

Ibn Arabi y San Juan de la Cruz

ROGER GARAUDY

Quisiera hoy evocar, limitándonos al estudio de sus sendas paralelas los dos más grandes místicos y más grandes poetas de España: Ibn Arabi, nacido en Murcia (Andalucía) en 1165, y San Juan de la Cruz, nacido en Fontiveros (Castilla la Vieja) en 1542.

El uno y el otro rompieron, como lo hizo Jesús, con todas las imágenes que hasta entonces se hacían de Dios: con la imagen tradicional de un Rey todopoderoso dirigiendo desde lejos y desde arriba el destino de los hombres y el de los imperios. Por el contrario, ellos concebían un Reino en el que se entraba, no por la conquista, sino por la renuncia; concebían la unión con Dios no como una creencia, es decir de una manera pensada, sino como una fe, es decir como una actitud. Esta ruptura fue el motivo por el que conocieron, tanto el uno como el otro, la persecución. Ibn Arabi fue expulsado de Córdoba y obligado a exiliarse debido al integrismo de los fujahs enterrados en el machaconeo de las tradiciones, y San Juan de la Cruz, el buscador de Dios volviendo a las fuentes, es decir, a Jesús, fue encerrado en una mazmorra en Toledo por los integristas de su época que no admitían que se pudiera conocer a Dios y vivir según Dios fuera de las tradiciones de la Iglesia.

Para el uno y para el otro esta nueva concepción de las relaciones del hombre con Dios cambiaba el mismísimo

sentido de la vida y rompía con el desorden del mundo.

Jesús había conocido este camino contrariando al integrismo de los Grandes Sacerdotes, del Templo y de la Ley. Este enfrentamiento le valió el suplicio de la Cruz, al igual que el retorno al monoteísmo le valió a Mohamed los intentos de asesinato que le obligaron a exiliarse a Medina.

La fe tenía para ellos una fuerza subversiva. Y esto es lo que para nosotros les da actualidad: frente al caos actual de un mundo roto entre el Norte y el Sur, entre los que tienen y los que no, donde el sistema de crecimiento de una minoría cuesta, en malnutrición, hambre, o falta y atención a los 2/3 del mundo, el equivalente en muertos a un Hiroshima cada dos días, bajo el imperio de una religión que no se atreve a decir su nombre, pero que constituye el peor integrismo porque pretende imponer su ley en todas las relaciones humanas, tanto entre los individuos como entre las naciones: esta idolatría del dinero que yo llamo «**monoteísmo del mercado**».

Lo importante es unir a los hombres y mujeres de cualquier fe, la cristiana y la del Islam, así como las sabidurías nacidas en India y las de China, para poner fin a esta muerte de Dios, a esta muerte del hombre.

En esta lucha contra todos los integrismos, Córdoba, en época de su apogeo, dio el ejemplo, un ejemplo que nuestra fundación tiene por misión evocar mostrando lo que fue en Córdoba; el encuentro entre Oriente y Occidente y la simbiosis de todas las fuerzas de fe y de vida. A los 100.000 visitantes por año les acogen desde la entrada Ibn Arabi, Maimónides y el rey católico Alfonso X El Sabio.

Rehagamos, pues, con Ibn Arabi y San Juan de la Cruz este caminar hacia la unidad divinamente humana, siguiendo las etapas de sus búsquedas de Dios en el que marcaremos las etapas según la vía trinitaria que, como recuerda nuestro amigo y maestro Raimon Panniker, pertenecen no sólo a los cristianos, sino también a todas las espiritualidades del mundo.

Evocaremos, pues, las experiencias de los dos más grandes espirituales de España: Ibn Arabi y San Juan de la Cruz.

1. del Silencio de Dios
2. del Verbo de Dios
3. de la Presencia de Dios en la unión suprema que era su punto de mira común

I. EL SILENCIO DE DIOS

En primer lugar el silencio de Dios, que Ibn Arabi evoca en sus *«Iluminaciones de La Meca»* y en su *«Sabiduría de los Profetas»*, así como San Juan de la Cruz en su *«Ascenso al Carmelo»* y su *«Noche Oscura»*.

La primera «estación» del místico musulmán es la del «fana», es decir, el olvidarse de sí mismo o, mejor dicho, la extinción de ego: borrar de sí mismo toda traza que no sea Dios, en las apariencias de nuestros sentidos, las construcciones de nuestros conceptos o las ilusiones de nuestros deseos. Ya que la única realidad es la de Dios, cualquier cosa toma en préstamo su existencia, y esta existencia de lo parcial es siempre ilusoria: *«Nada tiene existencia verdadera sino Dios»* (Iluminaciones... II, 216-3).

Ésta es la primera prueba necesaria para escapar a una concepción antropomórfica de la «trascendencia». Si decimos que Dios es «trascendente», es decir, sin medida común alguna con nosotros, no podemos decir nada ni decirle nada.

Ésta es la enseñanza de todas las sabidurías y de todas las religiones del mundo.

Lao Tseu escribía: *«cuando el espíritu humano... está completamente vacío y tranquilo, es el espejo puro, limpio, capaz de reflejar la esencia infalible del mismísimo Príncipe»* (Tao te Xing, 2).

A través de los siglos, la respuesta del Maestro Eckhart, inspirándose en Avicena: *«Estar vacío de todas las criaturas, es estar lleno de Dios y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios»* (Tratado de separación IV, 1).

Siempre y en todo lugar la «kenosis», el vacío radical hecho en nosotros, es el acto primero de la divinización.

El Tao, exige el no-saber, el no-tener, el no-ser y el vacío de sí mismo para «estar uno con el todo» (Tchouang Tseu) al igual que los Upanishads de la India cuando el «atman» se vuelve «brahman», el sí mismo se identifica con el principio de las cosas.

Este abandono de todo es más radical todavía para JESÚS que pide el despojo de todo lo que nos es "propio" y que resume de "propiedad": *«Al joven rico que respetó los mandamientos de la LEY, JESÚS le dice: "Te falta una sola cosa: TODO lo que tienes... distribúyelo a los pobres... luego ven y sígueme" (Lucas 18,22). TODO. Y así fue para SIMÓN, SANTIAGO Y JUAN: "dejándolo TODO le siguieron" (Lucas 5.11). "Abandonando todo se levantó y le siguió" (Lucas 5.28) "De entre vosotros, cualquiera que no RENUNCIE a TODO lo que le pertenece, no puede ser mi discípulo" (Lucas 14.33).*

Esta enseñanza de Jesús es tan evidentemente subversiva que el evangelis-

ta San Juan nos transcribe los comentarios de sus propios discípulos, víctimas ya del "pensamiento único" que decían: "Esta palabra es dura. ¿Quién puede continuar escuchándole?" (Juan VI, 60)

Efectivamente, Jesús ponía en duda todo orden religioso y político "pues Dios no ha enviado su hijo al mundo para juzgar el mundo sino para que el mundo sea salvado por ÉL" (Juan III, 17).

La misma mística subversiva que condujo a Jesús a la muerte en la Cruz, condujo a San Juan de la Cruz a la mazmorra y a Ibn Arabi al exilio.

Esta renuncia al pequeño "yo" es la condición para despertar y tomar conciencia.

Éste es el precio de la resurrección y del despertar a la realidad.

El Reino está "ya" allí donde un hombre realiza esta renuncia total. Si no está "todavía" es porque esto todavía no se ha realizado en todos. La tensión entre el "ya" del despertar personal a la vida del todo y el "todavía no" del despertar de todos a la vida del todo, es la tragedia optimista del despertar, porque cada uno de nosotros somos responsables del despertar de todos.

Otro místico, un cristiano tan próximo a Ibn Arabi, San Juan de la Cruz, llamaba la "noche oscura" de los sentidos, del espíritu y de la fe a la metamorfosis operada por esta destrucción de sí.

Rompiendo todas las fronteras de los saberes o de los deseos limitados, la gota de agua, perdiendo la ilusión de su independencia, se descubre océano, habitada por el océano sin límites.

Ya ni siquiera se trata de una experiencia personal, es el todo que se piensa en ella. Pues dice Ibn Arabi: "Todo no es más que ÉL... Él es la realidad de todo lo que existe" (Sabiduría, p.67). El vacío está hecho en "mf" para dejar el lugar a esta presencia, para apartar todo obstáculo al influjo del infinito.

San Juan de la Cruz escribe en "Ascenso al Carmelo" (libro I, capítulo 4): "El alma que quiere unirse a la sabiduría de Dios debe pasar por el no-saber y no por el saber".

Primero por la "noche de los sentidos" (Ascenso II, 1), después de la razón: "La segunda noche, la de la fe, tiene relación con la parte razonable... Privada al alma de la luz de la razón".

La tercera es la noche de nuestros deseos. San Juan de la Cruz, el 18 de julio de 1589 escribía a Sor María de Jesús, priora de las Carmelitas de Córdoba: "Cuide conservar el espíritu de pobreza y el desprecio de todo, sabed contentaos sólo de Dios" (Cartas y Poesías, XVI).

"Así pues, el alma que hubiese rehusado y rechazado el gusto de todas las cosas creadas, y mortificado todas sus tendencias, se encontraría, podríamos decir, como en la noche y la obscuridad; sería de algún modo un vacío completo con respecto a todos los objetos creados" (Ascenso I, 3).

II. EL VERBO DE DIOS

La segunda etapa de la búsqueda de Dios, tanto para Ibn Arabi como para San Juan de la Cruz, es el encuentro y la escucha del "Verbo" de Dios. Así es como llaman a Jesús los evangelios. Lo mismo ocurre en el Islam:

En el escrito coránico de la Anunciación, los Ángeles declaran a María: "¡Oh, María! Dios te albricia con un "Verbo" emanado de Él Cuyo nombre es el Mesías, Jesús, hijo de María; Será ilustre en esta vida y en la última, Y estará entre los próximos a Dios" (Corán 3/46)

En otro versículo el Corán precisa: "Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María es el Enviado de Dios, su "Verbo" que echó a María

y un *Espíritu procedente de Él*"
(Corán 4/171)

He aquí tres títulos particulares que el Corán confiere únicamente a Jesús:
El "Mesías"
El "Verbo" de Dios
El "Espíritu" de Dios

Ibn Arabi, en su "Sabiduría de los Profetas" en el capítulo que consagra a Jesús le llama "El sello de la Santidad" y lo sitúa por encima de todo ser humano: "Es el Verbo de Dios, es el Espíritu de Dios, el servidor de Dios. Esto es algo que no ha lugar para ningún otro hombre".

En 1190, en Córdoba, recibe, de los sufíes andaluces, el título de "Sello de la Santidad Mahomista". Es el "Cheik El Akbar" (el gran doctor de la fe).

Para Ibn Arabi, Jesús es el "hombre total", el hombre universal y perfecto (Insan al Kamil) en primer lugar porque ha franqueado la etapa de la "Noche Oscura" de los sentidos, de la razón, de los deseos e inclusive de la fe, como dice San Juan de la Cruz, y además porque, más allá de este "fana", de esta anulación del ego, ha salido de sí mismo por amor.

Este tema del amor, como forma primera del conocimiento verdadero, penetra toda la obra de San Juan de la Cruz.

Para Ibn Arabi tiene sus raíces en el Corán. Puesto que Dios afirma "Él se ama y vosotros le amáis" (V, 59)

Para San Juan de la Cruz las raíces están en el Evangelio donde "Dios es amor" (I, Juan, IV, 3) y (XII, 11)

Sería decisivo para nuestra propia búsqueda de Dios comparar "*El Intérprete de los deseos ardientes*" (Tarjuman al aschvaq) de Ibn Arabi con el "*Cántico Espiritual*" de San Juan de la Cruz (y también con todos sus poemas), donde, como escribe otro místico persa, Ruzbehan de Shiraz: "*Es en el libro del amor humano que desciframos el amor divino*".

Tanto para Ibn Arabi como para San Juan de la Cruz, el amor es la vía necesaria de la unión con Dios, y en primer lugar porque después de la "fana", el vacío creado por el desprendimiento de todo conocimiento sensible o racional, y de apetencia parcial, es la primera salida de sí mismo.

A diferencia de la tradición cristiana, sobre todo desde San Pablo, Ibn Arabi, como los otros Sufís, no marca ruptura entre el amor profano y el amor divino («eros» y «ágape»).

«No se trata más que de un solo y mismo amor», escribe Ruzbehan de Shiraz (op. cit., 160) y es en el libro del amor humano donde hay que aprender a leer la regla del amor divino.

Todo amor verdadero es amor de Dios. Para Ibn Arabi «nadie ama a otro que no sea Dios en los seres».

Sohrawardi dice también: "*Todo amor experimentado por un ser reconduce finalmente al amor hacia el Primer anado*" (Sabiduría oriental, página 531).

En Ibn Arabi el misterio del amor en el principio mismo del acto de existir. Pues existir es entrar en relación con el otro.

El amor es la fuerza que anima al universo entero: en uno de sus poemas, Ibn Arabi escribe "*La tierra se desvanece en la sonrisa de sus flores*". Dante, en su "*Divina Comedia*", tan profundamente inspirada, como lo han demostrado Asin Palacios y Nelli, por el «Viaje nocturno» del Profeta de quien había leído el comentario de Ibn Arabi, nos muestra cómo el Sura XVII del Corán, el mundo visto desde el punto de vista de Dios. El último dístico de su «Paraiso», en el último canto de su "*Divina Comedia*» evoca:

«Mi deseo, mi voluntad, el Amor que mueve y el sol y las otras estrellas». Este movimiento de retorno a Dios, el amor, es el mismo impulso que, venido de Dios, es la creación. Ibn Arabi cita sin fin el

versículo del Corán «*De Dios todo viene y a Él todo retorna*» (XXIV, 35).

Amor y creación son un único y mismo acto. Un acto indivisible de Dios y del hombre. El más próximo testimonio de la presencia de Dios en el hombre. La más inmediata experiencia también de la contradicción vivida: Dios ama en nosotros cuanto amamos en Él, es decir, con la conciencia del fin último de nuestro amor.

El amor creador, como toda creación (artística, por ejemplo) o como el sacrificio de su vida, es la única «prueba» de la existencia de Dios: no se trata de creer en lo invisible, sino de hacerlo existir. De participar en el acto de creación siempre nueva de Dios.

«*Tal es la experiencia de todos los místicos cuyo objetivo final -dice San Juan de la Cruz- es llegar a ser Dios por anticipación*» (Viva Llama. Estrofa III, página 980).

Existe continuidad tanto en San Juan de la Cruz como en Ibn Arabi, entre el amor del otro, el amor de la mujer iniciadora, como lo es Beatriz de Dante, y el amor de Dios, ya que todo amor verdadero es amor de Dios. Ibn Arabi distingue tres clases de amor: amor físico que implica ya el salir de sí hacia el otro, el amor espiritual que consiste en preferir el placer y la felicidad del otro a su propio placer y a su propia felicidad, la vida del otro es su propia vida, y el amor divino de la unión con Dios en el éxtasis supremo.

Este amor de Dios es la pureza misma ya que no espera recompensa ni castigo:

Ibn Arabi escribe (Iluminaciones II, 474)

«*Para mí, las delicias del cielo
Son iguales a los suplicios de tu infierno:
El amor que me aportas no está disminuido
Por el castigo, y la recompensa no lo
aumenta tampoco.
Todo lo que prefieras de mí,*

*Sólo esto amaré, sólo esto.
Ya que el amor que TÚ, Señor, me das,
Lejos de marchitarse con el tiempo,
Es, como la creación con la que me animas,
Un acto de amor eternamente nuevo.*»

Este desprecio a las recompensas del Paraíso o los Castigos del Infierno, se une a la más bella tradición cristiana, la de los Padres de la iglesia, como Clemente de Alejandría, por ejemplo, que clasifica en sus «Stromates», en el siglo III, a los hombres en tres categorías: «**Los esclavos**» que obedecen a Dios por miedo al infierno, «**los mercenarios**» que obedecen a Dios por deseos del Paraíso, y los **hijos de Dios**, que llevan a Dios un amor desinteresado.

Ésta es también la posición de San Ambrosio, de San Juan Crisóstomo, y de San Agustín (Sermón 334 y 385, 4 y 5)

La regla número 17 de la Constitución de la Compañía de Jesús dice «*Servir a Dios por su propio amor más que por el miedo al castigo o la esperanza de recompensa*».

Santa Teresa de Ávila componía este «Soneto a Jesús crucificado».
«*Aunque no hubiese cielo yo os amara,
Aunque no hubiese infierno os temiera
El que os ame no es en modo alguno
por vuestros dones*».

III. PRESENCIA DE DIOS

Esta invocación de la hija espiritual de San Juan de la Cruz, expresa la forma como un místico cristiano siente la presencia de Dios: no perturba el silencio del Dios escondido: se vive con el Dios hecho hombre con Jesús.

¿Quiere decir esto que los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad ahondan una separación infranqueable entre el cristianismo y el Islam?. Efectivamente, fueron objeto de polémicas interminables y estériles entre «Moros y Cristianos» como lo evoca en un libro titulado así el profesor Louis Cardaillac. Estas peleas

son efectivamente peleas de palabras, es decir, que no cambian nada ni en nuestros actos ni en nuestras vidas.

Cuando por ejemplo Jesús dice: «*El que me ha visto ha visto a aquél que me ha enviado*» (Juan XII, 45) y también: «*El padre y yo somos UNO*» (Juan X, 30). Porque comportarse como si Jesús hubiese dicho «*soy Dios*» cuando en repetidas ocasiones ha dicho lo contrario: «*No he hablado de mí sino que el PADRE que me ha enviado me ha prescrito lo que debo decir*» (Juan XII, 40) y también: «*Yo no puedo hacer nada por mí mismo... y mi juicio es justo porque no busco mi propia voluntad sino la voluntad del que me ha enviado*» (Juan V, 50).

Lo que está claro es que las palabras y las acciones de Jesús nos hacen visible todo lo que podemos saber del Dios invisible, escondido por trascendente, y que Jesús traduce para nosotros el «Silencio de Dios». Cuando dice: «*Soy hijo de Dios*» (M.F. XXVII, 43). Este nombre no está reservado solamente para Jesús en los Evangelios: «*Los pacíficos serán llamados hijos de Dios*», escribe San Mateo (V, 9) y San Pablo: «*Sois todos hijos de Dios*» (Ga. III, 26).

Dios no ha mostrado jamás nada más de sí mismo que el rostro de un hombre que tenía fe en ÉL.

El Corán cuando habla de Jesús no dice nada más e Ibn Arabi añade: «*Un cristiano que se convierte en musulmán no cambia de religión*» ya que obedece al mismo Dios reconociendo a Jesús, «*el sello de la santidad*», el hombre total, el hombre perfecto (isan al Kamil), es decir, aquél que expresa de forma más perfecta la voluntad de Dios.

Y ello es de una importancia capital para nuestra acción, ya que, y es importante repetirlo, la fe no es una forma de pensar o de creer, sino una forma de actuar. Poco importa lo que un hombre diga acerca de su religión: soy judío, soy cristiano, soy musulmán, soy budista. Lo que sí importa es lo que su fe ha hecho de este hombre.

Y para Jesús, cuyo mensaje se centra en el anuncio del Reino, de un Reino en el que no se entra por la conquista, como el condottiere David, sino por la renuncia (Jesús dijo: «*Cómo pueden los escribas decir que el Mestás (el Cristo) es el hijo de David*» (Mateo XXII, 30).

Este Reino no se rige por la Ley sino por el Amor.

Esta "Buena Nueva" del Reino se anuncia a los pobres (Mateo, XI, 5 – Lucas, VII, 22) ya que Santiago nos dice: «*Dios ha escogido a los pobres*» (Santiago II, 5) cuando es difícil para un rico entrar en el Reino de los cielos (Marcos, 23-24; Lucas XVIII, 24) y por el contrario «*que los pobres sean herederos del Reino*» (Santiago II, 5).

Estas palabras y acciones divinas de Jesús rigen nuestra acción, por ejemplo las de la teología de la liberación, que, no en palabras sino en hechos, cumple «*la opción preferencial para los pobres*» que se desprenden del Vaticano II y de la Conferencia de Medellín.

En fin, el mensaje de Jesús es universal: «*Este acontecimiento del Reino será predicado en el mundo entero*» (Marcos XIII, 9-10; Juan XV, 27).

Esto es el fin de la idea de un «Pueblo elegido», elegido por un Dios parcial, para darle el derecho de expulsar y matar a otros (Un Dios de esta índole, dirá Jean Jacques Rousseau, no podría ser, en modo alguno, el PADRE de todos los hombres).

En los Actos de los Apóstoles, el Centurión Corneille, un romano, se convierte, aunque no pertenece al pueblo judío, pero testimonia por sus actos su verdadera fe. Y el apóstol Pedro proclama «*En verdad me di cuenta de que Dios no es parcial y que en toda nación quien quiera que le tema y practique la justicia encuentra SU hospitalidad*» (Acte X, 34). No es la pertenencia racial o nacional, ni la observación de rituales propios a una etnia, lo que abre el Reino, sino la fe expresada en los ac-

tos de justicia. Los Padres de la iglesia, y sobre todo Clemente de Alejandría, indican claramente: «Cristo no está repartido: no es ni bárbaro, ni judío, ni griego, ni hombre ni mujer: es el hombre nuevo, el hombre Dios, transformado por el Espíritu Santo» (Protréptico XI, 112-114).

Es con este espíritu que en ningún momento en la obra de San Juan de la Cruz se habla, en el caminar del alma hacia Dios, en su "Ascenso al Calvario", en su paso por la "Noche Oscura", en su iluminación para la "Viva Llama", del origen del hombre de fe, sino que se habla solamente de su fin: la unión con Dios.

Y esto en total paralelismo con la búsqueda de Dios en Ibn Arabi como hemos demostrado.

Evocaremos tan sólo el término de esta ascensión tanto para Ibn Arabi como para San Juan de la Cruz: la unión suprema con Dios.

Este término es el retorno a la unidad, a la unidad de Dios y a la unidad del mundo y del hombre que ha creado este Dios único.

Éste es el denominador común de la fe y de las sabidurías de todos los hombres

"SER UNO CON EL TODO" enseña el TAO.

"TÚ ERES ESO", dicen los sabios hindúes, testigos de la "identidad suprema" entre el Yo y el Todo.

Ibn Arabi es el retorno a la unidad original, la de la naturaleza, del hombre y de lo divino.

En uno de sus más hermosos poemas escribe:
*"Mi corazón se ha hecho capaz de revestir todas las formas
es pradera para las gacelas y convento
para el cristiano
templo para los ídolos y peregrino*

*hacia la Kaaba
las Tablas de la Torah y el libro del Corán.*

*Mi religión es la del amor,
Donde quiere se encamine la caravana
del amor,
Allí va mi corazón y mi fe".*

La unión con Dios, la unidad suprema sólo se realiza por amor. Esta unidad que los musulmanes llaman el "tawhid" no es tan sólo el reconocimiento de la unidad de Dios, pero el acto de realizarla; de vivir su relación con todas las cosas y con todos los hombres y su relación con Dios que ha hecho realidad nuestra existencia personal.

Esta unión con Dios no es pasiva: es un reencuentro, un acto que se realiza entre el Dios que viene (a través de la revelación de sus Profetas) y el hombre que va, con toda responsabilidad y con todo riesgo de error. Como escribe mi amigo el Padre Raimon Pannikar en su libro acerca de "La Trinidad y la experiencia religiosa" (pág. 66): "*Dios y el mundo no son ni uno ni dos*". Si fuesen uno estaríamos en un panteísmo o un ateísmo donde Dios no es más que el conjunto de los seres creados.

Si fuesen dos, Dios no sería el absoluto ya que, por la creación, alguna cosa acabada surgiría del infinito que es, por definición, el absoluto y el todo.

El Padre Pannikar, precisamente por ser bicultural, hindú por parte de padre y español por parte de madre, concibe la Trinidad en relación con el "advaita" (la doctrina de la "no dualidad" del hinduismo). Es así como la Trinidad toma todo su sentido, no sólo para los cristianos sino también para los hombres de fe de todas las religiones y todas las sabidurías.

Todas reconocen la unidad de Dios (del "TODO" que no habla explícitamente de un Dios revelado, como por ejemplo en las sabidurías orientales) o en su triple manifestación: el silencio del Dios escondido, el Verbo de Dios en la obra de sus profetas, y la Presencia de Dios en la acción creadora del hombre.

El ateísmo juega un papel positivo en la emergencia de la fe, rechazando toda imagen antropomórfica de Dios. Ya que la idolatría no se reduce sólo al carácter material del ídolo sino también al hecho de atribuir a Dios atributos que son los propios de la criatura: la idea de un Dios que habla, que castiga, que recompensa, que perdona, que tiene celos de los otros dioses, que legisla, en una palabra, que hace lo que puede hacer un hombre, es un ídolo. Es decir, lo contrario de un icono, que contrariamente nos envía más allá de él y no es más que un "signo" ("teniendo" como se dice fenómenos de la naturaleza, como de los profetas y de los santos) de una presencia "escondida", invisible, ya que es la totalidad de la que los seres creados no son más que un fragmento limitado y sólo existen por su relación con el Todo, con Dios.

Así pues, la Trinidad no es en absoluto contradictoria con la unidad de Dios.

La acusación formulada por los musulmanes integristas (es decir, de aquellos que se aferran a la letra del Corán y no a su espíritu) que consideran la concepción cristiana de la Trinidad como un "triteísmo", es una aberración. La trascendencia de Dios, su "silencio", la "noche oscura" de los sentidos, de la "razón" y de los deseos que se debe atravesar para ir hacia ÉL, no excluye en absoluto su "presencia" en el "Verbo" de sus profetas y de sus santos.

Todos los falsos problemas y las "herejías" de los primeros años de la Iglesia, nacieron a partir de una formulación griega de una realidad "cristica" totalmente extranjera a la cultura y la lengua griegas.

El "credo" de Nicea es la imagen más trágica: decir de Jesús que es de la misma substancia (homousios) que Dios, se basa en el concepto griego de "substancia" (ousia en griego y substancia en latín) que designa etimológicamente lo que está "por debajo de la apariencia" (hypostasis, añadirán los teólogos helenizantes). La expresión de tres "personas" agravará los malos entendidos,

diciendo "prosopos" en griego y "persona" en latín, y que tanto uno como el otro quieren decir "máscaras", es decir, lo contrario de "persona", es decir, de un hombre habitado por Dios.

Tantos contrasentidos que hacen inteligible el "símbolo" de Nicea y han obligado a generaciones de teólogos a polemizar acerca de estos términos inadecuados.

La Trinidad, de la que Jesús jamás habla porque es la trama de toda realidad "cosmoteándrica", como diría Pannikar, es una evidencia común a toda fe y toda sabiduría. No tiene porqué expresarse en su versión griega: emana del mensaje y la acción de Jesús en la misma formulación que le dio un místico musulmán de Persia, Ruzbehan de Shiraz (1121-1209): *"Antes de que existan los mundos y el porvenir de los mundos, Dios es la unidad del amor, del amante y del amado"* (Jazmín de los Fieles de amor, VII, 197).

Toda la obra de Ibn Arabi y San Juan de la Cruz son el comentario de esta visión de la trinidad divina donde se conjuga el Silencio de Dios, el Verbo de Dios y la Presencia de Dios; San Juan de la Cruz transcribió en una maravillosa visión el amor trinitario de Dios:

*"Como amado en el amante
uno en otro resida
y aquese amor que los une
en lo mismo convenía
Con el uno y con el otro
en ygualdad y valía
tres personas y un Amado
entre todos tres avia
Y un amor en todas ellas
un amante los hazia
y el amante es el amado
en que cada cual vivía"*

Habría que citar aquí en su totalidad el *"Tarjuman al ashwaq"* de Ibn Arabi y la *"Viva Llana de Amor"* de San Juan de la Cruz, mostrando, después de todos los Padres de la Iglesia, cuan estéril y desprovista de sentido es la pelea acerca de las interpretaciones integristas de la Trinidad, rebeldes a las lecturas críti-

cas de los simbolismos de la Biblia o del Corán.

El Corán proclama con fuerza "Dios es UNO. No engendra, no es engendrado. Nadie es igual a ÉL" (Corán XII, 1-4).

El cristianismo no dice otra cosa: incluso el Concilio de Letrán (1215) que condenó la concepción de la trinidad de Joachim de Flore (del que Dante saluda el espíritu "profético") dice: "la soberana realidad (summa res) es a la vez Padre, Hijo, Espíritu Santo. Dios no engendra, no es engendrado, ni procede de ella". Los términos son los mismos que los del Corán: "Non est generans, necque genita, necque procedens".

La ascensión del hombre hacia Dios, hacia la unidad suprema, exige el mismo amor: del Dios trascendente y sin imágenes, de su Verbo y de su Espíritu.

San Juan de la Cruz escribe en "La Llama Viva": "Porque Dios no tiene ni forma ni figura, el espíritu va seguro vacío de forma y de figura, acercándose así más a Dios" (Ver III, & 11).

Se acercan hasta unirse íntimamente en el sentido en que los Padres de la Iglesia decían: "Dios se ha hecho hombre para que los hombres puedan hacerse Dios" (San Ireneo).

San Juan de la Cruz retoma constantemente este tema en la "Viva llama de amor".

"La transformación del alma en Dios es inefable... El alma se vuelve Dios por una participación a su naturaleza" (estrofa III).

"El hombre perfecto -escribe Ibn Arabi- es la expresión de la divina presencia" (II, 383-33).

Esto retoma el Corán y el haddith que lo comenta: "No eres tú quien lanza la flecha que lanzas, es Dios quien la lanza" (VII, 17). Ibn Arabi retoma incansablemente esta palabra de Dios invo-

cada por un "haddith" querido de los sufis "Mi adorador no cesa de acercarse a Mí hasta que YO le amo, y cuando YO le amo YO soy el oído por el que oye, la vista por la que ve, la mano con la que coge a ÉL y el pie con el que camina".

Así es como San Juan de la Cruz concibe la acción del hombre: «Sus operaciones, de humanas que eran, se vuelven divinas» (ascenso al Carmelo. Libro I, capítulo 5).

Esta concepción de la acción que se expresa en el Corán implica que la criatura no está acabada. En el Corán dice explícitamente de Dios: «Es el creador por excelencia. El que no cesa de crear» (XXXV,8i). «Empieza la creación y la recomienda» (X, 4). Esto es el contrario de una creación única, hecha de una vez por todas y que sería sacrilegio querer cambiar. La oposición es tan radical entre las creencias en una creación única, fundamentalmente en toda teología de la dominación y del conservadurismo, y la fe en una creación continua, fundamento de una teología de la liberación, para la cual, la realidad histórica del mundo no es sino la traza que deja tras de sí el acto constantemente creador de un absoluto vivo.

Ésta es la posición de Ibn Arabi, cuando en el capítulo XII de su «Fusus al Hikam» trata acerca de la «creación perpetua» y muestra que «el hombre total» constituye el centro de todas las actividades divinas.

Es a través del «hombre perfecto» que Dios prosigue su creación.

Dios no hablará jamás si tú no le prestas tu boca. Dios no actuará jamás si tú no le prestas tus manos. Ésta es la función de los profetas: de Abraham, de Moisés, de Jesús, así como de Mohamed, todos mensajeros del mismo Dios y continuadores de su creación, no según un plan preconcebido como si se tratara de albañiles que ejecutan el plan del arquitecto, que es lo que implicaría la concepción de una creación única e

inmutable, pero sí con toda la contingencia que implican la responsabilidad del hombre y de libertad de Dios. Una lectura crítica y no literal, histórica y no integrista de las Escrituras, nos muestra la continuidad de estos mensajes y de esta creación continua, pero dejándonos la responsabilidad del futuro: no se puede prever el puerto de llegada de un barco extrapolando los surcos de su anterior recorrido.

Así, por ejemplo, la muerte de Jesús es consecuencia de su vida, de su ruptura con la idea tradicional de Dios y de las instituciones religiosas, políticas y sociales que se desprendían. No fue un actor obediente al escenario escrito en la Torah y los profetas.

Dios está presente *en nosotros, sin pertenecernos*.

No existe en la forma en que existen los otros seres. No es un ser sino un acto, el acto que hace ser.

El hombre naciendo diariamente de este acto tampoco está "predestinado": este Dios incesantemente creador, que le ha creado a su imagen, no podía privarle de su responsabilidad, que hubiese limitado la propia libertad de Dios.

¿Cuál es pues esta presencia y cuál es este Dios?

Cuando digo Dios digo al mismo tiempo que la vida tiene un sentido y que soy responsable de buscarlo y realizarlo.

Dios no está presente en nosotros como una Ley inamovible y despótica, pero sí como una llamada. Una llamada para llenar un vacío: **el del futuro**.

- Llamada a qué.
- Llamada a quién.

La imagen que posiblemente sea el mejor símbolo es la del vacío, que nos aspira como un vértigo, que nos inspira como una llamada.

El movimiento de la fe es al mismo tiempo el reconocer la presencia de este vacío y crear el espacio donde podrá insertarse no un objeto pero sí un proyecto.

La fe es asumir este riesgo. Ya que no puedo decir lo que es Dios "en sí". Su silencio nos lo prohíbe. Puedo sólo, como decía Pascal, apostar por su realidad. Así es como San Juan de la Cruz define la fe, como un postulado, al mismo tiempo indemostrable y necesario. Y escribe (Ascenso al Carmelo, Libro II, cap. V): "La fe es la sustancia de las cosas que esperamos... no están en el campo de las cosas que descubrimos, porque si las descubriésemos ya no sería la fe".

Y añade, para aquéllos que creyeran "tener fe" como si fuese una propiedad que se posee "No se debe jamás estar completamente seguro. Leemos en los Actos de los Apóstoles que San Pedro, aunque Príncipe de la Iglesia, e instruido directamente por Dios, se equivocaba (a veces) y sin embargo Dios guardaba silencio" (Ibidem, Libro II, cap. XX).

Este Dios está pues "vacío" de ÉL (lo que los teólogos llaman su "Kénose"). Nos es, por tanto, imposible prestarle atributos acerca de lo que es "en sí" sino este vacío, abierto y vivo, un vacío más desnudo que el de la tumba.

Pero este Dios vacío de cualquier cosa es un Dios personal: está presente por sus profetas, por ejemplo por el que Ibn Arabi llamaba el más "santo", Jesús. Y es el tercer aspecto de la Trinidad por el que puede orientarse nuestra vida, no sólo imitándole, como si de una conmemoración pasiva se tratara, por lo que dijo o hizo, sino para inventar, en las condiciones históricas de nuestra época los medios para realizar lo que quiso hacer y que nos ha querido inspirar. Por ejemplo, cuando responde a los que le preguntan: ¿Eres tú el que debe venir? ¿O debemos esperar a otro?, les muestra que el Reino ya está ahí, puesto que la "buena nueva está anunciada a los pobres" (Mateo XI, 3-5).

Haciendo así resurgir en nuestros actos la presencia del mensajero, existirá, y no sólo una vez el 7 de abril del año 30, sino cada día, la resurrección del mensajero (que sólo se mostró a aquéllos que tenían fe en él) y viviremos así el tercer aspecto de la Trinidad: la vida del Espíritu.

He aquí tres facetas indisolubles de una misma realidad, vivida en la fe o la sabiduría de todos. Esta trinidad es la expresión más completa de la unidad divina: el acto del Dios silencioso y escondido, de sus mensajeros y de todos aquéllos en quienes resucita cada día la vida del Espíritu.

"La Trinidad es nuestro programa social" escribe FEDOROV, un cristiano de la Iglesia ortodoxa.

La Trinidad no es, en efecto, sólo una realidad intradivina, reduciéndose a una "pericoreosis" (o a una "circumincisión") como decían los teólogos, entre las tres caras de lo divino, sino que rige todas las relaciones humanas.

Introduce la dimensión trascendente en todo movimiento revolucionario, ya que toda revolución necesita más de la trascendencia que del determinismo. El determinismo, haciendo del presente la resultante necesario del pasado, y del futuro, la extrapolación necesarias de las derivas del presente, sólo puede fundar una religión integrista y una política conservadora.

Una concepción crítica e histórica de la Trinidad, tal y como la concebía, por ejemplo, Joachim de Flore, llama a la lucha para transformar toda sociedad en comunión, como mostró en tiempos de Lutero el primer teólogo de la liberación el Pastor Thomas Munzer, nacido en 1490 y crucificado en 1525 por haber dirigido "la guerra de los campesinos" de Turinge y Souabe bajo la bandera de Dios, y del que Engels, junto con Marx, dijo que su programa comunista era el más revolucionario habido antes de la mitad del XIX, es decir, hasta el Manifiesto de Marx y Engels en 1848.

Es verdad que una tal experiencia de la fe, que excluye el concepto y la idea derisoria de "pruebas de la existencia de Dios", cuyas pruebas consisten todas en deducir la existencia de Dios a partir de la idea que nos hacemos de Dios, no es expresable en la prosa de las palabras designando sólo la abstracción del concepto.

Si el corazón es la vía del conocimiento divino, sólo la poesía puede expresarlo. Y es por ello que los dos más grandes místicos de España, Ibn Arabi y San Juan de la Cruz, son también dos grandes poetas.

Sólo el símbolo y la metáfora pueden evocar o invocar experiencias que no pueden nacer de los conceptos o las palabras.

Por eso toda la teología de San Juan de la Cruz es el comentario de los poemas que abren "El Ascenso al Carmelo", "La Noche Oscura" o "La Viva Llama" y se concentran en un cántico espiritual.

Tanto las obras maestras de la poesía española o "Siglo de Oro", como "El dicho de la pasión" (Tarjuman al aschwaq) es uno de los más grandes poemas de la literatura de Al Andalus.

El lenguaje humano, el de los seres acabados, no puede traducir la experiencia de lo absoluto. Sólo la poesía puede designar por lo menos el espacio en el que se despliega.

Los soufis, dice Ibn Arabi, "no pueden explicar sus sentimientos a otros hombres. A lo máximo pueden orientar, bajo una forma simbólica, hacia esta realidad, a aquéllos que han empezado a vivir tal experiencia".

La lógica y el lenguaje de Aristóteles o de Santo Tomás no pueden encaminarnos hacia esta experiencia inefable. Es significativo que cuando Karol Wojtíla (hoy Juan Pablo II) escribió un libro sobre San Juan de la Cruz para intentar mostrar que su doctrina era la de Santo Tomás de Aquino, no se encuentre en su libro ninguna citación de los poemas.

La poesía puede también tener, como la mística, de la que es la hermana gemela, un papel subversivo por su ruptura con el orden y la lógica del concepto que, más o menos conscientemente reflejan el orden establecido, tanto si se trata de herejías sociales y conceptuales de Aristóteles o de la razón instrumental de Descartes.

Esta potencia explosiva de la mística se expresa a través de los siglos.

No citaré más que un ejemplo español, andaluz: el del Prior de los Dominicos de Córdoba, Pedro de Córdoba, en el momento en que con la invasión de América, el mundo fue, desde hace cinco siglos, roto en dos por el colonialismo. Pedro de Córdoba (1481-1521) se levantó contra la oscuridad, en contra de las masacres y la expoliación de los Indios de América.

Mucho antes de Lutero y del cisma protestante, numerosos cristianos tenían conciencia de la necesidad de una reforma de la Iglesia para volverla a las fuentes en la interioridad de la fe de Jesús.

En España, uno de los lugares donde esta exigencia se manifestaba con más fuerza era en Ávila.

El que fue Prior de los dominicos de Córdoba, Pedro de Córdoba, estuvo en Ávila desde 1508 hasta 1510. Al mismo tiempo que el Padre Hurtado de Prior admirador de Savonarola. A su alrededor habían "reformadores", perseguidores de San Juan de la Cruz y Santa Teresa. De ahí salieron los primeros misioneros hacia América como Pedro de Córdoba en 1510.

Él fue quien designó al Padre Antonio de Montesinos para pronunciar el sermón del 21 de noviembre de 1511, rechazando la comunión a los colonos de las "encomiendas" que esclavizaban a los indios, y que en todo momento protegió a Bartolomé de las Casas cuando proclamaba que "la barbarie venía de Europa".

Con Bartolomé de las Casas denunció la destrucción de los Indios tomando como ejemplo Santo Domingo: en 1510, cuando desembarcó la carabela "La Española" había 46.000 indígenas; un año después no quedaban más que 16.000 y 10.000 en 1517. Lo mismo ocurría con Puerto Rico, en Jamaica y Cuba. Éste fue el crimen contra la humanidad que denunciaron el 27 de marzo de 1517 dominicos y franciscanos en la lucha contra el Cardenal Cisneros bajo la responsabilidad del Padre Pedro de Córdoba.

El Concilio Vaticano II retomará los criterios del papel de los misioneros definidos por Pedro de Córdoba: que se separe radicalmente de lo que fue en todos los colonialismos ligando lo misionero a lo militar y a lo comercial, y conduciendo a la servidumbre económica, política y religiosa del colonizado, pero como escribía Pedro de Córdoba, "llevar un mensaje de liberación hasta los confines del mundo".

Éste es el mensaje dirigido a todos los hombres de hoy en día: el mensaje de Ibn Arabi a los musulmanes y el de San Juan de la Cruz a los cristianos, el de Pedro de Córdoba a todos los hombres de fe.

En un mundo roto por el monetarismo del mercado, es decir, la idolatría del dinero, entre Norte y Sur, entre los que tienen y los que no, tanto el cristianismo como el Islam necesitan esta teología de la liberación para resolver el problema fundamental de nuestro tiempo.

Cuando el señor Bush declara: "Hay que establecer el libre mercado desde Alaska hasta la Tierra de Fuego"; y su Secretario de Estado John Baker añade: "Hay que extenderlo desde Vancouver hasta Vladivostok", el problema central hoy en día, como en tiempos de San Juan de la Cruz y Pedro de Córdoba es:

¿DEJAREMOS CRUCIFICAR A LA HUMANIDAD SOBRE ESTA CRUZ DE ORO?