

FILOSOFIA ARABE Y LITERATURA DEL SIGLO XX

Emilio TORNERO
Universidad Complutense

Por el frondoso árbol de la Cultura Árabe Clásica todavía fluye una savia fresca y viva capaz de suscitar diálogo e inspiración, al menos hasta el reciente siglo XX pasado. Prueba de ello son los dos ejemplos que presento a continuación.

Se trata en ambos casos de la capacidad de inspiración directa de dos filósofos árabes, alejados entre sí en el tiempo y en el espacio, sobre dos grandes autores, español uno, Alejandro Casona, y alemán el otro, Thomas Mann.

Es Ibn Tufayl, filósofo andalusí del siglo XII, quien con su obra conocida en Occidente bajo el título de *El filósofo autodidacto* inspira la obra teatral: *La tercera palabra*, de A. Casona. El filósofo al-Rāzī, que vivió en los siglos IX y X en Yundišāpūr y en Bagdad, transmite un mito que es recogido, literalmente, por Th. Mann en su novela: *José y sus hermanos*.

Como este tema no es demasiado conocido merece la pena llamar la atención sobre ello.

Alejandro Casona: *La tercera palabra*

No está considerada esta obra entre las mejores de su autor, pero no deja de tener una cierta originalidad y hondura en su planteamiento.

Originalidad en cuanto a la puesta en escena de un hombre "natural", crecido en plena naturaleza, fuera de la artificiosidad malévola y corruptora de la Sociedad y de la Civilización, tema que ciertamente recuerda los modelos famosos del Siglo de las Luces, pero cuyo parecido no va más allá.

La hondura de esta obra radica en esas tres palabras, tremendas palabras, que constituyen el nervio de la obra: Muerte, Dios, y la tercera palabra: Amor.

Frente a la crítica, que quería ver la fuente de inspiración de esta obra en el *Cándido* de Voltaire o en el *Emilio* de Rousseau, reaccionó A. Casona avisando de que no era ahí donde había que buscar:

En cuanto a los antecedentes españoles, ninguno vio los evidentes: *El filósofo autodidacto* de nuestro árabe granadino Aben Tofayl; su hijo inmediato, el Andrenio de los primeros capítulos de *El Criticón*, de Gracián; ni su más alta personificación dramática en el primer acto de *La vida es sueño*...¹

En efecto, lo verdaderamente valioso de esta obra está inspirado no en los

¹ Cfr. A. Casona, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, v. I, 6ª edición, 2ª reimpresión, 1974, Prólogo de F. C. Sainz de Robles, p. CLVII.

modelos del s. XVIII sino en los que cita su autor, entre los cuales yo destacaría, con mucho, *El filósofo autodidacto*². De *La vida es sueño* ha tomado el tema del padre que, por distintos motivos, separa desde un principio a su hijo de la sociedad. En cambio, las dos primeras palabras: Muerte y Dios, están plenamente inspiradas en la obra de I. Tufayl y no en Gracián.

La tercera palabra, el Amor, no está presente en la obra del filósofo andalusí, es totalmente original de A. Casona.

Estos tres términos son llamados por Pablo, el personaje de *La tercera palabra* similar a Ḥayy ibn Yaqzān, el filósofo autodidacto, "cosas" y las contraponen a las "palabras". Define estas "cosas", como todo aquello "que puede entender el hombre sólo sin que se lo explique otro", por ejemplo: "esta mano caliente, el frío en invierno y la luna de noche. Y hay, después, las dos cosas grandes, que hacen temblar al hombre: la Muerte y Dios"³.

La muerte es la primera sacudida que experimenta Ḥayy b. Yaqzān, la que dispara su reflexión intelectual y existencial. Ante la gacela muerta, la única madre que ha conocido, se pregunta por la vida, por el ser, por el fundamento originario, y a partir de ahí desplegará I. Tufayl todos sus conocimientos de la filosofía neoplatónica en esa ascensión o retorno hacia el Uno.

En la obra de A. Casona, Pablo es criado también sin madre, tiene, sin embargo, una corza por compañera en la que están representados los rasgos de la maternidad, con la ternura y amor consiguientes. Su muerte sume al personaje también en una honda conmoción:

PABLO.- Una tarde, estando yo solo, la vi llegar arrastrándose, con una mancha roja aquí. Yo trataba de lavarle aquella mancha, pero ella me miraba con los ojos tristes, como diciendo: "No te canses, pequeño; ya es inútil." se recostó junto a la lumbre a esperar. Y de repente sentí que un frío misterioso cruzaba la puerta..., que algo terrible iba a pasar delante de mí sin que yo pudiera hacer nada... Y así me quedé temblando en un rincón, hasta que vi claramente que los ojos seguían allí, pero la mirada ya no. Cuando llegó mi padre y dijo la palabra "Muerte", no hacía falta; yo ya lo sabía. ¿Comprendes ahora?.

MARGA.- No sé...La muerte es una quietud que se ve y un frío que se toca. Pero Dios...⁴

Es de señalar que Gracián no menciona para nada el tema de la muerte en el desarrollo de su *Andrenio*.

² A. Casona sin duda lo leyó en alguna de las dos traducciones castellanas existentes: Abuchafar Abentofail, *El filósofo autodidacto*, traducción de F. Pons Boigues, con prólogo de M. Menéndez Pelayo, Zaragoza, Comas, 1900 (reeditada en la Colección Austral de Espasa Calpe) o en Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, traducción de A. González Palencia, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1934 (2ª edición, Madrid, CSIC, 1948. Revisada y reeditada por E. Tornero en Editorial Trotta, Madrid, 1995).

³ Cfr. Alejandro Casona, *La tercera palabra*, Cronología e introducción de Guillermo Suazo Pascual, Madrid Editorial Edef, 1993, 108. (En adelante citaré por esta edición).

⁴ Cfr ed. citada, 109.

Respecto a la segunda palabra: Dios, sí es mencionada por Gracián en el desarrollo de *Andrenio*, pero no es muy remarcada, y desde luego en comparación con los desarrollos de *El filósofo autodidacto* es mínimo el hincapié de Gracián en esto. De nuevo, pues, tenemos que afirmar la preponderancia en este punto también de la obra de I. ʤufayl en A. Casona.

Según hemos dicho, I. ʤufayl expone el ascenso de su personaje hacia el Uno siguiendo los hitos de la filosofía neoplatónica, filosofía fundamentalmente mística cuyo objetivo, tanto en I. ʤufayl como en Plotino, es la unión extática con el Uno. Ese es el objetivo principal de la obra del filósofo andalusí y al que dedica la mayor parte del libro. De ahí que A. Casona nos presente en el desarrollo de su personaje este segundo momento trascendental, atendiendo al fondo de la exposición de I. ʤufayl.

Este segundo momento aparece descrito por el personaje de A. Casona con ocasión de una tormenta que le sorprende por la noche en una montaña desierta:

PABLO.- La noche entera parecía contener el aliento esperando no sé qué..., y se hizo un silencio tan grande que me corrió un escalofrío desde la nuca hasta los cascos del cabello. Porque entonces te das cuenta de todo lo pequeño que eres y todo lo solo que estás... Y de pronto sentí que no estaba yo solo... Alguien se acercaba en la oscuridad, llamándome desde la tierra, abrazándose con el viento, mirándose desde las estrellas... Algo mucho más grande que yo, pero que quería meterse entero dentro de mí para llenar mi soledad de hombre. No pude resistir el miedo y grité la única palabra capaz de quitármelo: "¡Padre!". En ese momento estalló un trueno como una respuesta, y toda la noche se iluminó con un relampago. Y entonces comprendí que aquello que estaba allí conmigo era, sencillamente, Dios.⁵

La tercera palabra, el Amor, no se encuentra, pues, inspirada en ninguna de las fuentes que cita el mismo autor. Es totalmente inspiración de A. Casona, quien ha sabido completar lo que faltaba al filósofo autodidacto de I. ʤufayl.

Pese al aliento místico, a la unión extática que tanto goce y alegría produce en Ḥayy ibn Yaḡzān, se queda la obra del filósofo andalusí en un intelectualismo desprovisto de calor, de humanidad. Y es que, en efecto, no hay en la obra de I. ʤufayl nada del Amor que aparece en los místicos y en los sufíes. Es la suya una mística intelectualista, neoplatónica, que no hace ninguna concesión al sentimiento amoroso. Aunque I. ʤufayl trata en su obra de concordar la mística sufí, popular, con la filosofía mística neoplatónica, se mantiene alejado de toda efusión sentimental y amorosa, dando de lado toda esta dimensión de los sufíes.

Termina A. Casona el Acto Segundo de su obra con la mención de esta tercera palabra:

PABLO.- Pero entonces no hay solamente dos cosas grandes. Además de Dios

⁵ *Ibid.*, 110.

y la Muerte, ¡hay una tercera cosa que hace temblar la garganta del hombre!
 MARGA.- ¡Sí, Pablo; hay un tercer misterio, que es un poco sentir a Dios y un poco como sentirse morir!
 PABLO.- Dime esa tercera palabra. ¡Quiero oírterla a ti!
 MARGA.- No hace falta, querido. Esa tercera palabra, cuando es verdad es mejor decirla en silencio...⁶

Quien a la hora de leer *La tercera palabra*, haya leído anteriormente la obra de Ibn Tufayl, participará del mismo estupor de A. Casona ante las desencaminadas fuentes de inspiración que le atribuían los críticos.

Thomas Mann: *José y sus hermanos*

Compone Th. Mann en los terribles años que transcurren entre 1933 y 1944 la tetralogía titulada *José y sus hermanos*, que tiene por personaje central al José bíblico. Las preocupaciones de su autor en estos críticos momentos se centran en la Religión, pues cree que la Estética es una etapa agotada y superada, que no puede aportar nada más al hombre, mientras que la Religión todavía tiene mucho que decirle y puede, además, salvarle.

Desde estas preocupaciones básicas recoge Th. Mann un buen número de materiales de la experiencia religiosa de la humanidad a partir de diversas tradiciones que elabora y agrupa en estas novelas, difíciles y densas, pero consideradas por algunos críticos como su obra cumbre.

Entre esa multiplicidad de materiales recogidos se encuentra el mito de la caída del Alma, tal como es transmitido por el filósofo y médico al-Rāzī (m. c. 930)⁷.

Destaca al-Rāzī más como médico que como filósofo. Lo más interesante de su Filosofía es su Ética, ya que su sistema filosófico, en general, está muy poco desarrollado, al menos lo que conocemos, pues no nos han llegado sus obras originales. Lo poco que sabemos de su Filosofía es a partir de las citas de sus opositores. Incluso este mismo mito de la caída del Alma nos lo han conservado estos opositores en sus discusiones con él. Dicho mito aparece en la Filosofía de al-Rāzī en función de su deísmo y de su Teodicea. Al-Rāzī trata de justificar mediante él la creación del mundo por Dios y su bondad frente a los males que aparecen en dicho mundo. Para ello recurre a este mito de carácter gnóstico-dualista, pero del que no tenemos otros relatos en ninguna otra fuente.

Parte al-Rāzī en su Filosofía de la preexistencia eterna de cinco principios, Dios, Alma, Materia, Espacio y Tiempo. Crea Dios, luego, el mundo, en el sentido de organizar y disponer esa Materia, racionalizando así su creencia en un Dios creador.

⁶ *Ibid.*, 118-119.

⁷ Para una visión general de este filósofo puede consultarse M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, 156-159.

Sin embargo, para eludir un cambio, una modificación en la Voluntad divina eterna y para justificar a Dios de la presencia del mal en este mundo, recurre entonces al-Rāzī a este mito de la caída del Alma. Es ésta, uno de los cinco principios eternos, la que, ignorante y deseosa de experimentar los placeres corporales, quiere encarnarse en la Materia, pero resultándole difícil tal cosa, es Dios quien, amorosamente, acude en su socorro creando para ella este mundo.

No obstante, previendo Dios los malos resultados de esto y apiadado, de nuevo, del Alma, le infunde el Intelecto, que es de la misma substancia de su divinidad, para que despierte al Alma y le haga ver que no es este mundo su verdadera morada y que, purificándose de la Materia, debe volver a su auténtica patria⁸.

Th. Mann tuvo conocimiento del texto en el que al-Rāzī transmite este mito a través de un artículo de H. H. Schaefer⁹, que este mismo le envió, y que leyó y anotó atentamente, según puede verse en sus archivos¹⁰. Sin duda le llamó poderosamente la atención y no dudó en insertarlo, casi literalmente, en el capítulo 8 del Preludio de la primera novela de la tetralogía, la subtitulada: *Las historias de Jaacob*¹¹.

Este Preludio, en el que no deja de percibirse una amable ironía, está colocado, pues, al inicio de la tetralogía, y lo titula "Descenso a los infiernos", aludiendo a la búsqueda del abismo insondable del ser humano. Comienza así, siendo éste el inicio de toda la tetralogía:

Hondo es el pozo del pasado. Es más, podríamos llamarle insondable.

Y esta afirmación también es válida, tal vez más que nunca, cuando nuestra atención se dirige única y exclusivamente al pasado del ser humano: esa criatura enigmática ...¹²

En este descenso, el capítulo 8 del Preludio, parece ser el momento álgido, pues remontándose más allá del mito bíblico de la caída del hombre, dice, al final del capítulo 7, estas frases que recuerdan a Schopenhauer:

No fue allí, en el principio del tiempo y el espacio donde el hombre arrancó

⁸ Véase una exposición y estudio de todo el tema en L. E. Goodman, "Rāzī's Myth of the Fall of the Soul: Its Function in his Philosophy" en G. F. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University of New York Press, Albany, 1975, 25-40.

⁹ "Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79 (1925), 192-268.

¹⁰ Cfr. S. Pinès, "Shi'ite Terms and conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), 205, nota 244. Da cuenta aquí Pinès de toda esta noticia y remite a su vez al artículo de H. Lenhart, "Thomas Mann Vorstudien zur Josef tetralogie", *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, 7 (1963), 506-509, en donde se perfilan todos estos pormenores.

¹¹ Cfr. Thomas Mann, *José y sus hermanos. I. Las historias de Jaacob*, Ediciones B, Grupo Zeta, 2000, 47-53.

¹² Cfr. edición citada en la nota anterior, 15.

y saboreó el fruto del árbol del placer y la muerte. Eso sucedió antes. Nuestra sonda ha llegado al fondo del pozo de los tiempos antes de alcanzar el punto inicial y final que andábamos buscando; la historia del hombre es más antigua que el mundo material obra de su voluntad, más antigua que la vida que depende de su voluntad¹³.

El capítulo 8 se inicia con la presentación de la doctrina del Hombre Perfecto, ser de pura luz escogido por Dios para combatir el mal, que desciende a la Tierra, pero que queda preso en la Materia, doctrina presente en diversas tradiciones de Oriente Medio. A continuación, conecta Th. Mann este tema con el mito transmitido por al-Rāzī, en el que con la entrada de una tercera figura, la mente o Intelecto, dice:

la doctrina divide el mundo en los tres componentes de la persona: la materia, el alma y la mente, entre los cuales, con la colaboración divina, se teje esa novela cuyo verdadero protagonista es el alma del hombre, elemento aventurero y creador en la aventura...¹⁴

Tras esto viene el texto de al-Rāzī, que transcribe casi textualmente de la traducción de H. H. Schaefer. Dice así en la traducción citada:

Se afirma que el alma, es decir, el elemento primigenio humano, fue, como la materia, uno de los principios establecidos en el inicio de todas las cosas, y que poseía vida, pero no saber. Y esto hasta el punto que a pesar de que vivía cerca de Dios, en un mundo superior de paz y felicidad, se dejó agitar y desconcertar por su inclinación –entiéndase esta palabra en su sentido estrictamente direccional– hacia la materia aún informe, y por el ansia de fecundarla y extraer de ella formas que le permitieran acceder a los placeres de la carne. Sin embargo, una vez consumada la seducción, y arrojada el alma en brazos de la materia, el placer y el dolor de su pasión no se atemperaron, sino que incluso se intensificaron hasta convertirse en un tormento, ya que la materia, obstinada y apática, se empeñó en permanecer en su estado original amorfo, es más, se negó en redondo a tomar forma para complacer al alma y opuso toda la resistencia imaginable a dejarse moldear por ella. En eso intervino Dios, seguramente pensando que, ante tal situación, no le quedaba más remedio que acudir en socorro del alma, su extraviado adlátere. Así, para ayudarla a cortejar a la esquiva materia, creó el mundo: es decir, con el afán de auxiliar al elemento primigenio humano, concibió formas sólidas y duraderas para que el alma pudiera acceder a través de esas formas a los placeres de la carne y engendrar hombres. Pero a continuación, siguiendo con la puesta en práctica de un plan cuidadosamente diseñado, dio un segundo paso. Según consta literalmente en el informe que tenemos a la vista, envió al hombre la *mente*, directamente desde la sustancia de su divinidad, con el encargo de despertar al alma, que dormía el sueño de los justos dentro de su cáscara humana, y, por orden de su padre, hacerle ver que este mundo no era lugar para ella y que su tórrido romance era un pecado a consecuencia del cual Dios se había visto forzado a crear el mundo. Lo que la mente intenta sin cesar hacer entender al alma humana, prisionera en la materia, lo que le advierte

¹³ *Ibid.*, 46-47.

¹⁴ *Ibid.*, 48. Esta traducción castellana que cito traduce el término alemán *Geist*= espíritu, empleado por Th. Mann y también por H. H. Schaefer en su artículo citado, por: "mente". Curiosamente viene a coincidir con el término original de al-Rāzī: 'aql= mente, intelecto.

continuamente, es justamente eso: que el mundo fue creado por culpa de su atolondrado empeño en acoplarse con la materia, y que, si se le ocurriera separarse de ella, el mundo físico dejaría de existir de inmediato. La misión de la mente es, pues, hacer entender esto al alma, y todas sus esperanzas y esfuerzos se encaminan a conseguir que el alma apasionada, una vez puesta al corriente de este estado de cosas, entre en razón, y, volviendo la mirada hacia el mundo superior del que procede, renuncie a sus devaneos con este mundo vil y aspire de nuevo a alcanzar su esfera natural de paz y felicidad, en fin: que vuelva a casa. En el mismo instante en que eso suceda, este bajo mundo desaparecerá; la materia recobrará su apática obstinación, quedará liberada del imperativo de adoptar forma y podrá volver a gozar del estado amorfo como venía haciendo desde toda la eternidad; en fin: volverá, ella también, a ser feliz a su manera.

El nombre de al-Rāzī no es citado por Th. Mann, sólo alguna leve alusión como: "según consta literalmente en el informe que tenemos a la vista"¹⁵, o al final de toda la cita:

Hasta aquí la doctrina y la novela del alma. No cabe duda de que con esto hemos dado el último paso hacia atrás, hemos llegado a la última frontera del pasado del hombre¹⁶.

Pasa luego Th. Mann a comentar el papel de la mente y aquí ya no sigue, en absoluto a al-Rāzī. Este último se decanta por la misión liberadora de la Filosofía, mientras que Th. Mann hace una consideraciones ya totalmente distintas, hablando de la acomodación de la mente a este mundo, invirtiendo la misión para la que fue enviada. Th. Mann se pregunta por el significado de tal hecho y emite la hipótesis de que tal vez la unión de la Mente con el Alma en este mundo signifique su santificación mutua de donde pueda resultar "una humanidad ungiada con bendiciones de los altos cielos y del abismo que debajo yace"¹⁷. La unión de ambos extremos es lo que define al hombre: "Desazón y dignidad: ése es el sello del espíritu"¹⁸.

Naturalmente, muchos aspectos más hay en este Preludio, pero no cabe duda del lugar importante que en él ocupa el texto de al-Rāzī.

Paso a dar, finalmente, la traducción castellana del texto de al-Razi con la que pueda cotejarse la cita que hace Th. Mann:

*Causa de la relación del Alma con la materia*¹⁹

¹⁵ *Ibid.*, 49.

¹⁶ *Ibid.*, 50.

¹⁷ *Ibid.*, 57.

¹⁸ *Ibid.*, 59.

¹⁹ Cfr. en la edición de P. Kraus, en Abi Bakr Mohammadi Filii Zacharie Raghensis (Razis), *Opera Philosophica fragmentaque quae supersunt*, Beirut, Dar Al Afaq Al-Jadidah, 1977. (Reimpresión de la edición de El Cairo, 1939), 284-286. Mi traducción es del texto árabe que viene a pie de página aquí. Arriba viene el texto original persa procedente del *Zād al-musāfirīn*, de Nāṣir-ibn-Jusraw, que es el autor que nos lo ha conservado en su refutación de al-Rāzī.

Aquel otro principio eterno es el Alma, que es viviente e ignorante. La Materia era también preeterna y el Alma, a causa de su ignorancia, fue seducida por la Materia. Entró en relación con ésta y se hizo de ella formas, a fin de conseguir a través de ellas placeres corporales. Pero puesto que la Materia se negaba a la producción de las formas y rehusaba esta impresión de las formas, se hizo preciso que Dios Poderoso y Misericordioso acudiera en ayuda del Alma para salvarla de esta aflicción.

La ayuda fue que Dios creó este mundo y produjo en él formas firmes y duraderas para que el Alma pudiera, por medio de esas formas, conseguir placeres corporales. Por ello creó Dios al hombre y le infundió el Intelecto de la substancia de su Divinidad, aquí en este mundo, para que despertase al Alma de su sueño en el cuerpo del hombre y para que le mostrase -por mandato del Creador- que este mundo no es su morada, sino el lugar de su caída, un pecado -de la manera que hemos mencionado- que ha sido el motivo de la creación de este mundo.

El Intelecto es el que dice al hombre que puesto que el Alma está relacionada con la Materia, que piense el Alma que si se separa de la Materia, no tendrá existencia ya para esta Materia, a fin de que cuando sepa el Alma del hombre esta situación que hemos indicado, conozca el mundo superior y se guarde de este mundo inferior hasta que vuelva a su mundo , que es el lugar de su descanso y de su gozo.

El hombre no llega a ese mundo más que a través de la Filosofía. Todo el que aprende la Filosofía conoce su mundo, sufre poca perturbación y adquiere el conocimiento, librándose así de esta aflicción, mientras que las otras almas permanecerán en este mundo hasta que la totalidad de ellas que están en los cuerpos de los humanos se den cuenta, por medio de la ciencia de la Filosofía, de aquel secreto, se dirijan a su mundo y vuelvan allí todas ellas.

Entonces desaparecerá este mundo y la Materia escapará de sus cadenas, quedando como estaba al principio.