

ESPAÑA EN SUS HONDURAS

(Ensayo sobre el Alma Española
en su Evolución Histórica)

INTRODUCCIÓN

Una colectividad no es realmente mientras no se conoce. Mientras tanto es un conjunto de individualidades racial y culturalmente afines, con normas cambiantes y no cambiantes que regulan su convivir o lo intentan, con una relación de familiaridad con el paisaje que las rodea y envuelve, con un conocimiento más o menos preciso del pasado común y un proyecto de futuro común por lo general muy vago o, como en nuestras comunidades nacionales de fines del siglo XX, prácticamente inexistente. Una colectividad no es realmente mientras no es consciente de sí misma, y una consciencia colectiva no es sólo una suma de consciencias individuales: es una plena autoposesión, una plena comprensión y vivencia del propio ser y devenir, y del sentido de los mismos. Y este sentido es mucho más que el conjunto organizado de nociones que una mente individual puede entrever, deducir, construir, artificar o forzar al reflexionar sobre esa realidad colectiva: es un estado de ser y un modo de ser, un poder de acción sobre el mundo y de transformación del mundo, un aspecto o registro o frecuencia o matiz de la consciencia global humana, del alma humana, capaz de manifestarse externa y visiblemente como carácter o talante, como creación artística, filosófica o científica, como fuerza o acontecimiento históricos, revelando en cada una de estas manifestaciones el sello peculiar de su espíritu y su naturaleza. Una pregunta nos asalta, entonces: ¿hasta qué punto puede llegar a sentirse, conocerse, poseerse una colectividad humana? o, dicho de otra forma, ¿cuál es el límite, si lo hay, de una consciencia colectiva? ¿Será insuperable ese estadio que forma un número de consciencias individuales oscuramente unidas por intuitivos pero apenas reconocibles lazos subliminales? ¿O despertará algún día futuro de un modo tan brillante que hasta los ríos y los árboles lleguen a conocerse y a enseñar a los hombres su ciencia secreta como ocurría en esa Grecia arcaica cantada por Homero y por otros, visionarios o videntes, que traducían con los símbolos de las ninfas y náyades y nereidas la autoconsciencia de las formas y elementos naturales? No es necesario lanzar nuestras especulaciones hasta un horizonte tan lejano, pero sí responder, antes de empezar, a una cuestión evolutiva que es trascendente para nuestra visión de la historia: el desarrollo de la consciencia, que en este mundo ha alcanzado su forma más elaborada en el hombre, ¿es un proceso abierto o cerrado? Si lo segundo, podemos esperar del futuro poco más que lo que ya conocemos del pasado aunque disfrazado de formas siempre cambiantes, mayor tecnología y una permanente oscilación entre políticas de tendencia liberal y totalitaria, unas y otras invitadas a excesos cada vez mayores por la técnica y el

crecimiento incontenible de una masa humana ignorante. En el mejor de los casos, comunidades menores seguirán fundiéndose y refundiéndose en otras mayores con una probable alternancia de predominio de tendencias unificadoras y atomizadoras; en el peor, una cultura uniforme las ganará a todas para una urdimbre terrestre inconsútil y un futuro unificado pero monótono. Pero si es lo primero, si la evolución de la consciencia no es un proceso cerrado, podemos esperar un movimiento en tres direcciones: en primer lugar, hacia lo alto, hacia estados de consciencia supraintelectuales que hagan posible, por ejemplo, la generalización y el perfeccionamiento de un conocimiento intuitivo o de orden superior incluso a la intuición. En segundo lugar, horizontal, en el sentido de una comunión cada vez más íntima del individuo con el grupo, éste con la comunidad inmediata, ésta con la comunidad mayor y ésta última, por fin, con la totalidad del colectivo humano; y esta intimidad no sería meramente ética o sentimental, como existe ahora en el mejor de los casos, sino un auténtico reconocimiento de lo uno en lo otro, al mismo tiempo igual y diverso. Tercero, hacia abajo, hacia la vida, la tierra, porque esa nueva plataforma de consciencia y esa nueva amplitud de consciencia nos permitirían una mirada más luminosa, una comprensión más intensa y completa, una vivencia más profunda del mundo físico y las realidades vitales. Conjugados, esos tres nuevos horizontes de percepción llevarían hasta extremos difícilmente representables el proceso de maduración e individuación no sólo de los hombres sino también de todos los grados de colectividades: grupos, pueblos, ciudades, comunidades regionales, nacionales, continentales y supracontinentales. Pero puesto que, por una parte, el desarrollo de la consciencia habría llevado a un sentimiento de unidad a todos estos grados de colectividades y, por la otra, sería perfectamente perceptible para ellas su participación en un mismo destino terrestre, tales maduración e individuación no desembocarían en separación y conflicto, sino en una articulación orgánica planetaria en la que la *diversidad* serviría a la riqueza del futuro desarrollo humano y la *unidad* sería la plataforma desde la que lanzarse seguros a un porvenir de posibilidades ilimitadas y creatividad incontenible. De esta consciencia o alma colectiva humana, unitaria pero rica y diversa, cada individuo sería un aspecto específico, un modo peculiar de vivir el mundo; pero cada colectividad sería el terreno donde notas temperamentales particulares de esa alma humana adquirirían consistencia y naturaleza objetivas en el vivir comunitario de un pueblo o nación, amplificándose enormemente al pasar de la dimensión individual a la supraindividual y alimentarse en el juego permanente de las interrelaciones humanas de una comunidad. Esas notas temperamentales serían la expresión de un alma colectiva particular despierta, la manifestación de su sentido profundo, histórico y trascendente; serían el tesoro específico que cada pueblo aportaría al vasto capital de diversidad humana y una fuente de creatividad al tiempo que una forma de poder universal.

El hecho de que el estado general del mundo y el alcance actual de nuestro intelecto no nos inviten a dar mucho peso a esta posibilidad del porvenir humano no es

razón suficiente para que no sea tenida en cuenta, tanto más cuanto que pertenece al orden de posibilidades más brillantes que nuestra intuición o imaginación puedan concebir. Tampoco seríamos los primeros en admitirla, puesto que mentes poderosas del pasado lejano e inmediato la han considerado no sólo dentro del horizonte de lo posible, sino hasta de lo probable e incluso inevitable, como los mismos Hegel, Teilhard de Chardin y Aurobindo Ghose. Ahora bien, si esta posibilidad es admitida, resulta evidente que determina una dirección de la historia y una orientación de la investigación histórica. Ésta se convierte, casi podría decirse, en una forma superior de psicología, pues la andadura histórica se presenta a los ojos del investigador como una autorrevelación del Hombre en su forma singular y plural o colectiva. Es una autorrevelación, un crecimiento, raramente armónico, en general conflictivo; porque parte de una desposesión de sí, de una ignorancia profunda de sí, y el presentimiento o la intuición lejana de una unidad esencial de la especie humana no basta para impedir el conflicto y el choque de intereses individuales y comunitarios. Sin embargo, choque y conflicto tanto como desarrollo armónico sirven, en última instancia, al autodescubrimiento de diferentes grados y estratos de la naturaleza humana y de sus posibilidades de manifestación y, por otra parte, traducen de forma más o menos perfecta o imperfecta, evidente u oscura, necesidades evolutivas. Las fuerzas que se enfrentan en la arena bélica, política o ideológica vehiculan las más de las veces tendencias evolutivas o antiprogresivas, en el sentido de apuntar a un resultado necesario para el siguiente paso del desarrollo o autodescubrimiento humano, o bien en el de la pretensión de seguir anclados en cualquier pasado humano; pero el choque siempre es fructífero y, por más doloroso que sea para los hombres y comunidades del momento, siempre incide en un perfeccionamiento de los poderes evolutivos y un afinamiento de su dirección, ya sea por la victoria inmediata de las fuerzas de progreso o, en caso contrario, por un rodeo a través de un periodo histórico oscuro que permita un reposo y consolidación de las mismas y la asunción por su parte de un impulso más poderoso hacia el porvenir. Finalmente, porque la historia ha constituido un acto de conocimiento, comprendemos que nuestro objeto de conocimiento, el Hombre, era una realidad pre-histórica, algo preexistente a nuestro acto de conocer; pero al mismo tiempo, que este proceso de vivirse y conocerse o, mejor, de vivir-conocerse, lo ha creado también convirtiéndolo en un resultado histórico, terrestre. La historia acaba por mostrársenos, así pues, como el río entre la metafísica y la metahistoria; turbulento, si se quiere, pero fascinante.

No es otro el fin de este pequeño ensayo que el de bosquejar el alma de esa colectividad peculiar que llamamos España como aspecto específico del alma supranacional de la Humanidad.

I. PRIMERA ETAPA DE FORMACIÓN NACIONAL: LA ERA DE LAS GRANDES POSIBILIDADES E INTUICIONES

1

No es poco frecuente en la historia de los pueblos que en el proceso de su formación se dé algo así como un inicio de realización de aquello que un pueblo parece llamado a manifestar central, esencialmente. Este comienzo o insinuación, casi siempre barrido poco después de la superficie del mundo, del escenario de las cosas visibles, por la corriente de la historia y la inmadurez de aquellos elementos que podrían darle un carácter permanente o definitivo, resulta muchas veces de la pureza e ingenuidad iniciales del movimiento y cumple la función histórica de ser algo comparable a la intuición de un destino. En el caso español, esto ocurre de un modo muy flagrante durante el siglo XIII en esa vasta extensión de terreno peninsular directamente gobernada por los reyes Alfonso X de Castilla y Jaime I de Cataluña y Aragón, o influida y condicionada por ellos. Dependiendo del valor que se le otorgue al término *España*, puede llegarse a pensar que el siglo XIII es un estadio muy avanzado ya del proceso formativo de nuestro pueblo para hablar de la pureza e ingenuidad iniciales del movimiento o de una primera intuición de su destino histórico. En efecto, para entonces ya ha tenido lugar una rica y variada historia prerromana de pueblos de los que sabemos verdaderamente muy poco; para entonces la tierra peninsular ya ha sido visitada, colonizada, explorada y explotada por grandes culturas mediterráneas que han dejado en ella sus improntas; ya ha acontecido el largo periodo de dominación romana y los siglos de predominio y cultura goda; ya han pasado quinientos años desde que Muza y Tariq ganaran para el Islam casi toda la piel del toro. Todos esos elementos constituyen, sin duda, el pasado español; sus acciones e interacciones tienen lugar sobre el cuerpo físico de esa alma colectiva naciente que un día empezará a llamarse España, y la Naturaleza los aprovecha a todos para formar en el crisol de la historia un nuevo elemento que, por una parte, los incluya y, por otra, los trascienda: un pueblo cuya vitalidad será el resultado del cruce de todas sus corrientes vitales y cuya mente atesorará el potencial de todas sus mentalidades, aunque permanezca muda e inerte durante largos periodos. Sin embargo, ese siglo XIII, aun siendo una cima de la historia es también un inicio, un momento que recoge los logros del periodo medieval de la Reconquista y en que España (las Españas) empieza a comprender que sobre esos logros puede construir lo mejor de su carácter. El periodo medieval se nos aparece entonces como la etapa formativa clave de lo español, comparable a esos primeros años de la vida de un niño que son el resultado de un proceso genético tan largo como se quiera profundizar en el pasado, pero determinantes a su vez para la vida adulta de la persona.

El periodo medieval se inicia para España con la irrupción al sur de los Pirineos de los visigodos y el dominio generalizado por parte de este pueblo germánico del territorio hispanorromano. Con los visigodos, la Península gozará por primera vez de unidad e independencia políticas y en un espacio de tiempo relativamente corto incluso zonas inicialmente recalcitrantes, la Galicia sueva y la Spania bizantina, serán incorporadas a la unidad nacional hispanogoda, que incluye además la provincia Narbonense al sur de Francia, pero de la que queda excluido el territorio natal de los irreductibles vascos. Los visigodos llegan en un periodo en que el elemento germánico insemna a la práctica totalidad de Europa aportando su sangre joven a la esclerótica cultura romana y dinamizando un mundo decadente. Unidad y organización en lo interior e independencia frente al exterior constituyen el logro de esta etapa formativa y justifican, por sí solas, la función histórica de los visigodos en España. La amenaza de una atomización del territorio en una pluralidad de reinos pequeños e ineficaces, así como la de intervención de otros poderes extranjeros en la Península, son conjuradas definitivamente por la audacia y habilidad de Leovigildo, que a finales del siglo VI lega a su hijo Recaredo un reino coherente. La conversión de éste al catolicismo romano en el 589 y su abandono del arrianismo es un paso necesario para superar el principal obstáculo que impide la fusión de los dos elementos peninsulares fundamentales, el germánico y el hispanorromano, en una sola consciencia colectiva nacional, pero no se librará de consecuencias nefastas.

En efecto, las diferencias de religión, e incluso dentro de una misma religión las diferencias doctrinales, han constituido tradicionalmente un importante factor de desunión en los pueblos, especialmente en los de Occidente, y sobre todo en esa época en que el centro de la aspiración y las motivaciones del hombre ha sido mucho más espiritual que material. Así lo entendió ya el emperador Constantino, que forzó a la unidad dogmática por la vía de las armas, de la amenaza o de la persuasión a las diferentes tendencias doctrinales que se insinuaban en su imperio a comienzos del siglo IV. El mismo Arrio, cuya versión del cristianismo asimilarían los godos al tiempo de su conversión, se vio obligado a abandonar el imperio romano hacia las regiones danubianas con sus seguidores tras el concilio de Nicea, que proclamó heréticas sus opiniones acerca de la naturaleza del Hijo. Como religión de Estado, el cristianismo católico nace, pues, con voluntad hegemónica y se convierte en una doctrina totalitaria; éste será un carácter al que tardará veinte siglos en renunciar y, cuando finalmente lo haga, será forzado por las circunstancias mundiales y no del todo sinceramente, tan convencido está y ha estado siempre de su verdad. El arrianismo, por el contrario, sufre inmediatamente las consecuencias de esa hegemonía. La España arriana del primer siglo de dominación goda es un país aún no fundido en una sola consciencia colectiva, pero pluralista y tolerante. La España católica del segundo siglo godo es un país progresivamente fusionado, pero en el que de día en día crecen las medidas legales contra todos aquellos que no abrazan declarada y manifiestamente la doctrina hegemónica nacional: judíos, paganos y cristianos

considerados heréticos por la iglesia. El precio de esa consciencia unitaria es la uniformidad en lo religioso y en aquellos ámbitos de la vida condicionados o determinados por la religión; el precio es el sacrificio de todos los elementos y energías humanas que quedan en la periferia de ese núcleo fundido o la imperfecta incorporación al conjunto de elementos originalmente marginales, pero forzados de uno u otro modo a la unidad de idea. Éste es un hecho que merece ser destacado porque se repetirá en nuestra historia con frecuencia y será uno de los factores, si no el principal, que determinará el drama español: la reiterada pérdida de un destino.

La conversión de Recaredo es un acontecimiento de extremo interés que nos sitúa frente a una de las constantes de la historia: la dinámica evolutiva de nuestro mundo plantea en ocasiones necesidades históricas a los pueblos que sólo pueden satisfacer mediante instrumentos aún muy imperfectos para alcanzar resultados estables o definitivos; así, la solución o soluciones con que responden a las exigencias históricas llevan en sí mismas consecuencias perniciosas en diversos ámbitos de la existencia que obligarán, a su vez, a la búsqueda de nuevas soluciones parciales y centrales. De este modo, el desfase entre la capacidad de respuesta definitiva de un pueblo y la complejidad de las crisis que se ve obligado a enfrentar se convierte en un motor de la historia, un acicate evolutivo; el mismo rodeo que debe dar hasta llegar a los logros exigidos por la evolución se traduce acaso en un camino de dolor histórico, pero sobre todo, al final, en una fuente de experiencia, conocimiento, y riqueza cultural y espiritual. La creación de una consciencia nacional unida en la Península se ha convertido en una necesidad histórica a finales del siglo VI; así lo percibe ya claramente Leovigildo, en especial después de la rebelión de su primogénito Hermenegildo (que constituye el síntoma externo de esa necesidad), y toma una serie de medidas de acercamiento entre el arrianismo y el catolicismo¹. Será Recaredo quien culmine esta tendencia: la unidad de principio abrirá el paso a la creación de una consciencia colectiva unida. Las manifestaciones externas son claras a partir de entonces: tendencia a la uniformidad de costumbres; las leyes de los godos y las de los hispanorromanos, separadas hasta ese momento, empiezan también a caminar hacia una unidad que se completará medio siglo más tarde con Recesvinto... Pero el instrumento disponible en ese momento histórico por los reyes godos y el pueblo gobernado por ellos, la unidad de credo, es demasiado limitado: no sólo deja fuera de la unidad a todos aquellos que en consciencia no pueden asumir la nueva ideología nacional, sino que constriñe poderosamente todas las esferas de la vida. En ausencia de otro instrumento con el que responder a esta necesidad histórica, utilizarlo se ha convertido en algo inevitable, pero también peligroso: no sólo quedan

¹El concilio arriano del 580 facilitará la conversión de los católicos al arrianismo; en el 582 Leovigildo habría suscrito opiniones teológicas más próximas al catolicismo; incluso, según algunas noticias poco fiables, se habría convertido secretamente al catolicismo antes de morir.

marginadas muchas energías y potenciales humanos, sino que crecerá gradualmente la tendencia a derrochar nuevas energías en vigilar y aislar, primero, y en perseguir y destruir, después, a todos esos elementos marginales. Así, la España visigoda del siglo VII será el primer país que genere vergonzosas leyes antijudías de agresividad creciente y que fuerce a los hebreos a la conversión o a la miseria, la maldición y el exilio.

Los reyes godos fueron ante todo organizadores, legisladores. Durante su dominio, se compusieron códigos que serían una y otra vez revisados y perfeccionados, y que incluso servirían de modelo más allá de las fronteras españolas. Ahora bien, un fuerte predominio del poder organizador, si bien resulta necesario en determinados momentos para canalizar y ordenar energías vitales que de otro modo se derrocharían en fines superficiales o en conflictos innecesarios, o para dar cohesión y unidad a una consciencia colectiva, cuando prevalece más allá de lo imprescindible sin hallar un poder estimulante de la vida que lo compense, acaba por asfixiar aquello cuyo crecimiento debía asistir y regular. En la sociedad hispanogoda, esta asfixia se ve potenciada por dos factores: la creciente intransigencia política y religiosa a partir de Recaredo, y la tendencia a un dominio cada vez mayor por parte de lo religioso de todos los ámbitos de la vida². El avance de la historia planteaba ahora, a comienzos del siglo VIII, una nueva exigencia surgida de la imperfecta solución dada al problema anterior: la ruptura de la homogeneidad creada y la dinamización de las energías humanas de la Península. Unidad y organización ya habían avanzado lo bastante como para permitir un nuevo paso en el que la primera se convertiría en una referencia inexcusable del pasado y, por tanto, en una aspiración futura; y la segunda permitiría que la destrucción de la estructura goda no diese lugar a una desintegración global o a una irreparable atomización, sino a la creación de varios núcleos diversa pero paralelamente organizados e imbuidos de fuerza dinámica. Así como había sido el elemento germánico el encargado de redimir al imperio romano de su esclerosis, ahora era el elemento islámico el llamado a cumplir la función de satisfacer las nuevas necesidades evolutivas del pueblo peninsular.

2

La invasión islámica de la Península Ibérica constituye una de las grandes bendiciones de la historia al pueblo que la Naturaleza estaba creando en esta región geográfica y el legado musulmán, aun siendo un potencial poco explotado por los españoles y poco presente en su consciencia colectiva actual, es uno de los grandes tesoros ofrecidos a España por el destino. Desde Ervigio, que reinó treinta años antes de

²El número de hombres que profesan en los monasterios pone en peligro incluso las levas militares provinciales, tal como revela la *Vida de San Fructuoso*, y el instrumento fundamental de gobierno de la monarquía goda es el concilio de Toledo.

que Tariq desembarcase al oeste de Gibraltar, había signos en la sociedad hispanogoda de vejez, agotamiento y decadencia. La debilidad e ineptitud creciente de los últimos reyes godos, de los que sólo Wamba parece exceptuarse, las persecuciones religiosas y el individualismo en aumento de los nobles habían disgregado y enfrentado las fuerzas constitutivas de la nación. La poderosa energía musulmana irrumpió en un cuerpo moribundo, un cuerpo que fenecía por causas puramente endógenas, y lo revivificó de dos formas: a la inmensa parte de la sociedad que quedó bajo su dominio, la revivificó por inseminación cultural; a la pequeña parte que se obstinó en su independencia la empujó, por una parte, a la experiencia de la fuerza, del coraje, al reto permanente de sobrevivir física, cultural y espiritualmente, y, por la otra, la dividió, la disgregó y la forzó a la diversidad.

La inseminación cultural es vasta en todos los ámbitos. Los germanos, el factor revivificador del moribundo cuerpo romano, habían acabado siendo absorbidos por una cultura que superaba con mucho a la suya, pero ante los musulmanes es la sociedad hispanogoda de la Península la que se somete. El elemento islámico no sólo aporta sangre y vitalidad jóvenes, como dos siglos antes los visigodos, sino también una cultura naciente y poderosa que transforma y a su vez se deja enriquecer por las importantes civilizaciones que van quedando sometidas a su pujanza a lo largo y ancho de su inmenso imperio: la India, Persia, Mesopotamia, Egipto... Durante muchos siglos, la España musulmana se convertirá en un foco cultural de incalculable importancia y en una fuente de enseñanza, inspiración y emulación para todo el Occidente. Aun al crisol en el que empieza a forjarse por aquel entonces la lengua española arrojarán los árabes su inapreciable contribución.

Pero si toda la Península se hubiese dejado fascinar y poseer por la cultura invasora, el juego de fuerzas que movió durante ocho siglos la historia habría sido, acaso, menos rico. La polarización del territorio en dos civilizaciones enfrentadas, hispanogodos independientes y España islámica, *moros* y *cristianos*, estaba destinada a crear un potencial cultural y una complejidad cultural mayores. Hemos dicho antes que el Islam, agresivo y pujante, obligó a la experiencia de la fuerza, de la batalla permanente, a los núcleos cristianos que se obstinaron en su libertad. Un autor indio escribió: *Mahomed's mission was necessary, else we might have ended by thinking, in the exaggeration of our efforts at self-purification, that earth was meant only for the monk and the city created as a vestibule for the desert*³. Y su aforismo se aplica perfectamente a aquella sociedad hispanogoda del tiempo de San Fructuoso en que el dux de la Bética hubo de pedir al rey que limitase de algún modo el número de hombres que pretendían profesar en el monasterio recién fundado allí por el santo, pues de otra forma no quedaría material

³Aurobindo Ghose, H.G. 99-100.

humano al que recurrir en caso de necesarias acciones militares⁴. Ya han señalado varios historiadores, y en nuestro país especialmente Américo Castro, la vinculación del concepto y la vivencia cristianos de cruzada con la idea y la experiencia de *yihad* islámica. Pero lo que nos interesa aquí, más que la dependencia histórica de una con respecto a la otra, es el sentido profundo de atribuir a la guerra, como suma expresión de la manifestación de la fuerza y el coraje, un significado y una motivación divinos. Muchos siglos antes de la era cristiana, los hebreos ya habían librado guerras divinales impulsados por el celo de su dios, *Yahvé de los Ejércitos*, que difícilmente se resignaba a ser una divinidad más entre muchas otras. La *yihad* islámica de los tiempos de la conquista, dirigida por las élites árabes y no por los pueblos y movimientos fanáticos que sustituirán posteriormente su vigor inicial, era expansiva, conquistadora, pero respetuosa con las otras religiones, especialmente con judíos y cristianos, a los que reconocía su precedencia en el proceso de revelación divina. Muy por encima de estas dos nociones en las que la experiencia bélica es tocada y en parte transformada por lo divino está la hindú, bellamente expresada en el *Mahabharata*. En este vasto poema incomparable, Krishna, encarnación divina, se nos muestra nada interesado en convencer a incrédulos de su propia divinidad o en ganarlos para un credo, en destruir ideologías, hombres o naciones recalcitrantes, en expandir su doctrina por medio de la guerra. Las armas, la fuerza, la batalla, el arrojamiento de los combatientes, de los que él mismo como Kshatriya forma parte, son para él sólo el medio que le permitirá conducir el pueblo indio -y a través de él a toda la humanidad- por el camino de la evolución, haciendo prevalecer en el campo de la sangre a aquellas fuerzas que por su propia naturaleza son las únicas capaces de propiciar el progreso hacia un tipo humano ética, espiritual y socialmente más desarrollado. Sin embargo, es en el símbolo que nos ofrece Arjuna, el poderoso arquero, el héroe imbatible amigo del dios, donde hallamos el sentido profundo de hacer descender sobre la guerra la atmósfera de lo divino; pues el héroe, sobrepujado por la brutalidad que prevé en cuanto choquen las filas innumerables de los dos ejércitos enfrentados, desmaya y deja caer su arco, y no quiere pensar en otra cosa sino en el retiro del mundo violento y engañoso. Sólo cuando Krishna le revele la necesidad histórica de la batalla para que la realidad terrestre avance empujada por los vientos evolutivos, esto es, cuando le ofrezca un sentido superior al que emana del egoísmo individual o colectivo, un sentido espiritual, el héroe se alzará, aunará sus fuerzas, colmará su brazo del poder de su convencimiento, y ganará para la Tierra la batalla que ya ha sido decidida en el corazón del Supremo.

Independientemente de que exista o no una verdad en eso que los hombres y las naciones han llamado Divinidad, Espíritu, la motivación divina despierta, unifica, moviliza y galvaniza esa parte del hombre que busca satisfacción y sentido en las cosas supratelúricas; y esta parte del hombre, mucho más amplia y activa en los tiempos

⁴Vita S. *Fructuosi*, citada por E.A. Thompson en H.G.E. 300.

pasados, ha dado siempre muestras de una energía espectacular cuando un ideal satisfactorio ha conseguido arrojarla a la arena de la historia. Pero la motivación divina aplicada a la experiencia bélica no sólo supone mayor energía y poder dinámico: al mismo tiempo informa y transforma la guerra. La informa porque le otorga contenidos, significados nuevos de acuerdo con las luces de los hombres del momento; la transforma porque modela y pule sus exterioridades de acuerdo con la sinceridad de esos hombres, es decir, con la coherencia que sean capaces de establecer entre los significados dados o aceptados por ellos y sus propias acciones. Cualquier actividad puesta al servicio de un ideal poderoso se ve obligada a un cambio que la haga consistente con el nuevo principio asumido, y este cambio será tanto más profundo e intenso cuanto mayor sea la claridad con la que se perciba y formule el ideal, mayor la congruencia que se establezca entre él y cada uno de los elementos de esa actividad, y menores los apegos a las viejas formas⁵. Por ello, en este terreno como en cualquier otro terreno humano, no nos resultará difícil descubrir una pirámide de hombres de la cual sólo los pocos de la cima, hombres especialmente íntegros y clarividentes, alcanzarán los últimos contenidos filosóficos y llegarán a las últimas consecuencias prácticas del concepto de guerra divina, mientras que una inmensa masa será sólo parcialmente tocada por la idea, mínimamente transformada en sus acciones y permanecerá satisfecha con un apego irracional, a veces incluso fanático, a sus símbolos exteriores. Serán los primeros los que conviertan más plenamente la destrucción exterior en un medio de construcción interna, pero en última instancia unas y otras energías humanas se verán unidas por el símbolo que se elija para evocar el ideal. En nuestro caso, será Santiago, realidad o leyenda, ese símbolo dinámico capaz de aunar las energías guerreras individuales y colectivas dotándolas de ímpetu, fuerza y motivación trascendentes. Y resulta interesante, aunque sólo a modo de sugerencia, que la figura del caballero sobre su corcel blanco descabezando enemigos de tez oscura sea idéntica a la de Kalki, décima y última encarnación divina de acuerdo con la tradición puránica hindú.

Nos hemos detenido tanto en esta cuestión porque nos parece de suma importancia para comprender un elemento central del alma española: la fuerza vinculada a un ideal trascendente. Tanto es así que, a lo largo de la historia de este pueblo, sólo cuando esa vinculación se haga posible directamente o a través de un espejismo creíble, la fuerza nacional despertará de su inercia, se unificará y actuará con un éxito prácticamente arrasador. Es bien cierto también que las malas traducciones de ese ideal, ofrecidas tradicionalmente por la ideología católica, podrán convertir España en un poder reaccionario, antiprogresivo, en la historia. Pero más allá del carácter oscuro que asumirá en esas ocasiones, debemos ser capaces de ver las realidades desnudas, sin máscara, esa

⁵Aunque, evidentemente, también lo contrario es cierto: el ideal se ve obligado a una forma de compromiso con las fuerzas vitales que gobiernan esa actividad y en muchos casos, tristemente en la mayoría de los casos, debe sufrir una penosa degradación, deformación o perversión de su naturaleza.

íntima cualidad que le hace moverse sólo cuando su objetivo está puesto en lo más alto. Sólo de esta forma podremos hallar la vía para la posesión del pleno control de su fuerza secreta y para dar al ideal la forma más consistente con su naturaleza profunda.

Pero anunciábamos más arriba otro don magnífico llegado de la mano de la invasión islámica: la diversidad. No es que España deba a los musulmanes su diversidad, pero sí que ellos fueron el instrumento llamado a quebrantar una estructura demasiado unitaria y homogénea cuya función histórica se había cumplido ya y amenazaba gravemente la pluralidad de base de la Península. Además, las necesidades y consecuencias de la Reconquista y posiblemente también el modelo pluralista islámico contribuyeron a la diversificación de los españoles. Ya indicó Pierre Vilar que *la España de la Reconquista se disgrega más que se unifica*⁶; y ello resulta de máximo interés, pues si la primera España unida e independiente, la de los visigodos, se había formado en última instancia a partir de una fusión de pueblos tribales aculturizados⁷, la España de los reyes católicos habrá de ser un punto de encuentro de naciones conscientes de su identidad y capaces, por tanto, si las condiciones históricas y políticas hubiesen hecho posible articularlas orgánicamente, de convertir su variedad y sus bien definidas individualidades en una fuente incalculable de riqueza cultural. La Península y los hombres de la Península son naturalmente diversos. Gabriel Jackson ignora esta realidad cuando escribe: *Ni el mapa físico de la Península Ibérica, ni la consideración detallada de su historia política durante la temprana Edad Media nos pueden dar razones lógicas para la aparición de los reinos de Portugal, de Castilla y de Aragón-Cataluña como estados principales*⁸. Porque lógicamente o con independencia de ciertas lógicas, existen áreas geográficas que parecen desde antiguo destinadas a evoluciones particulares que refuercen el carácter distintivo de las gentes que las habitan. Galicia, durante el periodo de dominación germánica, tiene su siglo de evolución separada con los suevos; Cataluña, ligada durante la etapa visigoda a la Narbonense, será más tarde una reconquista franca, no goda como el resto de la Península, y tendrá siempre un ojo puesto en el sur de Francia no necesariamente con mirada conquistadora; los vascos no serán nunca romanos, ni godos, ni musulmanes; mientras que Andalucía experimentará la más prolongada, profunda e intensa insembración árabe. Así, con independencia de la 'lógica' de la división tripartita comentada por Jackson, lo que indudablemente existe en la Península es una realidad pasada y una necesidad futura que

⁶Hi.E. 51.

⁷La población hispanorromana era, al fin y al cabo, el resultado de un conglomerado de tribus romanizadas, es decir, incorporadas a un sistema cultural y administrativo foráneo; no era una auténtica nación.

⁸I.E.M. 67. Por el contrario, Pierre Vilar (Hi.E. 32) sí ve razones suficientes cuando escribe: *Aun dejando de lado a Navarra (a la cual un accidente dinástico unió momentáneamente a Francia), y Granada, todavía no conquistada, hay que dejar constancia de una grave división tripartita de Iberia entre Portugal, Castilla y, en Levante, Aragón-Cataluña-Valencia. Hecho tanto más amenazador para la futura unidad, cuanto que se trata de una división que corresponde a tres temperamentos en los hombres y a tres direcciones naturales en la geografía: el Océano, las mesetas y el Mediterráneo.*

ésa y otras divisiones equivalentes tratarán de traducir con mayor o menor acierto. Y esta diversidad de base, esta existencia de naciones dentro de la nación, de consciencias colectivas altamente individualizadas dentro de la comunidad española, es otro de los elementos fundamentales que deben tenerse en cuenta para comprender el alma y el destino españoles⁹.

3

El río de la historia inunda un extraordinario siglo XIII de realizaciones, posibilidades y oportunidades que no volverán a repetirse nunca más de la misma forma. Dos reyes sorprendentes, Alfonso X y Jaime I, el *Sabio* de Castilla y el *Conquistador* de Aragón, yerno y suegro, se convierten en las cabezas de dos sociedades plurales, aguerridas, jóvenes de sangre y espíritu, pero en las que confluyen tres direcciones culturales bien formadas, antiguas, ricas y feraces: la herencia occidental cristiana, la judía y la islámica. Sin embargo, es el primero de los dos el llamado a convertirse en el fenómeno central y de más trascendencia para el conjunto de la nación española.

La batalla de las Navas de Tolosa había dado ya el predominio indiscutible de la Península a las potencias cristianas y el Islam, reducido al reino nazarí de Granada, vasallo del rey castellano, ha dejado de ser por el momento una grave amenaza militar. Alfonso X gobierna un país que, por primera vez en la historia de Castilla, se extiende desde el extremo norte hasta el extremo sur de la Península: la ancha faja central castellano-leonesa, que incorpora el noroeste gallego y deja a Aragón y Portugal, a los que le unen relaciones fundamentalmente armónicas, en sus flancos occidental y oriental; mientras, Navarra oscilará entre el dominio francés, el vasallaje castellano, la influencia aragonesa y la voluntad de independencia. Circunstancias propicias, material humano, tradiciones culturales y una personalidad extraordinaria confluyen en el tiempo para que se satisfaga lo que se ha convertido ahora en una primera necesidad histórica: el despertar de una nueva consciencia colectiva unificada que refunda en una sola entidad grupal los elementos dispersos o deficientemente articulados que son capaces de ofrecer tanto el pasado como el presente, los que vierten las tradiciones castellana y leonesa tanto como los que aportan las últimas conquistas, que han incorporado el reino de Murcia y gran parte de Andalucía. Castilla se ha expandido ya hasta abarcar el máximo de elementos que

⁹Según algunos investigadores (cf. Lapesa, *Historia de la Lengua Española*) ya la partición administrativa romana correspondía a criterios de diversidad etnográfica. La diversidad posterior de la Península es multidimensional: en primer lugar, racial y espiritual (judíos, árabes, cristianos); en segundo lugar, nacional, la de los diferentes pueblos que forman sus personalidades separadas durante el periodo medieval; además, existe una diversidad de estratificación y una transmisión de viejos elementos temperamentales a través de nuevos elementos nacionales que heredan otros anteriores.

habrán de conformarla; debe ahora aglutinarlos, componerlos, hacer emerger a partir de ellos una identidad nacional. Este reto fascinante Alfonso lo enfrenta proponiéndose lúcida y eficazmente tareas que son imprescindibles para la creación de una personalidad colectiva: desarrollo de una lengua nacional, de una historia nacional y de una cultura.

El lenguaje no sólo es necesario para una interrelación amplia y precisa de las individualidades de un mismo cuerpo colectivo, sino también como instrumento para abordar, desde el punto de vista de la penetración intelectual y de la organización y fijación de la experiencia y el conocimiento, los diferentes campos del dominio humano. Mediante la doble labor de traducción y creación literaria en un clima de amplia colaboración intercultural, Alfonso X hará del castellano, por una parte, una lengua común de cristianos, judíos y musulmanes, y receptiva de estos tres legados; por la otra, una herramienta eficaz a la altura de cualquier exigencia intelectual de la época, independiente del latín y con personalidad propia. Tan poderoso será el impulso recibido por el castellano en este periodo que acabará por absorber o arrinconar otros dialectos peninsulares de acuerdo con una evolución característica de los procesos naturales. En efecto, cuando la Naturaleza emprende la creación de un determinado tipo biológico o de otro orden, acostumbra en un primer momento a desarrollar diversas alternativas o prototipos de lo que deberá ser el resultado final; después elimina progresivamente las variaciones menos interesantes, concentra todas sus energías creativas y vitales en el tipo seleccionado, y se esfuerza por darle estabilidad interna y contornos bien definidos, consolidando así su estructura y dotándolo de una marcada individualidad. La diversidad original se pierde, pero a cambio el elemento seleccionado gana en potencial creativo y expansivo, y será precisamente este doble potencial lo que le permitirá en el futuro desarrollar nuevas variaciones, locales y temporales, sobre una base más consistente, particularizada y unificada. Así, el castellano, gracias a esta coherencia interna y al cúmulo de energías intelectuales concentradas en él, rebasará tempranamente su hábitat nativo para convertirse en lengua franca internacional y posteriormente, aun cuando pierda esta dimensión en el ámbito internacional europeo, quedará como lengua hegemónica peninsular y como lengua en expansión por los territorios del vasto imperio español; a su vez, se verá constantemente enriquecido por su necesidad de desarrollarse en ámbitos, climas y circunstancias nuevas y, por tanto, frente a experiencias vitales, intelectuales y espirituales cambiantes.

Si la lengua era lo que había de permitir a la consciencia colectiva naciente articularse en su presente, la historia sería la ventana por la que mirar al pasado y reconocerse, mientras que el nuevo concepto cultural forjado por el rey Sabio pretendía ser un molde para el futuro. La historiografía alfonsí, que se alimenta de las tres fuentes, latina, hebrea y musulmana, es de signo doblemente integrador: por una parte, de estas tres tradiciones culturales y espirituales; por la otra, de los diversos reinos peninsulares, a

los que considera miembros de una misma entidad colectiva y a los que prevé, antes o después, unificados en una misma organización nacional. En cuanto al atractivo molde cultural propuesto por Alfonso, cuatro son, acaso, sus claves fundamentales: un pluralismo no sólo tolerante, sino colaborante; una realeza que no sólo es fuente de justicia, poder y administración, sino también de instrucción y sabiduría; un concepto de pueblo que trasciende las categorías sociales básicas del sistema feudal medieval anticipando la noción de *ciudadano*¹⁰; y un pensamiento de orientación racionalista que, si actúa en ocasiones como solvente del dogma religioso, es capaz de convivir y aun completarse con una corriente de orientación hermética estimulada por el mismo monarca.

Tal modelo cultural puede parecernos futurista y poco realista para una sociedad occidental del siglo XIII, pero Alfonso lo enfrenta con tanta coherencia, brillantez e inteligencia práctica, que muestra comprender perfectamente cuál es el camino y cuáles las etapas necesarias entre el proyecto que es capaz de forjar en su mente y su realización física. Y muestra también que, si al final ese modelo no triunfa y se impone de una forma definitiva, no es por un exceso de idealismo del rey, por un desfase entre una regia mente soñadora y el mundo de las realidades prácticas, o por una incapacidad insuperable de su tiempo y su mundo para encarnar tan magnífica posibilidad sino, en todo caso, por la obstinada inmadurez de ciertas fuerzas y elementos que deberían haberse convertido en poderosas ayudas y motores de la misma en lugar de entorpecerla hasta quebrantarla. Aun así, aun resquebrajándose al final, su creación cultural habrá sido, por una parte, el cascarón del que surgirá un doble embrión inapreciable: un lenguaje, configurado en obras literarias inmortales, y una identidad nacional tan poderosa y coherente que estará destinada a rebasar el ámbito meramente castellano para convertirse en el factor aglutinador peninsular hallando fuertes identificaciones en el resto de los pueblos de España. Por otra parte, constituirá una fuente de inspiración incalculable para esos tiempos venideros que sepan tornarse hacia ella y explotar su enorme potencial creativo.

Pluralismo tolerante y colaborante, en efecto. Pero Alfonso no se lanza tozuda y frontalmente contra las medidas de segregación que elabora y mantiene cada una de las tres comunidades y tras las cuales cristianos, judíos y musulmanes se escudan en un intento desesperado de preservar sus identidades raciales. Un ataque frontal a las mismas habría despertado inútilmente demasiadas fuerzas de oposición, y especialmente en las diversas jerarquías religiosas. Lo que hace Alfonso es, por una parte, suavizar normativas o incluso obviar su aplicación; por la otra, crear un clima tolerante que sea el fundamento de un futuro desarrollo orgánico de interrelación creciente; ofrecer un ejemplo vivo, práctico, de pluralismo; y propiciar las ocasiones para el encuentro y la colaboración de individuos de las tres tradiciones en el desarrollo de un proyecto cultural y social común.

¹⁰C.C.A. 32.

De ese clima es un síntoma y un símbolo preciso el que el rey Sabio eleve su canto no al marcial Santiago, sino a la maternal María, y lo haga además en el lenguaje de la tierra en que se venera al santo Batallador.

Sabiduría, instrucción y ciudadanía son tres realidades inevitablemente destinadas a ayudarse mutuamente en la historia. Relegada a una élite social o racial y circundada por una amplia masa de incultura, la sabiduría queda condenada a la esterilidad, confinada en el ámbito de una vida prácticamente secreta o autista, supeditada a una transmisión casi iniciática y amenazada constantemente de extinción. Para pervivir y crecer la sabiduría debe irradiar, instruir, penetrar una capa humana tras otra en un esfuerzo por transformarlas a todas de acuerdo con los contenidos y posibilidades que le son propios. Como ideal de la realeza y en la medida en que éste se transforma en hecho práctico, garantiza la altura moral, la justicia, la eficacia del monarca, y convierte su *imperio* en algo que trasciende, no sólo de forma nominal sino también efectiva, el dominio puramente organizativo de la sociedad para alcanzar la esfera intelectual y aun rozar la espiritual. Como poder irradiante a través de diversos grados y modos de instrucción, propicia la transformación gradual de una masa social mentalmente poco diferenciada en un conjunto de personalidades individualizadas con la posibilidad de intelectos formados, originales, críticos y libres, condición imprescindible para una auténtica democracia. Y aunque de hecho se ha hablado de una *democracia medieval* española de la mano de esas Cortes¹¹ surgidas, probablemente, a finales del siglo XII en el reino de León y que representaban ante el rey y sus consejeros al estamento popular¹², no podemos atribuir a Alfonso X un proyecto democrático próximo o lejano, como tampoco a su tiempo la posibilidad de darle un definido cuerpo físico. Pero su concepto de pueblo y de patria y su tendencia a la limitación de los privilegios de la nobleza, unidos a su vasta labor instructora por medio de la creación de universidades y de la traducción y elaboración de obras de historia, ciencia, medicina, técnica, incluso de misteriosofía... ponen en evidencia una línea de desarrollo que, de haber sido proseguida el tiempo suficiente, habría desembocado en una sociedad de enormes posibilidades culturales bajo un régimen, probablemente, muy por encima del que ilustró el mejor periodo de la democracia ateniense y se habría convertido en la máxima realización imaginable de los sueños de la Edad Media. En este sentido, Alfonso es sin duda el rey Arturo español.

Finalmente, el pensamiento de Alfonso X, vertido en un lenguaje independizado del latín y por tanto de la lengua y concepto eclesiásticos, evita el enfrentamiento filosófico o teológico con la iglesia y sus doctores del saber. Mediante aparente sumisión a su superioridad ideológica, Alfonso rebasa los estrechos contenidos y métodos de la

¹¹Y será precisamente Alfonso X quien convierta las Cortes en un instrumento habitual de gobierno.

¹²Hi.E. 30.

escolástica por sus dos flancos: por un lado, revela un profundísimo interés por el saber hermético y teosófico sea cual sea su tradición de origen¹³; por el otro, consciente sin duda de que no es este tipo de saber el que puede permitirle instruir y transformar amplias capas del pueblo que gobierna, realiza una labor de zapa similar a la que más tarde habrá de llevar a cabo el Renacimiento: desde un racionalismo averroísta hace descender la filosofía, del mundo de las realidades inaprensibles del Espíritu, al mundo físico de las realidades empíricas, donde sólo un intelecto lúcida y constantemente cuestionador, que siga la metodología de un juicio racional sanamente autocrítico, puede avanzar con éxito¹⁴. Este doble movimiento, llevado a sus últimas consecuencias, habría convertido la dogmática filosofía católica en una monumental inutilidad: innecesaria para el conocimiento del Espíritu, inaplicable al mundo de las realidades prácticas. Por otra parte, no debe pensarse que entre la atracción hacia el saber hermético y una postura tendente al racionalismo deba existir inevitablemente una insuperable contradicción. De hecho, la diferencia fundamental entre el método del hermetismo y el de la escolástica, entre las misteriosofías y la filosofía medieval católica, es que el primero no parte de la obligada aceptación de verdades a priori y de la necesidad de adecuar a éstas todo el resto del universo conceptual del hombre, sino de la intuición de una verdad supraterrrestre que debe ser tocada, alcanzada y poseída, más que pensada, a través de un método que puede ser llamado, sin traicionar este término, “científico”. En efecto, es científico porque sin rechazar ni aceptar de modo absoluto la hipótesis de lo que constituye la gran posibilidad humana, la trascendencia de la condición limitada del hombre mortal, se mueve hacia ella por continua experiencia, prueba y contraste de las hipótesis e intuiciones que una larga tradición ha establecido como jalones necesarios del camino. Sea donde sea que lleve esta pretensión en última instancia, si al paraíso, la locura o el vacío y decepción, su metodología no puede ser acusada de irracional: muy al contrario, es abierta, intuitiva, flexible en su capacidad de reorganizar su universo conceptual a partir de cada nueva experiencia, y radicalmente empírica: un empirismo trascendental.

Así como el proyecto cultural alfonsí lleva en su seno el germen de un nuevo tipo humano, su proyecto político debía crear la infraestructura y el ecosistema donde aquél pudiera crecer y desarrollarse. Ahora bien, si una amplia base de libertad sobre una base

¹³El interés de Alfonso X por los saberes herméticos es incuestionable. C.C.A. 80: *Su plan de traducciones se extendió al Corán, el Talmud y la Cábala. Admitía además como “ciencia” todo fenómeno humano a su alcance, sin excluir en cuanto tal lo religioso..* La Cábala y el sufismo, las corrientes místicas del judaísmo y el Islam respectivamente, son fuerzas vivas y pujantes en la Castilla del rey Sabio. Baer, por su parte, reconoce (196) que Castilla es la patria de la Cábala en su versión más autorizada. El *Zohar*, acaso la obra más importante de la Cábala, se escribe, según Sholem, en Castilla entre los años 1280 y 1286 (Baer, 209). Obras de ambas corrientes se traducen en el Toledo de esta época, libros de magia se componen o son vertidos del hebreo y el árabe al castellano, incluso una versión gallega de la *Estoria del Santo Grial* es encargada por el rey Sabio.

¹⁴C.C.A. 206: *La misma Biblia es en él objeto de recortes cuando su letra sobrepasa límites de elemental verosimilitud...*

aun mayor de instrucción y todo ello coronado por un ideal de sabiduría definía al primero, el segundo había de verse determinado por la necesidad de transformar e integrar, o cuando menos neutralizar, aquellos poderes sociales cuya función de guardianes del viejo orden les permitía no sólo sobrevivir, sino crecer y medrar: una gran parte de la nobleza y, sobre todo, la iglesia, violentamente recalcitrante a cualquier innovación que supusiese la pérdida de un ápice de su influencia o de su poder. Pero además de esta labor interna, y estrechamente relacionada con ella, para la preservación de ese nuevo tipo cultural y humano era políticamente necesaria también la construcción de una nación a la que su potencia económica y militar, su eficacia diplomática y la solidez de sus relaciones exteriores, le dieran el suficiente peso internacional como para no verse amenazada, desde más allá de sus fronteras, en su voluntad de autotransformación. Hegemonía peninsular y logro de la corona imperial eran los dos pasos clave que esta tarea exterior obligaba a dar.

A diferencia del genial Federico II de Hohenstaufen, rey de Sicilia y emperador, pesadilla de tres papas y tío del monarca castellano por parte de su madre, Beatriz de Suabia, Alfonso no da la impresión a lo largo de toda su vida de ser una personalidad dada a enfrentamientos directos, violentos y radicales. Ello no le impide luchar por sus proyectos con verdadera pasión, pero su estrategia no es la de arremeter inmediata y abiertamente contra las fuerzas que por su propia naturaleza están llamadas a oponérsele, levantando de este modo energías encontradas por todas partes, sino siempre la de una cuidada preparación de todos aquellos elementos cuya acción conjunta provocará al final, casi por sí solo y con el menor derroche posible de energías humanas, el cambio deseado. Desafortunadamente para la globalidad del proyecto alfonsí, los elementos a trabajar aislada y minuciosamente eran demasiados; y sus interrelaciones, muy complejas y enmarañadas como para que la presión sobre uno de ellos no provocase de inmediato alteraciones indeseables en toda la estructura. Por eso, el estudio de la acción política del rey Sabio nos muestra los inicios de sus diferentes estrategias, nos obliga a deducir a partir de ellos ulteriores pasos, pero no nos ofrece resultados definitivos porque las circunstancias históricas no los permitieron; no, al menos, en la forma y el momento que Alfonso X los habría deseado. Y sin embargo, comprendida en su conjunto, la obra de este monarca irrepetible no nos permite hablar de fracaso, pues el esfuerzo que él inició le sobreviviría para ir dando sus frutos a los siglos venideros con la lentitud con la que maduran las grandes creaciones en la Tierra.

El modo de actuación que señalábamos resulta muy evidente en las relaciones del monarca con la iglesia. Aparentemente su ortodoxia es irreprochable: su filosemitismo se compensa con manifestaciones en sus libros, algunas denigrantes para los judíos, otras en el sentido de la indudable superioridad de la religión cristiana; su curiosidad hermética y espiritual es explicada por la necesidad de encontrar en los mismos libros de las otras

tradiciones los argumentos para contradecirlas; además, el rey mantiene fluidas relaciones con Roma y hace un amplio uso de los obispos para las funciones de gobierno. Sin embargo, en 1279 el conjunto de la iglesia castellano-leonesa dirige al papa una lista de acusaciones contra Alfonso: se le reprocha la excesiva carga fiscal, poner todo tipo de dificultades a las reuniones y sínodos episcopales, no autorizar los viajes de los obispos a Roma, impedir la publicación de entredichos y excomuniones, anteponer los jueces seculares, preferir a los judíos... Cuatro son, pues, si tomamos como referencia esta lista de agravios, las líneas de su estrategia en el dominio de la política religiosa: mermar el poder de la iglesia castellano-leonesa atacando sus recursos económicos mediante impuestos viejos y nuevos, y mediante pueblas nuevas destinadas a sustraer material humano tanto a la nobleza eclesiástica como a la secular; obstaculizar su acción corporativa; minar su autoridad moral y el ejercicio de su poder espiritual; y por último, mediante su intervención directa en la elección de nuevos obispos, ir poniendo las sedes de importancia en manos de aquellos que formaban parte de su camarilla real, todos ellos parientes cercanos o amigos del rey y, es de suponer, al menos en un primer periodo, afectos partidarios de su proyecto cultural, social y político. Las circunstancias históricas no permitieron que este proceso de sometimiento y de cambio se llevase a cabo con las suficientes rapidez, intensidad y profundidad que habrían hecho posible su consumación.

Por otra parte, a la luz de muchas actitudes del rey Sabio, no es absurdo preguntarse si estas cuatro líneas de su estrategia no eran sólo el primer paso de una transformación mayor, que contemplase, en última instancia, la progresiva implantación de un ideal espiritual divergente del que emanaba de la fuente católica y romana. Una importante innovación lo era ya el cambio del polo espiritual de Santiago de Compostela a Toledo, con lo que ello significaba de sustitución del ideal guerrero por el de tolerancia, del símbolo del Matamoros por el mariano, de la orientación europeísta por la islámica, la mudéjar, la interconfesional. Pero si esa voluntad de transformación profunda hubiese existido, evidentemente el proceso no se habría detenido ahí y habría que deducir, a partir de las tendencias y manifestaciones del rey Sabio, la forma y el carácter de ese ideal espiritual último. De haber existido, y dadas sus tendencias integradoras en el dominio de la cultura y el lenguaje, sin duda habría constituido un dogma lo suficientemente abierto como para ser aceptable por las tres comunidades religiosas; pero *dogma* habría sido aquí realmente *opinión*, y difícilmente se habría aceptado una autoridad espiritual última con capacidad para imponerlo por la fuerza o sancionar la ausencia de su aceptación plena y estricta. Probablemente, las tres comunidades habrían mantenido sus jerarquías diversas, pero éstas, ayudadas por una política adecuada y reconociendo como única autoridad superior común al rey, habrían tendido a flexibilizar sus posiciones. Habrían conservado también, sobre todo en un principio, sus identidades diversas, sus textos y tradiciones; pero la intensificación de sus relaciones, su progresiva colaboración en el proyecto cultural y social alfonsí, su conocimiento y reconocimiento mutuos, habrían acabado por

llevar a una desaparición de fronteras estrictas entre unas y otras y, aunque probablemente en cada una de ellas habrían sobrevivido uno o varios núcleos apegados a su exclusiva identidad, se habrían formado también amplias franjas intermedias de síntesis religiosa y espiritual. El misticismo y hermetismo habrían florecido de la mano del sufismo y de la Cábala¹⁵, situándose más allá del dogma religioso en un terreno de pura experiencia espiritual. Y, finalmente, el rey, como única figura superior común, habría adquirido el carácter de una autoridad a la vez temporal y mística¹⁶.

Sorprendería de una personalidad como la de Alfonso X la ausencia de un proyecto espiritual comparable, al menos, al que hemos esbozado a grandes trazos, sin entrar en detalles que posiblemente el rey habría dejado al tiempo y a la propia dinámica de las cosas. Alfonso sabía necesariamente que la iglesia es una fuerza demasiado compleja, demasiado sibilina, una hidra de muchas cabezas, como para que sea posible someterla sin transformarla de forma radical tanto en su estructura como en su ideología. Sabía necesariamente que la intolerancia tradicional del catolicismo romano era una amenaza para su proyecto cultural, gobernado por el pluralismo y la interconfesionalidad. Sabía que la exclusividad del dogma católico era un peligro para la vasta curiosidad intelectual y para la amplia libertad de pensamiento que exige la Sabiduría y de las que él mismo era modelo. Y además, siendo gibelino como era y celoso del poder real, tenía el ejemplo de la lucha rabiosa del papado contra su tío Federico II, a quien le unen no pocas similitudes. Por todo ello, sólo la ingenuidad le habría llevado a pensar que unos cambios en sus centros de poder y una merma temporal de sus recursos bastarían para someter a la iglesia castellano-leonesa definitivamente convirtiéndola en un instrumento tan dócil de la realeza como parece haberlo sido durante los primeros reyes godos católicos. La lentitud con la que se vio obligado a proceder le mostraría hasta qué punto aquella estaba dispuesta a defender su preeminencia.

Si el sometimiento y la transformación de la iglesia castellano-leonesa hubiera sido la única tarea que el rey Sabio hubiera debido llevar a cabo para la consumación de su proyecto global, este último habría tenido muchas más posibilidades de éxito. Pero, por una parte, la iglesia era una vasta estructura internacional con capacidad para mover en su apoyo muchos poderes europeos; por la otra, no sólo estaba estrechamente vinculada a la nobleza, sino que ambas eran aliadas naturales en su enfrentamiento contra la corona de Castilla por el predominio. De ahí que aquella tarea se imbricase profundamente con otras

¹⁵Estas dos corrientes son, de hecho, las dos primeras formas de misticismo que conoce España y según algunos autores, la mística española de los siglos XVI y XVII habría surgido de la tradición oriental representada por judíos y musulmanes.

¹⁶Tanto la concepción jurídico-política de la realeza en el siglo XIII (especialmente desarrollada por Federico II y su curia de juristas) como diversas posturas y movimientos mesiánicos dentro de las tres tradiciones permitían y propiciaban esta exaltación de la figura del rey. Además, para judíos y musulmanes resultaba más aceptable el rey, como autoridad suprema, que el papa.

dos y tuviera que avanzar a la par tanto de la lucha por la investidura imperial como del conflicto con la casta guerrera.

En lo material, la nobleza se vio atacada igual que la iglesia: impuestos; revisiones de la repoblación de antiguos territorios, que reconducían los recursos humanos, y por tanto económicos, a las tierras de realengo desde los viejos señoríos; un modo de repoblación en los nuevos territorios, murcianos y andaluces, que potenciaba los pequeños propietarios y la diversidad de estamentos; creación de villas que sólo respondían ante el rey y tributaban a los agentes reales; prohijamientos por los que el rey heredaba a particulares en contra de las expectativas nobiliarias... También en lo moral se veía amenazada: progresaba una unificación jurídica basada en el derecho romano que convertía al rey en la única fuente de derecho y administración de justicia; ganaban terreno los agentes reales, merinos y adelantados, a los que los nobles debían someterse; se reducían los privilegios de la nobleza y ésta se fundía con el resto de los estamentos sociales en un concepto de “pueblo” que unificaba e igualaba a todos los hombres de la nación someténdolos a una sola cabeza visible: el rey¹⁷... La domesticación de la nobleza no podía ser una tarea fácil y, en tal momento histórico, dependiendo ampliamente de aquélla el poder militar del rey, esta labor fundamental sólo podía llevarse a cabo de una forma: movilizándolo sus energías guerreras, concentrándolas en una acción importante y exclusiva, y haciéndolo de tal modo que la misma aventura bélica, mientras daba tiempo al monarca para efectuar los cambios esenciales de su prevista reorganización, transformase vital, emotiva e incluso ideológicamente a los guerreros en la suficiente medida como para hacerlos capaces de aceptar más tarde la nueva situación creada.

Esta posibilidad no podía ofrecérsela ya a Alfonso X la Península. La Reconquista, de hecho, había acabado y Granada era un reino vasallo de Castilla. Ahora bien, la historia muestra repetidamente el caso de sociedades guerreras de vasto poder expansivo que, cuando culminan su etapa de conquistas, incapaces de re canalizar sus energías bélicas, entran en un periodo de luchas internas que acostumbra a resolverse de dos modos posibles: la descomposición más o menos fraccionada del imperio creado o la emergencia, después de un largo periodo de caos interior, de un poder de espíritu totalitario que subyugue todas las fuerzas individuales del país y las someta a su ley de hierro. Una y otra necesidad, la de re canalizar estas energías y la de transformarlas, hacen aparecer el proyecto de Cruzada contra el norte de África, que alimentó Alfonso durante varios años, como la solución más accesible. La Cruzada contra el reino marín de Marruecos no sólo habría permitido al rey dar un objetivo a la belicosidad de los nobles, ocuparlos en una tarea común, llevar a una gran parte de ellos más allá de las fronteras del país, más allá de la Península; sino, además, conjurar la amenaza secular que representaba para España

¹⁷C.C.A 32.

aquella área del Magreb, de la que habían surgido las oleadas de almorávides y de almohades, y desde donde llegarían dos incursiones devastadoras durante el reinado del propio Alfonso. Además, la bula papal de Cruzada propiciaba la participación de otros ejércitos europeos en la aventura, lo que, a su vez, creaba mayores oportunidades para el logro de la aspiración imperial del rey.

Debe pensarse que las Cruzadas, aun siendo una empresa bélica en lo fundamental, no tenían un resultado puramente destructivo. Al contrario, se daba un cambio interno en los guerreros provocado, además de por el poder transformador que tiene ya de por sí la experiencia bélica, por la necesidad de adecuar esta última a un ideal espiritual, por más errático que éste fuese o nos lo pueda parecer desde nuestra plataforma temporal. Por último, había también un contacto creativo con las fuerzas rivales, una mutua exploración, conocimiento, inseminación. Esta base, unida a tiempo suficiente y a una sutileza, fuerza, coherencia, ardor mayores en la elaboración del ideal rector, habría dado la posibilidad de una amplia transformación de la nobleza. Sin embargo, la reelaboración definida y decidida del ideal guerrero parece una de las grandes necesidades y de las grandes ausencias del proyecto político-cultural alfonsí.

Es el momento de retomar el tema iniciado en el capítulo anterior al hablar de la experiencia bélica puesta al servicio de lo divino y del símbolo unificador de Santiago. La violencia no es, evidentemente, un ideal humano, pero es el medio fundamental que usa la vida para responder a sus necesidades connaturales de supervivencia, crecimiento y dominio. El bárbaro¹⁸, el hombre primitivamente vital, además de satisfacer con ella su egoísmo, añade a la violencia natural un toque de perversión haciéndose capaz de convertirla por sí misma en una forma de placer y de llevarla a excesos abominables, inconcebibles en el reino animal. El hombre ético sigue dos líneas de acción: o bien intenta suprimir la violencia individualmente, lo que en un entorno no transformado sólo lo consigue a costa de una gran dosis de violencia moral contra sí mismo o contra el medio, o bien intenta someterla a unas reglas inspiradas en un ideal de vida y darle un nuevo contenido. La violencia deja entonces de ser un medio de satisfacción bárbara para convertirse en el instrumento de defensa de un ideal de vida. Puede emerger todavía satisfacción de su experiencia global, pero el hombre ético, a diferencia del bárbaro, la extrae de otros valores, esos valores humanos que es necesario cultivar para que el guerrero sea preciso y eficaz en la administración de la violencia: fuerza, coraje, disciplina, autodominio, capacidad de sacrificio, resistencia física y moral al cansancio, a las privaciones, al dolor, valentía ante la idea y la experiencia de la muerte... A su vez, la emergencia de estos valores tiene diversos efectos: en primer lugar, transforman internamente al hombre; disciplinan, aceran, organizan su mente, sus emociones y

¹⁸Entendido aquí este concepto en un sentido más psicológico que histórico.

vitalidad. Por otra parte, hacen nacer en él el respeto, e incluso un espíritu corporativo, hacia aquel oponente capaz de regirse por similares valores superiores al barbarismo. Además, socialmente obliga al desarrollo consciente de una casta de administradores de la fuerza, que por la altura de sus valores y conducta debe convertirse en aristocracia, el grupo de los mejores, los guardianes de la vida y de los ideales de la tribu o nación. Finalmente, la experiencia de la lucha y de la guerra se ve transformada por esos valores e ideales tornándose progresivamente “caballescica” y permitiendo la irrupción en ella de las dimensiones superiores del hombre: sus emociones superiores con la justicia, la piedad, la fidelidad al pacto; su inteligencia, que desarrolla una ciencia de la guerra; incluso su dimensión estética, dándole al samurai y a su arte la belleza estricta del zen y un aura de hermosura romántica al caballero medieval. Ahora bien, esta irrupción de las dimensiones superiores del hombre en la experiencia de la violencia permite que el luchador, el guerrero, se haga receptivo a ideales también superiores en una escala ascendente: por el ideal tribal o patriótico, el bárbaro supera su egoísmo; por el ideal del Bien, el guerrero puede situarse incluso por encima del ideal patriótico dependiendo del valor que se le dé a este Bien. En la cima de la escala de valores, hallaríamos el ideal de poner la fuerza, el coraje y todas las otras cualidades, capacidades y poderes del guerrero al servicio de la Entidad Suprema, Dios, para que en una ausencia total de egoísmo, en un vacío absoluto de intereses personales, sean la Voluntad y Omnisciencia Supremas las que determinen la acción del guerrero, instrumentalizándolo para Sus fines trascendentes en la historia. Ahora bien, para que esto sea posible son necesarias dos cosas: primero, que el guerrero se haya remontado por encima de su inteligencia y de su ética a una luminosa intuición capaz de captar espontánea y claramente las supremas inducciones y, además, que haya purificado su ser emocional y físico de toda traza de egoísmo y de mala voluntad. Estas dos necesidades convierten al guerrero inevitablemente en un buscador del más alto conocimiento y del más pleno autodomínio, funden en su persona el místico y el luchador, convierten la lucha exterior en lucha interior y la guerra en un elevado símbolo espiritual. No nos importa ahora saber hasta qué punto esta trascendencia última es posible o no; lo que nos importa es que existió como ideal en muchas culturas y tradiciones, que tuvo un efecto poderosamente transformador de los hombres y las civilizaciones y que, en el occidente europeo, tuvo su suprema expresión en el mito del Grial¹⁹, que coronó el ideal caballescico de la Edad Media. Tampoco nos importa, para conocer las posibilidades máximas de un ideal o de una experiencia, las contradicciones en las que los hombres puedan incurrir en la práctica. El hombre es un ser complejo y, cuando hablamos del bárbaro, del hombre ético o del místico capaz de la suprema intuición, nos permitimos abstracciones que no se dan en la práctica de forma absoluta o que, al menos, son muy poco comunes. Lo corriente es que en cada ser humano haya una porción de cada cosa: un núcleo de barbarismo, una base moral, una aspiración a la

¹⁹En este mito, el guerrero pone todo su ímpetu y esfuerzo en acceder a aquello que es símbolo de la manifestación divina en la Tierra.

trascendencia... y que nos refiramos a él clasificándolo de un modo u otro de acuerdo con sus características y tendencias dominantes. Éstas, contempladas sincrónicamente, no tienen por qué anular otras incluso contradictorias; aunque mirados en su evolución, los contenidos superiores tienden a afirmarse y a borrar los trazos primitivos. Pero además, esta complejidad crece exponencialmente cuando se ve proyectada de la dimensión individual a la colectiva, porque en ella no sólo se torna muy difícil la apreciación de tales proporciones, sino que además éstas pueden cambiar rápidamente. Sea como sea, el juzgar todo ejército, toda empresa bélica y el mismo hecho de la guerra desde una noción preconcebida de violencia revela un pensamiento incapaz de manejarse con la sutileza y flexibilidad que exige un conocimiento penetrante. Sin embargo, es un fallo grande y común de la mente humana contemplar las cosas unidimensionalmente, olvidando o simplificando el juego complejo de sus proporciones y, sobre todo, desatendiendo el cambio de sus valores y contenidos en lo que para el hombre representa su progresión ascendente. En definitiva, no se trata aquí de idealizar las cruzadas, sino de comprender lo que éstas representan idealmente y las posibilidades que ese ideal tiene de materializarse, aun en medio de un juego de fuerzas enfrentadas y contradictorias.

Por otro lado, la Cruzada tampoco tenía por qué ser contradictoria con la política social y cultural que estaba llevando a cabo Alfonso en su reino. Para los musulmanes españoles Marruecos era un poder extranjero y el Islam, en la segunda mitad del siglo XIII, ya no era un imperio unificado sino un complejo juego de fuerzas encontradas. Los reyes europeos se veían obligados a justificarse ante la cristiandad con su lucha contra la Media Luna, pero algunos de ellos, como el mismo Federico II, emprendían cruzadas más diplomáticas que militares o cruzadas que, si perjudicaban a algunos gobernantes islámicos, beneficiaban voluntariamente a otros. El proyecto de Cruzada de Alfonso X no suponía verdaderamente un ataque al Islam como tal, y si las relaciones con Aben Yusuf de Marruecos fueron durante muchos años tormentosas, por los mismos años había un buen entendimiento entre el rey castellano y el sultán Baibars de Egipto. En cualquier caso, el conjunto de los problemas que debía enfrentar el rey impidieron la realización final de la Cruzada, que se redujo a lo que Manuel González ha llamado *una operación pirática o, a lo sumo, de tanteo*²⁰ en 1260 contra el puerto de Salé en la costa atlántica marroquí.

La hegemonía peninsular requería una cierta dedicación de esfuerzo, pero no era el mayor problema para el monarca de un reino con amplios recursos materiales y humanos, que gozaba de un peso nada desdeñable en el ámbito europeo y que se había convertido en una potencia militar y cultural. Muchas más dificultades suponía la aspiración imperial del rey Sabio. A pesar de la gran incomprensión de la mayoría de sus allegados, sus nobles, su

²⁰A.X. 65.

pueblo y de una gran parte de sus historiadores, el proyecto imperial de Alfonso X no era una absurda quimera o el fruto de una desmesurada e inconsciente ambición. La investidura, ofrecida al monarca castellano por la ciudad de Pisa en 1256, a la muerte del anti-emperador Guillermo de Holanda, con quien el papa había pretendido neutralizar el imperio de los Hohenstaufen, no sólo habría fortalecido la posición de Alfonso a nivel nacional, peninsular e internacional convirtiéndolo en la cabeza de un amplio conjunto de fuerzas europeas, sino que le habría situado en la posición de un interlocutor excepcional de toda la cristiandad frente al Islam y le habría permitido una cierta proyección imperial de su modelo cultural, social y político²¹. El que una personalidad como él, cuya sangre aunaba además los linajes bizantino, Plantagenet y Staufen, se convirtiese en cabeza del partido gibelino habría significado sin duda fuertes tensiones con el papado y la amenaza de luchas comparables a las que los pontífices Honorio III, Gregorio IX e Inocencio IV habían mantenido con Federico II, de ahí que después de casi veinte años de esfuerzos e incertidumbre Gregorio X decidiese en contra suya la cuestión imperial. Por su parte, Alfonso X, a mediados de los setenta y después de haber debido renunciar a muchas y muy importantes de sus reformas políticas tras la revolución nobiliaria de 1272, posiblemente no viera factible ni oportuno sostener una doble lucha por su proyecto. En el ámbito nacional, cualesquiera que fuesen sus claudicaciones, éstas debían de ser consideradas por Alfonso como temporales, pues no podía renunciar definitivamente a sus reformas sin renunciar también a su concepto de sociedad; por lo tanto, tenía que saber que las tensiones con la parte recalcitrante del alto clero y la nobleza continuarían. En el dominio imperial, su modelo de imperio, declaradamente gibelino y necesariamente condicionado por su concepto social y cultural, estaba destinado a entrar en conflicto con el papado en cuanto insinuase manifestarse y materializarse; por lo que sólo una configuración especial de la iglesia, en cuanto que ella misma un juego de fuerzas no siempre homogéneas, o la confianza de Gregorio X en una actitud conciliadora del rey, o bien una debilidad temporal del partido güelfo, le habrían dado en el mejor de los casos un respiro para poder afrontar sus luchas sucesivamente y, por tanto, con ciertas posibilidades de éxito. Pero la entrevista con el papa a mediados de 1275 en Beaucaire debió de convencerle finalmente de que ninguna de las dos primeras condiciones se cumplía; en cuanto a la tercera, el partido del papado se hallaba por aquel entonces bajo el liderazgo del príncipe probablemente más poderoso y hábil que llegó a regir sus destinos, Carlos de Anjou, hermano del monarca francés Luis IX el Santo. El rey aceptó las miseras²²

²¹La dignidad imperial, sostenida por una fuerza militar suficiente y una diplomacia hábil, le habrían permitido a Alfonso, entre otras cosas, condicionar la elección de los papas, promover concilios o forzar a la iglesia hacia nuevas posiciones dentro del cristianismo, tal como a lo largo de la historia lo hicieron muchos césares.

²²Miseras comparadas con lo que podría haber supuesto la corona imperial, pero entre otras compensaciones se incluía la *décima* de las rentas eclesiásticas durante seis años, justificadas por la necesidad de atender a las necesidades de la guerra contra los moros de Granada y de África.

contrapartidas que el pontífice le ofreció como compensación de su renuncia, y su fastuosa *ida al imperio* quedó como una gran empresa propagandística²³. Ahora bien, el mismo hecho que le libraba de un frente de preocupación y de batalla debió de causar grandes desencantos a su alrededor, especialmente después de los importantes recursos dedicados a conseguir el imperio, y debió asimismo de fortalecer las posturas de sus oponentes. Desde entonces, la corona imperial, indisputada, vestiría la cabeza de un oscuro príncipe del norte que no constituía ninguna amenaza para el papado, Rodolfo de Habsburgo. Pero cuando, por una de las paradojas de la historia, la corona llegase a España a través de su linaje, el imperio se construiría sobre una personalidad contraria a la de Alfonso, y con un modelo exactamente opuesto a lo que hubiera sido esperable del rey Sabio: Carlos V, que, por otra de las paradojas de la historia, habría de saquear Roma.

El reinado de Alfonso X representa para Castilla, y a través de Castilla para España, el resplandor, la eclosión momentánea pero inolvidable, de ese principio profundo del alma nacional que siempre imprime a su personalidad emergente una tendencia a orientarse hacia el ideal espiritual, concebido como la aspiración más alta posible. Ésta es la herencia oriental de España, recibida por el extremo Occidente desde los orígenes de la cultura mediterránea a través de los fenicios y renovada en tiempos medievales por la confluencia en su seno de otros dos pueblos semitas: los árabes y los hebreos. Y esto es lo que hace a España distinta del resto de los pueblos de Europa, mucho más orientados a explorar y explotar todas las posibilidades de la mente intelectual y organizativa, y sólo comparable, aunque con muchos matices diferenciadores, a Rusia, a caballo también entre Europa y Asia. La inmensa importancia del rey Sabio consiste en haber comprendido, o entrevisto cuando menos, que eran valores orientales, encarnados y transmitidos por judíos y musulmanes, los que más fielmente podían traducir ese principio anímico fundamental español; y que la alternativa europea, esto es, el cristianismo romano²⁴, era insuficiente o incluso peligroso para un pueblo con una pulsión espiritual tan poderosa como aquel que él regía y quería convertir en el corazón de las Españas. Sobre un proyecto de realeza *iuscéntrica*, asentada en el derecho romano, erige un ideal de realeza

²³De la labor propagandística que se llevó a cabo con la *ida al imperio* merece destacarse un episodio por su gran trascendencia simbólica: el descubrimiento de la tumba del rey Wamba y el envío de sus restos a Toledo. Se decía que el rey visigodo Wamba estaba enterrado en la iglesia de San Vicente, en Pampliega, adonde llegó el monarca castellano a mediados de abril de 1274. Alfonso X mandó excavar el lugar señalado, desenterró al rey goda o a sus supuestos restos y los hizo inhumar en Toledo que *fue en tiempo de los godos cabeza de Espanna et ó antiguament los emperadores se coronavan*. Ahora bien, Wamba había debido enfrentar la rebelión nobiliaria encabezada por Paulo, a quien logró vencer; fue uno de los reyes godos católicos más tolerante con los judíos y sostuvo un tenaz enfrentamiento con los obispos de su tiempo. Pero si Alfonso podía enviar un mensaje rico en significado a través de su acción, también la historia parecía llamarle a él la atención a través del símbolo elegido, pues ¿no fue depuesto Wamba al final de su reinado por sus nobles y sus obispos?

²⁴Es necesario distinguir el cristianismo romano del cristianismo judío, del cristianismo griego o del cristianismo egipcio, siendo como es sólo una entre muchas posibilidades de la vía cristiana, que triunfó en Occidente gracias a haberse convertido en una religión imperial y haber heredado, tras el hundimiento de Roma, la función de elemento unificador de los pueblos que anteriormente cobijara la estructura organizativa del imperio.

sofiocéntrica, de orientación salomónica; frente a una cristiandad excesivamente egocéntrica, avanza con movimiento integrador, siendo capaz de apreciar el potencial de otras formas de civilización y las posibilidades culturales implícitas en el diálogo con ellas; junto a un racionalismo naciente, permite desarrollarse un hermetismo intemporal, probablemente consciente, tal como lo será el Renacimiento, de que una y otra tendencia se unen en su curiosidad intelectual, en su empirismo y en su oposición a cualquier dogma, y sólo se separan allí donde el racionalismo se convierte en *absolutismo de la razón*.

Pero existe aun otro motivo para admirar al rey Sabio, aunque fuese éste el responsable de la frustración de gran parte de sus aspiraciones: en el proceso formativo medieval de las naciones occidentales, lo que el siglo XIII representa en general, y lo que el periodo alfonsino representa en particular para Castilla, es la posibilidad de una construcción nacional no por medios externos, políticos y administrativos, como los que impondrá el Renacimiento, sino internos, psicológicos y espirituales. En efecto, en un momento de organización nacional laxa en que la fuerza centrípeta de la realeza se halla en un equilibrio incierto con las fuerzas centrífugas feudales, el intento fundamental del rey Sabio, aquel al que su estrategia política tiene la misión de apoyar y no al revés, es transformar al pueblo que gobierna y hacer surgir, como resultado magnífico de esa transformación interna, una consciencia nacional unificadora, pujante, expresión espontánea de una nueva forma de relación de los individuos consigo mismos, el resto de la comunidad y el Estado. Y es probablemente este intento del rey, más que la debilidad congénita de la realeza en este periodo de dependencia feudal, lo que explica su condescendencia para con nobles y otras fuerzas nacionales, cuando percibe que ha llevado el proceso de transformación más allá de lo que el material humano de que dispone puede, por el momento, admitir. Dos son las primeras causas que aparecen a nuestra mirada con la pretensión de explicar la frustración de esta posibilidad alternativa de formación nacional: en primer lugar, acaso el factor psicológico o ideal espiritual que debía ofrecer cimiento y centralizar esa consciencia colectiva emergente era todavía demasiado vago para la función que debía realizar, entrevisto pero no perfectamente definido, un ideal concebible pero no una fuerza viva. En segundo lugar, el tipo humano que requería la encarnación de este ideal, a pesar de las magníficas eclosiones medievales, no era ni mucho menos la figura dominante de la época: requería la generalización de un tipo humano para el cual fuesen prioritarios valores espirituales, éticos e intelectuales, y no los intereses vitales de dominio, prepotencia y posesión. Pero más allá, incluso, de estas dos causas inmediatas, vemos que el proceso formativo nacional siguió las mismas pautas en toda Europa y que en ningún lugar se dio con éxito esta alternativa al método externo y político, que se impondría entre dos y cuatro siglos más tarde consolidando las diferentes unidades nacionales por constricción, centralización y uniformización. El encuentro con Oriente a través del Islam, la sutilización ética y espiritual de la vida

caballescica con esas floraciones representadas por las órdenes militares, en las que la espada sirve a un ideal divino, el pulso entre perceptible y secreto de corrientes como la cábala, el sufismo, diferentes formas de gnosticismo y ese destello sumo de síntesis espiritual que expresa la literatura griática, el sentido trascendente del arte, la arquitectura, el surgimiento de figuras como Federico II de Sicilia, Jaime I de Aragón, Luis IX de Francia, Alfonso X... todos esos elementos juntos arrojados al crisol de la historia no bastaron para que Occidente tomara el rumbo que semejante constelación cultural parecía sugerir y propiciar. Sin embargo, acaso la causa profunda de que no se aprovechara esta magnífica oportunidad no fue ni la vaguedad de los ideales ni la inexistencia de una masa crítica de seres humanos capaces de encarnarlos y de darles forma y vida, sino el hecho de que aquéllos, como en los tiempos antiguos, llegaban unidos a demasiada escoria, demasiado mezclados con otras fuerzas y contenidos, y era preciso someterlos al crisol de la lúcida razón que emergería y se difundiría a partir del Renacimiento a fin de pulir sus deficiencias, de perfeccionarlos, mediante un multiseccular proceso de duda y análisis, todavía inacabado, que durante mucho tiempo parecería haberlos destruido para siempre.

Si nuestra inquisición no se ha visto confundida al tratar de desentrañar el significado profundo del reinado de Alfonso X en el proceso de manifestación histórica del alma nacional, no estaríamos equivocados al atribuirle el secreto valor de llevar consigo un importante potencial transformador de la dimensión individual y colectiva así como la orientación, plenamente consciente o vislumbrada en la distancia, de desarrollar, sobre una base psicológica suficientemente transformada, un orden social justo basado en un ideal de libre cooperación, y guiado por una autoridad central sabia y liberal. El que tan brillante oportunidad hubiese triunfado haciendo innecesario el proceso de orientación opuesta, desencadenado más tarde por las monarquías del Renacimiento y en nuestro país por los Reyes Católicos, parecería un milagro, un extraño fenómeno histórico inconsistente con la evolución de las realidades terrestres; pero no lo parece, al menos, el hecho de que la oportunidad de una realización semejante se presente de cuando en cuando a los hombres en su historia, aunque sólo sea para quedar orillada en el pasado como un fanal en el camino y una permanente invitación a asumir nuestro destino más conscientemente, con más éxito al enfrentar las fuerzas ciegas de la evolución que generalmente determinan nuestras circunstancias históricas ignorando nuestras aspiraciones más altas.

El triunfo de semejante oportunidad habría exigido, como uno de sus primeros requisitos, una amplia apertura y una difundida voluntad por parte de las clases e individuos de comprender su sentido profundo como miembros de una comunidad y desarrollar los valores auténticos emanantes de ese sentido en una plena asunción de sus responsabilidades civiles e históricas. Sin embargo, la orientación general era la opuesta: la aristocracia estaba más preocupada por defender sus prerrogativas que por encarnar

plenamente los valores e ideales que la justificaban como colectivo de los *grandes*, los *nobles*, los *mejores*; la iglesia, por su parte, nunca ha podido disimular que su intención principal es la de mantener el dogma a cuya sombra prosperan sus intereses terrenales y no la de ser una verdadera instructora de los pueblos de Occidente en el camino del Espíritu; el pueblo ni estaba lo suficientemente preparado ni era lo bastante poderoso para dirigir el proceso de cambio. El final del reinado de Alfonso X, con sus dos años de guerra civil contra una nobleza resentida apoyada en sus reivindicaciones por diversas fuerzas nacionales²⁵, marca la tónica de lo que será el periodo comprendido entre la muerte del rey Sabio y el surgimiento de unas figuras como las de Isabel y Fernando, capaces de culminar el proceso de formación nacional por sus enormes cualidades organizativas e indiscutible carisma, pero también por presión militar, rigurosa política y uniformización ideológica. Como si el perder una brillante oportunidad histórica conjurase todo aquello que se opone frontalmente a lo que prometían sus expectativas luminosas, el siglo XIV se ve plagado en la práctica totalidad de Europa por guerras intestinas, amplia miseria y hambrunas, herido por la guerra de los Cien Años y la Peste Negra, que a partir de 1348 arrasará Occidente diezmando salvajemente su población. En Castilla, una realeza debilitada constituida por una serie de figuras de poco relieve intentará prosperar en el cumplimiento de su función histórica coagulando en torno a sí misma la vida de la nación y regulándola de acuerdo con la codificación de derecho romano realizada por Alfonso X, que le da preeminencia. Para ello deberá enfrentarse a una nobleza apegada a tradiciones descentralizadoras y germánicas. Aun aquellas personalidades que en un principio se presenten a sí mismas como adalides de esas tradiciones nobiliarias -Sancho IV en su oposición a Alfonso X; Enrique II de Trastámara en su lucha contra Pedro I- se verán compelidas, después de su victoria, a oponerse a los intentos descentralizadores y a las fuerzas centrífugas. Aragón pasará también por pruebas semejantes y por un cambio de dinastía. El siglo XV traerá consigo ese momento crítico de la anarquía nacional en el que el establecimiento de una autoridad fuerte y un orden estricto se haya convertido en una necesidad vital de supervivencia, entrevista incluso por muchos poderosos. A esta necesidad de la nación que es y aún no es España el Destino responderá enviándole conjuntamente las dos figuras políticas más capaces y sorprendentes del Renacimiento, Isabel y Fernando.

²⁵Entre los pocos que permanecerían fieles a Alfonso X hasta el final estaba Juan Fernandez, Maestre del Temple, que según el testamento del rey debía llevar su corazón a Jerusalén y enterrarlo en el monte Calvario (A.X. 149). *Con Alfonso X* -escribe Manuel Gonzalez (A.X. 154-5)- *desaparecía la generación que había protagonizado el momento más brillante de la reconquista y que, al mismo tiempo, había hecho posible el mayor y más generoso esfuerzo de síntesis e integración cultural hasta entonces conocido en Europa. Con su muerte desaparecía el más Sabio y el más universal de nuestros reyes medievales; también, el menos comprendido en su tiempo y el más desgraciado... El reinado de Alfonso X marca, desde muchos puntos de vista, un momento excepcional de la historia no sólo de Castilla y León, sino de Europa entera.*

II. SEGUNDA ETAPA DE FORMACIÓN NACIONAL: LA ERA DE LAS PEQUEÑAS REALIZACIONES (1. LOS ELEMENTOS ARROJADOS AL CRISOL DE LA HISTORIA)

Una monarquía fuerte, justa, capaz, vicaria de Dios en la Tierra; una España reunificada, convertida en la mayor potencia de Europa, adalid y suprema guardiana de los valores religiosos de Occidente; un pueblo despierto y leal, inflexiblemente cristiano, guiado por la iglesia, pero guiado aun más por las figuras mesiánicas de la pareja real. Estos valores podrían resumir a grandes rasgos todo el objetivo político, la *misión*, de los Reyes Católicos. En ellos podemos distinguir tres partes: los que responden a una necesidad histórica -los referentes al fortalecimiento y capacidad de la monarquía, y a la consciencia y fidelidad de los hombres de la nación-; los que responden a una justa aspiración política -la unificación y preeminencia españolas-; y los que deben servir a los dos grupos anteriores -los referentes a la religión nacional- y que, siendo una respuesta a la pulsión profunda del principio anímico español, no son sino una mera traducción en forma de idea fija, ineluctable, indisputable, incuestionable, de aquella pulsión espiritual profundamente española. Es de vital importancia, pues, señalar esta diferencia entre el alma de una nación y las traducciones históricas de la misma. La eclosión o manifestación parcial del alma de un pueblo va acompañada siempre de una gran altura de ideales, pero de una gran flexibilidad de ideas; de una pureza de objetivos, pero de una enorme capacidad integradora; y si posee, además, una recia voluntad organizadora, manifiesta asimismo una tendencia espontánea a articular y armonizar la totalidad o la práctica totalidad de los elementos del conjunto. No ocurre así con sus traducciones, que son tanto más intransigentes cuanto más creen ser la manifestación plena y directa de esa verdad nacional profunda. Su principio es la simplicidad de idea; su funcionamiento, la organización del conjunto por la eliminación de los elementos que determinan su complejidad; su hábito, la imposición; su error, confundir una idea, por más elevada que ésta sea o pueda parecer, con una realidad profunda que ninguna idea, ni siquiera un ideario completo, puede agotar porque surge de un ámbito distinto del mental y, aunque muy capaz de expresarse en la mente humana, no se deja limitar por ninguna de sus expresiones. Por supuesto, existen diversos grados de bondad o de alejamiento en las traducciones de esa realidad que hemos llamado *alma nacional*; diversos grados de falsedad, distorsión y perversión; diversos grados de apego a cada traducción posible. Ahora bien, mientras la emergencia del alma nacional en un momento histórico dando lugar a una de sus manifestaciones no genera nacionalismos²⁶, aunque de hecho empuje a

²⁶A menos que demos a este término un significado cuyo referente no se halla hoy por ninguna parte. Los nacionalismos que conocemos se apoyan en dos factores clave: consignas fáciles y el egoísmo nacional; y son, por ello mismo, fenómenos masivos o *masivizables*. Sin embargo, puede pensarse, y debe pensarse de hecho, en un verdadero nacionalismo, consistente en una voluntad de encarnar el alma nacional y no el ego nacional. Necesariamente, éste será un fenómeno de élites reducidas, capaces de una intensa

una búsqueda de la identidad nacional mucho más sincera y su efecto sea mucho más auténtico y poderoso sobre la cultura, sus traducciones tienden por propia naturaleza a generarlos, porque provocan corrientes que derivan valores no directamente del alma, sino de la idea, y los convierten en supremos, en causa de separación y generalmente en agresivos. Todo nacionalismo necesita apoyarse en una alta consideración de la nación y en una idea que, real o aparentemente, recoja y exprese lo que se nos ocurre como esencial del alma colectiva y, por tanto, de la naturaleza de sus fines históricos dentro del conjunto de la humanidad. Pero cuanto más alta posee la idea más peligroso es hacer de ella una motivación colectiva porque ésta, dada la condición general del hombre, está destinada a convertirse en consigna y, al mismo tiempo que cobra una extrema rigidez, su pretendida elevación unida a su simplicidad pueden llegar a despertar una vasta avenida de energía nacional dispuesta a darle una forma social e histórica demasiado agresiva y esclerótica²⁷. De hecho, si la grandeza de las democracias occidentales modernas está en la amplia base de libertad que permiten al individuo (insuficiente aún, pero a la altura de las deficiencias del individuo medio cuando menos), su importancia histórica está precisamente en su mediocridad y en su miseria ideológica, en haber creado un ecosistema político general donde a los ideales nacionalistas pseudomísticos de la primera mitad de este siglo y de eras anteriores les resulta prácticamente imposible sobrevivir como formas colectivas definidas. Y si en ellas es una amenaza permanente el abismo del Vacío, la inercia, el colapso de la civilización, al menos cumplen la función histórica de disolventes de las viejas fórmulas y ponen al hombre frente a la opción imperiosa de desaparecer con ellas o de hallar las realidades profundas que sus valores intentaban traducir.

Hace apenas unos pocos decenios, una amplia masa del pueblo español consideraba el catolicismo romano esencial a su identidad nacional; el nacionalismo español siempre ha ido de su mano; el papado se ha referido siempre a nuestro país como la cristianísima España, la catolicísima España; y los monarcas considerados por la historia como los creadores de su grandeza recibieron del pontífice romano el título de Reyes Católicos. Para quien contempla los acontecimientos históricos como manifestaciones parciales o imperfectas o simbólicas o perversas de una profunda Verdad humana emergente, no cabe duda de que tal hecho refleja una realidad esencial, viste la tendencia espiritual innata del pueblo español. Pero una cosa es esa tendencia y otra el elemento que la tradición occidental le ofreció para responderse a sí misma. El impulso desnudo a llevar la espiritualidad a la vida nos parece surgir directamente del alma nacional; el catolicismo romano es la forma que se le dio, y en su aplicación resultó en (. . . continuación)

experiencia interior de la esencia colectiva y, sobre todo, muy poco ruidosas socialmente hablando.

²⁷No es que una nación no pueda regirse por elevados ideales, pero para que éstos sean seguros deben poseer, al menos, dos dispositivos de seguridad: una enorme flexibilidad de expresión y el haber superado su estadio de mera idea intelectual para cobrar vida aunque sólo sea en una pequeña élite representativa del colectivo.

gran medida deficiente y asfixiante. En la etapa formativa representada por los Reyes Católicos, la unidad y la simplicidad de idea eran factores necesarios porque el impulso organizador no puede entretenerse en sutilezas y complejidades cuando se enfrenta con urgencia a estados de amplia anarquía, pero su resultado iba a ser una fórmula demasiado estrecha para que cupieran en ella todos los elementos de la diversidad de base española.

La Hispania medieval, que surgía de un pasado unificado, era una entidad múltiplemente diversa: era racial y espiritualmente diversa porque en ella confluían judíos, musulmanes y cristianos; era nacionalmente diversa porque en ella se habían gestado diversos reinos que, aunque seguían evoluciones en cierto modo separadas, compartían un mismo ámbito geográfico, una vida general, un pasado común y no pocos logros culturales; era dimensionalmente diversa, porque en ella se fundían Oriente y Occidente. Era también biológicamente muy diversa, pero este factor perdía importancia ante una amplia base de mestizaje dentro, al menos, de cada una de las tres grandes líneas raciales, que eran también tres grandes líneas espirituales. Con el fin de la Edad Media y el surgimiento del nacionalismo católico de Isabel y Fernando, la diversidad racial y espiritual se colapsó definitivamente. Y, aunque todavía no se cuestionó la diversidad nacional, sí se atentó, y gravemente, contra el mismo concepto de lo diverso: no sería ya en el futuro una posibilidad de riqueza colectiva, sino una fuente de innecesaria complejidad, de conflictividad y peligro. La paradoja del momento histórico que los Reyes Católicos representan es que es tan necesario como desafortunado: es el resultado de la elección de un camino histórico doloroso. Los monarcas cumplirán muy bien su *misión*, escrupulosamente bien, y ello será al mismo tiempo causa de grandeza y de infortunio.

Es necesario ahora, antes de comprender las intuiciones que los Reyes Católicos tuvieron de la naturaleza de *lo español* y de ver cómo articularon la vida de las diversas fuerzas y factores nacionales, examinar en sí mismos los diversos elementos arrojados por el Destino al crisol de la historia y puestos en sus manos para hacer surgir de su combinación la nación española.

I. LOS ELEMENTOS DE LA DIVERSIDAD ESPIRITUAL

1

Dicen que cuando Federico el Grande preguntó a Jean Baptiste du Boyer si podía ofrecerle una sola prueba de Dios que no hubiese sido desmentida, éste repuso: *Sí, Majestad, ¡los judíos!* Lo que du Boyer implicaba en su respuesta es que hay algo de

misterioso y de milagroso en ese pueblo ante lo cual la razón se ve casi constreñida a abdicar y a dejar que el lugar de las explicaciones humanas lo ocupen las incógnitas divinas. Hay algo de milagroso asimismo en esa tribu de beduinos que en un siglo escaso unió el golfo de León y el de Bengala con una amplia faja de tierra en la que las más antiguas culturas -Egipto, Mesopotamia, Persia, India; en parte, también Bizancio...- fueron refundidas en los valores del Islam. Ahora bien, mientras que con el fenómeno de la expansión musulmana compiten las vastas, rápidas y audaces conquistas mongolas desencadenadas por Gengis Khan y el arrasador avance de la España imperial, que reencarnó el ímpetu expansivo islámico en el mismo momento en que desechaba su cuerpo, ningún otro fenómeno puede compararse con el pueblo judío: ninguna otra nación ha sido capaz de sobrevivir autónomamente cinco siglos en una encrucijada de imperios poderosos y ser además un foco irradiante de rara, inmortal cultura; ninguna otra nación, a la vez religión y madre de religiones, ha hecho tanto por la moralización y espiritualización de Occidente; ninguna otra nación ha resistido dos mil años dispersa, maltratada, sin territorio propio ni organización política y sólo con un credo religioso como base de la identidad nacional; ningún otro pueblo ha mezclado su sangre tan generosa y provechosamente con las demás naciones; ningún otro ha sido tan alto y tan fuerte cuando más oprimido era...

Israel surgió en un ámbito geográfico polarizado por dos impresionantes culturas, Egipto y Mesopotamia, que, cuando le vieron nacer, eran milenarias ya. Para constituirse, se apoyó sobre una base racial, sí, pero su fundamento fue ante todo religioso: el pacto por el que un conjunto de tribus reconocían el principio de un dios único, y aceptaban un código moral y legal que debía servir al ideal expresado por boca de Moisés para la totalidad del pueblo: *Y seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa*²⁸. Un ideal como éste, precisamente por su nivel de exigencia, no puede aspirar a un cumplimiento inmediato sino, en todo caso, en un momento de la historia en que el hombre haya trascendido las más importantes de las limitaciones impuestas por su naturaleza y su psicología. Sin embargo, se aprecia en él, o a través de él, algo de lo que constituye el valor histórico de Israel frente a las grandes civilizaciones que lo circundaron: el objetivo de transformar y elevar una amplia base humana. En efecto, si las

²⁸*Génesis 19*°. Para comprender la altura de este ideal, uno no puede limitarse ni al sentido literal de la frase ni al significado inmediato de la misma, sino que debe desentrañar el sentido profundo de estas figuras y sus últimas consecuencias. Reyes y sacerdotes significa a un tiempo dueños de sí mismos y vehículos de la Suprema Consciencia. El ideal del místico, coincidente aquí con lo que sería la máxima expresión del desarrollo evolutivo humano y el máximo grado de individuación y maduración del hombre, es expuesto como objetivo de toda una nación. Este hecho es doblemente revolucionario, contra lo que podría suponer una interpretación literal o moral del mismo: por una parte convierte al pueblo que suscribe este ideal en un elemento único de la historia humana; por la otra, propone la elevación de todos y cada uno de los individuos de este pueblo a la máxima categoría imaginable en lo que, finalmente, debería adoptar la forma de una democracia divina o (porque todo organismo de representación y control se habría hecho innecesario) de una anarquía divina.

culturas denominadas con cierto desdén paganas²⁹ fueron espiritualmente sabias, fueron también celosa, críticamente espirituales: un velo de misterio separó la religión de las élites de la religiosidad del pueblo, más cercana a la actitud y sentimiento supersticiosos que auténticamente morales o espirituales. Desde un cierto ángulo, la función de Israel parece haber sido la de recoger de un fondo anterior profundos elementos espirituales y hacerlos descender al plano moral para difundirlos después, convertidos en valores nuevos y más asumibles, por toda la base del pueblo, en lugar de prolongar su existencia confinada a un estrecho círculo iniciático. Desde otro ángulo, este mismo proceso se nos muestra como un ascenso del hombre mismo desde el vitalismo del paganismo popular al plano de una amplia moralidad. Es bien posible (y en realidad, la mística posterior judía reivindicó este hecho) que la gigantesca personalidad espiritual de Moisés no se limitase a la moralización del pueblo, por más titánica que sea ya de por sí esta labor, sino que propiciase además la preservación de unos valores espirituales superiores y su transmisión por una línea subterránea o secreta³⁰. Pero esta cuestión, por más importantes que pudieran ser sus consecuencias para la mística judía postestamentaria, pierde relevancia cuando se la compara con la importancia histórica de la anterior³¹.

Ahora bien, la creación de un código de valores y su aceptación por las tribus coaligadas de Israel no suponía la elevación moral instantánea del pueblo. Ésta estaba destinada a convertirse en un proceso secular en el que la Fuerza Cósmica y la nación judía, Israel y su Dios, lucharon a brazo partido, como en el mito iniciático de Jacob que recoge el libro del *Génesis*³². Israel convirtió la historia en un diálogo con Dios a través del cual éste le mostraba con mano rigurosa, tremenda a veces, el camino de su

²⁹Cuando se examina en profundidad estas religiones, aunque expresados muchas veces con fórmulas retorcidas, confusas, como si no fueran del todo conscientes de aquella verdad que conllevan, se descubren elementos que las conectan con las más grandes realizaciones místicas y espirituales de la humanidad. Lo que llamamos *paganismo* podría no ser sino el residuo o sedimento de una misteriosofía mucho más antigua, rica y profunda, desarrollada en un ciclo histórico previo.

³⁰Es lo que Filón llamó *misterio de Moisés*, esto es, el misterio místico, por oposición al *misterio de Aarón*, el ritual y ceremonial. La existencia del misterio mosaico no sólo fue reivindicado posteriormente por una parte de la mística judía, sino que se hallaría en consonancia con la práctica común de todas las religiones de la época que vio nacer el judaísmo.

³¹La etapa evolutiva de la consciencia humana que representa, desde este ángulo, el surgimiento de Israel se observa mejor si uno es capaz de retrotraerse en el tiempo y contemplarla como una cima histórica del ciclo que la precedió y no en comparación con los casi cuarenta siglos que le sucedieron. Desde nuestro siglo, el valor de ese momento se ve oscurecido porque nuestro tiempo se enfrenta a una necesidad evolutiva que es justo la opuesta a aquella a la que sirvió Israel. El final del XIX presintió y la segunda mitad del XX ha visto la destrucción de muchos valores y sistemas morales que se habían convertido en auténticos impedimentos para el progreso de la maduración evolutiva humana. Aunque muchos pensadores, y especialmente muchos fundamentalistas, claman por un retorno a la ética, la verdadera necesidad es hoy un desarrollo supraético, esto es, el paso a una regulación espontánea y flexible del comportamiento individual y colectivo desde un centro interior de armonía e intuición y no, como en el pasado, a partir de valores derivados e impuestos al individuo por presión social.

³²El nombre *Israel* ha sido interpretado como *luchó Dios*.

transformación. Y debe tenerse en cuenta aquí que, desde el punto de vista práctico, es irrelevante la verdad o la no verdad trascendente del presupuesto; lo fundamental es la perspectiva que conduce a afrontar la historia como un camino de perfeccionamiento individual y colectivo, y a interpretar cada acontecimiento histórico de importancia como una respuesta cósmica o divina a la actitud moral del pueblo. Es precisamente esta perspectiva de la historia, actualizada una y otra vez como vivencia íntima, intensa y sincera, lo que ha permitido al pueblo judío convertir cada uno de sus innumerables infortunios en fuerza de progreso, respondiendo a ellos con una asunción cada vez más consciente de su responsabilidad ética y con la creación para sí mismo de un grado cada vez mayor de exigencia moral; es ella la que le ha dado la fuerza para resistir y templarse en el yunque de la historia, y la que le ha inspirado gran parte de sus desarrollos culturales y espirituales.

De hecho, el mismo concepto judío de historia, cuando se le despoja de su contenido moralizante (demasiado estrecho para enmarcar en él los propósitos de una Consciencia Suprema) y se traduce a términos evolutivos, se revela como la respuesta a las mayores aspiraciones terrestres del hombre, el marco adecuado a sus más audaces ideales y en consonancia con los más grandes sistemas y figuras místicas³³ de la humanidad: la historia se convierte en un camino de crecimiento hacia una cima evolutiva en la que la Consciencia Suprema habitará el mundo material con ropaje terrestre, como expresión de la centralidad divina, y los seres humanos, trascendidas sus limitaciones presentes, vivirán de acuerdo con una ley interior de armonía y perfección, un pueblo de *reyes y sacerdotes*³⁴.

Sin embargo, las manifestaciones más elevadas posibles de un fenómeno no tienen que impedirnos contemplar sus deficiencias prácticas y sus peligros. En el caso de Israel, el peligro fue siempre un enquistamiento por exceso de legalismo y de concentración en sí mismo³⁵; un cierto exclusivismo, acompañado de arrogancia espiritual y desdén hacia lo no judío³⁶; un cierto inmovilismo por el exceso de presión que la comunidad estaba

³³Un Teilhard de Chardin o un Aurobindo Ghose, por ejemplo, asumen este concepto plenamente.

³⁴Esta idea es descrita aquí a grandes rasgos y en un lenguaje que no es el original. A lo largo de su historia tuvo diversas versiones en las que variaban los elementos de detalle, pero no las líneas fundamentales; se vio sometida a perspectivas escatológicas más exclusivistas, que consideraban sólo al pueblo de Israel merecedor de este estado final de gracia, y a otras más universalistas, más generosas con el conjunto de la humanidad. Pero, en cualquier caso, maduró hasta alcanzar su expresión más consciente en los místicos judíos medievales.

³⁵La imagen de los *cuatro codos* de la enseñanza tradicional entre los cuales los conservadores querían mantener a la comunidad es suficientemente elocuente (V. H.J.E. 237).

³⁶El prejuicio de pureza de sangre, por ejemplo, que más tarde habría de sufrir el pueblo judío en su propia carne, es originalmente suyo. A finales del siglo XIII, el rab Don Todros, en un discurso a su comunidad con el que inauguró la reforma moral de las aljamas castellanas, decía: *Israel, pueblo santo, no debe hacer impura su descendencia en las entrañas de extranjeros ni engendrar hijos para la idolatría* (H.J.E.

siempre dispuesta a ejercer sobre el individuo, inspirada en la idea de que todo el pueblo compartía y sufría la responsabilidad moral de los pecados de cada uno de sus miembros; un exceso de especialización religiosa, impuesta en parte por sus circunstancias históricas y en parte también por la fuerza concentrada de su carácter, olvidando o posponiendo otras necesidades psicológicas y espirituales propiamente humanas e imprescindibles para un progreso integral. En efecto, a diferencia de la India, el otro fenómeno espiritual incomparable de la humanidad, que ha explorado todas las vías posibles, todas las técnicas, todas las fuerzas vitales, emocionales, intelectuales y espirituales para alcanzar la cima de la Consciencia y dinamizar sus potencialidades, Israel se concentró especialmente en el cultivo y desarrollo de la figura del temeroso de Dios, y convirtió el *Pahad Yahve*, el miedo ante Dios o el aspecto terrífico de Dios, en una fuerza cósmica y espiritual de primera, casi única, importancia. No es que no poseyese otros elementos espirituales fundamentales: la búsqueda del conocimiento supremo queda reflejada en el culto a la Torá, la ley veterotestamentaria, que simbólicamente supone la Ley interna de constitución y desarrollo cósmicos, la dirección y la fórmula de la Manifestación Divina; el amor a Dios se halla contenido en el decálogo mosaico; el amor a la humanidad, en el versículo del *Levítico*³⁷ que Cristo convertiría en piedra angular de su enseñanza; la fuerza como medio de acercamiento a la Divinidad se percibe en uno de los nombres de la misma, *Yahveh Sebaot*, Señor de los Ejércitos; la belleza como poder de atracción divino halla su expresión en el *Cantar de los Cantares*... Pero todo ello está en germen en el Antiguo Testamento, vive a la sombra de los requerimientos morales de Dios, del miedo ante la altura exigente del Espíritu, y empequeñecido por todo ello. De hecho, para que la Gnosis y la experiencia mística se convirtieran en factores patentes, el judaísmo tuvo que verse impregnado primero por las corrientes misteriosóficas persas y del Egipto helenista, y dejar que éstas hiciesen emerger sus propias potencialidades; por otro lado, para que el Amor y la Fuerza fuesen dinamizados como ideas y poderes espirituales, el judaísmo tuvo primero que generar a partir de sí mismo dos nuevas corrientes religiosas que, desgajándose de su tronco original, pusieron el énfasis en cada uno de estos factores convirtiéndolos en elementos centrales de su experiencia y de su credo: el cristianismo y el Islam.

La era postbíblica, con el cese de la profecía, esto es, con el fin de la palabra inspirada y de la visión intuitiva del sentido profundo del diálogo histórico, trajo un nuevo orden de guía del pueblo, el sabio estudioso de la Torá, el rabino. Si el profeta supone la aplicación de la intuición a la vida del pueblo a partir de la Torá, este nuevo tipo de erudito significa la aplicación de la razón a los libros de la ley para la regulación de la vida del pueblo conforme al ideal judío o, mejor, a la interpretación rabínica del ideal (. . .continuación)

207).

³⁷Amarás al prójimo como a ti mismo (Lev. 19¹⁸).

judío. La tendencia resultante es ahora una osificación del sistema normativo y, puesto que el ideal espiritual mosaico es muy exigente, el sistema normativo se extiende progresivamente sometiendo más y más detalles de la vida individual y colectiva a su imperio. La masa de preceptos así generada surge, por una parte, de una actitud consonante con un ideal que contempla la vida como el campo de la realización espiritual y que, por tanto, llevado a su extremo, debe acabar por penetrar e iluminar todos sus aspectos; pero, por la otra, es producida por una razón demasiado dependiente de la letra de la tradición, aún no dueña de sí misma, aún no plenamente individualizada. Son la importancia central que para el pueblo judío poseen su conciencia moral y el temor a su Dios, así como la obstinación de su carácter, las que permiten que un sistema normativo tan vasto, elaborado y minucioso, ancle profundamente en su vida y su temperamento. Y este hecho resultará fundamental cuando Israel, con el comienzo de la era cristiana y la destrucción del Segundo Templo, se vea desperdigado por todas las naciones; porque, por una parte, será un medio de primera importancia para preservar su identidad nacional pero, por la otra, será un factor de segregación y de fricción constante con las comunidades nacionales que lo reciban en su seno, así como una causa de asfixia para muchos miembros de la propia comunidad judía.

Con la caída del imperio romano de Occidente, el pueblo judío disperso en Europa se hallará en una situación peculiar: dueño él mismo de una conciencia nacional plenamente constituida, de una memoria milenaria, de una riquísima tradición, de grandes cualidades morales e intelectuales desarrolladas a lo largo de muchos siglos de intensa experiencia, su vida transcurrirá ahora en el seno de comunidades en formación; comunidades dotadas de ese fuerte impulso vital que acompaña a todo nuevo proceso creativo y al periodo de juventud que lo sigue, pero comunidades aún inestables, vacilantes, en busca de sus propios signos de identidad. Articular su vida con la de estas naciones incipientes, sin disolverse en ellas, conservando la vitalidad de su legado y de su propia alma colectiva, será a partir de entonces el gran problema ofrecido por la historia al pueblo de Israel.

En general, el problema se resolvió bien en Oriente, tanto en el imperio persa antiguo, como bajo el dominio de los partos, los persas sasánidas, el Califato y, posteriormente, ya entrado el Renacimiento, en el imperio turco. Por una parte, Asia poseía una larga tradición de tolerancia religiosa; por la otra, los judíos hallaron refugio en imperios heterogéneos tradicionalmente respetuosos con el factor de la diversidad. En Europa, el problema tendió a resolverse relativamente bien en la cima de la pirámide social, pero quedó como un foco de tensión permanente en la base que unas y otras fuerzas nacionales recurrieron a desencadenar obedeciendo a intereses temporales y partidistas, y que al final se transformó en un conflicto insostenible.

Su experiencia, su habilidad, sus cualidades, su antigüedad y también el hecho de poseer la clave del Antiguo Testamento, convirtieron al pueblo judío en el administrador, el médico, el maestro, de las naciones jóvenes de Europa. Reyes, nobles y el alto clero comprendieron pronto las capacidades de los judíos y los tomaron a su servicio otorgándoles importantes prerrogativas, cuando el flujo y el reflujo de la historia no desaconsejaba mostrar una actitud demasiado proclive hacia ellos. Sin embargo, dos factores tendían a dificultar la articulación del elemento judío con el elemento nativo: por una parte, el celo y la intolerancia católicos, que se intensificaba periódicamente en la figura de algunos papas y que se inflamó definitivamente con el desarrollo de las órdenes mendicantes; por otra parte, el celo y la intolerancia judíos. En efecto, Israel es el único caso flagrante de una religión asiática del periodo antiguo intolerante y agresiva con las religiones de su entorno. Cuando ha tenido poder político y militar bastante las ha destruido; cuando ha estado sometido, ha ejercido una fuerte presión sobre los miembros de su comunidad para eliminar corrientes discordantes de la actitud moral principal. En España, la corriente ortodoxa judía luchó denodadamente contra la tendencia *qaraita* hasta eliminar a sus últimos miembros, y no dudó en servirse para ello tanto de la inquisición católica como de los reyes cristianos³⁸. Ahora bien, el *qaraísmo*³⁹ constituye una corriente de individualismo religioso comparable a la que el protestantismo inicial representa en el marco cristiano; y el individualismo religioso es una actitud que responde a las más urgentes necesidades del desarrollo espiritual del hombre cuando éste se ve en el punto de superar el nivel religioso comunal y externo para entrar en una experiencia más íntima y directa con el espíritu de su fe. A grandes rasgos, los principios básicos del *qaraísmo* son la responsabilidad directa de cada individuo ante Dios; su derecho a y su deber de investigar, conocer y comprender la Ley; y la obligación del judío de desarrollar su conciencia moral como único órgano verdaderamente capaz de juzgar el bien y el mal de sus propias acciones y de su propia realidad individual. Así pues, su propia lógica interna, independientemente de reacciones opuestas surgidas en su seno del contacto con otras corrientes y de las contradicciones y peligros inherentes al individualismo religioso, hace al *qaraísmo* tolerante, insufla en él una tendencia racionalista y lo torna abierto a otras vías espirituales. En efecto, no faltaron *qaraitas* que reconocieran las verdades transmitidas por el cristianismo y el Islam, así como el valor de los mensajes y las personalidades de Cristo y Mahoma⁴⁰. Otros proclamaron opiniones tan cercanas a la escuela musulmana mutazilita que las obras de una y otra secta se confundían fácilmente⁴¹.

³⁸H.J.E. 52, 61, 76.

³⁹Proviene de la raíz hebrea *qr'*, leer. El *qaraita* es el que lee la Biblia por sí mismo, prescinde de la interpretación rabinica y no acepta su mediación en la relación del judío con su Dios.

⁴⁰E.P.J. 138.

⁴¹E.P.J. 144.

Puesto que la identidad judía de una amplia masa popular, no preparada aún para desarrollar una consciencia despierta, independiente y bien formada de su sentido nacional, dependía precisamente de una vida judía, es decir, de una vida que reprodujera los hábitos, costumbres, tabús, obligaciones, tradiciones, exigencias propias del judaísmo, ello implicaba necesariamente su segregación de la comunidad cristiana. También la identidad cristiana de la amplia masa popular autóctona requería una forma de vida específica para subsistir y, en este caso, la necesidad de preservarla de influencias extrañas era aun más apremiante porque su cristianismo incipiente era todavía muy imperfecto y tendía a incorporar elementos mágico-religiosos de viejas tradiciones o a disolverse en ellos. La misma palabra *pagano*, tomada del latín *paganus*, 'aldeano', por la resistencia a la cristianización que presentó la población rural, nos revela este hecho. Así, para que estas dos vidas distintas y separadas en la base de la pirámide social pudiesen coexistir con el mínimo de fricción posible, era necesario que una parte importante del elemento judío (importante no tanto por su cantidad como por su peso específico) pudiese hacer de puente entre la base tradicionalista de su comunidad y la comunidad cristiana. Es decir, se necesitaban individuos cuya identidad judía no dependiese de una vida judía, sino de una consciencia judía de la cual su vida fuese, en todo caso, expresión; individuos cuyo sentido nacional judío no dependiese de una adhesión estricta a la letra de la tradición, sino capaces de reflexión independiente, de una discriminación que les mostrase tanto los aspectos negativos de su propia tradición como los aspectos positivos de otras tradiciones, capaces de introspección y de comprender las interioridades más allá de las formas externas; en resumen, hombres tolerantes, de visión abierta y consciencia individualizada. Sólo con este material humano podía ser construido el puente y sólo sobre un material humano correspondiente en la comunidad cristiana podía asentarse su otro extremo.

El *qaráísmo* original habría podido proporcionar, cuando menos, parte de este material humano. Destruído éste, sólo dos corrientes podían contribuir a formar el espacio intermedio necesario que hubiese hecho posible la vida articulada de las dos comunidades: por una parte, el racionalismo; por la otra, el misticismo innovador, que en el judaísmo medieval tomó la forma de la Cábala intuitiva⁴². El racionalismo judío que podía haber propiciado esa adecuada articulación no necesitaba (y, probablemente, en ese momento tampoco podía) ser esa postura mucho más tardía en que la razón se transforma en absoluta soberana y centra toda su atención en la dimensión visible, material, calculable,

⁴²Qué queremos decir con Cábala intuitiva se entenderá acaso mejor después de las siguientes palabras de G. Scholem (G.C.M.J. 135): *Une phrase d'Isaac Hacoen de Soria (vers 1270) illustre les deux sources jumelles que les kabbalistes reconnaissent comme faisant autorité: "Dans notre génération il n'y en a que quelques-uns, ice et là, qui ont reçu la tradition des anciens... ou à qui la grâce de l'inspiration divine a été accordée." La tradition et l'intuition sont liées ensemble et ceci expliquerait pourquoi le Kabbalisme peut être à la fois profondément conservateur et intensément révolutionnaire.*

del mundo y de la vida, y en sus aspectos prácticos. Lo fundamental era un racionalismo con una visión integradora de las diferentes religiones; ni siquiera era totalmente necesario aquí renunciar a la idea de la preeminencia de la propia religión, pero sí comprender el lugar y el valor de cada vía espiritual, las posibilidades de enriquecimiento intelectual y moral en la interacción de las diversas tradiciones y la fertilidad de un diálogo sincero entre sus sabios o de una investigación espiritual común. Asimismo, era fundamental que este racionalismo abordase los aspectos más (al menos aparentemente) irracionales de la religión dándoles un sentido intelectual o, cuando esto no fuera posible, rechazándolos o despojándolos de su valor trascendente a cambio de otro meramente circunstancial; de esta forma, se habría preparado el camino para una religiosidad de la base más consciente y menos ciegamente apegada a aspectos de la tradición que, siendo inesenciales, eran causa de mucha fricción o al menos excusa permanente para el conflicto. Finalmente, era importante también que este racionalismo fuese consciente de sus propios límites, del alcance de la razón, capaz de dejar un espacio abierto a la intuición y al conocimiento unitivo más allá del último horizonte accesible al intelecto; porque, de este modo, se paliaba en una medida muy importante esa tendencia al dogmatismo que se produce cuando una razón demasiado confiada de sí misma y autoproclamada única portavoz válida del conocimiento se pone enteramente al servicio de una doctrina.

Este racionalismo lo había hecho posible en la Edad Media la presentación que de Aristóteles hizo el mundo musulmán, culminando en el esfuerzo de Averroes, y en el judaísmo estuvo muy bien representado en la figura de Moisés Maimónides, que nació en Córdoba en la primera mitad del siglo XII y emigró pronto a Egipto. Sus obras, especialmente su *Guía de Perplejos*, recorrieron toda la diáspora judía, pero despertaron grandes recelos y rechazos en el elemento ortodoxo llegando a desatar una guerra de anatemas entre las aljamas españolas, y entre fundamentalistas y racionalistas. Sólo esa talla titánica de Maimónides, que hizo corriente el dicho de que *de Moisés a Moisés no hubo nadie como Moisés*⁴³, ganó un respeto para su figura y un lugar importante para su filosofía en la tradición judaica, pero muchos de sus aspectos fueron permanentemente cuestionados y nunca aceptados del todo por la corriente ortodoxa, se establecieron prevenciones para que no todo judío pudiese acceder a sus obras y un capítulo de la *Guía*, en el que Maimónides sugiere que la vocación real del judío es unirse a los sabios de otras religiones en la búsqueda de la verdad, suscitó el siguiente exabrupto por parte de muchos rabinos: *Este capítulo no fue escrito por el Maestro y, aun cuando él lo hubiera escrito, debió haberse quemado*⁴⁴.

El racionalismo averroísta, extendido entre los judíos ricos, ilustrados y cortesanos

⁴³E.P.J. 166.

⁴⁴E.P.J. 168.

fue despreciado en gran medida por los rabinos, que aunque muchos de ellos hombres de gran fuerza intelectual, encarnaban el espíritu de aquella vida judía profundamente autárquica. Aun en nuestros días, Yitzhak Baer, el gran historiador de los judíos en la España cristiana, reprocha a los racionalistas de entonces el haber carecido de la fuerza de carácter suficiente para resistir la presión cristiana y señala el averroísmo como la causa principal de apostasía entre los judíos. Sin embargo, el desarrollo de una razón autosuficiente, de una consciencia individualizada, de una vasta curiosidad intelectual, fundamentos del racionalismo, constituyen una etapa evolutiva necesaria e ineludible para cualquier sujeto humano, singular o colectivo, que se halle en el camino de una maduración plena. Si en esta etapa de su proceso de maduración el individuo choca con el inmovilismo de su comunidad o con la lentitud de su progreso, el que se halla en falta desde la perspectiva de la dirección de la vida es el colectivo, no el individuo; y este último se ve obligado a hallar un nuevo campo que le permita cultivar sus logros y continuar su progreso, o bien intentar establecer un compromiso que le haga menos indeseable o sospechoso al resto de los miembros de su comunidad. Es bien posible que muchos casos de conversión al cristianismo se debieran no tanto a la ausencia de fuerza de carácter de los racionalistas judíos, como a la imposibilidad de llevar a cabo esa segunda opción, a la necesidad de hallar un espacio más abierto y menos opresivo para sus ideas y ante la presión de una atmósfera que se les había vuelto asfixiante⁴⁵. La tragedia para muchos de estos conversos, especialmente en el caso español, fue que la sociedad cristiana, que en un principio les había parecido más abierta, acabó por serles más cerrada, opresiva e irracional que aquella que abandonaran.

También un cierto tipo de misticismo habría podido contribuir a crear un espacio

⁴⁵A esto se opondría el siguiente argumento de Agus (E.P.J. 125): *Con su incesante crítica del dogma cristiano, los judíos representaban un fermento racionalista y humanístico que, ciertamente, constituyó un factor que impidió el triunfo de la obscura mitología del cristianismo sobre el legado auténticamente espiritual que recibió el judaísmo: la luminosa esencia del monoteísmo ético.* Ahora bien, sin negar que este argumento tenga un justo campo y medida de aplicación, pues es innegable que existió un judaísmo racionalista en contienda con un cristianismo obscurantista, irracional y poco consciente de sí mismo, no constituye, ni mucho menos una verdad absoluta. El cristianismo, al propugnar la condición divina de Cristo o el misterio de la Trinidad, no es más ni menos irracional que el judaísmo, con sus propios dogmas y creencias espirituales. Unos y otros misterios pertenecen al ámbito no tanto de lo irracional como de lo superrracional y, admitida esta dimensión de la existencia, la razón pierde todo derecho a juzgar la verdad o no verdad de las realidades suprasensibles de acuerdo con su propia medida de lo posible y su propia lógica. Tanto el cristianismo como el judaísmo constituyeron marcos conceptuales amplios en los que cupieron diversas formas y grados de racionalismo, irracionalismo, individualismo, etc., no como facetas surgidas inevitablemente de aquéllos, sino porque el hombre individual y colectivo llega a adoptar todas estas posturas en las diferentes etapas de su evolución psicológica y vive desde ellas las muchas dimensiones de su experiencia propiamente humana. Por otra parte, al sostener la divinidad de Cristo, lo que el cristianismo hace no es traicionar la *luminosa esencia del monoteísmo ético* incorporando una *obscura mitología* del fondo pagano popular; por el contrario, lo que hace es retomar uno de los más entrañables y esperanzadores misterios de la tradición espiritual humana custodiado o intuido por las religiones iniciáticas de Egipto, Siria y Mesopotamia: el del dios que muere en la Materia para llevarla consigo en su ascenso y resurrección, abriendo el camino a la divinización del hombre; misterio al que Israel habría de acercarse más tarde a su propio modo con la imagen de la pasión de la Shekhiná y su idea del Adam Kadmón.

de encuentro entre las distintas comunidades religiosas. El misticismo necesario aquí habría sido el verdadero misticismo, esto es, aquel para el cual la experiencia espiritual de los mundos y realidades suprasensibles, el crecimiento hacia las cimas superiores del ser y la consciencia, y el desarrollo de una vida interior despierta y luminosa, son los elementos de primera importancia⁴⁶. Su propia lógica interna lleva esta forma de misticismo a una tolerancia espontánea y sincera, surgida no de una idea, sino de una armonía interior hallada y vivificada por el místico; a una comprensión de la relatividad de las formas religiosas externas en favor de una suprema valoración de la Realidad Interior, que se expresa parcialmente a través de todas ellas; a una organización diáfana y consciente de todos los elementos de la vida religiosa, con el rechazo de aquellos que no puedan adaptarse o que sean un impedimento para la experiencia interior. Cuando estas actitudes no son perceptibles, se debe muchas veces a la necesidad del místico de precaverse frente a su propia comunidad religiosa. Cuando estos elementos no están presentes, o bien la experiencia del místico es imaginaria, o bien su realización imperfecta, o bien el hombre interior se ve sobrepujado por un hombre exterior donde han arraigado problemáticos elementos tradicionalistas.

En la Europa medieval, el misticismo judío tuvo dos grandes florecimientos: el hasidismo en los países del Norte y la Cábala en la Provenza y el resto de las naciones de España⁴⁷. Esta última alcanzó un desarrollo y unos logros incomparables durante los siglos XII y XIII, siendo sin duda el libro del *Zohar*⁴⁸ el primero de ellos. Ahora bien, el verdadero misticismo, a menos que se camufle tras un velo de ortodoxia, siempre resulta sospechoso de herejía para la parte tradicionalista de la comunidad y una fuerza en la que ésta no puede confiar plenamente; es, además, algo extremadamente minoritario, hasta el punto de que en ocasiones deben pasar siglos enteros para que la humanidad vea surgir una figura de relieve o una obra fundamental; por último, existe generalmente en él una tendencia a replegarse sobre sí mismo, a preferir la vida interior a la vida del mundo, a apartarse del espacio social. Así, este misticismo sólo podría haberse convertido en

⁴⁶Es necesario aquí hacer esta distinción entre posibles misticismos porque como *místicos* han sido calificados muchas veces personajes y corrientes exentas de una dimensión espiritual como la descrita y que poseían, todo lo más, un ideal distante y confuso, evanescente pero con visos de espiritualidad o tintes religiosos. También toda aplicación extraña de lo religioso a la vida ha sido en múltiples ocasiones considerado *místico*.

⁴⁷Mirra Alfassa, una de las grandes figuras místicas de nuestro siglo y alguien que ha despojado la mística de su contenido religioso dando lugar a una actitud que un comentarista denominó *materialismo espiritual*, afirma que las dos grandes corrientes espirituales originales de la humanidad son la Cábala y la tradición Védica; avanza también la interesante hipótesis de que ambas habrían surgido de un tronco común (V. AG.I, 228 & O.C.IX, 97-8). Por supuesto, Alfassa no se refiere a la Cábala en su forma medieval, sino a una tradición mucho más antigua, originada probablemente en Egipto o entre Caldea y Egipto, de la que su forma medieval habría sido su primera gran floración visible.

⁴⁸Escrito por Moisés de León en las últimas décadas del siglo XIII. La discusión sobre la autoría de esta obra no nos concierne (V. Gershom Scholem, G.C.M.J.).

elemento de articulación si, por una parte, hubiese hallado la posibilidad de comunicar o interactuar con una postura similar en el lado cristiano y, por la otra, una base aun mayor de racionalismo abierto y sabio lo hubiese mantenido unido a la masa general de su propia comunidad. Ciertamente, las relaciones entre racionalismo y misticismo han sido históricamente conflictivas, pero esto se ha debido más a las imperfecciones y perversiones de sus desarrollos respectivos que a una contradicción verdadera entre ambas posturas. Al racionalismo, como primer requisito de una actitud consciente, no le queda más remedio que reconocer las limitaciones insuperables de su instrumento de acción; por su propia naturaleza, debe sospechar de todo otro método o instrumento que pretenda mostrarle las realidades y mundos más allá de su propio umbral de experiencia, pero negar a priori la posibilidad de esa otra verdad es en sí un acto ajeno a su propia lógica. También el místico tiende a sospechar y a despreciar una razón demasiado imperativa, y tiene poca paciencia con sus exigencias analíticas; pero debe reconocer que la expresión en términos intelectuales de su experiencia la acerca a la vida, le da precisión y la fija en la mente, contribuye a un mayor desarrollo intelectual y, a través del intelecto, de la integralidad de la persona humana. En el caso judío, vemos, por una parte, al racionalismo de Maimónides reconocer la prioridad a la intuición, a la experiencia unitiva; y vemos, por la otra, a Moisés de León y a Abraham Abulafia⁴⁹ reconocerse discípulos de Maimónides.

Dos comunidades en contacto, en las que sus partes mística y racional hubiesen pesado más que el elemento vital popular, que hubiesen hecho esfuerzos por iluminarlo y por iluminar asimismo la voz de la tradición ortodoxa fundamentalista, habrían estado en condiciones idóneas para resistir las corrientes de intereses egoístas y las marejadas irracionales dispuestas a convertir toda diferencia, todo signo de diversidad, en fuente de conflicto y de pobreza. Decir esto es tanto como afirmar que dos seres humanos altamente espiritualizados, racionales, tolerantes, de visión amplia y vitalidad iluminada, convivirán en armonía, por más distintos que sean, a menos que una fuerza invencible los confunda momentáneamente y los arroje de nuevo al nódulo oscuro de sus respectivos intereses egoístas. En ausencia de esta configuración psicológica o de otra equivalente, que en Europa sólo llegaría a principios del XIX para cristalizarse en la Emancipación propiciada por la Revolución Francesa y sancionada por Napoleón, era esperable que las fuerzas vitales inferiores, los mutuos celos, las envidias, los egoísmos y malas interpretaciones recíprocas, la voluntad de explotación del más débil y un largo etcétera, determinasen y finalmente resolviesen el proceso de coexistencia de las comunidades judías y cristianas. En el transcurso del mismo, el elemento más desprotegido, el judío, hubo de sufrir el peso de leyes de segregación, económicas, infamantes, prohibitorias de algunas de sus costumbres o de aspectos concretos de su religión, censuras y quemaduras de sus libros

⁴⁹Ambos son las máximas figuras del cabalismo español: el primero, representante de la Cábala teosófica; el segundo, de la Cábala extática (G.C.M.J. 139).

sagrados y, cuando todo ello no bastó a sus detractores, tormentas de persecución y de destrucción. Sin embargo, el fracaso cultural y espiritual que supuso la expulsión de los judíos de los países de Europa no fue sólo un fracaso de la sociedad cristiana, sino de ambos pueblos. El punto de encuentro, sólo posible a partir de un alto grado de autoconsciencia y de miras civiles y culturales, se había perdido para España ya en el tiempo cuando los Reyes Católicos proclamaron su decreto de expulsión, que suponía el reconocimiento de la incapacidad de judíos y cristianos para articular sus vidas armoniosamente en un sistema común. Según lo hemos expuesto en el capítulo anterior, en España esta posibilidad existió y se hizo especialmente evidente en tiempos de Alfonso X; sin embargo, los embates de la historia no hallaron al nuevo colectivo en gestación suficientemente preparado. Sin duda, las mejores posibilidades de cada comunidad y de cada parte y corriente de las mismas, aquellas que habrían dado solidez y firmeza al conjunto, estaban aún por realizarse... y fueron prematuramente abortadas.

En buena parte, el desarrollo anterior es asimismo aplicable a la historia de la convivencia y de las dificultades de articulación de los elementos cristiano y musulmán. Ésta, sin embargo, introduce interesantes elementos diferenciadores: en primer lugar, la relación entre ambas comunidades es aquí de poder político a poder político, de poder militar a poder militar, y durante mucho tiempo es precisamente el elemento cristiano el que se halla en inferioridad de condiciones; en segundo lugar, el Islam es en su sentimiento y en su concepción incomparablemente más abierto y universalista que el judaísmo; además, los musulmanes no ofrecían la espinosa dificultad moral que para el cristiano representaban los judíos como “asesinos” de su dios. Desde esta perspectiva, las circunstancias favorables a una buena relación entre ambos elementos eran aquí más numerosas, y mayores también las posibilidades de una articulación duradera y progresiva entre ellos. Además, con el Islam como puente entre cristianos y judíos, y como factor de equilibrio en el juego de fuerzas políticas, sociales y espirituales, la relación global entre las comunidades religiosas tendía eventualmente a facilitarse. De hecho, muchas de estas posibilidades se materializaron a lo largo de la historia de la coexistencia de los tres pueblos abrahámicos en las tierras peninsulares pero, nuevamente, su desarrollo final no fue el resultado del encuentro de lo mejor de cada comunidad, sino del enfrentamiento de aquellas de sus fuerzas entre las que era imposible el entendimiento.

Hemos hablado de lo que la invasión islámica representó en lo fundamental en el proceso formativo español; nos corresponde ahora comprender, como en el caso de la tradición judía, las posibilidades ofrecidas por el factor musulmán y su curso o su frustración históricos. Examinar esas posibilidades no es desviarse de la historia hacia la ciencia ficción, como algún historiador ha sugerido alguna vez. Las posibilidades irrealizadas no son por ello inexistentes o meros artificios de la mente observadora; por el contrario, muchas veces presionan desde su propio limbo histórico a través de la psicología de los seres humanos hasta que consiguen materializarse y cobran una realidad física, visible a plena luz del día. El tiempo es una selección lineal y sucesiva de esas posibilidades, pero ningún vector temporal agota la realidad última. Toda realidad humana es su cuerpo observable, pero también todas sus posibilidades inmanifestadas y, en especial, aquéllas que nos parecen más ideales; porque, en cuanto el hombre en ascenso evolutivo se hace capaz de concebirlas intelectualmente, empieza a presionar con su esfuerzo hasta verlas realizadas en el mundo. Y, cuando lo logra plenamente, aquéllas resultan siempre las más estables, firmes y duraderas, porque son las que mejor expresan la naturaleza profunda de aquella realidad y ofrecen menos fisuras y contradicciones internas. La cuestión de la contribución del Islam y de las razas islámicas a lo español no

se resuelve a partir de la aportación mora a la sangre ibérica⁵⁰, sino comprendiendo sobre todo la inseminación espiritual, intelectual, cultural, que muchas veces supera las proporciones del mestizaje físico en la forma de un mestizaje sutil, psicológico, del que el racial es sólo un índice y síntoma externo. Ahora bien, para comprender esa inseminación de orden superior, es necesario penetrar siquiera someramente en el alma de ese elemento inseminador, que informa las posibilidades realizadas en la historia, pero contiene también el germen de las inmanifestadas.

No se acaba de comprender el Islam sin compararlo con el resto de las religiones abrahámicas. Pero éstas, que desde fuera de cualquiera de las tres ortodoxias nada nos impide contemplar como manifestaciones parciales y temporales de un mismo ciclo de Revelación, presentan una interesante luz cuando se las observa complementariamente y, al mismo tiempo, en comparación con dos aspectos fundamentales de la religión india: por una parte, la deslumbradora explosión de espiritualidad védica y, por la otra, la idea puránica de los diez Avatares consecutivos.

Desde una posición intelectual y espiritualmente muy limitada, se ha contrapuesto en ocasiones el incalculable valor del monoteísmo semítico a la inmadura concepción del politeísmo indoeuropeo. Ya han señalado diversos autores, y en especial Henry Corbin con gran fuerza y clarividencia⁵¹, que la oposición tajante entre monoteísmo y politeísmo supone una empobrecedora simplificación; por otra parte, desde los estudios de Aurobindo Ghose sobre la tradición védica⁵², no se puede seguir hablando seriamente de politeísmo hindú⁵³. En las formas más conscientes de este tipo de religión, lo que ante los ojos del investigador clásico aparece como politeísmo no es sino una manera multiforme y mediata de acercarse a la Divinidad única y recóndita; los dioses no son meras alegorías, son aspectos de Aquélla que encarnan, individualizan y personifican grandes principios cósmicos. Su existencia cobra especial importancia para una concepción del universo en la que éste aparece como una obra inacabada que exige la continuidad de su acción cosmizadora contra un principio de caos y desorganización diversamente caracterizado. El hombre, siendo como es para esta misma concepción un microuniverso, aparece también como una realidad incompleta cuya plena realización depende asimismo de la obra triunfante de los Poderes cosmizadores⁵⁴. Para una mente que carece de la clave que

⁵⁰H.M. 247.

⁵¹Cf. H.A. 218-20.

⁵²Cf. *The Secret of the Veda, The Hymns to the Mystic Fire, The Upanishads, The Origins of Aryan Speech...*

⁵³Se ha sugerido aquí también el concepto de henoteísmo, pero tampoco éste parece suficiente.

⁵⁴*The Vedic deities are names, powers, personalities of the universal Godhead and they represent each some essential puissance of the Divine Being. They manifest the cosmos and are manifest in it. Children of Light, Sons of the Infinite, they recognise in the soul of man their brother and ally and desire*

traduce a valores psicológicos, anímicos, los símbolos que informan los mitos, himnos y rituales, el universo politeísta se muestra caótico y amoral: los dioses son fuerzas en conflicto que el hombre puede someter o propiciar con el fin exclusivo del logro de bienes materiales. Ahora bien, sin cuestionar que tal versión religiosa se haya dado en la dimensión popular de culturas como la védica (como también ocurre en el ámbito del monoteísmo con el culto popular a los santos, vírgenes, ángeles...), reducir todo este fenómeno espiritual al concepto simplificador de “politeísmo” es no querer ver más allá de su aspecto más limitado y exterior. Tampoco es desdeñable que culturas de la antigüedad hayan construido toda su concepción y vivencia religiosa a partir únicamente de ese aspecto externo y popular que constituye el auténtico politeísmo pero aquéllas, cuando se las examina de cerca, dan la sensación no de tanteos hacia una forma espiritual más elevada y consciente, sino de degradaciones de esta última, es decir, no de etapas en una dirección ascendente y progresiva, sino de estadios involutivos⁵⁵. Para esa forma más elevada y consciente, el alma del fenómeno espiritual del que el politeísmo es una mera caricatura, Corbin ha sugerido el término *katenoteísmo*⁵⁶, perceptible de modo especial en la espiritualidad védica, en la mazdea y en el shiísmo suhravardiano, que incorpora al Islam el legado iranio antiguo.

El ciclo de Revelación semítico o monoteísta actúa, pues, en la historia de solvente del politeísmo, es decir, de esa forma externa, popular y degradada que hemos llamado el auténtico politeísmo. Crea para la humanidad un universo religioso más coherente y racional que el que se derivaba de las viejas teogonías y mitologías cuyo sentido espiritual se había perdido, reduciendo la vida de los dioses y la naturaleza de los procesos cósmicos a un conflicto de intereses egoístas entre entidades que eran una proyección magnificada de la humanidad. Proporciona a los hombres un ideal y una conducta superiores, que incorpora de forma consciente a la vida humana la idea del servicio a una Divinidad suprema, moral, justa y bondadosa y, asimismo, la idea del servicio a la religión, a la comunidad, al semejante. Traduce a nuevos contenidos los primitivos rituales iniciando el camino del sacrificio cruento al sacrificio moral y de la fórmula propiciatoria a la oración

(. . .continuación)

to help and increase him by themselves increasing in him so as to possess his world with their light, strength and beauty. The Gods call man to a divine companionship and alliance; they attract and uplift him to their luminous fraternity, invite his aid and offer theirs against the Sons of Darkness and Division... The Gods are not simply poetical personifications of abstract ideas or of psychological and physical functions of Nature. To the Vedic Seers they are living realities; the vicissitudes of the human soul represent a cosmic struggle not merely of principles and tendencies but of the cosmic Powers which support and embody them. These are the Gods and the Demons. On the world-stage and in the individual soul the same real drama with the same personages is enacted (H.Y. 29-30).

⁵⁵Por más apasionante que resulte la discusión de esta cuestión, se trata de un tema de tal complejidad que no puede quedar más que sugerido en el presente trabajo.

⁵⁶Si, para superar la bipolaridad que precedentemente cuestionábamos, buscamos un término medio entre monoteísmo y politeísmo, lo podemos ver perfilarse en algo que podríamos denominar “katenoteísmo”: el Todo, el Único, en el cada (H.A. 225).

devota. El monoteísmo, en las tres etapas de su ciclo de Revelación, crece y se desarrolla en lucha contra el politeísmo: contra los grandes sistemas de Oriente Medio en su etapa judía; contra los sistemas occidentales griego, romano, celta y germánico, en su etapa cristiana; contra el primitivo sistema tribal árabe, en su etapa islámica. Todo ello constituye un progreso de la dimensión externa del hombre, un avance de ésta hacia un tipo de organización superior, pero supone también una simplificación de las inmensas posibilidades de percepción y realización interiores. Tanto es así que cuando desde las religiones del ciclo semítico de Revelación se pretenda recuperar la experiencia interior, la vida espiritual interior para la cual las entidades y procesos suprafísicos son realidades empíricas y no abstracciones y conjeturas, será necesario volverse hacia la antigua Gnosis⁵⁷ que fluyó por los lechos subterráneos de India, Irán, Caldea, Egipto, y vestirla con el ropaje nuevo de las tres grandes religiones monoteístas.

Lo que el contraste védico nos permite observar es lo siguiente: mientras esta espiritualidad es interna y empírica; mientras busca sobre todo una realización individual, que consiste en un descubrimiento de la realidad interior y superior del hombre; mientras dinamiza para ello una pluralidad de principios divinos; mientras da por supuesto un fundamento moral desde el que remontarse a un principio de vida supraético, por el que la conducta humana pasa de la subordinación disciplinada a una idea moral a la expresión espontánea de la dinámica del espíritu; mientras esta espiritualidad considera inacabado el universo, incompleto el hombre, y avanza de experiencia espiritual en experiencia espiritual a través de un campo interno de múltiples y complejas posibilidades de crecimiento, transformación y realización; mientras todo ello ocurre en el ámbito védico, lo que hemos denominado Ciclo de Revelación Semítico se define por características exactamente opuestas. En efecto, aquí el énfasis está en la experiencia exterior y derivada, en la idea religiosa cristalizada en dogma, en la realización colectiva, en la vida moral, en la vivencia simplificada y, si se dinamizan tres grandes principios divinos -Ley, Amor, Fuerza-, ello se hace especializadamente en las tres etapas sucesivas que representan el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

Desde una perspectiva religiosa o filosófica podría establecerse acaso una jerarquía de valores entre esas dos formas o dimensiones de la experiencia espiritual, pero no desde un punto de vista histórico. Históricamente ambas formas son igualmente necesarias y cada una de ellas cumple en su momento una función que la otra no puede realizar; porque, si la religión moral del monoteísmo es deficiente para la plenitud del hombre interior y no puede contribuir más que indirectamente a su nacimiento y desarrollo, la espiritualidad de la Gnosis interior no es capaz, más que limitada e

⁵⁷Usamos Gnosis aquí en un sentido amplio y reservamos la minúscula para la corriente gnóstica de origen alejandrino nacida en los primeros siglos de nuestra era.

indirectamente, de crear ideales colectivos. Tal como ha señalado Corbin en varios de sus trabajos, es necesario tener muy en cuenta esta polaridad a la hora de intentar comprender el Islam, pues ésta se manifiesta en él con especial intensidad. Ello, podemos suponer, se debe a dos razones: primero, porque el Islam se extiende por zonas geográficas y cubre civilizaciones que cultivaron la Gnosis espiritual en diversas de sus formas; pero también porque, como última y magnífica floración del Ciclo Monoteísta, lo hace con un espíritu de madurez que le permite absorberlas y refundirlas y generar a partir de ellas desarrollos de una altura y profundidad fascinantes. Tanto es así que el judaísmo y el cristianismo no entrarán en plena posesión de sus propias posibilidades Gnósticas hasta que no se produzca el contacto con su hermano menor y, cuando ello ocurra, será sobre todo en las tierras ibéricas y provenzales. De ahí, entre otras razones, que, por más alejada que nos parezca de nuestro tema esta discusión sobre dimensiones espirituales, no resulte inútil para comprender el ser profundo de España.

Pero ¿qué serie de sugerencias sobre el Ciclo Monoteísta de Revelación nos ofrece el contraste puránico? El ciclo semítico es un ciclo fundamentalmente profético. Ya se consideren tres sus etapas, ya se presupongan seis o siete como hace el Islam⁵⁸; ya se considere a Jesús hijo de Dios o mero profeta, como hacen los musulmanes y los cristianos unitarios, lo esencial es siempre el mensaje espiritual convertido en patrimonio común por el heraldo de Dios. El movimiento es siempre aquí doble: primero, recepción por el profeta de la palabra divina; segundo, exteriorización y comunicación de la palabra, y, por parte de los receptores, aceptación de la idea, el sentimiento, la norma que se deriva de éstos. El proceso profético se cierra aquí, en la concepción de una Divinidad moral y buena, y un pueblo, una comunidad, un individuo que la acepta y se somete a ella. No se da aquí una verdadera transformación interna, ni del profeta ni de los miembros de la comunidad ante la que éste responde, en el sentido de la pretensión de trascender la condición humana por medio de una reconstrucción y renacimiento interiores. Esta pretensión precede al ciclo profético, arranca de un fondo inmemorial y logra espléndidas expresiones en culturas antiguas de las que sí guardamos recuerdo, pero el momento biográfico en que las sorprendemos está ya en la curva de su decaer, por lo que es lícito suponer un clímax previo más allá de los registros de nuestra memoria histórica.

La idea de un avance en paralelo de religión y Gnosis, vistiéndola la primera a la segunda de formas externas pero hallando en ella su verdad profunda y, por tanto, la posibilidad de reconciliar sus diferentes y encontradas expresiones exteriores, está bellamente expresada en la tradición shiíta de la profecía como una realidad doble, que

⁵⁸Hemos dicho más arriba que nos situábamos fuera de las tres ortodoxias para considerar las tres grandes religiones monoteístas como etapas de un mismo ciclo de Revelación; pero de hecho, no es del todo necesario abandonar el dogma islámico para ello. El Islam incorpora al ciclo, además, las etapas representadas por Adán, Noé, Abraham y, en ocasiones, David.

posee una dimensión esotérica y otra exotérica vehiculadas respectivamente por las figuras epifánicas del imam y el profeta, figuras espiritualmente mellizas que aparecerían juntas en la historia. Por otra parte, la idea de esta misma tradición de Adán y su hijo Seth como el primer profeta y el primer Imam sugiere, siquiera lejanamente, que la Gnosis, más aun que un cuerpo de conocimiento secreto y excelso orientado a la salvación o transformación interior humanas, es el recuerdo de un modo Natural de ser; y que esta pareja primordial sería el punto de encuentro entre el arco involutivo del Cosmos emanativo y el arco evolutivo terrestre, en el que ese modo Natural de ser (pero preternatural y sobrenatural para nuestro propio concepto de naturaleza) pasa de la vida a la memoria. La Gnosis sería, pues, una memoria viva en los que la poseen, vivificable en los que la pretenden, mientras que la religión exterior sería un recuerdo osificado y muerto, pero necesario para esa mayoría humana que no está madura para la primera. De todo ello se derivan importantes consecuencias que más tarde afrontaremos.

La idea puránica de los diez Avatares o encarnaciones sucesivas de la Divinidad es aun más radical en lo que afecta al despertar Gnóstico. Más que difundir un mensaje, el Avatar actúa y su acción, simbólica por su realidad multidimensional pero de definitivas y trascendentes consecuencias prácticas, es el factor que permite superar una crisis evolutiva; es el sello de un estadio terrestre y, al mismo tiempo, el salto al siguiente en una progresión cuyo fin es reestablecer la vida Gnóstica en la Tierra o, acaso, más que reestablecerla, recrearla a partir de los nuevos elementos surgidos y las nuevas fórmulas establecidas en el universo puramente material, donde culmina el proceso emanativo surgido del Pleroma Supremo. Si de esta acción se deriva un mensaje, si este mensaje es interpretado interna y externamente, esotérica y exotéricamente, ello no añade nada ni resta nada esencial a la acción del Avatar; como tampoco se da una separación estricta entre la dimensión iniciática y la religiosa porque para la consciencia india éstas estuvieron siempre próximas y reconciliadas. Pero en la figura del Avatar no se reconcilian sólo acción y mensaje, dimensión interna y externa, sino también las dimensiones individual y colectiva, divina y humana: las primeras porque su acción, aunque individual, es de consecuencias generales inmediatas en el ámbito evolutivo; las segundas, porque el Avatar las reúne en sí mismo y no de forma exclusiva, como el Cristo del dogma católico, sino centralmente, pioneramente, como punta de lanza de toda la humanidad⁵⁹.

⁵⁹Ghose ha descrito esta concepción magníficamente en sus L.Y. pg. 401-2: *Avatarhood would have little meaning if it were not connected with the evolution. The Hindu procession of the ten Avatars is itself, as it were, a parable of evolution. First the Fish Avatar [Matsya], then the amphibious animal between land and water [Koorma la tortuga], then the land animal [Varaha el jabali], then the Man-Lion Avatar [Narasimha], bridging man and animal, then man as dwarf [Vamana], small and undeveloped and physical but containing in himself the godhead and taking possession of existence, then the rajasic [Parashurama], sattwic [Rama], nirguna [Buddha] Avatars, leading the human development from the vital rajasic to the sattwic mental man and again the overmental superman. Krishna, Buddha and Kalki depict the last three stages, the stages of the spiritual development -Krishna opens the possibility of overmind, Buddha tries to shoot beyond to the supreme liberation but that liberation is still negative, not returning upon*

Todas estas posiciones ante la religión y ante la Gnosis y ante las verdades y medias verdades transmitidas por ellas son, en realidad, posiciones ante las últimas y más elevadas posibilidades del hombre y, por tanto, condicionantes históricos. El ser humano puede adherirse sentimentalmente a una de ellas, puede incluso sopesar intuitivamente la verdad metafísica de cada una de ellas, pero racionalmente sólo puede valorar cuál de ellas ofrece un campo de realización más amplio a sus posibilidades y aspiraciones. Y ésta será, inevitablemente, la que prometa la salvación o transformación radical o divinización a todos los miembros y dimensiones de que está compuesto el hombre. No basta con el cielo moral en el que el corazón del hombre coloca su esperanza; no basta tampoco con la fusión del alma en la trascendencia divina, a la que aspira una corriente de la mística. El hombre es además un ser individual, un ser colectivo y un ser terrestre, y todas estas dimensiones tienen que estar contempladas en una Promesa Integral. El apego a soluciones más simples puede partir de una falta de confianza en las posibilidades integrales del hombre, lo que sin duda halla justificación en su historia y en su naturaleza visible, pero en cualquier caso no se puede atribuir a esa otra solución más audaz ni falta de coherencia interna, ni inviabilidad conceptual, ni imposibilidad metafísica.

Nuestra idea es aquí que esa Promesa Integral, cuajada hasta cierto punto en el encuentro del Islam con la Gnosis en las tierras de Oriente, pudo alcanzar una forma definitiva en la convivencia del Islam con sus dos hermanos mayores en las tierras del extremo Occidente. Nuestra idea es que esa Promesa Integral se insinuó en el Renacimiento medieval español de los siglos XII y XIII. Nuestra idea es que esa Promesa Integral está íntimamente inscrita en la textura del alma española, que ha intentado nacer en su misticismo, en su ardor guerrero, en su apego tradicional al honor, en su individualismo, en su diversidad, no dando en la historia desgraciadamente más que escasísimos diamantes en medio de imponentes y desconcertantes abortos.

Es la tradición irania, que parece ocupar un lugar intermedio entre la iniciación y la profecía, la que constituye uno de los canales por los que la Gnosis fluye hacia el Islam. Si pensamos que Suhrawardí (1155-1191), en quien la Gnosis islámica alcanza uno de sus mayores momentos de madurez, se declara heredero de Hermes y Platón además de Zaratustra, comprenderemos que la filosofía neoplatónica con su carga o su potencial de gnosticismo así como el hermetismo grecoegipcio y de los sabeos de Harrán constituyen otros tantos afluentes. La idea de un Pleroma Divino del que formaría parte la realidad humana en cuanto que manifestación arquetípica, misteriosa y gloriosa, de la Divinidad⁶⁰;

(..continuación)

earth to complete positively the evolution; Kalki is to correct this by bringing the Kingdom of the Divine upon earth, destroying the opposing Asura forces. The progression is striking and unmistakable.

⁶⁰El Imam Ja'far enseñaba: *La Forma humana es el supremo testimonio que Dios nos ofrece de su creación. Es el Libro que ha escrito con su propia*

su consecuencia más importante y a la vez más audaz, la idea de un *continuum* de realidad, un *continuum* de ser-consciencia entre el polo supremo, divino, y el polo humano, que constituye para el hombre la posibilidad de una serie de transformaciones ascendentes; la idea de una Naturaleza perfecta o contraparte divina del hombre individual a la que éste puede y debe unirse para conquistar una inmortalidad supramundana, idea estrechamente unida, cuando no confundida, con las de un cuerpo glorioso de luz y una Materia divina; la idea de una caballería espiritual como compromiso de salvación cósmica; la idea de una manifestación mesiánica integral y definitiva al final de los tiempos precediendo la destrucción del mundo material, el juicio de los seres y una palingenesia espiritual; todas estas ideas fundamentales alcanzaron el Islam por aquellos afluentes y transformaron parte del mismo en los grandes desarrollos espirituales del imamismo, ismailismo y sufismo shiítas, y en la teosofía oriental o ishraqismo de Suhrawardi. La última de esas ideas, surgida del mazdeísmo, informó también la dimensión externa de las tres religiones y el hecho de que optase por una solución discontinua para el fin de la historia en lugar de otra lógicamente más simple, como sería una evolución continua hacia una floración final, revela, entre otras cosas, el peso del dualismo en aquella doctrina, la imposibilidad práctica de reconciliar el principio del Mal con la Divinidad y la íntima imbricación de este principio con el concepto de materia física y sus procesos así como con la necesidad de una justicia suprahumana. Tal solución, sin embargo, deja insatisfecho al hombre en cuanto que ser terrestre y constituye un límite insuperable para sus aspiraciones físicas.

Esta serie de ideas tiene que chocar necesariamente con la religión externa. Ya hemos visto que en ésta la separación entre Dios y el hombre es prácticamente insalvable. El punto de encuentro entre uno y otro lo constituye el Mensaje, pero nunca se acaba de resolver de un modo plenamente satisfactorio la relación entre una deidad perfecta y separada y su interés en los asuntos humanos. Además, en el proceso de aplicación del Mensaje a la vida hace aparición la figura del intérprete, que, ya acabe constituyéndose en iglesia oficial o no, ocupa la posición de mediador entre los asuntos humanos y los divinos, algo así como una expresión menor del profeta original. Existe una enorme distancia entre el Mensaje original, el Libro -la Torah, el Evangelio, el Corán- y los masivos, complicados y escrupulosos códigos morales de una y otra tradición al estilo del Talmud, que resultan de la voluntad de la conciencia moral de abarcar todos los departamentos de la vida. El primero es siempre lo bastante plástico y flexible como para permitir interpretaciones de tipo iniciático y, por tanto, admitir en su seno la Gnosis; pero

(...continuación)

mano. Es el Templo que ha edificado con su sabiduría. Es la reunión de las Formas de todos los universos. Es el compendio de los conocimientos surgidos de la Tabula Secreta. Es el testigo visible que responde por todo lo invisible. Es la garantía, la prueba contra todo negador. Es la Vía recta trazada entre el paraíso y el infierno (H.F.I. 52). Con una expresión más poética, poderosa y radical, Hallaj cantaba: Gloria a Aquel que manifestó su humanidad como misterio de gloria de su divinidad radiante (H.F.I. 186).

los segundos resultan demasiado literalistas, rigoristas, normativos y estrechos para las vastas concepciones de la Gnosis, sus vuelos inesperados, sus insinuaciones de múltiples sentidos. La idea de un *continuum* entre Dios y el hombre constituye una ofensa para el simple religioso, para su concepción de una divinidad exaltada y distante, no maculada por las limitaciones fenoménicas; por otra parte, cuestiona la figura del mediador, del profeta, del rabino, del alfaquí, del sacerdote, pues proporciona la base necesaria al individuo para elevarse él mismo hasta la Consciencia de la Revelación, infinitamente más allá de la religión de la comunidad, y restaurar en sí mismo y a través de sí mismo el núcleo del Mensaje espiritual; además, para el religioso, esta concepción general despidе un tufo de politeísmo, pues no sólo el Pleroma, sino también la noción de una multiplicidad de hombres en sus cuerpos gloriosos⁶¹, se le antojan una pluralidad de dioses. Y como existe una profunda imbricación entre religión, vida social y estructura política, son todas las dimensiones de la comunidad las que se sienten amenazadas por la Gnosis o por cualquiera de sus manifestaciones parciales.

Si en Oriente fue donde más fecundo resultó el encuentro entre Islam y Gnosis, en España predominó el aspecto externo de la religión islámica en las figuras de la escuela legalista malikí y, durante el periodo almohade, sin acabar de desbancar a la anterior, de la corriente ashirí. La política del califato estuvo condicionada por los malikíes; Almanzor se esforzó en complacerles destruyendo parte de la biblioteca creada por Hakam II, segundo califa e hijo erudito de Abderramán III. Con las taifas, los malikíes quedaron distanciados de los gobernantes y sintieron amenazada la religión por una política dividida de intereses particulares y por el avance del hedonismo y la filosofía. Por ello apoyaron decididamente a los almórabides, cuyo inspirador, Ibn Yasin, era un fogoso miembro de su escuela, y cuya política era nuevamente islámica. Con ellos alcanzaron un grado de influencia que les permitió condenar y quemar públicamente la obra del filósofo al-Gazali, que en su libro *La Revivificación de las Ciencias Religiosas* defendía la interpretación individual de las escrituras. Finalmente, con los almohades, los malikíes se vieron sobrepujados por la escuela, también sunita, de los ashiríes, favorecida por los nuevos señores, pero siguieron en la administración a falta de mejores letrados. Malikismo y ashirismo comparten la desconfianza en la razón, la interpretación literal de las escrituras, el valor otorgado a los signos externos de la religión como elementos de primera importancia para la vida espiritual y la cohesión de la comunidad y, si el segundo puede considerarse una escuela filosófica, el primero siempre consideró la filosofía una real o potencial amenaza⁶².

⁶¹Esta imagen cobra especial consciencia y radicalidad en la filosofía de Abu'l Barakat, Suhrawardi e Ibn Arabi.

⁶²Cierto, en la figura de Averroes conviven el jurista malikí y el filósofo, pero la fusión se logró aquí por la disolución del primero en el segundo. El mismo Averroes fue víctima de la ortodoxia y, aunque ciertos investigadores tuvieran razón al pensar que se le condenó más por motivos políticos que teológicos, lo importante es que los motivos aducidos fueron religiosos y que estos ofrecían a la consciencia ortodoxa una base suficiente para incoar y ganar su caso.

Esto no significa, en absoluto, la ausencia en la Península de una corriente de ideas iniciática, pero sí da un indicio de lo poco favorable que hubo de resultarle el medio general en que se vio obligada a crecer. Nuestra memoria histórica guarda el recuerdo de figuras que canalizaron esa corriente. Ibn Masarra (883-931), en cuya doctrina y práctica de vida Asín Palacios ha visto un renacer del priscilianismo, y que fue transmitida a través de las escuelas masarrianas de Córdoba, Pechina y finalmente Almería⁶³; Ibn Qashi (muerto en 1151), que organizó a parte de los masarríes en una milicia espiritual en el Algarve, región que Alfonso X disputaría al rey de Portugal, y cuya doctrina y organización revelan claras coincidencias con el sistema shiíta ismailí⁶⁴; Ibn Arabi (1165-1240), el gran heredero de esta corriente y una de las figuras místicas más fascinantes de la humanidad. Ninguna de estas figuras especialmente sobresalientes tanto por su altura espiritual como por lo que representan en la historia, entre otras que también podrían citarse, pudo sustraerse al conflicto velado o declarado con la ortoxia islámica andalusí. Ibn Masarra abandonó la Península hacia el Oriente para evitar la acusación de ateísmo y sólo regresó cuando el ascenso de Abderramán III auguró una política más liberal, que duraría hasta finales del reinado de su hijo Hakam II; Ibn Qashi luchó contra los fanáticos almorávides; finalmente, Ibn Arabi abandona en 1201 la Península de forma definitiva en busca de un clima ideológico menos opresivo que permita respirar a su espíritu y que hallará en Oriente.

Pero además de estos hitos de nuestra memoria histórica debemos contar con otra serie de corrientes, ideas, influjos que no han dejado rastro precisamente por el peligro que suponía su naturaleza heterodoxa, pero que debieron de tomar formas concretas, expresarse de muchos modos, actualizarse de una manera u otra en todo ese espacio de tiempo del que nuestra historia recordada y escrita es un resumen selectivo. Se sabe, por ejemplo, que los ismailitas fatimíes de Egipto realizaban una labor proselitista en el Magreb, en tiempos de Abderramán III, utilizando Ceuta para introducir sus ideas shiíes en la Península⁶⁵ y que uno de sus agentes preparó desde Ceuta una invasión shiíta a al-Ándalus bajo el califato de Hakam II⁶⁶. Se sabe también que entre los ismailíes

⁶³La importancia de esta escuela -escribe H. Corbin en H.F.I. 203- radica, por una parte, en el hecho de representar, en el extremo occidental del mundo islámico, ese islam esotérico que ya hemos conocido en Oriente, y, por la otra, en lo considerable de su influencia.

⁶⁴H.F.I. 207.

⁶⁵C.C. 182. Vallvé comenta a continuación: *Los beréberes de Gomara, tan inclinados entonces a la herejía, y andalusíes que regresaban de la peregrinación de sus viajes de estudio para conocer a los grandes maestros de Oriente, pudieran ser los portavoces de la política fatimí. El carácter secreto de esta misma propaganda nos impide a menudo conocer los nombres de los misioneros que recorrían el Magrib con fines proselitistas y también políticos.* Por su parte, Corbin (H.F.I. 264) escribe: *Esta escuela [la de Almería] impartía las enseñanzas de los misioneros ismailíes y shiítas. Por eso, cuando más tarde la escuela de Ispahán, con Mollá Sadrá, acoja las doctrinas de Ibn 'Arabi, veremos cerrarse el círculo grandioso del retorno a los orígenes.*

⁶⁶C.C. 219.

orientales existía la voluntad y la práctica de transmitir su Gnosis y que ello se hacía de forma individual y secreta, tal como bellamente se expone en el relato ismailí del siglo X conocido como *El Libro del Sabio y el Discípulo*⁶⁷. Por otra parte, la alquimia de doble signo, metalúrgico y psíquico, del autor del XIII conocido como Geber; la presencia del *Picatrix* entre las obras traducidas por la escuela de Toledo en tiempos de Alfonso X, una de las exposiciones fundamentales sobre la figura de la Naturaleza Perfecta o Yo Superior del iniciado; así como una larga serie de fenómenos comparables hacen patente que ese fermento de ideas no fue en absoluto despreciable. Si para la historia visible su valor ha resultado en general insignificante, la razón es que ésta acabó por tomar una dirección distinta de las posibilidades insinuadas por aquellos fenómenos y más subordinada a las fuerzas que podían presionar de un modo más directo sobre la realidad práctica.

La partida de Ibn Arabi simboliza esta inflexión de la historia. Cuando Ibn Arabi deja España, hace tres años que ha muerto Averroes, pero será el impulso dado por éste el que señalará la dirección de Occidente; dirección a la que España tardará en incorporarse, a pesar de ser la cuna del gran filósofo musulmán y el lugar donde sus obras empezaron a ver sus primeras traducciones hebreas y latinas. Este impulso es el racionalismo, que conformará el pensamiento europeo hasta nuestros días y configurará también nuestras vidas, siendo acaso la característica más visible del mundo occidental.

Se ha discutido el racionalismo o no racionalismo de Averroes y, en ocasiones, de una forma un tanto bizantina. Se ha llegado a concluir que Averroes no es racionalista porque su personalidad no corresponde a ninguna de las tres marañas conceptuales que agotarían el horizonte racionalista: Averroes no es un *racionalista religioso* (que niega la revelación misma), no es un *racionalista naturalista* (que rechaza los elementos sobrenaturales de su religión), no es un *racionalista hermenéutico* (que lleva la interpretación racional más allá del marco del dogma)⁶⁸, ergo no es racionalista. Pero lo cierto es que el racionalismo, en la historia del desarrollo intelectual humano, no empieza como un absolutismo de la razón⁶⁹ sino en una forma que, si fuéramos amigos de clasificaciones, podríamos titular *racionalismo subordinado*. Crece después en un largo

⁶⁷H.A. 93 ss. Corbin comenta a propósito de esta transmisión: *El dá'î ismailí no es un misionero que predica en la plaza pública o en la mezquita, dirigiéndose indistintamente a una multitud desconocida. Debe proceder discretamente, individualmente; debe ser fisonomista, despertar la simpatía de las gentes, pero sin que los demás comprendan de inmediato quién es él; debe practicar el discernimiento de los espíritus, despertar en el interlocutor el deseo de saber más, y no hablar sino en función de ese deseo y de la comprensión que él testimonia. De lo contrario, se expone a entregar a quien no es digno el legado que le ha sido confiado.*

⁶⁸H.F.A. 274-6.

⁶⁹Éste es un clímax en el que la Verdad se convierte en certeza racional y la Realidad es reducida al mundo de las realidades captables dentro del horizonte de la razón; un clímax, por otra parte, que, siendo evolutivamente necesario, está destinado a un rápido crepúsculo por sus propias carencias y a generar modalidades más abiertas de racionalismo.

proceso de desarrollo cíclico cuyas espirales corresponden a los ciclos evolutivos de diversas civilizaciones, siendo para Occidente Aristóteles, Maimónides y Averroes, los tres grandes hitos del racionalismo clásico. Ahora bien, lo que caracteriza el proceso de desarrollo del racionalismo es un movimiento por el que el énfasis del filosofar se desplaza gradualmente hacia la razón y su propia actividad instrumental desde formas filosóficas de raíz intuitiva o desde formas protofilosóficas de orden dogmático o afectivo. Por ello, el racionalismo puede suponer tanto un descenso como un ascenso, un nivel de organización inferior del conocimiento y de la actividad noética tanto como un nivel superior. Es inferior respecto a la experiencia directa de las verdades metafísicas y metapsíquicas del místico y del teósofo; es superior en relación a posturas de apego irracional o afectivo a ideas osificadas en forma de dogma heredado. Pero en cualquier caso es el signo de una madurez del pensamiento individual, que se atreve a avanzar hacia la verdad de una forma cada vez más autónoma, siguiendo únicamente el proceso de la razón y volviéndose, al mismo tiempo, cada vez más consciente y dueño de ese proceso. Por ello, el racionalismo actúa de una forma doblemente interesante: por una parte, actúa de solvente de los apegos irracionales, dogmas, ideas fijas, prejuicios, supuestos no cuestionados; pero, al mismo tiempo, se presenta como corrector de los excesos y defectos de un misteriosofismo errático o de una mística delirante. De ahí que mística y misteriosofía hayan mantenido una doble actitud con respecto al racionalismo: ya de desconfianza mutua, ya considerándolo un instrumento idóneo para superar las limitaciones de la religiosidad exterior así como una sólida base para estructurar y transmitir la experiencia interior en forma de conocimiento organizado⁷⁰.

Vemos, pues, reproducirse un proceso que ya observamos en la etapa de la religión monoteísta. El racionalismo cumple ahora la función que entonces le cupo a la moral dogmática; ésta creó para el hombre un nivel de organización vital y emocional regido por un principio espiritual, un sistema de conducta y credo unitario que hacía de la comunidad una entidad compacta, unida por estrechos vínculos. El racionalismo apunta ahora una organización superior, intelectual, como índice e instrumento de una nueva floración de la consciencia del hombre. Sobre la sólida base que le ofrece la realidad comunal, la unidad del hombre colectivo, la razón puede empezar el camino de su individualización y su tarea de formar un colectivo unitario de auténticos individuos. Ahora bien, aparte de su etapa griega en la que gracias al especial genio helénico alcanzará una forma prácticamente definitiva con Aristóteles que sólo necesitará ser reencontrada, el racionalismo comienza en la tradición occidental subordinado al dogma religioso. Sólo se librá de él, sólo cobrará plena independencia en un largo proceso histórico que en Europa no culmina hasta recientemente, y ello en la forma de un realismo

⁷⁰El ismailismo, por ejemplo, utiliza la bella imagen de la filosofía como la tumba en la que debe morir la religión externa a fin de transformarse en Gnosis (H.F.I. 82-3).

cientifista y agnóstico, cuando no declaradamente ateo. Habrá forzado así su desarrollo hasta sus posibilidades extremas; de él habrán surgido, directamente, vástagos como el empirismo, la ilustración, el materialismo, ciertas formas de individualismo, la Ciencia y la práctica totalidad de las ciencias en la forma en que las conocemos así como la inmensa parcela de la vida determinada por ellas y, por reacción, el romanticismo e individualismo romántico⁷¹ y sus derivados, es decir, Occidente. Todo ello se nos muestra como un camino que debía ser explorado hasta sus últimas consecuencias, a pesar de sus resultados terribles y tremendas contradicciones⁷². Esta tarea le correspondió al mundo occidental a partir del impulso aristotélico-averroísta recibido por Europa a través de España en el siglo XII, impulso en que culmina el rodeo oriental que la filosofía griega dio para conquistar la mentalidad del oeste de Europa. Porque, en efecto, es sobre todo el Islam quien la reescribe en clave divina haciendo su médula más fácilmente asimilable por el Occidente cristiano.

Averroes con su abandono de una filosofía esencialista y el retorno a una sustancialista; con su idea de dos niveles de verdad, la teológica y la filosófica, destinada a culminar en un divorcio de los dos campos de conocimiento que acabará por convertir la teología en una superestructura superflua para la vida; con su voluntad de permitir a la razón guiarse por sí misma, independiente de todo prejuicio teológico, de todo condicionante religioso, aunque el pensador acepte aún someterse en última instancia a la fe; Averroes con su confianza en la razón para comprender el mundo, la Realidad, que se le antoja una estructura armónicamente ordenada; con su idea de que el saber debe fundarse en principios reales, en verdades comprobables, con su empirismo; con su preocupación por hallar la fórmula de un proceso intelectual que asegure a su razón estar en la ruta de la verdad; con su idea del hombre como una criatura nacida para saber; con su gusto por las divisiones y clasificaciones; con su modo de remontarse hasta la idea de Dios, tanto por la vía física como teológica; con su misma idea de Dios; con su idea del mundo como una realidad necesaria; con su aristotelismo a ultranza... con todo ello Averroes bien puede ser considerado un racionalista. Ciertamente, un racionalista subordinado aún, sincero acaso con una fe que sigue teniendo preeminencia en el juicio de la verdad última; pero una subordinación que ya es más afectiva que inherente a la propia lógica de

⁷¹El individualismo romántico es un individualismo vital y emocional posible, sobre todo, después del racional, del que imita su íntima realidad pero contra cuyos resultados se revela.

⁷²En efecto, quedarán en su base graves deficiencias que condicionarán su crisis final haciendo lugar para la emergencia de un nuevo principio. La mayor carencia, sin embargo, es al mismo tiempo su mayor audacia: el avance independiente de la razón, que acaba por desembocar en una realidad relativista, indeterminable, despojada de principios absolutos desde los que pensar el mundo. La tentación es entonces el retorno a dogmas antiguos, pero aunque éstos presionarán cuando vean debilitarse a su gran enemigo, la solución difícilmente podría consistir en un retorno al pasado. Ésta es, sin duda, el avance valiente hacia otro nuevo principio de consciencia y otra nueva concepción del mundo.

su sistema y que, contradictoria en su misma naturaleza, lleva en sí el germen de su propia disolución.

La separación entre filosofía y teología que arranca de Averroes ha sido valorada distintamente desde dos tipos de sensibilidad. Para Corbin, *precisamente la separación de la teología y la filosofía, que se remonta en Occidente a la escolástica latina, es el primer indicio de esa “secularización metafísica” que arrastra consigo la dualidad del creer y el saber*; se llega así, en el límite, a la idea de la doble verdad profesada, si no por Averroes, sí al menos por un cierto averroísmo; pero este averroísmo se aísla precisamente de la filosofía profética del Islam. Por tal motivo se agota en sí mismo, y por eso durante tanto tiempo se ha venido considerando como la última palabra de la filosofía islámica, cuando en realidad no fue más que un impasse, un episodio ignorado, por otra parte, para los pensadores del Islam oriental⁷³. Para Cruz Hernández, Averroes, cima de la filosofía árabe, con su crítica a la síntesis aviceniana da el golpe de gracia al pensamiento islámico, que se anquilosa después de él⁷⁴; además, *la ruptura [entre filosofía y teología] es necesaria porque sin ella no cabe hacer filosofía, o sea, la labor de Aristóteles. Y Averroes no quiere quedarse, ni en la vía extrema escéptica y antifilosófica de los teólogos mutakallimíes y ashariés, ni en la vía media de Avicena, sino en la vía de la estricta filosofía, de la sabiduría humana, que no es el saber total y absoluto, patrimonio exclusivo del Dios Único, sino la búsqueda de la verdad por los hombres que a ella consagran su vida*⁷⁵.

En realidad ambas sensibilidades están justificadas: la primera surge de una especial valoración de la Gnosis como conocimiento realizado en sí, unión de saber, ser y creer; un medio para la creación interior de esa individualidad absoluta, trascendente y divina que resulta de la re-unión del alma terrestre humana con su contraparte superior y perfecta. La segunda de ellas surge de una valoración particular en la que el racionalismo se constituye en el instrumento y la forma de maduración del individuo a través de su quehacer pensante, filosófico; en medio de su autonomía intelectual y, por tanto, de su plena floración en la vida. La primera conlleva un empirismo introvertido hacia las realidades del espíritu; el saber teológico es el problema fundamental de su filosofía, no queda resuelto hasta que no se convierte en una realidad viva para el individuo y, por ello, no puede darse nunca por supuesto. La segunda conlleva un empirismo extrovertido hacia las realidades objetivas del mundo; es en ellas donde la razón alcanza su plena autonomía porque es en ese ámbito donde se basta realmente a sí misma, mientras que en el dominio

⁷³H.F.I. 23.

⁷⁴F.A. 251-2.

⁷⁵E.F.A 411.

teológico siempre debe subordinarse a elementos alógenos. Inicia el camino de su plena independencia resolviendo el tema teológico con la fe; lo prosigue convirtiendo el mundo teológico, primero, en una realidad separada; segundo, en una realidad innecesaria; por último, lo confina en un museo de antigüedades o le niega la existencia. Y en todo ello es plenamente coherente con su voluntad empirista, aunque ha rechazado la vía de un empirismo interno y subjetivo. El resultado de todo ello es la corrección de un grave defecto de la Gnosis antigua por medio de uno de esos extremos opuestos con los que la Naturaleza tiende a equilibrar el peso de elementos unilaterales que ella misma ha arrojado a la historia: surge, a partir de la corriente del racionalismo, una sobrevaloración del mundo material que compensa el desprecio que la Gnosis le había tributado.

La Gnosis había poseído el mundo del espíritu a costa de rechazar el mundo material. El racionalismo poseerá el mundo material a costa de perder el mundo del espíritu, y tanto más lo poseerá cuanto más se aleje de la religión en el curso de la historia. La Gnosis había puesto el énfasis en el individuo interior, espiritual, el hombre amigo de Dios que habita para siempre, glorioso, el Pleroma. Había perdido, sin embargo, la dimensión colectiva. El racionalismo, que empieza como una corriente de maduración individual, culmina en una dirección socializadora que gana a la comunidad para las verdades de la ciencia y el sentido común, fundando en ellas los principios rectores de la consciencia colectiva. Tiende a anular así, nuevamente, al individuo.

La filosofía islámica no culmina en Averroes, pero sí sella la independencia filosófica de Occidente. Ibn Arabi se lleva de España el legado oriental y con ello Asia y Europa inician caminos separados, obedeciendo cada una a su genio particular, empujando cada una hasta su extremo las posibilidades de su propia opción, haciéndolo de una forma especializada -en apariencia la única forma posible- para descubrir al fin, inevitablemente, que, aislado, cada sendero es incompleto y no puede responder a las exigencias de una Promesa Integral. Pero si es cierto que éste ha sido el curso de los siete últimos siglos de historia, también lo es el que en el crisol español de la Edad Media confluyeron y convivieron Oriente y Occidente, y lo que cada una de ellos representa.

Quizás sea aquí, en el hecho de que ambos elementos contribuyeron en muy intensa medida a conformar su personalidad, donde deba hallarse la razón anímica de que España no sólo no haya sido el adalid del desarrollo racionalista, sino que se haya visto relegada a un humillante puesto en su cola. Descubrimos una efímera floración del averroísmo durante el reinado de Alfonso X, pero la línea de su progreso pasa por la Facultad de Artes de París y sigue un trazado europeo ajeno a España. Con Alfonso, el averroísmo convivió con el hermetismo y, al menos en la figura del rey, parece que ambos se conciliaron en una gnosología bivalente que estaría más acorde con la realidad profunda de nuestra alma mestiza. Después, el impulso racionalista, aquí, se asfixia. La

herramienta visible de esta asfixia es el dogma imperante y violento, la religión externa e integrismo ortodoxo que se impone con los Reyes Católicos. Pero el conjunto de la historia de España nos invita a preguntarnos si la causa subyacente no será la pérdida de aquella conciliación entre razón y Gnosis para un alma colectiva que, a diferencia de otros países europeos, no ha podido prescindir jamás del todo de la dimensión trascendente y que se veía inevitablemente abocada a desconfiar de una razón demasiado autónoma. Nos invita a preguntarnos también, si gran parte de la causa de su tragedia histórica no estará precisamente en haberse negado a sí misma esa dimensión oriental, no tanto como hija de judíos y musulmanes, sino como hija y heredera de la Gnosis. Y, finalmente, si ese individualismo peculiar tan íntimo a la psicología española, más visceral que racional o romántico, más espontáneo que fruto de un desarrollo, que a nivel colectivo se refleja en la existencia de subnaciones muy bien definidas... si ese individualismo no será la proyección en su consciencia externa de aquella fe o percepción o posesión interior del Individuo Absoluto Gnóstico.

Además de la Gnosis y el racionalismo, percibimos otra corriente de importancia en el horizonte de las influencias espirituales islámicas: la mística shadilí, a la que Asín Palacios rindió tanta y tan provechosa dedicación, y en la que veía la raíz de nuestra mística del siglo de oro. Señalar los límites entre eso que hemos llamado mística y eso a lo que nos hemos referido diversamente como Gnosis, hermetismo, misteriosofía, teosofía, es prácticamente imposible: primero, porque existe una imprecisión semántica en todos estos términos, consecuente con la incapacidad de la razón ordinaria para representarse sus realidades referenciales; segundo, porque estas últimas no constituyen campos cerrados. Lo que sí puede hacerse es subrayar sus aspectos centrales. La mística se enmarca, o lo intenta al menos, dentro de los límites de la ortodoxia; es vocacionalmente acosmista, niega y mortifica la vida, prescinde de la dimensión individual y aspira a una trascendencia absoluta en la consciencia divina, se ayuda de elementos devocionales, mira en general con profundo e instintivo rechazo no sólo el mundo material sino toda la realidad fenoménica; puede decirse que ha alcanzado su manifestación extrema en el budismo, aunque ésta ha encontrado formas comparables en el resto de las religiones. La doctrina shadilí, con su acosmismo radical, su idea de que incluso considerar que el individuo tiene poder para obrar constituiría una forma de politeísmo, es una de esas formas. Pero hay aquí además una revuelta violenta contra la vida que no se da en el budismo: la desolación se convierte en el estado preferido del alma; la mortificación, desnudez, purgación y autohumillación constituyen los temas centrales; los males son regalos para el alma porque hacen su sumisión más intensa y sincera, y su marcha más rápida; desde la vida, que es prisión, hasta la esperanza prefigurada por la muerte, el camino preferido es la noche del alma. Porque se niega toda trascendencia a la individualidad, las potencias vitales e intelectuales no pueden aspirar a una traducción

divina de sí mismas y son negadas y mortificadas⁷⁶. Frente a todo esto, la Gnosis halla sus símbolos preferidos en el guerrero y el alquimista, y se encarna sobre todo en ellos. Tomadas como extremos, mística y Gnosis son respectivamente la vía de aniquilación y la vía de conquista, la vía de autoanulación y la vía de suprema autoafirmación. Ciertamente, el mundo por el que lucha el Gnóstico no es el material, sino aquel mundo sutil donde construye su individualidad divina, pero aun así el mundo físico recibe un reflejo de su voluntad transformadora y batalladora.

Deberemos retornar al tema de la mística cuando abordemos su brillante floración durante la era de oro española. Baste por el momento señalar lo deletérea que resulta esta postura para la vida nacional. No se trata de negar su alto valor espiritual, ni la posibilidad metafísica de la realización última a la que aspira, ni la importancia de ésta para el espíritu. No se trata de negar su fundamental importancia práctica cuando se la incluye en una más amplia síntesis espiritual, como fase primera o disolutiva de la personalidad inferior, previa a una segunda o constitutiva de la personalidad superior. No se trata, finalmente, de cuestionar la talla humana, en ocasiones gigantesca, de los místicos que han seguido esta vía. Pero como fenómeno radical y colectivo está destinada a cegar las fuentes de la energía vital y a precipitar la nación en un abismo de inercia. Ghose atribuyó al budismo y a la forma acosmista del hinduismo, el mayavada desarrollado por incitación de aquél, la inercia secular de la nación india. El caso de España, la nación moderna que mayor energía vital desplegó al culminar su etapa formativa y la nación europea que sufrió el más largo, profundo y humillante periodo de inercia, es comparable al caso indio. Pero esta cuestión, sólo insinuada aquí, debe ser pospuesta por el momento.

Las tres corrientes señaladas de inseminación espiritual calaron a través de un doble muro de ortodoxia. Dejando aparte la forma examinada de la mística, que es un fenómeno poco interesado por la vida y aún demasiado dependiente de la ortodoxia (al menos en su expresión exterior), habría sido concebible, al igual que en el caso judío, una articulación de los elementos cristiano e islámico sobre las bases de la corriente Gnóstica y racionalista. La forma espiritual de la articulación sobre la base Gnóstica la examinaremos más adelante, cuando hayamos estudiado el tercer elemento presente en el crisol espiritual de la historia, el cristiano; pero, ¿habría sido posible una forma política? Ya hemos visto que la Gnosis, porque para ser algo verdadero y viviente exige una altura humana muy por encima de la ordinaria, difícilmente puede constituirse en ideal colectivo. El hombre común se siente o amenazado o deprimido o engañado por ella. Cuando la Gnosis ha podido cantar triunfos políticos ha debido llorar los tremendos fracasos espirituales. Y tal ocurrió con los ismailitas fatimíes de Egipto y los imamitas safávidas en Irán. Pero lo que no es imposible para la Gnosis sin abandonar del todo su

⁷⁶Cf. S.&A.

vida íntima y hermética es tratar de provocar una configuración de elementos externos, sociales, que hagan su vida más fácil, menos opaca y cerrada en sí misma, menos autista e intrascendente; además, intentar crear un clima general a través, sobre todo, de la difusión de ideas, sensibilidades, que presione casi insensiblemente en el sentido de una transformación humana, de una maduración colectiva, de una sutilización y espiritualización de la vida.

Todo ello se corresponde con el compromiso de salvación cósmica suscrito por esa parte de la Gnosis que se expresa a sí misma en el símbolo de la caballería espiritual. Pero ¿cuál sería esa configuración de elementos idónea en el exterior, cuál el clima propicio? Esa configuración debería ser tal que no presionase excesivamente el proceso de transformación social, sino que estuviese a la medida de la masa recalcitrante: ni demasiado exigente ni demasiado inerte. Se requeriría, en primer lugar, un monarca humanamente maduro, intelectualmente despierto, acaso sincero en su religión pero no ortodoxo, abierto a las realidades superiores del espíritu pero preferentemente no un iniciado en los misterios Gnósticos; se requeriría, además, una pluralidad de elementos religiosos, que tenderían a relativizar el valor de las diferentes ortodoxias, aunque su peligro en caso de fracaso del sistema sería extremarlas; serían necesarias, también, fuerzas intelectuales renovadoras así como fuerzas o elementos sociales de peso capaces de manifestar simpatía por el cambio de clima general y de apoyarlo; finalmente, pero primero en importancia, se requeriría un movimiento o institución capaz de cobijar, aunque velada o semiveladamente, el núcleo Gnóstico irradiante. El clima, por su lado, vería una espiritualización del arte; un reflejo en la literatura, probablemente limitado pero sensible, de los ideales Gnósticos; una democratización y una diversificación de la vida... Es necesario contemplar con ojos muy ensombrecidos los siglos XII y XIII europeos para no comprender que se dieron entonces varios experimentos en Occidente en este sentido, y que tuvieron especial relevancia los que acontecieron en nuestro país.

Sobre esta base Gnóstica, de vocación profundamente ecuménica, que afirma poseer el secreto de la unidad de las religiones, podría haber surgido algo nuevo en suelo ibérico; sin duda, al final de un proceso largo y no exento de peligros, pero resultando por último un Pueblo excepcional a partir de las tres ramas abrahámicas. Un sueño, se dirá y es cierto. Pero los sueños compartidos también han sido motivaciones históricas y, muchas veces, también realizaciones históricas. Está todavía por ver qué traducciones de sí mismo sembrará este sueño en las mentalidades idealistas del futuro y qué resultados tendrá en eras más propicias. Pero de momento era necesario examinar esta posibilidad, que sigue siendo un tesoro oculto del alma de España, para contrastarla con la realidad de su conciencia histórica, en la que el moro y el judío siguen atados a la estaca de la hoguera inquisitorial.

Por otra parte, desde una base suficiente de consciencia racional el énfasis habría estado no en una nueva creación, sino en una convivencia articulada. En el mejor de los casos, ésta podría haber tomado la forma de un reino musulmán incorporado a una unión de reinos ibéricos como la que tuvo lugar con los Reyes Católicos, con la sola excepción de Portugal. Pero en ausencia de un principio y una vocación superiores, el resultado de esto habría sido dudoso. Para su perduración, habría sido necesaria la continuación de aspectos fundamentales de la mentalidad de la Edad Media, en la que esto fue hasta cierto punto posible en la forma de reinos cristianos vasallos de musulmanes y vice versa. Habría necesitado un equilibrio peculiar de poder entre los dos mundos, cristiano e islámico, que hiciera deseable la existencia de este punto de encuentro. Sus ventajas habrían sido ciertamente importantes, pues habría podido contribuir al encuentro de ambos mundos, a suavizar y enriquecer en gran medida sus relaciones; además, habría sido un canto a la diversidad, habría ayudado a relativizar las ortodoxias, habría dado una mayor oportunidad de perduración y desarrollo al elemento judío en tierra hispánica, habría permitido continuar el proceso de mestizaje cultural. Pero es difícil imaginar cómo habría sido posible entonces crear una consciencia nacional unificada, que en los países europeos empezó a desarrollarse con el fin de la Edad Media determinada por una fuerza política, la monarquía, pero sobre la base de una idea religiosa unitaria. La unidad de idea era el instrumento real para la unidad de consciencia; lo religioso en ella era la forma que le dio la historia y que siendo una proyección del espíritu, fuente de la verdadera unidad, era la que más poder cohesionador ofrecía. Ningún ideal racional habría servido para la misma función; entre otras cosas, porque lo que hemos descrito como una suficiente base racional habría arrastrado, a pesar de todo (también lo hace nuestro mundo actual) una importante rémora de irracionalidad.

También por este camino reencontramos un resultado que ya hemos observado en otros casos comparables. En ausencia de un principio de consciencia y una instrumentación superior, la eliminación del elemento musulmán en su doble presencia, como entidad política separada tanto como comunidad en proceso de integración, fue una necesidad impuesta por el Espíritu del Tiempo. Y ¿qué es este Espíritu del Tiempo, al fin y al cabo? Fundamentalmente, es una exigencia que la historia plantea al hombre colectivo en la forma de una crisis evolutiva cuando éste ha alcanzado un grado suficiente de maduración interior para ella y existe, externamente, una configuración de elementos que hacen posible el arraigo de los resultados anímicos y físicos de esa superación. El Espíritu del Tiempo se muestra al hombre, en la forma de una nueva corriente de sensibilidad, de ideas, empujándolo hacia una nueva figura de sí mismo y del mundo. El hombre no puede aplicar entonces cualquier instrumento para afrontar esa exigencia, sino que se ve obligado a usar aquellos que ha construido para sí, presionado o con pereza, hasta ese instante. De la imperfección o perfección de estos instrumentos, de su impecabilidad y capacidad para servirse de ellos, depende en buena medida la salud del

resultado; y de éste, a su vez, el que deba seguir la ruta de su crecimiento por un camino soleado o dando un rodeo a través del dolor.

A lo largo de nuestro desarrollo temático hemos considerado la posibilidad de una España espiritual y culturalmente más allá de cualquiera de las tres culturas abrahámicas, concluyendo que ésta habría sido la forma histórica que mejor encarnase su alma; hemos contemplado también la posibilidad de una unión hispana cristiano-musulmana, hemos examinado sus ventajas, pero hemos visto sus grandes deficiencias para construir una entidad histórica unificada y viva; vimos asimismo anteriormente que la España cristiana de los Reyes Católicos era una pobre traducción de su posibilidad máxima. Llegados a este punto, podemos preguntarnos ¿era la opción cristiana la necesaria?, ¿habría sido una España islámica una expresión más precisa y transparente de su ser interior? La pregunta no es ociosa, entre otras cosas, porque durante un tiempo esta opción debió de parecer la única posible y durante mucho tiempo después la más probable. Ahora bien, una de las cosas que más salta a la vista al contemplar el mundo islámico es su incapacidad para crear naciones propiamente dichas. Esto ya lo señaló Aurobindo Ghose⁷⁷; pero es interesante notar también la simetría que existe, en cada una de las tres dimensiones de la tradición abrahámica, entre la forma histórica de cada pueblo y aquel aspecto de la Divinidad que cada uno de ellos enfatiza. Hay una correspondencia entre el aspecto cósmico-personal del Dios judío y la existencia de una única nación judía, unida y a la vez difusa por todos los países del mundo; hay una correspondencia entre el aspecto definitivamente personal e individualizado del Dios cristiano y la existencia de una pluralidad de naciones cristianas individualizadas; hay, finalmente, una correspondencia entre el Dios trascendente y unitario del Islam y la existencia de vastos y difusos imperios califales, fragmentados en ocasiones en unidades menores, sí, pero no por el surgir de naciones cohesionadas sino por otros imperios menores o por reinos regionales ocasionales. Pero si el Islam habría constituido una dificultad instrumental para la formación de una entidad nacional unificada española (dificultad que fue menor en los países con una larga tradición unificada preislámica, como Egipto e Irán), mayor inconveniente habría sido la postura espiritual y vital islámica para la expresión de esa

⁷⁷Es notable que tanto en Europa como en Asia se diese una tendencia común, que no podemos adscribir a ningún intercambio íntimo de ideas sino a la operación de la misma causa y necesidad naturales, al desarrollo de una jerarquía social basada en una división de acuerdo con cuatro actividades sociales diferentes -la función espiritual, el dominio político y la doble función económica de producción e intercambio mercantil y de trabajo o servicio dependiente-... La fuerza que la motivó fue en todas partes la necesidad de una forma de vida social común, vasta y eficaz, en la que la firmeza de las condiciones sociales permitiese someter los intereses individuales y los pequeños intereses de la comunidad al yugo de una unidad y semejanza religiosas, políticas y económicas suficientes. Es notable que la civilización Islámica, con su principio dominante de igualdad y fraternidad en la fe, y su curiosa institución de una esclavitud que no impedía al esclavo elevarse incluso hasta el trono, nunca fuese capaz de desarrollar una forma semejante de sociedad y que, a pesar de su estrecho contacto con la Europa política y progresiva, no lograrse generar unidades-nación fuertes y vivas, bien organizadas y conscientes ni siquiera tras la caída del imperio de los Califas. Sólo ahora, bajo la presión de las ideas y condiciones modernas, lo está haciendo I.H.U. 351-2.

interioridad española.

Hemos dicho en diversas ocasiones que el principio divino manifestado por el Islam fue la Fuerza y que éste vino a sumarse en el ciclo de Revelación a los de la Ley y el Amor, correspondientes a la etapa judía y cristiana⁷⁸. Significa, en definitiva, que ese principio actuó de modo perceptible en la historia y que cupo a los musulmanes la tarea de reescribir⁷⁹ en clave divina los temas del poder, el impulso conquistador, la acción violenta. Lo primero tomó la forma de una inmensa expansión cuya fuerza motriz fue un ideal religioso; lo segundo, la figura de la *yihad* en sus diferentes variantes interpretativas. Hemos hablado también de España en diversos momentos como de fuerza vinculada a un ideal trascendente y de cómo este elemento despertó en su psicología por incitación del Islam. Todo ello podría invitarnos a la conclusión de que el Islam habría sido la expresión más adecuada para ese impulso central de la interioridad española. Sin embargo, hay que contar aquí también con la vocación decididamente terrenal del alma española. Y, aunque en el caso español esta vocación se concilia mal con el racionalismo orientado hacia el mundo material, en cualquier caso se concilia aún peor con la figura de un Dios Uno y absolutamente trascendente que, por su propia lógica interna y en ausencia de otros elementos, acaba por conducir a posturas ideológicas acosmistas o a un acosmismo de hecho. No; la forma española y a la vez divina, *oriental*, la forma de *orientarse* al mundo de la materia física es mediante la idea de la Encarnación. Ésta, aunque no en su forma cristiana sino en su forma india, generalizada, democratizada, global, constituye la expresión más definitiva de la Promesa Integral Gnóstica. Debemos retornar, necesariamente, sobre esta cuestión.

⁷⁸En el curso de su historia y debido a la naturaleza compleja del ser humano tanto como a su movimiento evolutivo, cada religión acaba por integrar diversos principios, valorar y adorar diversos aspectos de la Divinidad. Sin embargo, persiste el hecho de que en su primer impulso revela algo así como una especialidad, que se traduce al principio en un énfasis puesto en un aspecto o en unos elementos peculiares del mundo teológico, una especial concentración en ellos a costa de todo lo demás que, después, pervive a todo lo largo de su historia en la forma de una tendencia axial.

⁷⁹Necesariamente debemos decir reescribir porque la idea de una caballería divina y del guerrero espiritual precede al periodo islámico, se encuentra ya en el Irán mazdeo y de una forma muy definitiva en la tradición védica. Ahora bien, con el Islam este principio pasa de ser un ideal iniciático a ser un ideal y una vivencia colectivos como un elemento más de la religión externa y moral. Hay que recordar la figura arquetípica del religioso en el judaísmo y cristianismo para comprender la novedad que representaba la idea de que la fuerza, la violencia, podía administrarse con un espíritu de plena fidelidad a Dios y en servicio de la religión. *Hast thou not seen* -reza el Corán IV/77- *unto whom it was said: Withhold your hands, establish worship and pay the poordue, but when fighting was prescribed for them behold! a party of them fear mankind even as their fear of Allah or with greater fear.*

En su lucha contra el Islam, una u otra órbita. Simetría entre aspecto divino y realidad nacional. España islámica no habría sido probablemente una nación como no lo es el islam balcánico.

* * *

¡Error! Argumento de modificador desconocido.. El encuentro de las tres religiones tiende a relativizarlas, pero por reacción también a extremarlas. El encuentro de Judaísmo, cristianismo e Islam supone la coincidencia de tres modos de enfocar al Divino. La figura de Jesús y el concepto de encarnación lejos de ser un elemento extraño es muy prometedor en el momento de democratizarla. Por eso, la posibilidad de síntesis no pasaba por posturas cristianas unitarias, como el adopcionismo, sino precisamente por posturas mucho más radicales como la que quizás se ofrece en el Grial.

¡Error! Argumento de modificador desconocido.. Puesto que esa posibilidad de encuentro al más alto nivel falló (o más que fallar, puede decirse que hubo un supremo mestizaje espiritual que no llegó a dar frutos históricos visibles definitivos. Ahora bien, ¿qué era lo máximo a lo que políticamente habría aspirado esta corriente mistagógica?), en la lucha con el Islam España se jugaba entrar en la órbita europea cristiana o en la islámica. Optó por la primera, que acabó por resultar mucho más progresiva. (Hay una relación entre sistema teológico y resultados concretos en la construcción nacional.). La construcción de una conciencia nacional unificada no podía tolerar elementos extraños en su seno, de ahí que la tendencia a eliminar de suelo español al Islam y a integrar en una vida unificada a los restos del Islam fuese un movimiento prácticamente inevitable. Es posible que ese sacrificio de la diversidad religiosa evitase durante un tiempo el sacrificio de la diversidad nacional, no sentida de momento como

una división tan importante.