

LA SURA DE LA CAVERNA COMO DIÁLOGO INTERCULTURAL Y ME- TAHISTÓRICO EN EL CORÁN

THE SURA OF THE CAVE AS INTERCULTURAL AND METAHISTORICAL DIALOGUE IN THE QUR'AN

Antonio de Diego González¹
Universidad Pablo de Olavide

Enviado 24/09/2021

aceptado 26/10/2021

Resumen: La sura de La Caverna (*al-Kahf*) es uno de los espacios simbólicos más vibrantes y fascinantes de todo el texto coránico. Esta sura recoge cuatro grandes narraciones simbólicas e interculturales con claras referencias a la tradición judía (Mishná, Talmud), al mundo clásico (los durmientes de Éfeso, Alejandro Magno) y a la antigüedad tardía (las visiones del mundo siriaco) en un contexto puramente intercultural. Unas narraciones que trascienden desde lo histórico hacia lo metahistórico, elaboradas en un tiempo kairológico y que conducen al lector a reflexionar sobre el triunfo de lo simbólico, el problema del mal y la insondabilidad de las decisiones divinas. Sobre este contexto, el objetivo de esta ponencia es reflexionar filosóficamente sobre cómo todos estos elementos se convierten en un profundo diálogo intercultural y metahistórico dentro la experiencia profética coránica que revive el creyente en su lectura.

Palabras clave: Corán; metahistoria; dialogo intercultural; Islam; Judaísmo; Cristianismo

Abstract: The Sura of The Cave (*al-Kahf*) is one of the most vibrant and fascinating symbolic spaces in the whole Qur'anic text. This sura brings together four major symbolic and cross-cultural narratives with clear ref-

[1](addiegon@upo.es) Profesor del Área de Filosofía (Departamento de Geografía, Historia y Filosofía) de la Universidad Pablo de Olavide. Doctor en Filosofía (Universidad de Sevilla, 2016). Sus investigaciones se centran en filosofía de la religión, filosofía africana, historia intelectual y teología islámica. Es miembro de EuLeMA (European Muslim Leadership Majlis), vicepresidente y responsable religioso de Junta Islámica y, actualmente, dirige la Fundación Las Fuentes. Sus últimas publicaciones son *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la tariqa Tijaniyya* (Editorial Universidad de Granada: Granada, 2020) y *Populismo Islámico* (Almuzara: Córdoba, 2020).

erences to the Jewish tradition (Mishna, Talmud), the classical world (the Sleepers of Ephesus, Alexander the Great) and late antiquity (the visions of the Syrian world) in a purely cross-cultural context. Narratives that transcend from the historical to the metahistorical, elaborated in a kai-rogical time and that lead the reader to reflect on the triumph of the symbolic, the problem of evil and the unfathomability of divine decisions. The aim of this paper is to reflect philosophically on how all these elements become a profound intercultural and metahistorical dialogue within the Qur'anic prophetic experience that the believer relives in his reading.

Key words: Qur'an; Metahistory; Cross-cultural dialogue; Islam; Judaism; Christianity

1

La Caverna (*al-Kahf*) es una de las principales suras del Corán. Recitada cada viernes por millones de musulmanes, está considerada como una de las más vivas² y conocidas de todo el corpus coránico. Además, supone un rico y simbólico repositorio, pues en ella entran en diálogo el universo coránico con las tradiciones del Libro, el mundo clásico y la antigüedad tardía. Por dichas características esta sura ha llamado profundamente la atención de sabios musulmanes, islamólogos e incluso del psiquiatra suizo Carl Gustav Jung³.

Este texto está situado cronológicamente —según explica Theodor Nöldeke⁴— en el segundo periodo de revelaciones dadas en la ciudad de La Meca. Revelada como la sextuagésima novena, excepto la aleya 28 y la historia de Dhu-l Qarnayn, la cual se reveló más tarde en Medina⁵. En el *muṣḥaf* (la copia escrita del Corán) está localizada como el capítulo decimocavo. Por estilo ya no pertenece a la línea poético-visionaria de las revelaciones primer periodo de La Meca —las que habitualmente están situadas en los dos últimos *juz* (secciones) del Corán—, sino que el texto torna en más narrativo y sus símbolos recuperan una lectura de lo histórico como todas las de este periodo.

Autores como Massignon y Brown la describen, igualmente, como una suerte de «apocalipsis islámico» por las temáticas y el profundo tono esotérico de sus historias que desemboca en el final sobre la infinitud de

[2] Netton, Ian Richard. "Towards a Modern Tafsīr of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics". *Journal of Qur'anic Studies*, 2000, vol. 2, n° 1, p. 67.

[3] Jung, Carl Gustav. *Obras Completas*. Madrid: Trotta. Vol. 9, 3, §240-258

[4] Nöldeke, Theodor, et al. *The history of the Qur'ān*. Leiden: Brill, 2013, p. 140-142.

[5] Nöldeke, *The history...*, p. 140.

la revelación (Corán, 18:109-110). Nöldeke, además, explica que las suras reveladas en este periodo se caracterizan por tener un mayor interés por la filosofía natural o la historia⁶, estando llenas de ejemplos y narraciones secundarias, en clara alusión al universo intelectual de la antigüedad tardía. En el caso de la sura de La Caverna es un auténtico manifiesto de cuán globalizado estaba el uso de símbolos de la tradición clásica y judeocristiana.

La antigüedad tardía⁷ es como se conoce al periodo de transición entre el siglo III y el siglo VI de nuestra era en la que se incluyen la caída del Imperio Romano de Occidente, el establecimiento de Bizancio, el auge del mundo siriaco como nexo entre la cultura clásica y las culturas occidentales, la caída de las religiones politeístas o las discusiones filosóficas-teológicas sobre el judaísmo, el neoplatonismo y el cristianismo. Este fue un mundo altamente globalizado y comunicado, que recepciona los saberes de otras tradiciones.

De hecho, en esta sura está muy presente el mundo intelectual siriaco y clásico, retomando temáticas que ya se había presentado las narraciones griegas clásicas, acercándose a las historias de los durmientes de Éfeso (*Homilias* de Jacob de Sarug), la Caída de Iblís (*La Cueva de los Tesoros*, el *Apocalipsis de Moisés*) y las historias de Musa y el Khidr y Dhu-l Qarnayn (*Homilias* de Jacob de Sarug y la versión siriaca/etíope de *La Vida de Alejandro* de Pseudo Callistenes). Una intersección de fuentes y voces que nos ofrecen un marco excelente para pensar el diálogo intercultural. Un diálogo intercultural en lo formal e intelectual que, por momentos, torna metahistórico —en el sentido que le otorga el islamólogo francés Henry Corbin⁸— cuando trasciende la narración de un aparente *cronos* histórico al *kairós* teológico. Ahí es donde el símbolo se transmuta en el elemento predominante de la narración coránica con el que intenta, principalmente, rebatir no solo los reproches anacrónicos sino el deseo de univocidad histórico-narrativa que planteaban los detractores de Muhammad.

Para los detractores del Profeta, miembros de la tribu de los *Quraysh*, el cuestionar la validez de la profecía era un punto central en su ataque a Muhammad. Por eso, intentaron utilizar a los rabinos judíos de la ciudad de Yathrib para desacreditarle quienes les propusieron cuestionar al Profeta su narración, en los signos que había en ellas, desde historias

[6] Nöldeke, *The history...*, p. 118.

[7] El texto fundacional de este concepto es el libro de Peter Brown *El mundo de la Antigüedad tardía: De Marco Aurelio a Mahoma* (2021). Para una lectura de El Corán en este contexto historiográfico véase el libro de Angelika Neuwirth *The Qur'an and late Antiquity* (2019).

[8] Para este concepto y su contraposición con la *hierohistoria* véase Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1968, 98 y ss.

concretas de su contexto: la antigüedad tardía. Cuando los *Quraysh* utilizaron estos argumentos, la tradición islámica cuenta que le fue descendida esta sura que traía cuatro excelentes narraciones de la antigüedad tardía y la *milieu* judeocristiana que respondían a cada una de las cuestiones planteadas por los rabinos.

Todas las historias narradas en esta sura actúan como signos que se entretajan en un símbolo mayor: la confianza (*amana*) en los planes de Allah. Esta se convierte en el motivo conductor de la sura ante el escepticismo del politeísmo de los *Quraysh*. El otro gran tema de esta narración coránica es intentar explicar la lógica del mal en la creación. Este tema está representado en cada una de las historias como un componente básico dando al creyente herramientas para comprender por qué existe el mal y como podría evitarlo. Lo interesante es que la *sura* no presenta historias nuevas y desconocidas para el público de su época, sino que dialoga interculturalmente con su contexto en la búsqueda de los símbolos compartidos.

Y es aquí, en mi opinión, donde aparece el elemento más interesante de esta sura porque esos símbolos compartidos por la tradición de la antigüedad tardía nos ofrecen la posibilidad de cambiar una «hermenéutica de la excepcionalidad», tan dominada por la ideología, por un «diálogo profundo» —en el sentido panikkeriano— con el otro. Un diálogo que no tiene que ser complaciente —de hecho, el Corán nunca lo es— pero que ofrece excelentes pistas de por qué narraciones como estas tienen tanta vigencia en el mundo tradicional. La clave está en el uso del símbolo.

A mi juicio el fracaso de interpretaciones excesivamente historicistas —pienso en autores como John Wansbrough o en Patricia Crone— está en extirpar el símbolo para favorecer al signo, que en muchos casos es simple materialismo histórico. Reducir lo espiritual, que tanto tiene de teofanía codificada en el mito y el símbolo, en una realidad yerma incapaz que impregnada de relativismo se vuelve ideología. Como decía el teólogo de Tavertet: «El mito nos permite ampliar espacio de lo tolerable»⁹ ya que el símbolo es re-interpretable, inagotable. De igual manera —y siguiendo, de nuevo, a Panikkar— la opción contraria, moralizar el símbolo y el mito, acaba con una hermenéutica profunda y viva que es una de las causas profundas del fundamentalismo. «Moralizar un mito supone destruirlo» dirá Panikkar.¹⁰ Una lectura de estos textos en clave, exclusivamente, moral o jurídica del texto coránico —que es la que, desgraciadamente, se ha instalado en la hermenéutica coránica— reduce un libro que es un símbolo vivo en un texto muerto.

[9] Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007, p. 56

[10] Panikkar, *Mito, Fe...*, p. 63

El Corán en tanto mensaje revelado, para la tradición islámica, ni busca ni pretende ser una obra original, pero tampoco se trata de un simple texto moral o legal. Tampoco el texto coránico es un desarrollo narrativo al uso, sino la superposición de cientos de ideas e historias hilvanadas con cierta lógica interna en un formato donde no falta ni el ritmo ni la poesía, al estilo de los Salmos bíblicos o los himnos del cristianismo siríaco. De hecho, si el lector lee atentamente el texto coránico reconocerá cientos de motivos de la antigüedad y la antigüedad tardía que se rediseñan en sus miles de aleyas para un público nuevo, cosmopolita. Se nos insiste que es un recuerdo (*tadhkira*) tanto de lo pasado como de lo que ha de venir desde la visión profética (*bašira*, *kerygma*). Esto hace que el Corán no opere en una clave historicista ni siquiera histórica, sino que en él prime lo simbólico y una hermenéutica dinámica y activa (*ta'wīl*) que haga posible verlo como una manifestación de lo divino, una hierofanía. Y, a la vez, este remite a la tradición semita y de la antigüedad tardía en un fructífero diálogo con la apocalíptica judía y cristiana, la filosofía gnóstica o la sabiduría de la antigüedad oriental filtrada por el prisma del mundo siríaco. De ahí que Corbin, mucho más lúcido que otros islamólogos de su época, se atreva a plantear que la metahistoria está muy presente en el Corán y en la filosofía islámica.

2

El diálogo intercultural de la *sura* de la Caverna afecta a diferentes actores. Por una parte, Muhammad y su percepción de lo árabe en tanto tribal y descendientes de Ismail, el hijo de Ibrahim. Por otra parte, la conexión con el mundo judeocristiano y sobre todo con sus manifestaciones en el *limes* oriental, en concreto con el mundo siríaco en el que se manifiesta lo «greco-semita». Por último, la antigüedad clásica que se presenta en la figura de Dhu-l Qarnayn (lit. el bicorne) en el cual diversos comentaristas creen ver a Alejandro Magno, reconocido ya como un enviado de Dios antes de la revelación.

Tres tradiciones muy unidas por la globalización de su época, pero separadas en tanto prácticas religiosas y culturales con las que el Profeta debe dialogar para construir una respuesta contra los *Quraysh*. Estos representan la ideología y la imposición de una verdad tradicional sin mirar alrededor, sin ser conscientes de la diversidad. Sin embargo, —dentro de la lógica coránica— el Profeta debe incorporar las otras tradiciones para mostrar que son signos de realidad y que, finalmente, la única realidad es el mito.

En el islam una de las más importantes capacidades proféticas, junto con la visión (*baṣira*), es la capacidad de la escucha y del diálogo. A Muhammad, en numerosas ocasiones, se le obliga —como también señala la tradición referida a Musa— a dialogar con los otros y a conocerlos. Un conocimiento que, como vemos en la sura de la Caverna, es fructífero, pues le sirve para desmontar lecturas univocas eliminando el deseo de exclusividad. El islam, tal y como se presenta en el texto coránico y el *corpus* de los hadices (narraciones proféticas), no es un mensaje de salvación exclusivista sino una salvación universalista, cualquiera puede acceder a él. Y aún, a veces, terrible y apocalíptico —fruto de su tiempo— el islam ofrecerá la posibilidad de oír a otros y aprender de ellos. Conocer es un imperativo en el islam en tanto permite discernir con criterio (*furqān*). Es desde este marco donde se inicia la reflexión en la sura de la Caverna. De hecho, comienza con una afirmación interesantísima desde un punto de vista hermenéutico:

¡Sean las alabanzas para Allah! Aquel que reveló a quien le sirve el Libro, el cual nunca se ha tergiversado ²haciéndolo inmutable para advertir de un arduo castigo que procede de Él y anunciar una buena nueva a aquellos que son dignos de confianza y obran justamente:

¡Hermosa recompensa para ellos habrá ³en la que eternamente permanecerán! (Corán, 18: 1-3)¹¹

Esta sura comienza hablando de «el Libro» y su función. Un libro que podríamos entenderlo como el Corán físico, pero que algunas tradiciones prefieren comprender como espiritual. Los dos coranes, el cósmico (*al-qur'an al-takwini*) y el escrito (*al-qur'an al-tadwini*), se superponen para aquel que busca el símbolo y viaja del segundo al primero buscando respuestas hacia la complejidad del cosmos. La idea de un libro ya escrito que nos llevaría, necesariamente, a pensar en las tablas celestiales que aparecen en la recensión etíope del *Libro de Jubileos* 3:31 y 6:17-18 que señalan que los eventos humanos ya están escritos en el cielo y que cuando el ser humano vive en la tierra los cumple aunque no lo comprenda, aunque el mal les sobrepase. Se parte sin sentido y el ser humano, a través del conocimiento, debe buscarlo y comprender que, al final, todo depende de su confianza en lo divino. La recompensa final es la vivencia del símbolo en tanto que es una teofanía de un Dios incognoscible e inagotable (Corán, 18: 109).

Uno de los puntos más interesantes de la sura de la *Caverna* es que centra su debate, con toda la paradoja coránica, en la experiencia del mal: ¿Por qué ocurre el mal? y, en última instancia, ¿qué es el mal? son las preguntas que dominan la sura. Y para ello se eligen cuatro historias

[11] Todas las traducciones del Corán son mías, salvo que indique lo contrario.

bien conocidas por los cristianos y los judíos de la época: los durmientes de Éfeso (Corán, 18:9-26), la caída por el ego ejemplificado en Iblís (Corán, 18: 27-59), la narración de Musa y el Khidr (Corán, 18: 60-82) y, por último, la historia de Dhu-l Qarnayn y Gog y Magog (Corán, 18: 83-102). Historias que convergen en dos versículos finales (18: 109-110) en el que se explica la insondabilidad de la revelación, dejando un final abierto ante las exigencias de los *Quraysh*. Una realidad múltiple que converge hacia la unidad divina que, a veces, podemos no comprender.

Todas estas historias dejan clara la limitación de la experiencia propia y la necesidad de un diálogo profundo para comprender una experiencia insondable. El riesgo de romper el diálogo —ya sea con los otros o con lo divino— es la caída de Iblís (el Lucifer bíblico) en una no aceptación de la realidad múltiple. Una rebeldía que parte del propio ego (*nafs*) y de la incapacidad de ejercer el diálogo y reconocer al otro como igual que acaba rompiendo el símbolo para imponer «el imperio de los signos», de la ortodoxia. Ante eso, se le dice al Profeta que no se aflija por aquellos que no creen en estas narraciones coránicas (Corán, 18: 6), el rechazo del diálogo no es culpa de quien intenta dialogar sino de quien lo rechaza. Por eso, el Corán rompe con la actitud del *Quraysh* y le dice a Muhammad: «Te vamos a contar su verdadera historia (...)» (Corán, 18: 13) que la narración coránica identifica con la figura del creyente sincero dentro del marco de la gente del libro (*Ahl al-Kitab*). Cuando el Corán nos dice que «va a contar la verdadera historia» es una alusión a que es una historia revelada pero no copiada, aunque codificada históricamente, con un valor simbólico para toda la humanidad.

3

La primera historia nos plantea la pregunta: ¿por qué unos jóvenes virtuosos tienen que huir del poder y esconderse en una cueva? La respuesta de las fuentes siriacas y del propio Corán es clara: el emperador romano, Decio, que no quería dialogar sobre aquello que implicaba el monoteísmo que estos jóvenes practicaban y decidió perseguirlos para matarlos. Un diálogo nada fructífero ya que cuestionaba su poder como gobernante como ya ocurría con los diálogos entre Musa y el Faraón. El emperador Decio y Faraón son la misma figura simbólica de la injusticia con poder, de un mal social e ignorante, de una corrupción sobre la creación. Un mal necesario para una restitución divina.

La narración coránica nos narra la historia de unos jóvenes creyentes que, durante el gobierno de Decio, se negaron a adorar a los dioses paganos. La presión del Emperador hizo que los jóvenes se refugiaran en

una caverna y Allah les hizo dormir por más de trescientos años. Cuando despertaron, pensaron que solo habían dormido unas horas y fueron al pueblo. Y cuando llegaron a la ciudad vieron que el mundo se había transformado y ya no eran perseguidos. Sin embargo, en vez de reconocer el milagro, los habitantes de Éfeso, ahora cristiano, se enzarzaron en una discusión sobre el número de los durmientes, cuantos años habían dormido y la pertinencia de qué templo construir sobre el lugar (Corán, 18: 9-26).

Hay que señalar que apenas hay diferencias entre la homilía de Jacob de Sarug¹² y la narración coránica, si bien esta última simplifica y sintetiza detalles y nombres —como es usual— para centrarse únicamente en los hechos y el mensaje doctrinal. Como la confianza en lo divino puede producir milagros de la magnitud narrada en el texto. Sin embargo, el Corán, en esta narración, además de añadir un elemento más al diálogo metahistórico, a la vez, parece invitarnos a reflexionar sobre el cambio en el *adab* (comportamiento) del creyente cristiano en el pasado y en el presente frente a la actitud de incredulidad de los miembros de la tribu de *Quraysh*. Como vemos en este versículo:

Y así hicimos que lo conocierais, para que supieran que cierta es la promesa de Allah y que no hay duda sobre la Hora. Pero ellos que sobre esto discuten y dicen: «¡Edificad una estructura sobre ellos! Su Señor bien los conoce...». Y los que les dominaron dijeron: «Un santuario haremos sobre ellos» (Corán, 18: 21)

Por eso, toma esta leyenda, presentada como una *karama* (un hecho excepcional), que demuestra como Allah recompensa protegiéndolos a aquellos que viven con justicia y con confianza en lo que se ha prescrito en la Revelación. Es interesante esta narración porque vemos dos niveles de diálogo: el narrativo y el metahistórico. El narrativo enfatiza en la propia historia, en la incapacidad del diálogo entre cristianos y paganos, en clara referencia a los *Quraysh*, y, posteriormente, en la intervención divina. Sin embargo, el más interesante para nosotros es el metahistórico en el cual el Corán plantea una lectura profunda. El diálogo metahistórico se centra en cuestionar el «diálogo vacío» que hacen los habitantes de Éfeso, ya cristiana, en vez de haber comprendido el significado del hecho. El Corán disputa a la narración y a sus interpretaciones cristianas su actitud.

Así, y como suele ser usual en el Corán, los cristianos en vez de verlo como un signo de la omnipotencia de Allah lo convierte en motivo de

[12] El texto editado en siriano de la homilía se puede encontrar en Gismondi, Henricus. *Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario scholis accommodata*. Beirut: Typographia pp. Soc. Jesu, 1900, pp. 45-53 <<http://syri.ac/bibliography/1246534239>> y la traducción en Guidi, Ignazio. *Testi orientali inediti sopra i Sette dormienti di Efeso*. Roma: Academia dei Lincei, 1885, p. 29-33. <<http://syri.ac/bibliography/1505409567>>.

discusión primero por construir un templo en la gruta y luego entran en una discusión sobre el número de los durmientes (Corán, 18: 21-22), una discusión vacía en vez de alabar a Allah por su acción. La historia termina con una exhortación a que invita al creyente a invocar el deseo de Allah (*insh'Allah*) antes de cualquier acción para evitar corromper o distorsionar lo que Él ha dispuesto. De esta forma concluye la historia los compañeros de la Caverna concluye con un bello *du'ā* (invocación) para que se reafirme que pertenecen a Allah la protección a la humanidad, la omnipotencia, la omnisciencia y los secretos de todo lo que hay en el cosmos.

Este punto enlaza con un nuevo punto en el diálogo: el ser humano debe afrontar la escatología desde una actitud de recuerdo, una recitación con anhelo de encontrar lo divino (Corán, 18: 28). Un diálogo a través de actos con la creación representando en la cortesía espiritual (*adab*) y una actitud de humildad frente a la arrogancia. E igualmente sirve de nexo con la caída de Iblís y las dos pequeñas historias de los dos hombres y las viñas (Corán, 18: 32-44) y de la vida mundana (Corán, 18: 45-49). Todos diálogos con fuentes cristianas y judías en el aspecto más formal, pero también en un sentido metahistórico con respecto a la realidad última.

4

De un «mal político» que no quiere dialogar, representado por el Emperador, nos aproximamos al «mal por solipsismo», por falta de diálogo interpersonal. Las tres historias que componen este bloque nos narran como el orgullo y la envidia generan una caída que se acabará traduciendo en un juicio y un castigo. La ruptura del diálogo es propia de los kafres (*kafirun*), quienes, aun conociendo la realidad, la niegan con conciencia. Es muy interesante como la sura de la Caverna modula, en este punto y antes de su momento álgido con la caída de Iblís, de una narración «histórica» a una narración puramente simbólica, pero enraizada en la tradición tanto misnáica como evangélica. De hecho, se elige el género de la parábola para explicar mucho mejor el matiz moral de la historia, una fórmula recurrente en el texto coránico cuando se quiere dar un sentido *kairológico* a la narración.

La primera historia, los dos hombres y las viñas (Corán, 18: 32-44), nos cuenta la historia de dos hombres a los que Allah les otorga campos de cultivo. El que más frutos obtuvo, presumía de todo lo que tenía y no era un buen creyente, se creía autosuficiente. Sin embargo, el otro amigo, que tenía una cosecha menor, era un creyente y sabía que de él no dependía.

Allah destruyó todo lo que tenía siendo consciente que su éxito no le pertenecía. Un mal producido por su orgullo y egoísmo.

Gabriel Said Reynolds¹³ ve en esta narración una resonancia de una parábola contra la ambición y la codicia en el *Evangelio de Lucas* en la que Jesús propone a sus discípulos la historia de un hombre avaricioso con su cosecha y en vez de repartirla guardó la cosecha y vivir de las rentas. La parábola termina con que Dios le reclama, a través de la muerte, en la que vivir vale más que pensar en un bienestar que es transitorio (Lucas, 12: 15-23). La falta de diálogo con el mundo, con el otro, genera esta avaricia esta caída. El Corán recupera el concepto de diálogo como una ruptura del solipsismo y el egoísmo, a la vez que dialoga con la tradición evangélica ofreciendo una lectura de estos valores.

Este diálogo continúa con la historia de la vida mundana (Corán, 18: 45-49) que sirve como colofón al anterior. Una parábola mucho más corta y certera que nos narra lo siguiente:

⁴⁵Cuéntales la historia de la vida mundana, que es como agua que es dada por el cielo, que a la vegetación de la tierra moja y luego se resecan y el viento la dispersa. ¡Que poderoso es Allah sobre todas las cosas! ⁴⁶La riqueza y la descendencia mundanos adornos son, pero lo que perdura son las buenas obras que recibirán de su Señor una gran retribución ¡Que buena espera! ⁴⁷El día que movamos las montañas y se allane la tierra agruparemos a todos... ¡No nos olvidaremos de ninguno! ⁴⁸Alineados en filas ante tu Señor. «Ahora regresáis tal y como os creamos por primera vez... ¿Acaso pensasteis que no os llamaríamos? ⁴⁹Se les presentará la sentencia y a los criminales con tanto miedo por lo que se dirá oírás gimotear: «¡Ay de nosotros! ¿Qué clase de sentencia es esta que no olvida nada, ni grande ni pequeño?». Allí se confrontarán con lo que hicieron y es que tu Señor no es injusto con nadie. (Corán, 18: 45-49)

Este es un excelente complemento a la anterior parábola donde se hace hincapié en la vacuidad de la vida mundana (*hayāt al-dunyā*) frente a la trascendencia de Allah. La vida mundana, en muchos casos, supone un olvido del otro porque nos centramos solo en nosotros. Según explica el texto coránico, creemos —como el protagonista de la parábola anterior— que somos autosuficientes y que no necesitamos mucho más. Mientras el mal no se manifiesta no existe, se vive despreocupado. Un paso previo a la caída. Aquí el Corán —según explica Speyer en *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*¹⁴— toma prestada de la *Mishná* una secuencia que dice así:

Dijo el rabino Yose ben Kisma: Una vez estaba caminando por el camino cuando un hombre me encontró, me saludó y yo lo saludé. Me dijo: «Rabino, ¿de dónde eres?» Le dije: «Soy de una gran ciudad de sabios y escribas». Me dijo: «Rabí, ¿consideraría vivir con nosotros en nuestra ciudad? Te

[13] Reynolds, Gabriel Said. *The Quran & The Bible*. New Haven: Yale, 2018, p. 460.

[14] Speyer, Heinrich. *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: G. Olms, 1931, p. 458.

daría mil denarios de oro, piedras preciosas y perlas». Le dije: «Hijo mío, incluso si me dieras toda la plata y el oro, las piedras preciosas y las perlas que hay en el mundo, no viviría en ningún lugar excepto en un lugar de la Torá; porque cuando un hombre fallece no lo acompañan ni oro ni plata, ni piedras preciosas ni perlas, sino la Torá y las buenas obras solamente, como está dicho, “Cuando camines te guiará. Cuando te acuestes, te cuidará; y cuando estés despierto hablará contigo” (Proverbios 6:22)». (Mishná, Pirkei Avot 6: 10)

Según Heinrich Speyer, el Corán dialoga con este fragmento tan interesante que menciona como punto álgido: «no viviría en ningún lugar excepto en un lugar de la Torá; porque cuando un hombre fallece no lo acompañan ni oro ni plata, ni piedras preciosas ni perlas, sino la Torá y las buenas obras solamente» (Mishná, Pirkei Avot 6: 10) que conecta con el propio texto coránico: «la riqueza y la descendencia mundanos adornos son, pero lo que perdura son las buenas obras que recibirán de su Señor una gran retribución» (Corán,18:46) en esa idea de que la vida mundana sin una vivencia plena es vacío.

Resuenan las tres tradiciones en el texto y parecen decirle a Muhammad que es necesario que se piense no en un pasado concluido, sino en un presente de encuentro. Estas dos historias hacen que el lector del Corán tenga que reflexionar —aun sin saberlo— en los brazos de las tradiciones evangélica y misnáica en un diálogo metahistórico desde la revelación. El musulmán puede encontrar un espacio para el diálogo con el otro en el mismo lugar que lo hace el texto coránico: la idea de plenitud divina y la ruptura con el solipsismo egoísta. Se trata de un diálogo interior que genere una riqueza más allá de lo material, una realidad *intra-religiosa* en el lenguaje panikkariano.¹⁵ Pues el creyente, cualesquiera que sea su etiqueta, acabará encontrándose en este espacio simbólico que son las parábolas acerca sobre la realidad de la vida.

Por esa razón, no es extraño que tras ellas aparezca la historia de la caída de Iblís como el mejor ejemplo de negación del diálogo por la arrogancia y, como señala Panikkar, por el aislamiento y la ignorancia.¹⁶ Una narración por todos conocida, que el Corán plantea desde un vasto corpus de conexiones con las tradiciones del judeocristianismo que van desde la Biblia hasta textos siriacos como *la Cueva de los Tesoros*. El enfrentamiento supone cuestionar a otro, negarlo y dejar de dialogar con él, aun se tenga una orden divina para hacerlo. La caída de Iblís supone romper con la tradición en pos de una pretendida ortodoxia que ni siquiera es refrendada por los demás. Es un ejemplo de orgullo y ceguera frente a la propia experiencia de la insondabilidad de la revelación. Y es que en la

[15] Panikkar, Raimon. *Obras Completas*, vol. 6.2. Barcelona: Herder, 2017, p. 212.

[16] Panikkar, *Obras Completas...*, p. 202.

propia revelación —señalará el texto coránico— hay partes que no podemos comprender.

⁵⁰Y así, cuando le dijimos a los ángeles: «¡Postraos ante Adam!» y todos se postraron excepto Iblís, que era uno de los *jinn*, y se rebeló contra el mandato de su Señor: «¿Acaso vosotros le tomaréis a él y a sus descendientes como amigos en lugar de a Mí? ¡Ellos son vuestros enemigos! Que mal pacto para los impíos...»⁵¹No les puse como testigos de la creación de los cielos y la tierra ni de su propia creación... Ni los hice mis seguidores para que a otros extraviarán...»⁵²y habrá un Día que se diga: «¡Llamad a aquellos con los que me asociabais!». Les llamarán y llamarán, pero nadie les responderá. Un acantilado pondremos entre ellos⁵³y los criminales verán el Fuego y crearán que caerán en él y no encontrarán forma de escapar (Corán, 18: 50-53)

El mal de Iblís es un mal propio de seres creados con libre albedrío: el egoísmo. Al contrario de lo que narra la tradición bíblica y en otras narraciones del Corán, en este fragmento Iblís no es un ángel caído, sino un *jinn* (genio) creado. De la misma manera, ostentaba el peso de ser el ser más fiel a Allah de todas las criaturas creadas con libertad y voluntad. Iblís se rebela por su supervivencia, por su estatus, por su fidelidad hacia Allah. Y, sin embargo, su celo y su ortodoxia ante lo revelado por Allah le llevan a la caída, pues se niega a dialogar, cimentando sus prejuicios y manteniendo una actitud de rebeldía al ver las imperfecciones propias del ser humano. La actitud de Iblís es excluyente y puramente exterior generando, con ella, un mal propio y autodestructivo. Su mal no afecta a lo divino, sino que le aleja de ello. Se convierte en un enemigo, en una alternativa fácil al diálogo y al encuentro. Sin embargo, aun cesando el diálogo, Allah no decide castigarle sino utilizarle, porque como explicaba Panikkar «no se puede combatir el mal con mal».¹⁷

Por eso, el mal de Iblís, el «mal satánico», no se combate en lucha directa como se combatía al «mal político» del Emperador o del Faraón, sino a través de la auto-purificación y del aceptar con humildad la complejidad de la creación. El Corán habla de la vacuidad de estos ídolos del mal (Corán, 18: 52) que al ser llamados como testigos el Día del Juicio no responderán. No habrá diálogo porque solo hubo un monólogo solipsista al haber negado, con odio, al otro. El ser humano tiene mucho miedo al «mal satánico», pero no se da cuenta que es un mal muy frágil porque está vacío, como lo están sus ejecutores: los cafres. El «mal satánico» tan solo es una simple ilusión como todo lo que hace Shaytan (Corán, 4: 120). Alegóricamente Iblís intenta iluminar el alba —*helel be shahar* en Isaías 14: 12¹⁸—, pero es incapaz de iluminar la creación por completo cuando el Sol se manifiesta en su esplendor porque no pretende ningún diálogo con Él.

[17] Panikkar, *Obras Completas...*, p. 248.

[18] Interesante lectura la que hace la psicoanalista Riwkah Schärf sobre la incorporación

El castigo para los que promueven esta rebeldía y este mal —según nos explica el Corán— no es más que el «solipsismo eterno» en lo que el Corán llama el Fuego (*al-nār*), la Gehena. Un auto-consumirse en esa soledad y tristeza (Corán, 74: 16-23) tan propia del que suspende voluntariamente el reconocimiento y el diálogo con el otro.

5

Si el mal «satánico» domina la narrativa central de la rebelión de Iblís, un nuevo diálogo alrededor del mal se da en la siguiente historia: el diálogo entre Musa y al enigmático Khidr. Esta historia, derivada de *La Vida de Alejandro* de Pseudo Callistenes, nos ofrece uno de los momentos más paradójicos y arcanos de toda la narrativa coránica: un mal ilógico con una apabullante lógica oculta. Un mal que aparentemente es mal, pero que ontológicamente está dentro de lo dispuesto (*qadr*) por Allah.

En este fragmento (Corán, 18: 60-82) Musa se encuentra con un siervo de Allah —el texto coránico dice literalmente «Uno de nuestros sirvientes» (Corán, 18: 65) y que la tradición identifica como el Khidr (lit. el Verde)— que le dispone a iniciarlo en el camino espiritual antes de su encuentro con Allah. Para ello, este le propone a Musa viajar junto él, la única condición es que no le pregunte nada acerca de sus acciones. En el trascurso del viaje ocurren tres situaciones que inquietan al profeta Musa al ser ejecutadas por el Khidr: hunde un barco de uno pescadores pobres, mata un muchacho que se encuentra en el camino y arregla el muro de un pueblo hostil sin que nadie le de nada a cambio. Obviamente Musa le pregunta por cada una de las acciones y en la última el Khidr le dice que debe abandonarle, aunque él le ofrecerá a Musa respuesta para las tres cuestiones planteadas. Efectivamente, hundió la barca de los pescadores porque si no se habría hecho con ella un rey tirano, mató al chico porque era un cafre y habría dañado a sus padres y se les otorgó un nuevo hijo y, por último, arreglo el muro porque pertenecía a dos huérfanos y tenía que proteger un tesoro, que encontrarían en su adultez, de la gente del pueblo.

La narración se presenta como un diálogo entre el Khidr y Musa, en el que este aprende otro sentido del mal aparente: no sabemos que es realmente el mal. La pregunta que planea en este fragmento es: ¿Y si el mal fuese bueno para el mundo? Este diálogo se presenta con un pequeño prólogo en el que se nos cuenta como Musa viaja hasta los confines del

del mito del astro rebelde en la figura del Satanás bíblico. Véase Scharf, Riwka. “Die Gestalt des Satans im Alten Testament” en Jung, Carl Gustav (ed.). *Symbolik des Geistes*. Zurich: Rascher Verlag, 1948.

mundo «No cesaré hasta que alcance el lugar donde los dos mares se unen, aún largo tiempo pase» (Corán, 18: 60) como metáfora del camino espiritual que comienza con un joven con el que él dialoga en posición de poder. Ese «el lugar donde los dos mares se unen» (*majma' al-bahrayn*) no es otra cosa que una manifestación del límite, del fin del mundo. Sin embargo, el hambre del sirviente provoca un fallo¹⁹ y hacen que cambie el escenario irrumpiendo el Khidr. Musa se ha dado cuenta que no será el pez fugitivo que le dé de comer sino el conocimiento, porque tenía hambre de conocer. El Khidr se convierte en su maestro y tenga que dialogar con otro tono distinto. Aunque Musa es un profeta ya no tiene poder para dialogar sino es desde la humildad, desde una actitud de crecimiento y desconocimiento. Por eso, no sería extraño percibir que este fragmento es la descripción de una experiencia iniciática, que a menudo supone un diálogo desigual entre maestro y discípulo.

Los orígenes de esta narración están en una superposición de la experiencia de Alejandro durante la búsqueda del manantial de la eterna juventud en la versión siríaca/etíope de *La vida de Alejandro* y en el Talmud de Babilonia.²⁰ El Corán vuelve a dialogar con ambos en sentido metahistórico. Se realza el símbolo de la búsqueda y el camino, que es lo que recibe Muhammad en el Corán, frente a la historicidad formal. Sin embargo, Alejandro, el arquetipo de héroe de la antigüedad clásica, se difumina para dar paso al profeta-héroe: Musa. Y, a la vez, el Corán se reserva al personaje de Alejandro, considerado como un santo por el mundo siríaco, para la siguiente narración.

A diferencia de la actitud de Iblís, Musa escucha y dialoga, aunque como es propio en el camino espiritual cae en la trampa que se espera en él: hablar más que escuchar. Un diálogo que él —como profeta que ha visto a Dios— quiere dominar a pesar de que no tiene el conocimiento suficiente del no-visto (*ghayb*) para poder decidir. Se trata de un diálogo iniciático, impulsivo por parte de Musa, pero nunca solipsista. Es la experiencia del misterio, previa a la teofanía, donde la moral se «re-mitifica» y se le dota de la visión del conocimiento como explicará Panikkar.²¹ Un conocimiento que así se transforma en aquello que la tradición sufi nombra como re-conocimiento (*ma'rifa*) de la realidad. La inmortalidad alejandrina es el conocimiento que adquiere Musa al darse cuenta de que lo divino es inagotable como también lo es la inmortalidad.

[19] Jung, *Obras completas*, 9, 3, §245.

[20] *La vida de Alejandro* (versión siríaca/etíope), vv. 172-175 y Talmud: Tamid 32b. Véase igualmente *Le Coran des historiens*, pp. 717-721.

[21] Panikkar, *Mito, Fe...*, p. 80.

Por otra parte, este diálogo nos invita a pensar el viaje iniciático como un sacrificio cruento, un encuentro con lo fatal que solo es comprensible tras la iniciación de la persona, la comprensión de un misterio y el camino al absoluto. El mal, aparente, que excede nuestra razón es un mal que puede ser comprendido si alguien llega con las claves adecuadas. Será el diálogo —un encuentro como lo describe Jung²²— con el otro el que nos permita situarlo en relación con los sentidos de la creación. Un mal que quizás no sea tan malo como nosotros creemos.

La última historia de esta sura corresponde a Dhu-l Qarnayn (Corán, 18: 83-102), personaje que, como ya hemos dicho, numerosos teólogos islámicos y comentaristas del Corán identifican con Alejandro Magno. Podría resultar extraño incluir a Alejandro en el Corán, pero en el contexto de la antigüedad tardía, su fama de divinidad se transformó en santidad. El mundo siríaco, y en el fondo el bizantino, vio en él un elemento interesantísimo al enlazar un a-histórico destino divino de Alejandro con la idea de continuidad del mundo clásico del que se sentían herederos. El Corán vuelve a dialogar interculturalmente con esta lectura y ofrece un punto épico en la historia, a la vez que no deja claro el sello profético de Alejandro.

Textualmente la narración coránica encaja con *La vida de Alejandro* del Pseudo-Callistenes. La versión siríaca, la *Neshana*, mezcla elementos apocalípticos con épicos y en especial con la profecía que le revela el emperador persa Tubarlaq cuando es vencido: el triunfo de los romanos en el mundo entero y una guerra del fin del mundo. Una guerra del fin del mundo que contendrá Alejandro al vencer a Gog y Magog.²³ El «mal caos» que, después de la narración del Khidr, nos hace pensar sobre su sentido último.

Durante esta narración Dhu-l Qarnayn viaja en sentido iniciático, otra vez, siendo esta una prolongación de la historia anterior. En occidente, a él se le da oportunidad de juzgar a gente, cosa que él declina pues entiende que este es un acto divino (Corán, 18: 86-88). Su viaje le lleva, a través de una noche simbólica, a oriente, donde un pueblo desconocido, en un valle entre dos montañas, le pide ayuda frente a Gog y Magog (Corán, 18: 89-94). Dhu-l Qarnayn, finalmente, acepta y construye un muro para aislar a Gog y Magog, advirtiéndoles que en el final del mundo ese muro se romperá y la corrupción del ser humano, de la que se alimentan ambos, se esparcirá por el mundo, para ser derrotada finalmente y con ello traerá el fin de la historia.

[22] Jung, *Obras completas*, 9, 3, §254.

[23] Amir-Moezzi, Ali y Dye, Guillaume (eds): *Le Coran des historiens*. Paris: Cerf, 2019, pp. 724-725.

Gog y Magog, como Iblís, son seres incapaces de dialogar. No tienen el mínimo interés en hacerlo, pues ambos son una extensión del caos y la corrupción del ser humano. Es un reflejo para la humanidad que, en los últimos días, se verá reflejada. Frente a ello, la capacidad de Dhu-l Qarnayn que escucha, que dialoga para encontrar una solución con aquellos que se encuentra y que reconoce como los otros. El otro le importa porque como héroe, o incluso como enviado, es su naturaleza. El Khidr y Dhu-l Qarnayn nos ofrecen la oportunidad de arreglar el mundo escuchando, dialogando, dejando atrás a aquellos que no les interesa el mensaje, tal y como se le dice a Muhammad: «¿Acaso te alcanza la pena por ellos que en esta historia no creen?» (Corán, 18: 6). De nuevo, el peor castigo es el solipsismo y esa es la Gehena —nos explicita el Corán—, que está reservado para los cafres.

6

La sura de la Caverna concluye con un versículo apabullante que bien podría servir de colofón a este trabajo: «Di: “Si para las palabras de mi Señor el mar fueran tinta, se agotaría antes el mar que las palabras de mi Señor y aún tendríamos que añadir otro mar de tinta”» (Corán, 18: 110).

Este es un texto que se encuentra en diálogo con otro que aparece en el Talmud en respuesta a este versículo de la Biblia: «La altura del cielo, la hondura del suelo y el corazón de los reyes son insondables» (Proverbios, 25: 3) y que dice así: «Incluso si todos los mares fuesen tinta y las cañas que crecen en los pantanos fuesen cálamos, los cielos pergamino donde se escriben palabras y todo el pueblo escribas, insuficientes serían para escribir sobre Su autoridad» (Talmud, 11a: 5).

Dos fascinantes fragmentos que nos proponen una profunda reflexión sobre la hondura de la propia revelación viva, no solo desde un plano metafísico sino también físico. Ambos encajan, de forma muy interesante, con todo lo que he intentado defender en este trabajo partiendo de la premisa de que no podemos acotar ni acabar con los símbolos en un texto sagrado, ya que estos siempre estarán en diálogo con nosotros.

En este trabajo he intentado reflexionar sobre la noción de diálogo en la sura de la Caverna y he intentado recorrer los espacios comunes que hay entre estos textos y las tradiciones de la antigüedad tardía. El diálogo y la comprensión del mal han sido los dos ejes sobre los que he intentado armar mi reflexión. Un diálogo que es, preferentemente, intercultural y el diálogo metahistórico.

El diálogo intercultural, desde la antigüedad clásica, sigue siendo una asignatura pendiente que tenemos en nuestras sociedades. Mucho hemos avanzado, pero la ideología, como si fuese una sombra, siempre está presente en nuestras vidas. Una ideología que aliada con el materialismo —esa vida mundana de la que habla el Corán— se convierte en un nuevo Gog y Magog que inspiran terror pero que son un espejo para muchos. Sin embargo, es la experiencia del límite de Musa y el muro de Dhu-l Qarnayn también ejemplificada en el uso de los símbolos. Símbolos que permiten romper visiones univocas y uniformes de la realidad misma.

Volver a utilizar hermenéuticas simbólicas y míticas nos ayuda a relativizar el esencialismo tan grande sobre el fenómeno religioso. El símbolo es lo que permite a diferentes creyentes volver a creer y aproximarse a lo divino sin tener que negar al otro. Curiosamente cuando el Corán se refiere a los cafres (*kafirun*) no se refiere al otro, sino a aquel que conociendo la realidad divina prefiere destruirla. No es el infiel, como se suele traducir, sino el egoísta que no tiene ningún interés en compartir, en verse en el otro. El cafre, como Iblís, prefiere el solipsismo, la rebelión y la finitud. El símbolo y el mito —como advertía Panikkar— pulverizan el absolutismo de la ortodoxia, pues no pueden competir en igualdad de condiciones con la multivocidad de estos. Y, sin embargo, el islam contemporáneo está poseído por una pseudo-ortodoxia moralista que cuestiona a la propia tradición, a las propias paradójicas coránicas. Una lectura que ha perdido la capacidad de dialogar, de oír y de ser humilde, puesto que tan solo persigue la moralidad y el poder.

Esta sura de la Caverna no es ortopráctica, ya que no se invita ni se delimita el rito, sino que se contextualiza el diálogo profundo a diferentes niveles. Diálogos narrativos, interculturales y metahistóricos en un tiempo de alta globalización y, de nuevo, lleno de paradojas, algunas desafiantes. Tan desafiantes como ese versículo que citaba al comienzo de este párrafo y que habla de la insondabilidad de la revelación. Es ahí donde el símbolo de la teofanía se muestra y comenzaría el diálogo intra-religioso en nosotros mismos. Y si es eso, dice el Corán, ¿cómo pretender agotar las palabras de Allah con la tinta humana?

El diálogo intercultural o interreligioso no pretende, de forma alguna, convencer ni convertir al otro en un yo, sino comprender con empatía por qué hay una gran diversidad en la creación. Exige de un bilingüismo conceptual donde seamos capaz de ser acogidos en el lenguaje del otro, pero con la curiosidad de Musa ante el Khidr aun no lo comprendamos, porque el símbolo divino es inagotable.

Referencias

Sobre las fuentes primarias

Las traducciones del Corán al castellano son mías y corresponden a la edición de El Cairo (1924), usada mayoritariamente en el mundo islámico. Las referencias a la tradición del hadiz las he tomado de la web: <<http://www.sunnah.com>>. La traducción bíblica, Antiguo y Nuevo Testamento, al castellano por la que he optado es la de Luis Alonso Schökel *La Biblia del Peregrino* (1998). Para las fuentes de la tradición rabínica, la Mishná y el Talmud, he recurrido a las ediciones digitales de la web: <<http://www.sefaria.org>>. Para los textos y la literatura siriaca he seguido las ediciones digitales de la web: <<http://syri.ac>>.

Bibliografía secundaria

Amir-Moezzi, Ali y Dye, Guillaume (eds): *Le Coran des historiens*. Paris: Cerf, 2019.

Brown, Peter: *El mundo de la Antigüedad tardía: De Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Taurus, 2021.

Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1968.

Gismondi, Henricus. *Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario scholis accommodata*. Beirut: Typographia pp. Soc. Jesu, 1900, pp. 45-53 <<http://syri.ac/bibliography/1246534239>>

Guidi, Ignazio. *Testi orientali inediti sopra i Sette dormienti di Efeso*. Romea: Academia dei Lincei, 1885. < <https://archive.org/details/testiorientalii01guid-goog>>

Jung, Carl Gustav. *Obras Completas*. Vol. 9. Madrid: Trotta.

Netton, Ian Richard. "Towards a Modern Tafsir of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics". *Journal of Qur'anic Studies*, 2000, vol. 2, no 1, p. 67-87.

Nöldeke, Theodor, et al. *The history of the Qur'ān*. Leiden: Brill, 2013.

Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.

Panikkar, Raimon. *Obras Completas*, vol. 6.2. Barcelona: Herder, 2017.

Reynolds, Gabriel Said. *The Quran & The Bible*. New Haven: Yale, 2018.

Scharf, Riwka. "Die Gestalt des Satans im Alten Testament" en Jung, Carl Gustav (ed.). *Symbolik des Geistes*. Zurich: Rascher Verlag, 1948.

Speyer, Heinrich. *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: G. Olms, 1931.