución, 45
— del cielo, 27-28, 29, 460
— desaparición, 28
— diez nombres, *véase también* *Sefiroth*, 287
— Dios griego equivalente a Alá, 207
— Dios oculto (gnósticos), 381
— el impasible, 158
— en iconos, 263-264
— en la evolución del mundo, 441-442
— esencia, 202, 297-299, 369
— existencia: «Si Dios no existe, todo está permitido», 413
— experiencia de, recelo judío, 312
— figura del padre en el inconsciente, 411
— Fundamento del ser, 440
— futuro, 433-457
— humanitario, 162
— inaccesible, 320
— inescrutable, incomprensible, inefable, insondable, 160-161, 162-163, 235, 240-241, 256-257, 261, 286, 309, 329
— inhumano, 403, 408
— interior, 22, 370-371
— invención humana (antropomórfico), 225, 247, 249, 395-396, 399, 450
— irrelevancia, 394, 408, 409-410
— la Ceguera, 306
— lo misterioso, *véase* Dios: inescrutable
— manifestaciones, *véase* Epifanías
— mecánica divina, 351, 395, 453
— mediciones, 256
— meditación sobre las letras del nombre, 293, 316
— muerte de, 35, 397, 399-431, 436-437
— necesidad humana, 364-365
— negación de, *véase también* Ateísmo, 333-335
— neoplatonismo, 162
— nombres de, en el islam, 187
— omnipotente, *véase* Dios: soberano
— opio del pueblo, 450
— personal, 164, 201-202, 249-250, 280-282, 443-444, 454
— problemas de la autora con, 19-22
— pruebas (de su existencia), 220, 242, 246, 247, 324, 338-339, 365
— realidad de, 23-24, 25, 91, 92, 205-206, 229-230, 400
— relación con el hombre, 140
— represor, 434
— Señor de la historia, 407
— soberano, *véase también* Dios: Supremo, 317, 329, 405
— supervivencia, *véase* Dios: futuro
— Supremo, 27-28, 29, 460
— transcendente, 24, 198
— trinidad, *véase también* Trinidad, 131, 150-152
— unión con, *véase también* Misticismo, 163, 186, 186-187, 268-270, 294, 296
— variedad de significados, 22

- vengador, colérico, 322-323, 372, 434, 435, 451
— violento, 137
— visiones de, raras incluso para los místicos, 259
— y campos de concentración, 430-431
— y «economía de mercado», 53
— y género, 136, 250, 278, 454
— y la humanidad, 319, 410, 428, 440, 446-448
— y la imaginación, 275
— y mal, 292, 312-314
— y predestinación, 201, 329
Diosa Madre, en el paleolítico, 29
Diosas, postergadas por los israelitas, 77-78
Dioses paganos, 41, 46
— los musulmanes prohíben su culto, 183, 184
Dioses y mitología, 29-30
— creación en el mito babilonio, 32
— en la religión védica, 54-55
— intercambiables, 46
— y territorio, 41
Diótima, 61
Divina comedia, La, 277-278
Divina providencia, la, 338
Divinidad, 460
— de los gnósticos, 126-127
— en tres partes, 381-382
Doctrina trinitaria, 247, 354
— aborrecida por los judíos, 382
Doctrinas, reacción contra, 359
Dogma (tradición oculta), 146-147, 150-151, 159, 165, 214, 460
— criticado, 403, 407
Dominatio (dominio), 352
Domneb (apóstatas), 379, 382, 384
Dostoyevsky, Fyodor, 413, 430
Dov Baer, 388, 391
Dreyfus, Alfred, 425
Drusos, secta de los, 418
Dukkha, 58
Duns Escoto, de Oxford, 317
Duppi Tashed, 49
Dwight, Timothy, 376
Dynameis (poderes divinos), 98, 112, 113, 460
E (Elohísta), 37, 40, 45, 54, 91, 94
Ea (dios), 32-33
Eckhart, Maestro, 294-296
Éclaircissement (Ilustración), 375
Ecumene, 30, 52, 78, 460
Edad axial, 52, 64, 68, 70-72, 108, 419, 460
Edipo, 252
Edwards, Jonathan, 373-376
Edwards, Thomas, 370
 Egipcios e israelitas, 36, véase también Isis
Egipto,
— éxodo de, 44-45
— moderno, 417-418
— y Yahveh, 90
Ego, perdida del, 262, 268
Eibeschütz, Jonathan, 382
Einstein, Albert, 390, 453
Ejercicios,
— espirituales, 331
— para místicos, 254
El (Dios supremo), 35, 39, 40, 41, 42, 48, 78-79, 450, 461
El Elyon, 39, 79
El Shaddai (Yahveh), 39, 46
El Uno,
— y el misticismo, 252
— y los árabes, 221-222
— y Platón, 124
— y Plotino, 134-136, 259
Elección, teología de la, 45, 83, 326
Eliade, Mircea, 274
Elías, profeta, 51-52, 112
Eliezer ben Judá, rabbi (*Kalonymos*), 285
Elilim (nada), 77
Eliot, T. S., 133
Ello, Dios como, 286
Elohim (Dios), 37, 41-42, 48, 77, 79
Emanación de dioses, 32-33, 162
— en la cábala, 311, 453
— Platón y Plotino, 134-135, 140, 272, 353
Emanaciones del Uno, 213, 214, 217, 219, 222, 224, 235, 361, 453, 461
En Sof (Dios), 286-289, 291, 297, 311-313, 314, 317, 429, 461
Encarnación, 151, 152, 323, 450, 461
— concepción jasídica, 388
— rechazo por parte del islam, 392
— Shabbetai Zevi como encarnación de Dios, 382
Energieiai (actividades de Dios), 98, 148, 149, 160, 261-262, 461
Enuma Elish, 31-33, 37, 91-92, 126, 135, 461
Epicteto, 123
Epifanías, 39-41, 260
— fiesta de la Transfiguración, 263
— Francisco de Asís como, 247-248
— troyanas, 39-40
Erigena, Duns Escoto, 237-239, 445
Escalera (*miraj*), en visiones, 257-259
Escolástica, ataque de Lutero a, 323, 325, véase también Abelardo; Tomás de Aquino; Duns Escoto
Escuela del vacío, 115
Esenios, secta de los, 101, 110
Esferas ptolemaicas, 213, 217, 222, 272
España, expulsiones de,
— musulmanes, 302
— sefarditas, 309
Especialización, 342-345
Espíritu,
— de Dios y renovación religiosa, 373-374
— profético, 229, 231
— Libre, Hermanos del, 369-370
— Santo, 102-104, 239-240, 461
— — de la revelación (Gabriel), 222
— — en el islam, 174
— — Pentecostés, 120
— — y los Padres Capadocios, 148
Espiritualidad mesopotámica, 30-31, véase también Babilonios
Estaciones de viacrucis, 318
Esteban, san, 121
Ester, 78
Estoicos, y el *logos*, 125, 142
Etz Hayim (El árbol de la vida), 312
Eucaristía, naturaleza de la, 241
Europa, dominio de, 341, 420
— actitudes hacia los «orientales», 414, 421
Véase también Colonialismo
Eutico, 158, 165
Evagrio Pántico, 262
Evangelio,
— de san Juan, 119-120, 141
— de san Marcos, 109, 110
Evolución, teoría de, 408-409
Existencialismo, 434, 436
— y Rosenzweig, 425-426
Éxodo, el, 44-45, 49, 72, 82, 88-89, 92
— libro del, 37
Expiación, 118, 164, 243, 356
— día de la, 50, 190
Éxtasis, 461
— de Dios, 162
— en Habad, 391
— y Dionisio, 161-162
Véase también *Fana*,
Ezequiel, sacerdote, visiones, 85-87, 253, 255
Falsafah (filosofía), 207, 209-210, 213-214, 219-221, 232-233, 234, 344, 363, 419, 452, 461
— criticada, 303, 310
— — por al-Ghazzali, 225-231
— chiita, 305-308
— e Ibn Rushd, 231-232
— inspiración para los judíos, 223-224, 225, 226, 236
— y cristianos occidentales, 241, 248
— y misticismo, 271, 272, 276, 289
Falsos dioses, véase Idolatría
Falwell, Jerry, 448
Fana (aniquilación), 268, 270, 282, 296, 391, 461
Farabi, Abu Nasr al-, 212-214, 217, 219, 226, 304
Fariseos, secta, 101, 111-112
Fátima, mujer de Alí, 217
Fatimitas, véase Ismaelitas
Faylasufs (filósofos), 207-223, 225, 226-227, 244, 248, 338, 344, 406, 452, 461
— criticados por al-Ghazzali, 418
— judíos, 236
Fe, 42-43, 113
— justificación por la, 323, 324
Febvre, Lucien, 333-334
Feministas, y el Dios masculino, 454
Feuerbach, Ludwig Andreas, 399, 407-408, 436, 440, 446
Fiesta,
— de la Transfiguración, 263
— de los tabernáculos, 50
Filioque, cláusula, 239-240
Filón de Alejandría, 97-99, 148, 164
Filosofía,
— camino hacia Dios (Erigena), 237
— como algo ilusorio, 396

- profética de los *faylasufs* (filósofos), 210
— y Dios, 206
— y los romanos, 123
Véase también Falsafah
Findiriski, Mir Abu al-Qasim, 307, 309
Flew, Anthony, 436
Formas, ideas platónicas, 61-62
Formstecher, Solomon, 422-423
Fox, George, 368, 370, 372
Francia,
— antisemitismo, 425
— colonialismo, 413, 420
Francisco de Asís, san, 247-248, 285
Francisco Javier, san, 332
Frank, Jacob, 380, 383-384
Frankismo (de Jacob Frank), 384
Franklin, William, 371
Freeman, John, 411
Fréjus, sínodo de, 239
Freud, Sigmund, 252, 399, 415, 435
— idea de separación, 268
— y Dios, 411
Fuente, la (Plotino), 134
Fundamentalismo, 23, 447-449, 456
— cristiano, 373, 447
— judío, 430, 447-449
— musulmán, 422, 430, 448

Gabirol, Solomon ibn, 224
Gabriel, ángel, 173-174, 175, 184, 222, 257, 273
Gadbury, Mary, 371
Galileo, 336-337
Gamaliel, rabí, 110, 111
Gaón de Vilna (rabí Elijah ben Solomon Zalman), 389
Gautama, Siddharta, 57
Véase también Buda
Género,
— y Dios, 136, 250, 278, 454
— y la Iglesia primitiva, 132-133, 137
Véase también Mujer
Génesis, libro del, 37-38, 40, 91, 290, 408
Gershon, Levi ben, 236
Gerson, Juan, 317-318
Gertrudis la Magna, 294
Getik (mundo visible), 30, 216, 217, 274, 461
Ghazzali, Abu Hamid al-, 225-230, 231, 241, 244, 270, 271, 364, 418
Gibbon, Edward, 144, 389
Ginsberg, Asher (Ahad Ha'am), 427
Gloria de Dios, *véanse Kabod; Sabiduría Gnosis* (conocimiento), 132
Gnósticos (*gnostikoi*), 126-128, 381
Gómer, mujer de Oseas, 75
Gordon, Aaron D., 428-429
Goyim (gentiles), 73, 77, 80, 88-89, 461
— su capacidad de acoger a Dios, 113
Gran Despertar en Nueva Inglaterra, 373-376
Gravedad, ley de Newton, 351-352
Gregorio Akindynos, 298
Gregorio de Nacianzo, san, 146, 148, 150
Gregorio Magno, papa, 260-261, 263
Gregorio, san, obispo de Nisa, 146, 147, 149, 155, 161, 260, 261
Griegos, 95
— epifanías, 39-40
— extensión de su cultura, 207, 210, 245
— interés por Yahveh, 95
— mujeres, 78
— racionalismo filosófico, 60-64
— y Afrodita, 29
— y Dios-hombre, 34
Grünewald, Matthias, 319
Guerra justa del islam, 192

Habad, 390-391
Hadith (tradición), 186, 197-198, 203, 279, 303, 461
— *qudsi* (sagrada), 198, 271
Hagshamah (cumplimiento), 428
Hai Gaón, 254
Hajj (peregrinación), 171, 193-194, 443, 461
Halevi, Júdah, 230-231
Hallaj, al (Husain ibn Mansur), 269-271, 296
Hamilton, William, 437
Hanifiyah, secta de los, 172, 191
Hardy, Thomas, 456-457
Haskala (Ilustración judía), 384
Hassan ibn Thabit, 173
Hawking Stephen, 453
Hayim, Nehemiah, 382
Hayyim de Volozhin, rabí, 389
Hebreos en Canaán, 35-36
Hebrón, 88
Hechos de los Apóstoles, 40, 120, 121
Hegel, Georg Wilhelm, 401, 405-406, 423, 425, 426
— influencia en la ciencia del judaísmo, 422
Hégira, *véase Hijra*
Heidegger, Martin, 445-446
Heimart, Alan, 375, 376
Hekhalot (moradas celestes), 254
Hembra y femenino, *véanse Género; Diosas; Mujer*
Henoc, profeta, 94, 271
Hermanos,
— de Pureza, *véase Ikwan al-Safa*
— del Espíritu Libre, 369-370
Hermanos Karamazov, Los, 413
Hermes, 40, 271
Herzl, Theodor, 427
Heschel, Abraham Joshua, 387, 444
Hesed (amor/misericordia), 75, 287, 288, 289, 292, 313, 314
Hesicastas, 261-263, 306, 370, 461
Hesychia (tranquilidad), 261, 461
Hijaz, 392
Hijra (hégira), 190, 192, 461
Hikmat al-mashriqiyeh, al- («filosofía oriental»), 223
Hillel el Viejo, rabí, 101, 111
Hilton, Walter, 295
Hinduismo, 52, 54-55
— criticado, 308
— devoción a seres exaltados, 114, 116
— misticismo del, 258
— sílaba sagrada *OM*, 218
— visión de Brahman, 69
— y musulmanes, 307-308, 414
Hiqmat al-Ishraq (*La sabiduría de la iluminación*), 272-273
Hirsch, Samuel, 424
Hisham ibn Hakim, 204
Historia,
— aplicada a la Iglesia y a la Biblia 355-357
— de la salvación, 216-217
— y poesía, 63, 208
Hitler, Adolf, 425
Hod (majestad), 287, 288, 289, 314
Hodgson, Marshall G. S., 303
Hokhma (sabiduría), 96, 287, 288, 289, 291, 313, 314, 390
— *ha-tseruf* (ciencia de la combinación de las letras), 293
Holbach, Paul Heinrich, barón, 395-396
Holocausto, 430-431, 437
Hombre, creación del,
— en el Génesis, 91
— para Babilonia, 33-34
— para los israelitas, 37-38
Hombre perfecto, 280, 282, 308, 309, 420
Homoiouision (de naturaleza semejante), 144
Homousion (de la misma naturaleza), 143, 144, 462
Hooker, Richard, 335
Horkheimer, Max, 446
Hubal (dios), 171
Hud, 189
Hujjah (prueba), 200
Humanidad divinizada, 265, *véase también Hombre*
Humanismo,
— en el Renacimiento, 319
— liberal, 21-22
Hume, David, 393
Huna, rabí, 103
Husain, Al-Khidr, 421, 422
Husayn ibn Alí, 195-196, 199, 200, 415
Hypostases (manifestaciones de la naturaleza interior), 148-149, 151, 240, 381, 462

Iao (Yahveh), 95
Ibn al-Arabi, Muid ad-Din, 233, 271, 276-281, 282, 287, 400
— influencia, 304, 306, 307, 309, 392, 443
Ibn Ala, Wasil, 266
Ibn Hanbal, Ahmad, 202-203, 205
Ibn Ishaq, 184
Ibn Rushd, Abu al-Walid ibn Ahmad (Averroes), 231-233, 234, 245, 276
Ibn Saddiq, Joseph, 230
Ibn Sadiq, Jafar, 218
Ibn Saud, Muhammad, 392
Ibn Sina, Abu Ali (Avicena), 219-223, 226, 230, 235, 244, 246, 307
— misticismo, 223, 271, 274, 306
Ibn Tabul, Joseph, 312

- Ibn Taymiyah, Ahmad, 303
Iconoclastas, 264, 447
— en Gran Bretaña, 328
Iconos, 263-264
Idea of the Holy, The, 29, 68, 404
Idea primitiva de Dios, 27-28
Ideales rabínicos, 101-108, 252-253
Ideas, Platón y las, 61-62
Idolatría, 462
— el islam (*shirk*), 183-185
— y judaísmo, 76, 77, 78
— y la encarnación, 165
Idris, profeta (Hermes), 271
Iglesia,
— católica romana, 301, 326
— — Reforma, 331-333
— — religión del corazón, 366
— — y ciencia, 336-338
— — y la Trinidad, 240
— — y predestinación, 329
— — grecoortodoxa, 147, 237
— — arte religioso, 263-264
— — técnicas místicas, 263
— — y Agustín, 152
— — y Cristo, 163
— — y Dios, 163, 329
— — y la Trinidad, 150, 152, 240, 240-241
— — y Palamas, 298-299
— ortodoxa, véase Iglesia grecoortodoxa
— protestante, 301
— — y ciencia, 336
— rusa ortodoxa, 302, 385
— — y la Trinidad, 150
Ignacio de Loyola, 331-332, 346
Igualitarismo,
— cuáqueros 369
— islam, 193-194
Ijtihad (razonamiento independiente), 302, 305, 419, 462
Ikuwan al-Safa (Hermanos de Pureza), 218-219
Ilah (dios), 279
Ilāha, epifanías en la, 39-40
Ilm (conocimiento verdadero), 199, 215, 462
Iluminación,
— budista 163, 275
Véase también Cristianos nacidos de nuevo
Ilusión, todo es, 407
Ilustración, 342-396
— aversión al misterio, 251
Ima (madre), 314-315
Imagen reflejada en un espejo, 155-156
Imaginación,
— creadora, 22, 400-401
— definida, 275
— en el misticismo judío, 286
— y visiones, 260, 274-275, 454
Véase también Inteligencias (diez inteligencias puras)
Imaginativa (fantasía), 277
Imames y su veneración, 199-200, 213, 214, 215, 217, 226, 462
Imitación de Cristo, La, 318
Imperio otomano, y judíos, 310
Inana, 29, 35
Inconsciente, 254, 411
— colectivo (Jung), 274
India, la,
— en la edad contemporánea, 419
— mogoles, 304, 307, 308
— religiones, 52-55
— y Gran Bretaña, 342, 391
Individualismo, 322, 419-420
— en el islam, 419-420
Individuo, ha de encontrar un sentido, 407
Infierno, 337
— en el Corán, 306-307
— y místicos, 274, 278, 337
— y puritanos, 330
Influjo de la economía en la religión, 52-53
Injusticia, los musulmanes no la toleran, 188
Inmanencia divina en Jesús, 117
Inocencio VIII, papa, 321
Inquisición,
— contra los judíos conversos, 302
— y la caza de brujas, 321
— y la ciencia, 336-337
— y los místicos, 299
Insan i-kamil (hombre perfecto), 280
Integritas, 156
Intelecto, véase Razón
Inteligencias (diez inteligencias puras), 222
Intolerancia,
— manifestaciones de la Iglesia 357
— por parte de los monoteístas, 77
Véase también Persecución
Introspección, véase Autoconocimiento
Invasiones bárbaras, 156
Invisible, sentido primitivo de lo, 28-29
Iqbal, sir Muhammad, 419
Irán, 30, 52
— actualmente, 415-416
— safida, 304-307
Ireneo, obispo de Lyon, 130
Isaac, 39, 40, 43
Isaías, 68-70, 242
— visión de Yahveh, 68-72, 76
Isfahán, 305
Ishmael, rabbí, 102, 252
Ishraq (iluminación), 223, 462
Ishraq, Sheikh al- (Suhrawardi), 272, véase también Suhrawardi
Ishtar (diosa), 29, 35, 77, 85, 96
Isis, 29, 35, 96, 122
Islam, 421-422
— difusión, 196
— exclusivismo, 452-453
— guerra cristiana contra, 236
— reforma, 197
— una religión exitosa, 420-421
— y el Dios personal, 250
— y la Ilustración, 391-392
— y los judíos, 190, 191
Véase también Musulmanes
Islām (sumisión existencial), 178, 179, 462
Islas del Mar del Sur, y mana, 28
Ismael, hijo de Abrahán, 39, 191
Ismaelitas (chiítas septimanos), 200, 214-219, 226, 235, 279
Ismail, sha, 305
Isra-el, 39
Israel, 36, 83, 110, 310, 315
— Estado de, 427-429
Israel ben Eliezer, véase Besht
Israel (Jacob), véase Jacob
Israelitas, 36, 91
— y Dios, 37-39, 381, 382
— y otros dioses, 48
Istaqa (autosuficiencia), 168
Istigkeit (el ser), 296
Italos, John, 241
J (Yahvista), 37-39, 40, 41, 42, 45, 54, 74, 82, 91, 94, 98
Jacob (Israel), 36, 39
— epifanías, 40-42, 260
Jacobs, Louis, 438
Jadicha, mujer de Mahoma, 174, 189, 194
Jafar ibn Sadiq, 214
Jahiliyyah (tiempo de ignorancia), 170, 172, 194, 462
James, William, 328
Jamnia, comunidad, 102
Jansenio, Cornelio, 332
Jansenismo, 345-346
Jarán, 38
Jasidismo, 385-390
Jawziyah, Ibn al-Qayin al-, 303
Jenkins, David, obispo de Durham, 447
Jeremías, profeta, 83-85
Jeroboán I, rey de Israel, 74
Jeroboán II, 67
Jerónimo, san, 148, 157
— traducción de la Biblia Vulgata, 337
Jerusalén,
— destrucción, 83, 85, 237
— y los romanos, 100
Véase también Templo de Jerusalén
Jesucristo,
— bautismo, 111
— biografía, 356
— como Espíritu Santo (sectas apocalípticas), 369
— como Logos, 130
— concepción griega de, 163-164
— concepción latina, 163-164, 164
— ¿creador de lo creado?, 141-142
— desciende a las profundidades de la degradación, 383
— divinidad, véase Jesucristo: Hijo de Dios
— en el monte Tabor, 163, 216, 261, 263, 298
— encarnación, 112, 113-114, 117, 118, 130, 132, 163-164
— Hijo de Dios, 110, 112, 113, 130, 164, 327
— Hijo del hombre, 112, 164
— humanidad de, 318-319
— insistencia tardomedieval en, 318
— mensaje, 70
— misión, 111

- nacimiento virginal, 131
- no Dios, 206, 270, 354, 356
- profeta islámico, 189, 257, 267
- Redentor, 141
- se prohíbe su representación, 264
- señor feudal, 236-237
- sin Dios, 436-437
- transfiguración, véase también Monte Tabor, 112-113
- vida de, 109-111
- y caridad, 111, 449
- y Dios Padre, 112, 139-142
- y expiación, 356
- y los cruzados, 237
- y los fariseos, 111-112
- Jesuitas, 308, 331, 332, 346
- Jesús ben Sirá, 96
- Jezabel, reina de Israel, 50, 51-52
- Jihad* (lucha), 283
 - contra Gran Bretaña, 392
 - contra los otomanos, 392
- Jilquías, sumo sacerdote, 79-80
- Jinni* (espíritus), 28, 173
- Job, 94
- Jomeini, ayatollah, 443
- Jonas, Hans, 438
- Jorge, san, 236
- Josías, rey de Judá, 79-80, 81
- Josué, 49
 - libro de, 82, 448
 - y la alianza, 49
- Jóvenes Turcos, 384
- Juan Bautista, san, 110, 111
- Juan Damasceno, san, 264
- Juan el apóstol, san, 112
- Judá (*Kalonymos*) el Piadoso, rabbí, 285
- Judá, reino conquistado por Asiria, 70
- Judaísmo,
 - actualmente, 423-424
 - ciencia del, 423-424
 - credo de Maimónides, 234
 - crítica de Hegel, 405-406
 - nacimiento, 89
 - reformado, 384
 - reformado por Pablo, 121
 - y al-Ghazzali, 230
 - y el Dios personal, 250
 - y el imperio romano, 100
 - y la Ilustración, 32-364
- y movimiento de los nacidos de nuevo, 377-391
- Judíos,
 - atacados en el Corán, 191
 - campos de concentración, 430-431
 - carismáticos, 385
 - «convertidos» al cristianismo, 380
 - «convertidos» al islam, 379, 384
 - cristianos contra, 121, 309
 - en España, 302
 - en Yatrib, 189
 - expulsiones, 309
 - filosofía en lengua árabe, 223
 - perplejos ante la Trinidad, 164
 - persecución, 234, 236, 237, 284, 302, 425, 427
 - en el mundo griego, 100
 - en Rusia, 425, 427
 - piadosos, 285
 - problemas actuales, 423-431
 - rebeldes contra Palestina y Roma, 100
 - tribus en Arabia, 171
 - visiones, 253, 255-256
 - y árabes, 171, 223-231
 - y el islam, 190, 191
 - y el nombre sagrado, 24
 - y la Ilustración, 360-364
 - y los romanos, 100
 - y misticismo, 252, 253-257, 286-294, 385-389, 424
 - Véase también Israelitas
 - Judit, 78
 - Jueces, libro de los, 82
 - Juicio Final, para los místicos, 274
 - Juldá, profetisa, 80
 - Juliana de Norwich, 295, 318-319, 372
 - Junayd, al-, 268-269
 - Jung, Carl G., 252, 274, 411
 - Jurar, para los *ranters*, 372
 - Justicia social,
 - en el islam, 188, 196, 201, 266
 - Véase Misericordia
 - Justificación por la fe, doctrina luterana, 323, 324
 - Justiniano emperador, 159
 - Justino de Cesarea, 125
 - Juwayni, 225
 - Kabod* (gloria), 91, 104, 261, 285
 - Kaddosh* (santidad), 68, 174, 464
 - Kahana, rabbí Meir, 448
 - Kahin* (adivinos), 172-173
 - Kalam* (discurso, teología), 205, 206, 209, 226, 232, 462
 - criticada, 303
 - inspiración para los judíos, 223-224, 225
 - Kalonymos, familia de, 285
 - Kant, Immanuel, 364-365, 367, 384, 406, 423
 - Karabisi, al-Huayan al-, 202
 - Karibu*, 86
 - Karma*, 54, 58
 - Karo, Joseph, 310
 - Katharsis* (purificación), 63, 134
 - Kauwanah* (concentración), 285
 - Keats, John, 400, 401
 - Kebar, 85
 - Kelipot* (cáscaras), 313, 377, 379
 - Kemal Atatürk, 384, 415
 - Kempis, Tomás de, 318
 - Kenosis* (éxtasis de autovaciamiento), 164, 312-313, 403, 462
 - Kerygma* (mensaje, enseñanza), 121, 146, 147, 150, 151, 159, 161, 165, 214, 462
 - Kether Elyon (corona suprema), 287, 288, 289, 290, 313, 314
 - Ketifsah* (rebotar), 293
 - Khalq al-haqq fi'l-itiqad* (el Dios creado por las religiones), 281
 - Khidr*, 278-279
 - Kibbutzim*, 428-429
 - Kierkegaard, Søren, 324, 407
 - Kindí, Yaqub ibn Ishaq al-, 210-211
 - Kingu (dios), 33
 - Kirmani, Hamid al-Din, 218
 - Kishar (dios), 32
 - Kitab al-Asherat* (Libro de las represiones), 223
 - Klein, Melanie, 268
 - Kohn, Benjamin, 380
 - Kook, Abraham Isaac, 429
 - Krishna, 116
 - Krochmal, Nachman, 424
 - Küng, Hans, 438
 - Kyrios* (señor), 119, 142
 - La Meca, 167, 168, 176, 183, 189, 191
 - Laborismo (Conquista del Trabajo), 428-429
 - Lahamn (dios), 32
 - Lahmu (dios), 32
 - Laplace, Paul Simon de, 397
 - Latinos, creencia en *numina*, 28
 - Lavater, Johann Caspar, 363
 - Leibniz, Gottfried Wilhelm, 445
 - Lengua árabe, belleza en el Corán, 180
 - Lenguas de fuego, 120
 - León de Castro, 337
 - Lessio, Leonardo, 338, 339, 347, 348
 - Levellers*, 369
 - Leviatán (Lotán), 35, 89, 92
 - Levitico, libro del, 91
 - Lewis, C. S., 359
 - Ley oral, 191
 - Liberales norteamericanos, 376
 - Libertad respecto de Dios, 434
 - Libre albedrío, e islam, 201
 - Libro de la Ley, 80
 - Literatura sapiencial, 95
 - Liturgia, importancia para Dionisio, 159-160
 - Lo-Ammi, 75
 - Lo-Ruhmah, 75
 - Logikoi* (seres espirituales), 132
 - Logos (palabra, proyecto), 119-120, 251, 279-280, 462
 - Filón, 99
 - gnóstico, 127
 - Jesús como su encarnación, 125-126, 141-143, 144, 163, 199
 - Véase también Sabiduría
 - Lonergan, Bernard, 442
 - Los Tres en el Uno, véase Trinidad
 - Lotán (dios, Leviatán), 35, 89, 92
 - Lucas, san, sobre Jesús, 110
 - Lueger, Karl, 425
 - Luria, Isaac, 312-317, 323, 331, 333, 377, 378, 381, 384, 386, 389, 438
 - Lutero, Martín, 303, 316, 321-325, 335
 - Luz, 41
 - Luz, la (*an-Nur*),
 - cábala, 313-314
 - cristiana, 265-266
 - interior, 368
 - islam (*Isbraq*), 187-188, 223, 228, 272-273, 462
 - Véase también Chispas divinas
 - Lyall, sir Alfred, 414-415
 - Lyell, Charles, 408

- Ma'aseh merkavah* (estudio del carro), 253
MacDonald, George, 359
Macquarrie, John, 242
Madrasas (escuelas de estudios islámicos), 302, 415, 416, 462
Magi, zoroastriano, 271
Mahoma ibn Abdallah (el profeta), 167-168, 170, 176-177, 206, 212, 215, 221, 222
— como modelo, 197-198
— compasión de, 450
— el profeta, 187
— en las esferas «proféticas», 217
— hombre perfecto, 280
— independencia, 191-192
— influencia familiar, 199
— misticismo, 266, 267
— muerte, 194
— oposición al culto de su tumba, 392
— peregrinación de despedida, 193
— problemas, 183-184
— realismo, 450
— revelación, 172-175
— «viaje nocturno», 257-258, 259, 275
— y el Corán, 181-183
— y el islam, 178-179
— y los judíos, 190-191
— y politeísmo, 183-184
— y Yatrib, 190-191
Maimónides (Moses ibn Maimon), 231, 233-236, 289, 295, 296, 381
— y misticismo, 235
Mal,
— en *El Zohar*, 292
— en la creación de Dios, 312-314
— problema del, 239
Malka Kadisha (Dios de Israel), 382
Malkuth (reino), 287, 288, 314
Mamun, al-, califa, 202, 211
Mana (fuerzas invisibles), 28, 38, 43, 48, 140, 160, 462
— de Yahveh, 39, 42
Manasés, rey de Judá, 79
Mandamientos, diez, 47-48, 94
Maniqueísmo, 152
Mantra, técnica musulmana, 267, 282
Marcelo, obispo de Ancira, 144-145
Marción, análisis de las concepciones sobre Dios, 128-129
Marduk (Dios Sol), 33, 34, 38, 39, 41, 44, 50, 69, 76, 88, 90, 91
María, Virgen, 158
— como visión, 255
— culto, 319
Marranos, 380
Martirio,
— deseado, 137
— en tiempo de la Reforma, 333
Marx, Karl, 399, 408, 427, 436
Maskilim (judíos ilustrados), 362, 384
Masnavi (Biblia sufí), 282-283
Massignon, Louis, 266
Matemáticas,
— árabes, 216, 218
— en el Renacimiento, 320
— y la existencia de Dios, 348-349, 361
Mateo, sobre Jesú, 111-112
Materia y materialismo, 395
Mawllana (Jalal ad-Din Rumi), 282-283, 296
Mawlawiyyah (orden sufí), 282
Maximila, 137
Máximo el Confesor, 163, 165, 263, 265
Maximum y minimum, 320
Mayer, John Friedmann, 356
Mayoría Moral, 448
Mecánica divina, 351, 395, 453
Medina (Yatrib), 189-190, 192
Meditación, entusiasmo por la, 455
Melancthon, Philipp, 336
Memoria (el inconsciente), 154
Memra, 120
Mendelssohn, Moses, 362, 384
Menok (ámbito celeste), 216, 217, 274, 462
Menstruación, código rabínico, 106
Mercury, san, 236
Merkavah, 462
Merleau-Ponty, Maurice, 434
Mersenne, Marin, 334, 336
Mesías,
— Abulafia como, 293
— algunos *ranters* pretendían serlo, 370-371
— Jacob Frank como, 383
— Jesús como, 109-110, 111, 117, 121
— Shabbetai Zevi como, 377-380, 382
Meslier, Jean, 393
Metafísica, 62, 247
— de griegos a árabes, 207
Metodismo, 365
Mezquita de al-Azhar, El Cairo, 417, 418
Mezuzah, 105, 105
Milagros, verdad de los, 448
Milton, John, 357-359, 400
Mir Dimad, 305, 307
Miraj (escalera) en las visiones, 257-259
Misa, como éxtasis, 162
Misas negras, 321
Misericordia, 72, 73-74, 138, 449-450
Mishkat al-Anwar, 228
Misná, 102, 462-463
Misoginia, véanse Sexualidad; Mujer
Misterio, significado, 251
Misticismo, 454-455
— concentración necesaria, 261
— cristiano, 258-259, 260-265, 294-299, 318, 331
— del trono, 252-254, 257, 275, 284, 286, 463
— dificultades de los ingleses con, 401
— e Isaac Newton, 354
— hinduista, 258
— ishraquí, 272-273, 417
— jasídico, 385-389
— judío, 252, 253-257, 286-294, 385-389, 424
— peligros, 253-254, 269, 294
— semilla de artes y ciencias, 390
— sufí, 266-271, 278-279, 282
— talento para, 229, 231, 250
— técnicas, 262-263, 282, 293
— y Avicena, 223, 271, 274, 306
— y Descartes, 351
— y el islam, 257-258, 259, 266-284, 305-307, 309, 392, 417
— y *falsafah*, 271, 272, 276, 289
— y mito, 252
— y Platón, 61-62, 99, 124, 271
— y Spinoza, 361
— y William Blake, 402-403
Místicos,
— como filósofos, 248
— revelaciones personales únicas, 280-283
— y emanación, 214
Mito, significado, 251
Mitología,
— babilónica, 31-34, 89
— cananea, 34-35
— de los *jasidim*, 387-388
— dioses antiguos, 29-30
— profetas contra, 251
— renovación, 25, 252
Mitos de creación,
— babilonios, 32-33, 89
— israelitas, 37-38, 89
Mitzvot (deberes religiosos, mandamientos), 93, 97, 101, 105, 111, 121, 223, 231, 316, 386-387, 426, 444-445, 463
Mogoles, en la India, 304, 308, 414
Moisés, 36, 38-39, 68, 69, 80, 387
— con Jesú, 112
— epifanías, 39
— profeta islámico, 189, 257, 278-279
— *Vita Moysis*, escrita por Gregorio de Nisa, 147
— y Dionisio, 161-162
— y el éxodo, 44
— y el pastor y Dios, 283-284
— y el templo, 93
— y las tablas, 47-48
— y Yahveh, 46-48, 91, 103, 161-162, 260, 450, 451
Moisés de León, 289, 311
Monacato,
— budista, 115
— cristiano, 145
Mongoles, invasiones, 282, 421
Mónica, santa, 153, 258, 259
Monismo, de Ibn al-Arabi y Mulla Sudra, 312
Monoteísmo,
— primitivo, 27-28
— y Alá, 184-186
— y la idea de Dios, 24
— y los israelitas, 39
Montaigne, Michel, 334, 348
Montano, 137
Monte,
— Carmelo, 51
— Hira, 172, 180
— Purgatorio, 277
— Sinaí,
— — y Elías 52
— — y Moisés, 47-48, 68, 91, 161-162, 450, 451
— Tabor (transfiguración de Jesú), 112-113, 163, 216, 261, 263, 298

- Moravos, secta de los, 366
Moriscos, 302
Morning Hours, 362-363
Moro, Tomás, 328
Mosheim, Johann Lorenz von, 355
Mot (dios), 35
Motor inmóvil, 63-64, 76, 129, 211, 221
Movimientos,
— apocalípticos, 368-376, 456
— mesiánicos judíos, 378-385
«Muerte» de Dios,
151, 399, 431
Muhammad ibn Ishaq, 172
Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, 197
Muhammad Reza Pahlavi, sha de Irán,
305, 443
Mujer,
— como tentadora, 157-158
— Dios encarnado en, 25
— llamamiento al cristianismo, 137
— marginadas en las civilizaciones anti-guas, 78
— ordenación, 158
— y el islam, 194, 195
— y las leyes rabínicas, 106
Mullahs, poder en Irán, 416
Mummu (dios), 32
Mundo estático, concepción griega, 61
Mursiles II, rey hitita, 49
Muruwah (virilidad, ideología), 169-170
Musa, hijo de Jafar, 214
Música como experiencia, 264
Muslim ibn al-Hijja al-Qushayri, 197
Musteion (cerrar los ojos o la boca), 251
Musulmanes, 178-179, 463
— ascetas, véase también Sufismo, 266
— e hindúes, 307-308
— expulsados de España, 302
— hégira a Yatrib (Medina), 190
— la salvación exige ciertas creencias,
232-233
— misticismo, 257-258, 259, 266-284
— poder mundial, siglo XV, 304-309, 341
— problemas, siglo XIX, 413-422
— prohibición de adorar dioses paganos, 183-184
— prohibición de representar lo divino,
24
— reformadores, siglo XX, 416-417
— técnicas del misticismo, 267
— y conservadurismo, siglo XV, 302-304
— y Dios, actualmente, 442-443
— y judíos, en Yatrib, 190
— y la encarnación de Jesús, 114
— y la Trinidad, 164

Nabucodonosor, rey de Babilonia, 83
Nabupolasar, rey de Babilonia, 81
Nacimiento virginal, 131, 296
Nacionalismo, 322
Nacionalsocialismo (*nazismo*), 412, 430-431
Nada, 126, 438
— Dios como, 160, 164, 238-239, 243,
295, 405, 424, 445, 447, 454
Nafas rahmani (suspiro), 279
Nagarjuna, 115
Nahum, rabbí Menahem, 388
Namak, gurú, 307
Nashe, Thomas, 335
Nasiri al-Khusraw, 215
Nasiruddin, sha de Irán, 414
Natán de Gaza, 377-378, 379
Naturaleza, 395, 396
— templo de Dios, 354
— y los románticos, 402
Naylor, James, 368
Needham, John Turbeville, 395
Neoplatonismo,
— árabe, véase Falsafah
— véase Plotino
Nestorio y nestorianismo, 158, 165, 215, 264
Netsah (aguante constante), 287, 288,
289, 314
New Commonwealth, véase Movimientos apocalípticos
Newton, Isaac, 351-355, 361, 394, 395,
396, 453
— espacio infinito, 393
Nicea, concilio de, 140, 143-144, 151,
327, 453
Nicéforo, 264
Nicéforo Gregoras, 298
Nicolás de Cusa, 320
Nietzsche, Friedrich, 399, 409-410, 412,
419, 420, 430, 434, 436, 456
Nihilismo, y Jacob Frank, 383-384
Nirvana (realidad última), 58-59, 115,
250, 259, 463
— y el vacío, 115-116

Nizam, como visión de la sabiduría, 276-277
No judíos, véase *Goyim*
Nobili, Roberto de, 332
Noé, 189, 354
Nombre sagrado, y judíos, 24
Nombres divinos, Los, 160-161
Noris, Henry, 356
Nous (Mente), 135-136
Novia y su amado, visión de la, 255-256
Nueva Inglaterra, Gran Despertar, 373-376
Nueva teología, contra la definición de Dios, 265
Nueva York, el «distrito incendiado», 374
Nuevo nacimiento (Nietzsche), 410
Numen (sentido de lo santo), 28, 463
Números, libro de los, 91
Números, véase Matemáticas
Nuqráh de Zeir (mujer de Zeir), 314-315
Nur al Muhammad, al- (luz de Mahoma), 215

OM, 218
Omar ibn al-Khattab, 181-182, 195
Omeyas, 196, 201
Oración,
— como ejercicio psicosomático, 263
— «siempre escuchada», 448
Orden cisterciense, 243
«Orientales», concepción occidental de,
414-415
Orígenes, 131-133, 140, 146, 440
Orígenes orientales del misticismo islámico, 271-272
Ortodoxia, extraña para los judíos, 234,
463
Ortopraxia, 234
Oseas, profeta, 74-76
Otman ibn Affan, 195
Otto, Rudolf, 29, 68, 404
Ousia (esencia), 98, 143, 148-149, 261,
463
Outler, Albert C., 368
Ozías, rey de Judá, 67
·P· (documento sacerdotal), 37, 38, 91-94,
140
Pablo de Samosata, 131
Pablo, san, 111, 113, 127, 319, 441
— como Zeus, 40

— justificación por la fe, 323
— sobre el Espíritu Santo, 148
— sobre Jesús, 117-118, 119, 120, 142
— visión, 260
— y caridad, 449
— y Dios, 348-349
— y expiación, 356
— y judaísmo, 121
— y misticismo, 255
Padre, Hijo y Espíritu, 131, 139-140, 144,
148-149
— mal comprendidos en Occidente, 164
Véase también Trinidad
Padres,
— Capadocios, 146-149, 155, 159
— del desierto, 145
— Griegos, 405
Paganismo,
— Dios es naturaleza, 423-424
— los árabes imitan a los musulmanes,
189-190
— tolerancia de otros dioses, 77, 90
— y el cristianismo, 122, 129
— y los israelitas, 39, 50
Palabra, véase Logos
Palamas, arzobispo Gregorio, 297-298,
299
Paleolítico, y Diosa Madre, 29
Palestina,
— emigración a, 310, 427
— Israel, 427-430
— moderna, 420
— rebeldes judíos, 100
Panteísmo, y sectas apocalípticas, 368-369
Panteones, sustituyen a la deidad suprema, 28
Paraíso,
— en Dante, 278
— en el Corán, 306-307
Paraíso perdido (*Paradise Lost*), 357-359,
400
Parousia (presencia), 136
Parzufim (semblantes), 314, 381, 382,
383, 463
Pascal, Blas, 324, 336, 345-348, 394
Pater, Walter, 264
Patriarcas, 463
Patricio, san, 238
Pecado,

— insistencia en, 408
— original, 118, 156-158
— santidad del, 372-373
— y expiación, 164
Pedro, san, apóstol, 112, 120
Pensamiento, según Platón, 62
Pentateuco, 37, 82, 91, 93-94
Pentecostés, 120
Peregrinaciones, 236
Permisividad, 373
Persas contra babilonios, 90
Persecuciones,
— almorávides, 234
— de los judíos, véase Judíos: persecución
— por parte de los cristianos, 214
Personae (máscaras), 131, 152, 463
Pesimismo, véase Pascal, Blas
Peste negra, 317
Petrarca, Francisco, 319-320
Phaedon, 362-363
Phronesis, 64
Piadosos (judíos alemanes), 285
Píndaro, sobre Dios y el hombre, 34
Pinturas del Juicio Final, 373
Pir (maestro sufí), 269, 282, 463
Pitágoras, 60, 123, 354
Plagas de Egipto, 44
Platón, 53, 60-61, 212, 213, 362
— equiparado con Moisés, 129
— formas divinas, 98, 216
— misticismo de, 61-62, 99, 124, 271
— redescubierto en Occidente, 241, 245
— sobre filosofía y mitología, 146
— un héroe romano, 123-124
— un solo Dios, 125
— y Agustín, 152, 153
— y Aristóteles, 62
— y Plotino, 133, 135
— véanse también Neoplatonismo; *Theoria*
Platonismo,
— cristiano, 131, 146, 159
— y los romanos, 123-124
Pleroma, el (mundo divino), 127-128, 141
Plotino, 133-136, 162, 164, 208, 213, 221, 369, 445
— influencia en Agustín, 152
— y visiones, 259
Población, crecimiento presente, 433

Pococke, Edward, 352
Poder,
— creador, 98
— regio, 98
Poligamia árabe, 194
Positivismo lógico, 435
Prajna-paramita Sutras, 115
Predestinación,
— y calvinismo, 328-329, 376
— y el Corán, 201
— y Milton, 357-358
Presencia en la naturaleza (Wordsworth), 402
Príamo, 40
Primer Motor, 211, 212, 246, 338
Primo, Samuel, 382
Principio Vital, para los románticos ingleses, 387
Priscila, 137
Procesos teológicos, 441-442
Proclo, 159, 160
Prócoro Cydones, 298
Profeta, el, véase Mahoma
Profetas, 463
— islámicos, 188-189
— visión hebrea de, 25
Progreso, 343-344, 368, 376
— de la tecnología, 342-344, 399
— en la concepción de los romanos, 122
— social en EE. UU., 376
Proposiciones negativas (*via negativa*), para definir a Dios, 218, 221, 235, 243, 370
Prosopon (fuerza), 149
Proverbios, libro de los, 96, 141
Pruebas de la existencia de Dios, 242, 247, 349, 361, véase también Dios: pruebas (de su existencia)
Psicoanálisis, 252
— ejercicios, 331
— paralelos en la cábala, 293-294
— y Dios, 411
Psicología religiosa, árabe, 218, 222-223
Psyche (Alma), 135-136
Pueblo elegido, véase Elección, teología de la
Qibla (dirección de la oración), 191
Qiyas (analogía), 204

Querido, Jacob, 379
Quincey, Samuel, 377
Qur'an (Corán), 173, 175-176, 177-178, 232-233
— como realidad eterna, 198-199, 202, 204
— confirmado, 303
— inspiración actual, 443
— naturaleza, 179-182
— optimismo de, 420-421
— y dioses paganos, 183-184
— y los *faylasufs* (filósofos), 210, 211
— y los judíos, 191
— y tolerancia, 188
Qutb (pilar, líder), 271, 273

Rabiah, 267
Racionalidad, y la Ilustración, 355
Racionalismo,
— desventajas, 452
— e Ibn Rushd, 232
— y *faylasufs* (filósofos), 207-210
— y Maimónides, 235-236
Racionalismo filosófico, 53, 60-64
— e islam, 206
— y los judíos, 95
Rahab (dios), 89, 92
Rahaf al-aql (Bálsamo para el intelecto), 218
Rahner, Karl, 442
Rakhamim (compasión), 287, 314
Ranters, 369-372, 373
Rasail (epístolas), 218
Rashidun (califas guiados correctamente), 197, 418
Razón,
— conduce a Dios 221, 225, 363, 364
— e imaginación, 275
— empleada por Anselmo, 242-243
— no conduce a Dios, 229-230
— puede llevar a Dios, 223, 394
— reacción contra, 400-401, 403
— y Lutero, 324
— y musulmanes, 179
Realidad,
— como Dios 23-24, 25, 91, 92, 205-206, 229-230, 400
— de Dios (islam), 187-188
— y Aristóteles, 62-63
Realidad transcendente, Yahveh como, 69

Redención, 141, 164
— a las puertas en 1666, para los judíos, 377
— concepción de Milton, 358
— prerrogativa del Creador, 186
Reforma, 241, 321-330
Reformadores, 299, 316, 333
Reimarus, Hermann Samuel, 356
Relatividad, 453
Religión,
— activa, 250-251
— alternancia de represión y permisividad, 373
— carismática, 385, 456
— como necesidad infantil, 411
— china, 52
— definida por Voltaire, 359
— del corazón, 366-367
— función actual, 123
— opio del pueblo, 393, 395, 408
— origen, 27-28
— pragmatismo de, 23
— ubicuidad, siglos XVI y XVII, 334
— una necesidad para el hombre, 21
— unitaria, 327
Renacimiento italiano, 301, 304
— aspecto negativo, 319
Renan, Ernest, 231
Renovación religiosa, 455
— en EE. UU., 373-374
Represión, 373
Respeto hacia Dios, 404
Retineo (retener las verdades), 156
Revelación,
— de Dios (Ilustración judía), 362-364
— mitos, 426
— necesaria para conocer a Dios (judíos), 97
Revolución,
— Francesa, 384
— Industrial, 342-343
— puritana, 325-326, 330, 368
Reyes, libro de los, 82
Reza Khan, sha de Irán, 415-416
Ricci, Matteo, 332
Rig-Veda, 53, 463-464
Ritschl, Albrecht, 404
Rituales, función, 123
Robbins, John, 371
Robinson, John, obispo de Woolwich, 447

- Rolle, Richard, 295
Roma, caída de, 156
Romanos,
— dioses, 123
— *ethos*, 122, 129
— y cristianismo, 122-124, 450
— y cultura griega, 100
— y judíos, 100
Románticos, contra la razón, 400-405
Rorigo, Abraham, 380
Rosenzweig, Franz, 425-427
Ruah Elohim (espíritu de Dios), 93
Rubenstein, Richard, 437-438
Rukn (pilares), 179
Rumi, Jalal ad-Din, véase *Mawlana*
Ruptura de las vasijas, 464, véase también *Shevirath ha-Kelim*
Rushdie, Salman, 183
Rusia, contra los judíos, 425, 427
- Saadia ibn Joseph, 223-224, 285, 289, 381
Sabbath, 92-94
Sabelio, 131
Sabiduría, libro de la, 96-97
Sabiduría (*Sophia*), 96-97, 120, 127, 141, 464
Sacrificio,
— de Isaac, 43
— en la religión védica, 54
Véase también Expiación
Sade, marqués de, 383
Sadra, Mulla (Sadr al-Din Shirazi), 305-307, 309, 338
Safán, 80
Safsafah (escepticismo), 229
Sagrado Corazón de Jesús, 367
Salat (oración ritual), 178, 186
Salih, 189
Salmos, 78, 107, 259
Salomón, 50, 50
Salutati, Coluccio, 320
Salvación, 164
— ¿cómo tuvo lugar?, 241
— del hombre, 142-143
— necesidad de aceptar las verdades, 232-233, 234
— y los judíos (cabala), 315
Samuel (Kalonymos) el Viejo, rabbí, 285
Samuel, libro de, 82
Santiago, apóstol, 112
- Santidad (*kaddosh*), 68, 174, 464
Santo Grial, 244
Santos,
— conducta extraña de los místicos, 253
— culto de, 319, 328
— en los movimientos apocalípticos, 370
— reliquias, 319
Sara, mujer de Abrahán, 36, 43
Sargón II, rey de Asiria, 67, 70
Sartre, Jean-Paul, 275, 434, 438
Satán, 321
— culto a, 321
— en el cristianismo, 292
— en el islam (Shaitan), 184, 321
— sigue a Dios en las renovaciones religiosas, 374-375
— y los puritanos, 330
— y Milton, 357
Saunderson, Nicholas, 394
Schleiermacher, Friedrich, 403-405, 438
Schlonsky, Avraham, 429
Schmidt, Wilhelm, 27
Scholem, Gershom, 317, 379, 380, 384
Schopenhauer, Arthur, 406-407, 412
Schuon, Frithjof, 442
Secta,
— de Qumrán, 101
— mesiánica, 368-369
— mutazilita, 200-201, 202-203, 204, 205, 209, 417, 463
— pietista (luteranos), 367-368, 385
Secta Shiah (chiítas), 195-196, 199, 200, 204, 213-214, 215, 217, 464
— en Irán, 304-307
— misticismo de, 305-307
— y fundamentalismo, 200
Secta sunnah (sunitas), 195, 214, 465
— en Irán, 304-305
Secularismo, 21, 342
Sefarditas, 309-311, 378, 380, 384, 463
Sefer ha-Yirah (El libro del temor de Dios), 285
Sefer Ha'adim (El libro de los piadosos), 285
Sefer Yezirah (libro de la creación), 257
Sefiroth (enumeraciones), 286-290, 297, 311-312, 313-314, 378, 464
— árbol de, 288
— simbolismo sexual, 315
Segundo Isaías, profeta, 88-90
- Semele, 122
Senaquerib, rey de Asiria, 70
Sens, concilio de, 244
Sentido,
— de Dios, 22
— de la vida, 456-457
Separación,
— en el relato de la creación del Génesis, 92
— Freud y Klein, 268
Septuaginta, 95
Ser,
— de Heidegger, 445-446
— Dios de Anselmo, 243
— necesario de los *faylasufs*, 221, 246, 273
Servet, Miguel, 326
Sexualidad,
— código rabínico, 106-107
— en los *ranters*, 371, 372
— repugnancia hacia, 77, 132
— ritual cananeo, 35, 74
— y cristianismo, 157-158, 403, 410
Shabbatianismo, 380-384
Shabbetai Zevi, 377-380, 382, 382, 383, 384, 385, 389, 424
Shahadah, 187, 267, 268, 270, 276, 309, 464
Shakan (acampar), 92, 104
Shakers (agitadores), 366
Shammai el Viejo, 101, 111, 112
Shams ad-Din, 282-283
Shariah (ley sagrada), 197-198, 303, 392, 418, 451, 464
Shariati, Ali, 193, 443
Shekinah (presencia divina), 104-105, 120, 285, 285, 287, 288, 289, 314, 317, 382, 383, 386, 430, 464
— exilio, 315-316
— feminidad de, 291-292
Shema («escucha!»), 80, 105, 464
Shevirath ha-Kelim (ruptura de las vasijas), 313, 314, 315, 317
Shiah-i-Ali, 195
Shikismo, 307, 308
Shirk (idolatría), 184-185, 296
Shiur qomah (La medición de la altura), 255-256, 464
SIDA, 433
Sijistani, Abu Yaqub al-, 217-218
Silencio, 134, 206
- de los cuáqueros, 370
— en las visiones, 261
Véase también *Theoria*
Simbolismo sexual, de los *sefirot*, 315
Símbolos, 275-276
Simeón, abad de San Macras, 265, 298
Simeón ben Yohai, 289
Sinagogas, y el mundo clásico, 95, 100
Sionistas, 420, 427-430, 448
Sirhindí, Sheikh Ahmad, 309
Siva, 116
Smith, Wilfred Cantwell, 420-421, 422, 435
Sobrenaturalismo natural, 400
Sociedad,
— agrícola 342
— capitalista, 342
— de Amigos, 369, 372
Socino, Fausto, 326-327
Sócrates, 60, 61, 62, 123
Sod ha-elohut (misterio de la divinidad), 382
Sol, adorado por los israelitas, 87
Solomon Zalman, rabbí Elijah ben, 389
Sophia (sabiduría), 64
— como Shekinah, 291
— Fátima como, 217
— gnóstica, 128
— Nizam como, 276-277, 278
Véase también Sabiduría
Sozomenos, 172
Spencer, Herbert, 418
Spinoza, Baruch, 360-362, 369, 387, 395
Steiner, George, 182
Sueño, papel del inconsciente, 389
Suetonio, Gayo, 123
Sufismo y sufies, 164, 213-214, 219, 223, 226, 227-228, 232, 299, 392, 464
— atacados, 303
— Biblia, véase *Masnawi*
— en Turquía, 416
— inspiración moderna, 443
— misticismo, 266-271, 278-279, 282
— orden de Akbar, 308
— órdenes (*tariqas*), 282
— y lo femenino, 454
Sufriimiento, problema del, 94, 224
Suhrawardi, Yahya, 223, 233, 271-276, 305, 306, 417
Suma teológica, 245, 247

- Sumerios, 29, 30
Sunnah (práctica), 197, 465
Superhombre, 410-420
Sura (capítulos del Corán), 175-176
— de luz, 228
Suso, Henry, 295
- Tabari, Abu Jafar al-, 184
Talmud, 102, 106, 291, 444, 465
Tammuz (dios), 87
Tannaim (maestros), 102, 120, 252, 465
Tannin (Cocodrilo), 89
Taoísmo, 52
Taqlid (emulación), 302
Taqua (conciencia de Dios), 186, 197, 465
Targumim, 120
Tariqa (orden sufí), 282, 305, 465
Tauler, Johannes, 294
Tawhid, *al-* (Unidad), 205, 269, 465
Tawhid-e-ilabi (monoteísmo divino), 308
Tawil («traer a la memoria»), 217, 465
Tefillin (filacterias), 105, 465
Teglatfalasar III, rey de Asiria, 67
Teherán, 305
Tehom (Abismo primordial), 89, 92
Teilhard de Chardin, Pierre, 440-441
Teitelbaum, Moses, 387
Tel Aviv, 85, 86-87
Temerosos de Dios», 120, 121-122
Templo de Jerusalén, 43, 50, 67-68, 79-81, 92-93
— criticado, 121
— destruido por los romanos, 100, 101
Tennyson, Lord Alfred, 412
Teodoro Estudita, san, 264
Teodoro, obispo de Mopsuestia, 125
Teofanías (manifestaciones divinas), 239-240, 407, 465
Teología,
— bizantina, 163, 237-238, 298
— de la cruz, 323
— de la familia, 241
— de la gracia, 241
— de la liberación, 437
— natural, 438-439
— profunda, 445
— radical, 436-437
— semejante a la poesía, 237
Teoría madianita, 46
- Teraj, padre de Abrahán, 38
Teresa de Ávila, santa, 299, 332
Tertuliano, 129, 137, 157
Teúrgia (Dios), 160, 161
Theologia, 241
Theoria (contemplación), 64, 99, 132, 134, 147, 151, 241, 264, 465
Theosis (deificación), 160
Tiamat (dios), 32, 33, 34, 88, 92
Tierra Santa, y las cruzadas, 236-237, 244, véase también Palestina
Tifereth (belleza), 287, 288, 289
Tikkun (reintegración), 314, 315, 316, 317, 465
Tillich, Paul, 439-440, 445
Tindal, Matthew, 355, 356
Todo, Dios como, 239
Tohu wa-bohu (desierto sin forma), 312, 313
Toland, John, 355
Tolerancia islámica, 188
Tolstoi, León, 418
Tomás de Aquino, 231, 245-247, 297, 324, 329, 339, 362
Torá, 93, 95, 100, 101, 106, 117, 174, 291, 389, 425, 426, 444, 451, 465
— lectura, 180-181
— negarse a observarla, 121
Toynbee, Arnold, 389-390
Tradicionalistas, 465, véase también *Ahl al-hadith*
Tradiciones,
— esotéricas, 232
— místicas, 250-251
— — experiencias, 253-261, 264-265
— — redescubrimiento de, 252
Trances, véase Visiones de los místicos
Transfiguración de Jesús, véase Monte Tabor
Trembley, Abraham, 395
Trento, concilio de, 331, 337
Trevor Roper, Hugh, 326
Tribu qurayshita, 167-168, 171, 172, 176-177, 178-179, 182-183, 184, 185, 189, 190, 192
Tribus africanas, 27
Trinidad,
— concepción de Abelardo, 243
— controversia entre Oriente y Occidente, 240-241
- Iglesia rusa ortodoxa, 150
— mal comprendida en Occidente, 164, 354
— movimientos apocalípticos, 369
— teología de Cardazo, 381-382
— un problema en el siglo XIX, 404
— y Agustín, 152-156
— y Calvinio, 326
— y el Renacimiento, 320
— y la *kenosis*, 312-313
— y la religión del corazón, 366
— y la tríada de Plotino, 135
— y los judíos, 164
— y los Padres Capadocios, 146-151
— y Lutero, 323
— y Milton, 357
— y musulmanes, 164
— y Newton, 354
— y *sefirot*, 293
Trono de Dios, y místicos, 253, 254, 306
Tsimtsum (abandono), 312-313, 317, 438, 465
Túnez, califato chiíta, 214
Turcos otomanos, 302, 304, 305, 341
Turquía, transformación, 415, 416
Tzitzit (franjas rituales judías), 105
- Ulema* (clérigos musulmanes), 213, 232, 266, 269, 271, 282, 302, 416, 452, 465
Ummah (comunidad tribal), 170, 190, 192-193, 194, 196, 199, 266, 305, 421, 465
Unidad, de las sectas apocalípticas, 370
Upanishads, 54-55, 116, 465
Ur, 35, 38
Urbano II, papa, 237
Urquhart, Colin, 448
Uzza, al- (diosa), 183
- Vacío, véase Nada
Valentín, 126, 127
Valla, Lorenzo, 319
Valores,
— sociales musulmanes, 178
— tribales árabes, 169, 170
Van Buren, Paul, 437
Vaughan, William, 335
Vedanta, 54
Vedas, 53-55, 465
Venganza en las tribus árabes, 169
Verdad,
- esotérica y exotérica 147, 159
— «Yo soy la Verdad», 269-270
Versos satánicos, 183-184
Vespasiano, emperador, 100
Via negativa, véase Proposiciones negativas
Vicente de Paúl, san, 332
Virgen,
— encarnación de la Shekinah 383
— María, véase María
Visiones de los místicos, 253-260, 264-265, 274-275
— experiencia dolorosa, 260-261
— relajación para, 262-263
Visnú, 116, 117
Vital, Hayim, 312, 316-317
Voltaire, Françoise-Marie Arouet de, 359, 393
Voluntad de Dios, sin residencia permanente por, 311
Voluntad de vivir (Schopenhauer), 407
- Wahab, Muhammad ibn al-, 392
Wahabismo, 392
Wahdat al-Wujud (unicidad del Ser), 309, 442
Wajada (él encontró), 227
Wajd (apariciones de Dios), 228
Wajdi, Farid, 422
Wajh al-Lah (Rostro de Dios), 186
Walch, Georg, 355
Walli-Ullah, sha, 392
Waraqa ibn Nawfal, 172, 174, 188
Wehte, Joseph, 384
Wellhausen, Julius, 10
Wesley, Charles, 365
Wesley, John, 365, 368
Whitehead, A. N., 419, 441
Whitfield, George, 373, 376
Wiesel, Elie, 430
Williams, Daniel Day, 441-442
Wingfield, John, 335
Winstanley, Gerard, 368, 369
Wordsworth, William, 175, 387, 400-402, 403
Wujud (existencia), 227-228, 230, 306
- Yaboc, 42
Yada', 74
Yahveh (Dios), 36, 37, 38-40, 466