

EL FENOMENO SŪFĪ EN LA CULTURA HISPANO-MUSULMANA Y LA MISTICA CARMELITANA ESPAÑOLA.

POR José Antonio G.- Junceda

Desde hace aproximadamente dos siglos, la investigación histórico-filosófica europea está reconociendo y poniendo de manifiesto día a día -sin que con ello haga otra cosa que atender al cumplimiento estricto de un deber- la deuda contraída, desde el período medieval, con el pensamiento árabe-islámico.

Gracias a esta continuada tarea investigadora, hoy sabemos con cierto detalle cómo, dónde y cuándo esa influencia se produce; cuál fue su importancia y su valor; los temas y problemas que introdujo y despertó, así como las obras y los nombres que en ese venturoso trasiego cultural intervinieron.

Pues bien, en el ámbito sonoro de ese bien atemperado concierto de influencias e investigaciones, le cupo y le cabe a España un lugar de privilegio. Y esto en un doble sentido, a saber, en el de que España fue la tierra europea más beneficiada con esa influencia y, por tanto, y éste es el segundo sentido, la que está más íntimamente obligada a sacar a luz los frutos de la fértil ayuda recibida, que ella supo, en su momento, transmitir a las otras tierras de Europa.

Pero, es que, además, España tiene y mantiene esa influencia como vivencia permanente a través de su historia, de su lengua, de sus caminos, de su folklore, de sus piedras, de su sangre, de su artesanía, de sus sueños, de sus lágrimas y hasta de sus oraciones. Y ello le da, igualmente, una situación de privilegio para comprender, para explicar, para dar razón de ese encuentro de culturas en toda su profundidad significativa y en todo su peso y valor, destacando sus más finos matices y sutiles aromas.

El cristiano español no asimiló del musulmán hispano sólo sus saberes especulativos y sus conocimientos científicos, sus habilidades artesanas o artísticas, sino también -y por curiosos caminos y motivos- su más entrañable y arrebatada manera de acercarse a Dios: su misticismo. Y fue ésta

una insólita influencia; insólita, tanto porque provino del "sufismo" hispano, que constituyó un peculiar fenómeno religioso-cultural, como porque quien la recibió fue la mística cristiana española carmelitana, que es tanto como decir que la recibió una raza de místicos en un momento pleotórico de su vivir.

Es preciso reconocer y destacar que la mística es una vieja actitud religiosa cristiana, enraizada en la más profunda concepción de la teología patristica y fundada sólidamente en la esencia misma del amor cristiano. La unión mística es en el cristianismo una estructura basal, no sólo en la ascensión del hombre hacia Dios, sino también en la cumbre de la unicidad de Dios Uno y Trino. Y cuando la mística cristiana alcanzó la cima del Carmelo, en la plenitud humana y cultural del siglo XVI español, hay que reconocerle una inmensa veteranía de siglos, de experiencias, de caminos, de lenguas, de latitudes y de logros.

Por el contrario, preciso es también reconocerlo, el "sufismo" no tenía tras de sí un *curriculum* semejante, ni se anclaba tan sólidamente en la teología coránica. Pese a lo cual tuvo savia suficiente para prestar, en el correr del tiempo, desde su juventud intrépida, modelos y esquemas a la vieja mística cristiana agigantada en el transido amor carmelitano.

Pero puede parecernos extraño este influjo del joven en el viejo, del novicio en el veterano. Sin embargo, así fue, y es preciso buscar el cómo, cuándo y el por qué.

1) *El fenómeno ṣūfī.*

El por qué debe estar, y allí pienso que lo encontraremos en la condición misma del "sufismo", que fue, efectivamente, un fenómeno, esto es, la aparición inusitada de una inesperada forma del espíritu en el plural ámbito religioso-cultural coránico -y con estas palabras no quiero dar por supuesto que el "sufismo" no haya sido una forma religiosa originaria árabe-islámica, tesis que se ha dejado oír con excesiva irresponsable frecuencia. En lo cual han jugado las palabras, pienso, un enredador papel-

Del término *ṣūfī* hemos derivado los europeos la palabra "sufismo", que hemos reservado para significar la mística musulmana, sin que nunca hayamos ampliado su campo referencial a fenómenos semejantes de otras religiones. Y la palabra *ṣūfī*, aparecida en el tránsito del siglo VIII/II al IX/III, con la que se designa al místico, lleva en sus entresijos semánticos un recurso de significación imitativa, en cuanto que designa al hombre que viste una túnica de lana (*ṣūf* = lana), semejante a la que vestía el anacoreta cristiano de los desiertos.

Ciertamente, el anacoreta cristiano -asceta por vocación, pero no por ello místico- fue un personaje conocido del árabe, tanto islámico como

preislámico, con el que se había cruzado repetidamente en los caminos del desierto y aun en las calles de las ciudades. Es el *rāhib* de los poetas de la *Yāhiliyya*, o los *ruhbān*, los monjes cristianos, de que nos habla el Corán; los temerosos de Dios (de la raíz *r-h-b* = temer), que habían instituido, como dice la azora LVII, 27, la *rahbāniyya*, una forma de vida monacal y ascética.

Quizá tuvieran razón MASSIGNON y GIBB¹, entre otros, al interpretar que el “sufismo”, según lo describen las palabras, fue un movimiento religioso popular, un modo de acercamiento al hecho coránico por detrás de la impersonal abstracción teológica, buscando una experiencia espiritual en la práctica de formas atípicas de vida y en la vital devoción de un rito exclusivista. Entendiendo al *ṣūfi* y las comunidades de *ṣūfiyya* en este contexto, es muy fácil encontrar en el uno y en las otras un constitutivo mimético y hasta, si se quiere, extraño o heterodoxo al espíritu del Islam. Pero no es ésta la ocasión ni viene al caso entrar en la discusión de tal problemática.

Mi intención es muy otra; es poner de manifiesto el enredo que las palabras han introducido en el significado. Ya que, si se comienza designando al místico, anecdóticamente, con el término *ṣūfi* y le ponemos en contacto con el *rāhib* preislámico, y si confundimos las formas comunitarias de vida de la *ṣūfiyya* con la *rahbāniyya* coránica, nos hemos creado la obligación de entender el “sufismo” como exógeno, y no como endógeno, al Islam. Sin embargo, entiendo que el concepto de *taṣawwuf*, con independencia de su origen etimológico, debe significar algo mucho más substancial y profundo que lo meramente anecdótico, aunque la categoría y la anécdota hayan coincidido y caminado juntas una y mil veces, en el tiempo y en el espacio, en Baṣra o en Kūfa; y aunque los sujetos de la categoría hayan sido, a un mismo tiempo, protagonistas de la anécdota.

El *taṣawwuf*, el “sufismo” o la mística árabe-islámica, como queramos llamar a ese fenómeno espiritual religioso que nació en el Islam antes, incluso, que la palabra misma que le designa, si es algo -y lo es-, es una forma de amor a Dios, ni popular ni culta, sino -si se me permite la expresión- todo lo contrario, porque, como toda sublimación, está más allá de una cosa y otra, como está, también, más allá de cualquier anécdota, aunque ésta sea tan importante como, y de hecho lo son, los modos de comportamiento y las formas de vida de una auténtica o pretendida ascética. Como ha dicho CRUZ HERNANDEZ: “La meta de todo este esfuerzo religioso es el amor divino que lleva al *ṣūfi* a disolverse en la nada de las cosas para conseguir la unión con Dios; la mortificación de la carne y las de-

¹ Cf., respectivamente. *Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane*. Paris, 1922 y *Mohammedanism*. Oxford, 1940.

más prácticas ascéticas son tan sólo el camino necesario para renunciar a las humanas pasiones; despojado de éstas el corazón humano, el asceta podrá encontrar dentro de sí mismo la presencia inefable de Dios, que le conducirá al éxtasis y a la unión divina que sumerge al alma en Dios².

Para comprender que esto fue así, basta escuchar la palabra hecha oblación de Rābi^ca al-^cAdawiyya (m. 801/185):

Te amo con dos amores, el amor que me hace feliz
y el amor perfecto, que es el a Ti debido.
Mi amor egoísta es no hacer nada
sino pensar en Ti, con exclusión de todo lo demás;
pero ese amor purísimo a Ti debido
consiste en que los velos que Te ocultan caen, y yo te contemplo.
No se me debe alabanza ni por esto ni por aquello:
no, son para Ti las alabanzas por aquel amor y éste³.

O sus tan repetidos versos, de tan entrañables ecos para el oído castellano:

¡Oh mi Señor! si Te adoro por miedo al infierno
quéname en él;
si [Te adoro] por el deseo del Paraíso
exclúyeme de él.
Pero si me acerco a Ti sólo por Ti
no me apartes de Tu hermosura eterna.⁴

Quizá en quien la categoría y la anécdota se fundieron y confundieron más estrechamente fue en al-Hallāy (m. 922/309); pero, pienso que su martirio o su "yo soy la Verdad" (*anā -l-Haqq*) tuvieron y tienen mucha menos importancia que su expresión de la unión mística:

Yo soy El que amo, y El que amo es yo.
Somos dos almas en un cuerpo.
Cuando me ves, Le ves.
Cuando Le ves, nos ves a ambos.⁵

De aquella anécdota viviente que fue al-Hallāy a la conversión espiritual de al-Gazzālī (m. 1111/505), el "sufismo" recorrió un largo camino.

² Cf. *Filosofía hispano-musulmana*. Madrid, 1957, vol. II, p. 37.

³ Apud R.A. NICHOLSON: *A literary history of the Arabs*, Cambridge, reimp. 1966, p. 234.

⁴ Apud M. SMITH: *Rābi^ca the mystic and her fellow-saints in Islam*, Cambridge, 1928, p. 30.

⁵ Apud R.A. NICHOLSON: *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge, 1921, p. 80.

Con Algazel el "sufismo" se hizo equilibrado, si por equilibrio entendemos aquí ortodoxia. Lo que sí, en cualquier caso, sucedió con él, es que el *taṣawwuf* tuvo que dejar de ser considerado un movimiento popular, al mismo tiempo que no se le pudo confundir con una postura intelectualista; aunque, quizá, el "sufismo" perdió con él la fogosidad, ese punto de desorden que lleva consigo el entusiasmo alborozado.

En fin, a mí no me cabe la menor duda, pese a lo que digan filólogos e historiadores, dicho sea con todo respeto, que el Islam propició el nacimiento de una mística fervorosa, que nada tuvo que ver con lo anecdótico y que no se dejó enredar por las travesuras de las palabras. Y porque ello fue así, el "sufismo" atesoró en sí el potencial necesario para ser, en la bolsa de las religiones, un valor firme e influyente.

Sobre si esta mística debe ser considerada o no ortodoxa, no puedo pronunciarme, ni siquiera puedo tener opinión. Pero sí diré que la mística es camino, camino de ascensión a Dios, y que he leído en el Corán este mandato: "¡Competid en la senda de Dios!" (*Infirū fi sabil Allāh*, IX, 38).

II) *El "sufismo" hispano-musulmán.*

Ahora bien, el "sufismo" árabe-islámico no influyó directamente en la mística carmelitana. Razones de espacio y de tiempo hacen obvia esta afirmación. Pero, es que, además, si, salvando tiempos y distancias, hubiera podido, por algún acaso, ejercer alguna influencia sobre la mística del Carmelo, ésta hubiera sido, exclusivamente, de orden literario, porque sólo las formas literarias son capaces de volar, como las simientes anemófilas, salvando distancias y tiempos, para germinar en tierras extrañas. Fue preciso, pues, que el Islam creara su propio Occidente, para que los híbridos de nueva cosecha pudieran influir. El cómo se produjo esto, explica, en cierta medida, la razón de nuestro tema.

El Occidente islámico recibió -icómo no!- el "sufismo" con el primero o, en todo caso, con el segundo de los musulmanes que rezó abatido sobre sus tierras. El "sufismo" islámico, ya con ilustraciones neoplatónicas, se afincó en al-Andalus con Ibn Masarra (883/269 - 931/319) y su escuela, como dejó bien establecido ASIN PALACIOS en su discurso académico, allá por el año 1914⁶. También influyó en su asentamiento y desarrollo la temprana presencia de al-Gazzālī en estas tierras de acá. Sin embargo, en ese primer momento de alto vuelo especulativo, el "sufismo" andalusí no logró hacerse una personalidad propia.

⁶ Cf. "Ibn Masarra y su escuela", en *Obras escogidas*, Madrid, 1946-48, vol. I, pp. 1-216.

Fue la Almería taifa de la segunda mitad del siglo XI, bajo la férula, corta pero fructífera, de los Ma^cn b. *Ṣumādiḥ*, la que, heredera, entre otras cosas, de la escuela masarrī, se constituyó en capital del "sufismo" andalusí. Y en ella se forjó, en el lapsus de cincuenta años, un temple nuevo de *ta-ṣawwuf* hispano, que cristalizó en la figura de Ibn al-^cArif (1088/481 - 1141/536). La persona y la obra de este *ṣūfi* almeriense constituye un tema debido en todo al gran maestro Asín Palacios⁷, y un profano como yo soy sólo puede acercarse a él remitiéndose al maestro.

Lo que me importa destacar ahora de la investigación de Asín Palacios es que Ibn al-^cArif dio soporte doctrinal al amor (*mahabba*) místico. Lo cual tuvo la virtud de abrir un camino místico nuevo y definitivo al "sufismo" hispano-musulmán, al mismo tiempo que explicaba las intuiciones místicas originarias. Esta doble perspectiva de su enseñanza se encuentra en el mismo punto de partida de su obra, en lo que Asín llamó su "actitud aristocrática". El de Ibn al-^cArif es un tratado esotérico, útil sólo para quienes han cubierto ya las primeras *moradas* del camino místico. Va dirigido a aquellos que han alcanzado la perfección, pues sólo en ellos el amor alcanza el vuelo místico: "Sólo el amor (*mahabba*) es la morada propia de los selectos; pero ha de inspirarse, no en los beneficios recibidos, que éste es el amor del vulgo profano, sino en la majestad y hermosura de Dios mismo, contempladas en la unión extática. De este amor, indefinible e inefable, sólo cabe decir que es una aniquilación o anonadamiento del alma en Dios, prenuncio de la visión beatífica; así como esta visión y la consiguiente fruición amorosa de los elegidos en la vida futura, no es posible hasta que la muerte física aniquila en el compuesto humano el elemento corpóreo, temporal y perecedero, para dejar tan sólo subsistente el alma, que es eterna, así también en la vida de acá abajo no cabe conseguir la unión con Dios por el amor, hasta que el alma se anonada y aniquila, eliminando del campo de la conciencia todo lo mundano y temporal; tanto lo sensible o corpóreo como lo espiritual, para dejar tan sólo subsistente lo que en el alma hay de eterno, es decir, el pensamiento y el amor de Dios"⁸.

En estas exactas y apofánticas palabras del maestro se pone en claro cómo en la doctrina de Ibn al-^cArif encuentran justificación y fundamento las manifestaciones de la *ṣūfiyya* anterior, como, por ejemplo, las intuiciones de Rābi^ca en los versos antes citados, o las de al-Ḥallāy sobre la identidad en el amor. Ciertamente, a la base de todo "sufismo", desde sus orígenes, está, por oposición a ^c*isq*, el deseo o amor concupiscible, el amor de

⁷ Cf. "El místico Abū -l-^cAbbās ibn al-^cArif de Almería y su "Maḥāsīn al-Maḥālis"", en *Obras escogidas*. vol. I, pp. 217-242.

⁸ O.c., pp. 231-232.

amistad (*maḥabba*), que lleva a la identidad, a la concordancia (*munāṣaba*). Pero, la renuncia y superación del premio o el castigo como motivaciones del amor a Dios intuidas por Rābi^ca, o la identificación del amante y del Amado, consecuencia de ese amor de identidad, presentida por al-Hallāy, se anclan definitiva y sólidamente -dejado aparte antecedentes- en la tesis del *ṣūfī* almeriense, según la cual, sólo cuando se anonada la conciencia existencial del amante, y el Amado es voluntad, sentimiento y razón del amante, se cumple el prodigio del amor místico. Lo que fue intuición en la *ṣūfī* madrugadora, o presentimiento en el cardador peregrino, mártir en Bagdād, se convirtió en Ibn al-^cArīf en reflexión y enseñanza.

Y, como he dicho, esta doctrina fue, a un tiempo mismo, apertura y futuro, porque enseñó cómo, para alcanzar ese amor, era preciso el supremo acto aristocrático de negarse el amante a sí mismo el orgullo, el contento, el placer inefable de sentirse elegido por el Amado. De la enseñanza de ese supremo acto aristocrático de renuncia a todo privilegio nació, no ya la conciencia, místicamente imperfecta, de la unión del Amado y el amante, sino la última y definitiva *morada*, en la que se da la negación total del amante, incluso de su propio amor, en favor de la presencia absoluta del Amado. Como dice Ibn al-^cArīf en su *Maḥāsin al-Maḡālis*: “La realidad esotérica intuída en la contemplación es ésta: que el siervo subsiste con la subsistencia que Dios le otorga, y le ama con el amor que El le tiene, y le mira con la mirada que El le dirige, sin que el siervo le quede de sí mismo cosa alguna propia que retener como suya”⁹.

En el humus caliente y nutricio de esta sabia ignorancia hincó sus raíces Ibn ^cArabī de Murcia (1164/560 - 1240/638), con quien al-Andalus pagó en moneda internacional al Oriente islámico la deuda contraída siglos atrás. Ibn ^cArabī alcanzó en su andar por los caminos de Oriente el título de “maestro máximo” (*al-ṣayy al-akbar*) y repitió siempre, como puede comprobarse en su *Futūḥāt al-makkiyya*¹⁰, que Ibn al-^cArīf fue uno de los más grandes maestros del espíritu y su maestro espiritual.

Pero es más importante para nosotros en esta ocasión, aunque ambas cuestiones no sean desligables, el camino que su sistematización de la doctrina del renunciamiento abrió al “sufismo” hispano, confiriéndole, así, una acusadísima personalidad, que le singularizó a lo largo y a lo ancho de todo el islamismo. Las palabras de Asín sentenciaron el tema: “Por eso, sin duda, la mística andaluza, heredera del pensamiento de Ibn al-^cArīf y de su escuela almeriense, mantuvo enérgicamente esta misma actitud de

⁹ Apud ASIN PALACIOS, o.c., p. 233. Cf. la traducción del tratado realizada por Asín, París, 2ª ed., 1933.

¹⁰ Cf. ASIN PALACIOS: o.c., *Apéndice*, pp. 235-242. Cf. también su gran obra *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931.

renuncia, a través de los siglos, y la legó a la escuela ṣādīlī, uno de cuyos últimos representantes, Ibn ʿAbbād de Ronda (Siglo XIV), hizo de ella el quicio de toda espiritualidad islámica, un siglo antes que San Juan de la Cruz lo hiciera de la cristiana”¹¹.

Aunque no es momento de entrar en ello, sí preciso decir, para resaltar que no es eso a lo que aludo, que el esoterismo de Ibn al-ʿArīf tuvo aspectos taumatúrgicos y pintorescos, y hasta ribetes políticos. En quien mejor se ve la primera de estas dimensiones de su influencia es en su compañero Ibn Barraḡān (m.c. 1141/536), que llamó pronto la atención de los arabistas occidentales por sus interpretaciones mítico-matemáticas del Corán¹², del que consta que profesa una doctrina semejante. Así como la cuestión belicista se patentiza en su discípulo Abū l-Qāsim ibn Qāṣī, quien creó en la rāḡīta de Silves una orden religioso-militar, como la llama Cruz Hernández¹³, que luchó contra los almorávides y los almohades, en una popularización de la doctrina mística de Ibn al-ʿArīf.

La doctrina del renunciamiento iniciada por Ibn al-ʿArīf en su formulación profunda, que Ibn ʿArabī prestigió en el Oriente, pasó también al norte de Africa con ʿAbd al-Ṣalām b. Maṣīṣ y se desarrolló con su discípulo tunecino Abū l-Ḥasan al-Ṣādīlī, fundador de la escuela que se conoce con su nombre patronímico y que se extendió por el Oriente y Occidente islámicos, pero, sobre todo, que alcanzó gran importancia y perduró largamente en al-Andalus, a donde la trajo su discípulo Abū l-ʿAbbās de Murcia. La doctrina ṣādīlī -porque con unidad de doctrina se mantuvo durante siglos- encontró en el XIV, en Ibn ʿAbbād de Ronda (1332/733-1389/792) su gran representante, sobre cuya principal obra, “*Sarḡ ḡikam*”, esto es, *Comentario a las “Sentencias de Ibn Aṡā” Allāḡ de Alejandria*”, un completísimo manual de doctrina ascética y mística, montó Asín Palacios la teoría de la influencia de dicha escuela en la mística carmelitana¹⁴.

La enseñanza ṣādīlī del renunciamiento está estrechamente unida a la renuncia de los carismas. La aceptación de la posibilidad, tradicional en el mundo islámico, de los prodigios carismáticos como signos de elección de Dios, planteó siempre, con independencia de las cuestiones ascético-místicas, el problema de distinguir entre los milagros proféticos y las falsificaciones diabólicas. Pero este problema tiene, y ha tenido siempre, en el cristianismo un parangón exacto, del cual podrían multiplicarse los ejemplos. Ahora bien, en la doctrina ṣādīlī el meollo está en la innecesariedad

¹¹ O.c., p. 232.

¹² Cf. I. GOLDZIHNER: *Ibn Barraḡān*, en ZDMG, 68 (1914).

¹³ Cf. o.c., vol. I, p. 305.

¹⁴ Cf. “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”, en o.c., vol. I, pp. 243-326.

de los carismas para aquellos que han alcanzado la vida contemplativa, ya que su fe no necesita ni fundarse ni fomentarse con la experiencia de los prodigios.

El místico que ha alcanzado la plenitud de la vida contemplativa, ha superado también toda iniciativa, toda espontaneidad, abandonándose a Dios, cuya presencia transformante se hace ser y actividad del amante.

Renunciamiento y dejación son, por otra parte, los constituyentes de la única preparación digna y eficaz para recibir los carismas, los cuales no vienen ahora en provecho del amante, sino, en todo caso, en provecho del prójimo como acicate para imitar la vida ejemplar del místico. Si embargo, tampoco le es lícito al amante *pedirlos* para este fin, de modo tal que es meritorio más bien ocultarlos que divulgarlos, para evitar que no se conviertan en vanidad. "Por eso, lograda una morada o concedido un favor, ni desea, ni pide conservarlo, como tampoco se aflige de perderlo, porque sólo Dios le basta; y los carismas, aunque de Dios son, no son Dios. Las gracias y las luces son mensajeros suyos, que de nada le sirven, una vez recibido el mensaje. Por eso, cabalmente, para que el alma no se aficione al mensaje divino, que el favor implica, acostumbra Dios a turbar al místico y ponerlo en estrecho, privándolo de la consolidación del dulce sosiego en su moradas"¹⁵.

De todo esto se encuentra exacto paralelo en la mística carmelitana.

III) *Šādīliyya* y mística carmelitana.

No es mi propósito vulgarizar el tema; otros lo hicieron ya¹⁶; ni puedo tampoco entrar a profundizar en el paralelismo entre ambas formas místicas. Pretendo tan sólo reverdecer el tema y lanzar una tímida hipótesis.

Sin embargo, la pérdida del nivel científico en el tratamiento de este asunto, tan importante y transcendental para la mística islámica y cristiana, ha nacido y nacerá siempre que se intente especular sobre el paralelismo entre el especial esoterismo de la escuela *šādīlī*, propagado después del siglo XIV por moriscos y conversos en Andalucía y Castilla, con el movimiento de "alumbrados" y "quietistas", que se produjo en España a finales del siglo XV y durante el XVI y el XVII. Es decir, en cuanto se ponga en relación el L. V de la *Historia de los heterodoxos españoles*, de MENENDEZ PELAYO, con las fuentes *šādīlīes* de los siglos XIII y XIV, y, sobre todo, con su popularización entre los moriscos españoles refugiados

¹⁵ ASIN PALACIOS: o.c., p. 269.

¹⁶ Cf. C. CUEVAS: *El pensamiento del Islam*, Madrid, 1972.

en el norte de Africa -fundamentalmente en Marruecos y Túnez- y los que continuaron viviendo en Andalucía como cristianos nuevos. Entre otros muchos aspectos de estas fuentes tardías y popularizadas, se encuentran las famosas planchas de plomo del Sacromonte de Granada.

Ahora bien, esto ya lo vio Asín Palacios, no sólo en el artículo antes citado, sino también en su obra póstuma, que llevaba el título de "Šādīlīs y alumbrados"¹⁷. Por ello, afirmó que era muy posible que mucho de aquellos "alumbrados" fuesen moriscos conversos, dándose así, en vivo, esa vulgarización de la doctrina del renunciamiento a la cual aludo. Pararse, pues, en esta problemática es decidirse a caminar por sendas imprecisas y vagas, incitados por el atractivo de lo anecdótico, pero que no conducen a parte alguna.

De lo que formalmente se trata es de si existió una comunidad de actitudes entre los šādīlīs y los místicos carmelitanos. Lo cual implica estas dos cuestiones, a saber, demostrar la posibilidad fáctica de que la influencia se produjera; y demostrar la coincidencia eidética entre ambas doctrinas místicas

En cuanto al primer punto, me parece impecable la argumentación de Asín Palacios y pienso que no merece la pena repetirla. En cuanto al segundo, el análisis llevado a cabo por el maestro está exigiendo una cuidadosa y profunda revisión. Y aunque algo se ha hecho en los últimos años, fundamentalmente desde el campo de la investigación islámica, el tema precisa de un estudio minucioso, comparando el léxico y la conceptualización de ambas escuelas místicas.

Ahora bien, además de denunciar esta situación de abandono en que la cuestión se encuentra y la necesidad de completar la obra iniciada por Asín, yo quisiera lanzar aquí una hipótesis, que nada tiene que ver con ese estudio de mística comparada, pero que, quizá pueda abrir una perspectiva más para contemplar ese fenómeno de paralelismo. Es ésta: ¿no habrá en esta analogía de actitudes místicas un factor étnico determinante? ¿no se tratará, también, de una necesariamente idéntica actitud vital entre hispanos de uno y otro credo?

Si atendemos a lo que nos indicaba Menéndez Pelayo en los prenotandos a ese L. V antes citado, tendríamos que reconocer que esa actitud mística, de uno y otro credo, "peinaba canas a principios del siglo XVI"¹⁸, en el sentido de que hincaba sus raíces en el neoplatonismo pagano de Plotino y Jámblico y en la posterior herencia que de ellos recibieron cristianos y musulmanes. Esta afirmación resulta tan claramente obvia, que no merece, tampoco, la pena de profundizar en ella. Ya hemos dicho que el "sufis-

¹⁷ Varios artículos publicados en *Al-Andalus* a partir del t. 9 (1944).

¹⁸ Cf. *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1956, vol. II, p. 171.

mo" no alcanzó alto vuelo especulativo hasta ser cultivado por aquellos que se movían en la logofera del islamismo platonizante.

Por otra parte, del esotetrismo neoplatonizante, que se mezcló con la mística renana del XVI y con las versiones populares del primer luteranismo, nació la vulgarización anecdótica del tema en el mundo cristiano, rica en hechos espectaculares, pero radical y absolutamente pobre de contenido filosófico.

La gran visión, para mí, de Asín Palacios, fue comprender que, tanto la escuela *ṣādīlī* como la carmelitana comprendieron el peligro de la falsificación de su doctrina y que ambos, Ibn ʿAbbād y San Juan de la Cruz, lucharon contra esa interpretación falsaria: "El "quietismo", tan vecino del "dejamiento", es en la mística *ṣādīlī* un peligro contra el cual levantaron su voz los *ṣūfīes* de la escuela española, Ibn ʿAbbād singularmente, lo mismo que contra el de los "alumbrados" San Juan de la Cruz"¹⁹.

No se trata, pues, de una exuberancia, sino de una sobriedad espiritual. Y es que, quizá en el fondo de toda esta cuestión anida una actitud étnica posiblemente también cultural y ambiental que lleva, a quien habita estas tierras, a un renunciamiento y a silenciar, al mismo tiempo, su renunciamiento. Actitud vital que no puede pensarse heredada del neoplatonismo, sino, más bien, del estoicismo senequiano, sobre el que tantas veces ha vuelto la investigación histórico filosófica, para comprender la idiosincrasia de una gran parte, quizás la mayor y hasta es posible que la más valiosa, de las tierras de España. De esa que decía Don Manuel Machado que tiene el alma de nardo del árabe español.

Empeño mi palabra en que podría demostrar aquí y ahora cómo el neoplatonismo se ha enfrentado siempre con el alma hispana, aunque haya asimilado de él la flor de su doctrina. Si se me permite un ejemplo, pronunciaré el nombre de Prudencio Galindo. Incluso, la herencia agustiniana de San Isidoro de Sevilla cobró con él la austeridad de temple y la sequedad de estilo, que cedió al recién llegado los aires sureños de España.

Pero, no se trata de caer en lo anecdótico, sino de buscar en el alma de los hispanos viejos, con la cual el islamismo se hermanó, la raíz de esa actitud de renunciamiento y dejación, de senequiano estoicismo, de frugal austeridad en la reciedumbre vital del espíritu, la raíz común de la mística *ṣādīlī* y carmelitana. Y, por supuesto, no invalidaría esta hipótesis el hecho de que la escuela *ṣādīlī* tuvo su origen en el norte de Africa.

¹⁹ O.C., pp. 276-277.