

Europa la que ha inventado el concepto cultural del Islam como totalidad. ¿Lo mantiene todavía ahora que el mundo musulmán está políticamente disperso y el propio Islam reducido a su sola dimensión religiosa? Hoy ya no hay debate de Europa con el Islam, sino un debate de cada europeo consigo mismo y con el mundo, y de cada musulmán consigo mismo y con su Europa.

LOS INTELLECTUALES FRANCESES Y EL ISLAM

El intelectual francés, personaje de primera línea en la historia cultural de Europa, empieza a aparecer al final del siglo XVII y principios del XVIII. Se define como escritor más que como sabio, un espíritu independiente de los engranajes del poder, crítico con su sociedad, consciente de su responsabilidad y tal vez, como decía Bernanos, imbuido de la superioridad del espíritu. No tiene la profundidad del *wissenschaftler* germánico, pero tiene su propio poder de comunicación. De Voltaire a Sartre, es siempre un luchador. Evidentemente, hemos tenido que elegir: el filósofo del XVIII, el escritor-viajero romántico, el intelectual comprometido de los años cincuenta.

I. LOS FILÓSOFOS DE LA ILUSTRACIÓN: VOLTAIRE Y VOLNEY

Examinemos el caso de Voltaire, que estudió con cierta atención el tema del Islam¹⁵, principalmente el Islam co-

mo religión. En un primer periodo, con *Mahoma y el fanatismo*, su juicio sobre el Islam es despectivo e incluso hostil. Más tarde, con el *Ensayo sobre las costumbres*, el tono se vuelve más matizado y sereno, pero el juicio en conjunto sigue siendo duro. En realidad, en el primer periodo, lo que atacaba en el Islam era la religión en general y al cristianismo oficial en particular. Pero no deja de ser significativo que eligiese precisamente al Islam como símbolo del fanatismo, del antihumanismo y de la voluntad de poder. En un contexto global, los ataques lanzados contra el Islam y su Profeta ponen de manifiesto una clara antipatía¹⁶. Sin embargo, en contra de lo que afirma Norman Daniel, lo que aparece aquí no es el viejo prejuicio medieval: se trata de una nueva valoración del Islam como fuerza religiosa y en su totalidad.

Esta valoración experimentó importantes modificaciones bajo la influencia de los escritos de Boulainvilliers. El *Ensayo sobre las costumbres* intenta analizar los elementos que componen el Islam desde la perspectiva de una historia de las religiones. Esta perspectiva permite a Voltaire distinguir entre la aportación profética propiamente dicha y el desarrollo posterior del sistema religioso. Muhammad sigue siendo un hombre que abusó de la credulidad de sus congéneres e impuso su mensaje por la fuerza.

El Islam evolucionó no obstante en el sentido de la tolerancia y se acercó, en su relajación sexual, a lo que podría parecer un sistema de religión natural. Jesús es bueno pero los cristianos se han vuelto intolerantes, mientras que los musulmanes son tolerantes a pesar de tener un mal profeta. Evolución poco afortunada en un caso, feliz en el otro, y así es como Voltaire concilia puntos de vista contradictorios, sus prejuicios y su razón.

Esta disociación entre el Profeta y el Islam histórico es

una idea nueva e importante que apareció en el *Ensayo sobre las costumbres*. Hasta entonces, el Islam se identificaba con su fundador y se dejaba absorber por él. De él podría decirse, si aceptáramos las implicaciones del tema *insoslayable de la impostura*, que por una monstruosa paradoja habría sido el único musulmán que no creía verdaderamente, puesto que no podía ignorar que era un impostor¹⁷. Sin embargo, incluso para el segundo Voltaire está claro que el Profeta esbozó de alguna manera los rasgos fundamentales de la personalidad islámica.

Estos rasgos y el profundo malestar que suscitan se encuentran en un pensador tan alejado del cristianismo como Gibbon, quien se abstiene de sacar ninguna conclusión y oscila entre un Muhammad entusiasta¹⁸ y un Muhammad impostor, pero sospecha la complejidad del hombre y su evolución en el tiempo, exponiendo una idea que será bien acogida por la islamología del siglo XIX: la separación entre el periodo de La Meca y el periodo de Medina. Lo que caracteriza al siglo XVIII en su manera de enfocar el problema del Islam es, junto a sus juicios sobre el aspecto religioso y profético, el interés por la situación de la sociedad islámica de aquel tiempo y una investigación de las causas de su decadencia. Generalmente, esta decadencia es entendida como quiebra de una civilización y como debilitamiento político, aunque el Imperio otomano fuese todavía poderoso. En Montesquieu, en Voltaire¹⁹, en los escritos de Volney que examinaremos con detalle, aparece esta idea de que el retraso de la sociedad islámica se debe tanto a la debilidad de su gobierno, es decir de sus instituciones políticas, como a la estructura de la religión. Se considera que el despotismo turco es el responsable de este estado de cosas que por eso es provisional. Voltaire, por ejemplo, expone clara-

mente que estas sociedades podrían rehacerse «por la profunda vocación de todos sus hombres de alcanzar un mejor estatuto, mejor suerte y un nivel de cultura más elevado²⁰», si fueran capaces de procurarse mejores gobiernos y leyes más racionales y justas. Señalemos sin embargo que, en el pensamiento laico del siglo de las Luces, predominaba una *prospectiva optimista*, si bien algunos elementos de su problemática islámica (como el elemento religioso o el caracterológico, que se encuentra en la teoría de los climas de Montesquieu) hacen arrojar a datos invariables o estructurales, lo que arroja un velo de ambigüedad sobre una visión aparentemente clara.

Volney, ideólogo de primer orden de finales del siglo XVIII y principios del XIX, emprendió en vísperas de la Revolución un largo viaje a Oriente, del que salió su Descripción de Egipto y Siria. Más tarde, utilizará igualmente su experiencia como observador de las cosas de Oriente para dar consistencia a su gran obra, Ruinas.

Es en este segundo libro donde se exponen algunas opiniones generales sobre el Islam y su fundador. La idea de violencia está presente: «Mahoma supo crear un imperio político y teológico a expensas de los de Moisés y los vicarios de Jesús²¹; o también, cuando hace hablar a un imán «de la ley de Mahoma»: «Dios designó a Mahoma como su ministro en la tierra; le confió el mundo para que sometiera *por medio del sable* a todo aquel que se negara a creer en su ley²²». Denuncia a ese «apóstol de un Dios clemente que sólo predica el crimen y la maldad», ese espíritu intolerante y exclusivo que «atenúa contra toda idea de justicia» y, expresándose por boca de teólogos cristianos en un debate contradictorio, describe al Profeta como un ambicioso que se sirvió de la religión

para «sus proyectos de dominación y propósitos mundanos²³», y al Corán como «una sarta de declamaciones contradictorias y vagas, de preceptos ridículos y peligrosos». Aun reconociendo la parte de irracionalidad que contiene el cristianismo, el autor no deja de oponer «su moral bondadosa y compasiva, y sus inclinaciones puramente espirituales» a un Islam que se caracteriza por el desprecio de la ciencia —lo que resulta sorprendente—, por la exaltación de la codicia y de los bajos instintos —amenaza del infierno para los cobardes y promesa del paraíso para los valientes—, en resumen, por una moral brutal que lleva el signo de su barbarie original, pero una barbarie que, lejos de mostrarse como tal, acto puro y fuera del orden de valores, se erigió en sistema religioso, en verbo divino, en ejemplaridad obsesiva.

Este es el meollo de una cuestión que no ha dejado de alucinar a la conciencia occidental desde la Edad Media. ¿Pero acaso no se trata de una recuperación de viejos temas, de una antigua obsesión? Volney, no lo olvidemos, no era cristiano y es posible que fuese incluso anticatólico. Era también un espíritu abierto que había visto, observado, aprendido. Pero hay una gran diferencia entre la observación, por perspicaz que sea, de la economía y las costumbres de un país, y el conocimiento profundo, simpático y comprensivo, de un sistema religioso con todos sus puntos débiles y sus méritos. A Volney le faltaba un verdadero saber de historiador y de filólogo en lo que se refiere al Islam. Pero sí, por no poder profundizar en las cosas, tuvo que recurrir a la tradición medieval, convertida en tradición viviente y en herencia obligada para todo intelectual, lo cierto es que la confrontó con su experiencia y la asumió.

En un pasaje muy importante de su Viaje por Egipto

y Siria, relacionado con la situación política de Siria, Volney expone de manera directa sus puntos de vista sobre el espíritu y el papel del Islam²⁴. Merece ser citado extensamente: «El espíritu islámico está muy lejos de poder remediar los abusos del gobierno; puede decirse, por el contrario, que es la causa de ellos. Para convencerse, basta con examinar el libro del que es depósito... Cualquiera que lea el Corán tendrá que confesar que no contiene ninguna idea ni de los deberes de los hombres en sociedad, ni de la formación del cuerpo político, ni de los principios del arte de gobernar, nada en una palabra de lo que constituye un código legislativo. Las únicas leyes que se pueden encontrar se reducen a cuatro o cinco disposiciones relativas a la poligamia, al divorcio, a la esclavitud, a la sucesión de los parientes cercanos... Si en el desorden de un delirio permanente es capaz de captar el espíritu general, un sentido resumido, éste es el de un fanatismo violento y obstinado. En sus oídos resonarán palabras como *impíos, incrédulos, enemigos de Dios y del Profeta*, *rebeldes a Dios y al Profeta*, *devoción a Dios y al Profeta*... ¡He aquí el espíritu del Corán...! ¿Qué otra consecuencia puede tener sino la de establecer el despotismo más absoluto en el que manda y la adhesión más ciega en el que obedece? Y ese fue el objetivo de Mahoma; no quería iluminar sino reinar: no buscaba discipulos sino súbditos. Hay que decirlo. De todos los hombres que se han atrevido a dar leyes a los pueblos, ninguno fue tan ignorante como Mahoma; de todas las creaciones absurdas del espíritu humano, ninguna es más miserable que su libro. Lo que sucede en Asia desde hace mil doscientos años es la prueba; ya que si de lo particular pasamos a consideraciones más generales, sería fácil demostrar que el desorden de los Estados y la ignorancia de los pueblos

en esa parte del mundo son efectos más o menos inmediatos del Corán y de su moral».

El Mahoma aquí descrito se encuentra en el polo opuesto al legislador de la *Aufklärung*, y aunque en esta diatriba se detecta la influencia de ideas ajenas, una lectura condicionada del Corán, la intuición principal de Volney —que se encuentra también en Montesquieu y Voltaire— es que las instituciones sociales y políticas son la causa de la decadencia de la sociedad oriental. Ahora bien, éstas se derivan directamente del espíritu de la religión islámica que contiene el germen del despotismo. Volney quiere incluso hacer depender la decadencia de Oriente de la aparición del Islam, oponiendo así el Oriente preislámico al Oriente islámico. Y apenas consistente en aceptar, de manera algo contradictoria, a los «árabes de al-Ma'mun», raza fugaz ya desaparecida.

Crítica de la sociedad por la crítica del Estado que a su vez se remite a la crítica de la religión, este encadenamiento tendrá posteriormente cierto éxito. De un ideólogo de aquel tiempo, bastante mal informado además, no se podía esperar que penetrase en la esencia misma del proceso islámico. Pero llama la atención que quisiera reducir el Corán a un código legislativo y el espíritu del Islam al concepto de obediencia.

En los escritos de Volney hay que distinguir pues su juicio sobre el Islam, que es mediocre, de lo que es información o reflexión sobre el Oriente Próximo, que es magnífico. Sería interesante examinar lo que dice, por ejemplo, respecto al tema de las costumbres.

El *Viaje* contiene un pasaje muy interesante que se refiere a «las costumbres y carácter de los habitantes de Siria²⁵»: exposición sistemática, elaborada y al mismo tiempo concreta, basada en una observación crítica y simpática.

Es evidente que el autor no se remonta al concepto abstracto de personalidad. Pero, superando los apuntes dispuestos y pseudo-etnológicos de muchos de los viajeros que le precedieron, renunciando también en gran parte a los clichés sobre el espíritu oriental, Volney no se conforma con describir sino que explica y, explicando, llega a un cierto nivel de generalidad y coherencia. Así, rechaza desde un principio, mediante una argumentación histórico-sociológica rigurosa, la teoría de los climas de Montesquieu. La molicie asiática es una idea falsa y, en todo caso, no es permanente puesto que en otro tiempo hubo conquistadores dotados de una energía salvaje que impusieron su ley, y pueden observarse flujos y reflujos de energía en una sociedad, incluso en un mismo individuo, que tiene momentos de hiperactividad y momentos de inercia. Y aquí es donde la reflexión histórico-comparativa de Volney desemboca en dos ideas de capital importancia: la una, presentada de manera incidental, es la ley del desafío del medio, que será desarrollada y sistematizada más tarde por Toynbee; la otra, que ocupa un lugar más destacado en su pensamiento, prefigura esa relación que establecerá Kardiner entre instituciones y estructura de la personalidad.

«Reflexionando sobre ello —escribe Volney—, parece que la naturaleza del suelo tiene realmente una influencia en la actividad; parece que en el estado social, como en el estado salvaje, un país cuyos medios de subsistencia sean algo difíciles tendrá habitantes más activos, más industriosos, y que en otro donde, por el contrario, la naturaleza lo prodigue todo, el pueblo será inactivo, indolente... Según eso, podría afirmarse que los pueblos son propensos a la inercia no como habitantes de países cálidos, sino como habitantes de países ricos; ...pero, ... hay que

buscar razones más generales y más eficaces que la naturaleza del suelo: son esas instituciones sociales que llamamos *gobierno* y *religión*. He aquí los verdaderos reguladores de la actividad o de la inercia de los particulares y de las naciones; son ellos los que, según desarrollen o limiten las necesidades naturales o superfluas, aumentan o reducen la actividad de todos los hombres...»

Estas notas expresan un pensamiento que debería insertarse más en el contexto de la política —centrada en las relaciones entre Estado y sociedad— que de una psicología de los pueblos, y está aún más alejado de lo que podría parecer una sociología psicoanalítica. Los apuntes psicológicos, basados en las formas de comportamiento y en algunos rasgos de carácter observados empíricamente, oscilan entre los diversos tipos humanos y la multiplicidad de estratos sociales. Molice e indolencia son considerados como elementos fundamentales y constituyen la base del esfuerzo de teorización del autor. La tiranía otomana, expoliadora, frustrante, quita todo entusiasmo por la actividad productiva, moldea en consecuencia el carácter y lo inclina hacia la inercia. Y esto se observa más claramente en las clases mercantiles y dominantes, pues «lamenta la atención que cuando este pueblo se pone en movimiento, actúa con una vivacidad y una pasión casi desconocida en nuestros climas».

A pesar de todas la regresiones, una historia multiminlenaria pesa en el fondo del alma del oriental: éste es amable y afectuoso, humano, generoso, y tiene «algo que le hace ser más delicado, más abierto en el espíritu y las maneras» que el propio pueblo francés, «como si, habiendo sido civilizados mucho antes que nosotros, los asiáticos conservasen todavía las huellas de su primera educación». Y dentro de lo oriental, el musulmán destaca siempre por

su entereza ante los reveses de la vida, su sentido de la rectitud, su valor, su serenidad, mientras que los cristianos griegos, pícaros e inestables, lo serían a causa de la dominación que les obliga a responder con la astucia a la violencia de su situación.

Pertinente, aunque enturbiado por algunos prejuicios e ingenuidades, es el estudio que Volney dedica a la sexualidad. Nos encontramos, parece creer, ante una *civilización que desconoce el amor*, en la medida en que la necesidad sexual ha sido despojada de todos los elementos que crean el encanto del amor. Los amantes, cuando los hay, viven una felicidad fugitiva y acorralada, como un crimen, de ahí la necesidad de una rigurosa discreción. En fin, el matrimonio polígámico es un infierno y una degradación: en cierto sentido, se trata de un fantástico triunfo del yo del hombre sobre las ruinas de la vida del otro, es decir de sus mujeres, pero la mayoría de las veces la saciedad del hombre le hace perder todo deseo, y los múltiples altercados familiares le obligan a adoptar un papel de tirano a la vez adulado y detestado. Es ésta una imagen estremadamente sombría de la sociedad burguesa urbana, donde las relaciones del hombre y la mujer en el matrimonio están alienadas, donde el contacto auténtico se ha roto y la virtud misma es desafiada a cada instante.

En Voltaire, en Montesquieu, en Volney, no se encuentra ni la simpatía de Boulainvilliers ni un entusiasmo místico, sino una política, una caracterología, una historia de las religiones y de las instituciones, resultando de todo ello ya una crítica interna de Occidente, ya una visión comparada de las civilizaciones. No hay duda de que Occidente domina al mundo con su mirada, pero cuanto menos directa es esa mirada, más es objetiva; cuando más se ciñe a lo concreto, más dura resulta. Por eso los viajeros

románticos son finalmente más prosaicos que los filósofos, sustituyendo la reflexión por la imagen, el sentido de la universalidad de la historia por el de la particularidad. En todo caso, la intención de ir a Oriente para enriquecer la sensibilidad es evidente.

II. ALGUNOS VIAJEROS ROMÁNTICOS

Si se quiere hacer un paralelismo entre Chateaubriand y Lamartine, se dirá que el uno sigue obsesionado por el pasado cristiano de la Edad Media, con su grandeza, sus odios y sus fantasmas, mientras que el otro se abre a un futuro universal donde el destino del hombre y de Dios está en juego. Ambos coinciden en hacer una descripción más o menos coherente del carácter musulmán, vigorosa y despiadada en un caso, seria y matizada en el otro, explicando también ellos los rasgos de ese carácter por la influencia original y el espíritu de la religión. Para Chateaubriand, crueldad, despotismo, servilismo y fanatismo son elementos comunes a estos pueblos que, por la estructura de su historia «se identifican esencialmente con la espada». Historia bárbara, si hemos de creerle, que fue negación de la civilización y justificó el grandioso movimiento de la Cruzada. No puede haber postura más maniqueísta que la del autor del Itineraire de Paris a Jerusalén, ninguna reproduce con tanta vehemencia y clamoroso estilo todas las pasiones de una Edad Media reafirmada en el esplendor de un *nosotros* salvaje y exclusivo, recuperada, continuada y reasumida como el espíritu de una gran tradición y un momento de verdad de la historia.²⁶

Lamartine plantea los problemas bajo otra luz porque él va en busca de sí mismo, y porque la tradición occidental y cristiana estrictamente etnocéntrica le es ajena. También aquí, aunque observados con simpatía, se reconocen los rasgos esenciales del *carácter musulmán*: piedad, caridad, resignación fatalista, tolerancia y sin embargo fanatismo, a lo que hay que añadir el sentido del honor y el sentimiento poético. Se esbozan personajes, se describen con fuerza escenas donde el autor se siente impresionado por musulmanes que son nobles y bondadosos en ocasiones, resignados, tranquilos y serenos, piadosos siempre, verdaderos y falsos a la vez. ¿Ese jeque wahabí, ese gobernador turco, son ellos mismos o interpretan un papel? Entonces es cuando se comprende perfectamente lo difícil que es para el alma de una sociedad revelarse a una mirada extraña. La investigación etnológica caerá siempre en la misma trampa infranqueable, sobre todo si se conforma con pinceladas impresionistas, con observaciones empíricas, con una psicología clásica.

Inevitablemente, Lamartine —como tantos otros— no podrá ver de Oriente más de lo que Oriente haya querido mostrarle de sí mismo, es decir elementos dispersos, estereotipos y, en cualquier caso, nada más que un instante del carácter musulmán. Habrá visto también lo que su inconsciente haya proyectado y lo que precisamente vino a buscar. «Pueblo de filósofos», «sabiduría», «silencio e interioridad», piedad presente por todas partes, palpable, evidente... A decir verdad, sí y no.

En general, este espíritu generoso captó en sus recovecos más íntimos algunos aspectos fundamentales del alma musulmana: que la resignación islámica, por ejemplo, tiene algo de «sublime y trágico»²⁷ y que, en su primer impulso, el Islam fue una religión de héroes. Compre-

dió muy bien la doble dimensión del Corán, universal y específica, y admitió la autenticidad del mensaje profético²⁸.

Pero es en su visión del futuro del Islam y del mundo donde su pensamiento se eleva hasta desbordarse. Moëmis Taha Husein ha creído ver en él un racionalismo sentimental, un misticismo confuso y contradictorio, ingenuidad... pero hay perspicacia y poder de prospectiva. Lamartine no es un cristiano ortodoxo sino un espíritu libre y, aunque religioso e islamófilo, no está dispuesto a abrazar el Islam. Es un hombre consciente de la relatividad histórica de las religiones, en tanto que formas, pero admite el contenido absolutamente religioso del alma humana y la persistencia del problema de la trascendencia. No hay duda de que tiene fe en la razón universal, pero no se trata ni mucho menos de un racionalismo estrecho y descarnado, ya que Dios se perfila en el horizonte del camino de la razón. Afirma una cierta superioridad de la *religiosidad* cristiana en relación con la islámica; sin embargo, desde una perspectiva histórica de las religiones, está claro que el Islam es una *religión* más evolucionada que el cristianismo, puesto que aparece en un período posterior del desarrollo del monoteísmo, más abstracta, más sencilla y racional: «Es el teísmo práctico y contemplativo. No se puede convertir a semejantes hombres: se desciende del dogma maravilloso al dogma simple; no se asciende del dogma simple al dogma maravilloso...» Y, respondiendo a Vigny que, en una discusión, define al Islam como un «cristianismo corrompido», él dirá que es un «cristianismo purificado». No obstante, el fatalismo musulmán quebranta toda energía en el hombre y, además, es evidente que el Islam está en plena decadencia.

Lamartine recomienda por eso una colonización de

Oriente, que imagina fecunda, y esboza lo que ocurrirá de hecho, no en Oriente sino en el Magreb, es decir una colonización directa que no afectará en nada al Islam religioso, conformándose con la dominación política y la acción sobre la sociedad civil. Pero, en este caso, no se trata de una política oportunista sino más bien de una amplia visión de las influencias recíprocas entre civilizaciones. Los nacionalismos, dice, tienden a suplantar los lazos religiosos, pero están condenados a un progresivo debilitamiento porque nada puede sustituir, como armazón de una sociedad, al hecho religioso. Ahora bien, el Oriente está dividido en este aspecto, de ahí sus dificultades para convertirse en una gran nación. Análisis de doble filo, como se ve, y que intuye un problema capital: el de la sustitución del ideal nacional por ideales ideológicos-culturales y la necesaria superación de estos últimos en una segunda etapa.

De la misma familia espiritual, aunque más comprensivo y preciso por un lado, y por otro moviéndose en las esferas de un sincretismo místico y ya enfermizo, Gérard de Nerval fue también autor de un importante *Viaje a Oriente* (1951). Esta obra se puede dividir en tres series de temas: los temas relacionados con el carácter musulmán; los que se refieren a las costumbres, hábitos, usos sociales; y finalmente puntos de vista filosóficos sobre la esencia de la religión, las relaciones entre cristianismo e Islam, y el futuro del Islam. En la segunda serie de temas reside tal vez todo el interés de la obra. En conjunto, se reafirma el catálogo de virtudes y defectos, pero hay un progreso en la apreciación de las cosas: los elementos caracterológicos y las formas de comportamiento no están aislados sino relacionados en un contexto global que los explica sin llegar siempre a justificarlos.

Una simpatía general, la voluntad de jugar el juego y de impregnarse del ambiente humano, una lógica impecable, a la vez cálida y serena, dan colorido a la visión de Nerval. Moënis Taha Husein le hace justicia en este punto. Pero Gérard de Nerval no deja de sorprenderse por las evidencias: la codicia de los funcionarios turcos, el conservadurismo social, el fanatismo exclusivista del pueblo llano de las ciudades —prohibiendo a los extranjeros presuntamente cristianos visitar las mezquitas— y el fatalismo.

Gérard de Nerval destaca estos rasgos específicos: hospitalidad, nobleza, orgullo (aportaciones de los beduinos a la sensibilidad oriental), igualdad, humildad, humanidad (herencia islámica), tolerancia y sensualidad, cuya raíz puramente institucional y casi jurídica no sospechó Nerval. Ahora bien, Gérard de Nerval presenta estos rasgos como un todo indiferenciado y no efectúa, como sus predecesores, esa fragmentación tan útil al análisis. Es éste, junto a otros, un defecto de sus descripciones. Sin embargo, y aunque participó en la vida de los pueblos orientales para mejor observarlos, Nerval no parece haber abdicado en ningún momento de su europeísmo y aún menos de su apego a la civilización francesa. Al contrario, ante ese mundo que cada día se revela más extraño a sus ojos, absurdo incluso, siente en toda su profundidad el arraigo occidental.

Se ha hablado mucho sobre las ideas filosóficas y religiosas de Nerval. Messiaen²⁹ le atribuye un cristianismo equivoco que roza la herejía, mientras que Albert Béguin³⁰ le considera un auténtico cristiano en búsqueda de sí mismo. En uno de sus artículos³¹, Louis Massignon dice de él que «quiso islamizar su heterodoxia cristiana yéndose a vivir al Oriente árabe» y añade: «el

arrebato imaginativo de Gérard de Nerval en el Islam se debió a un proceso de atracción magnética más que mágica». En el fondo, el problema de Nerval y el Islam se reduce, para L. Massignon, a un problema de influencia del musulmán imaginario sobre el occidental imaginario. Por último, el análisis detallado de Taha Husein muestra el heroico intento de Nerval de construir por su propia cuenta un sincretismo religioso fantástico, y permite adivinar el fracaso trágico de este intento de unión con lo divino.

Esta búsqueda supera en verdad el marco del Viaje a Oriente, y resulta paradójico el hecho de que deja poco espacio al Islam. Tal vez porque Nerval exageró el lado positivo, práctico, realista del Islam, al que sin embargo rindió homenaje, considerando por el contrario peligroso el idealismo excesivo del cristianismo. Estamos convencidos de que Nerval, ejemplo mismo del tránsito occidental, intentó alcanzar una región espiritual y humana distinta de la de su propia sociedad, y que se dirigió existencialmente hacia el Islam, hacia un Islam que, por desgracia, no podía ofrecerle nada en aquel momento.

Hemos llegado, en un rápido estudio del romanticismo francés y el Islam, del pensamiento distante e incluso hostil al compromiso vital, aunque frustrado y fracasado en el caso de Nerval. Es un avance considerable. Hemos incluido en el conjunto de nuestro análisis varias críticas opuestas a la visión romántica del Islam. Añadiremos algunas otras. La más importante no es la insuficiencia de información; al contrario, una mirada nueva, no preventiva o iniciada, es tal vez preferible a una mirada predispuesta. Sin embargo, no es ese siempre el caso de estos escritores que, desconociendo las producciones de Oriente o los trabajos de erudición relacionados con ellas, no ignoraban la

imagen que Occidente se había formado. Por eso, en los relatos de los escritores románticos, encontramos siempre algo convencional. Se les puede reprochar también no haber intentado detectar las importantes fuerzas renovadoras que trabajaban entonces secretamente por el mundo árabe. Nerval no hizo más que adentrarse en lo popular para traernos un libro pintoresco: ni una palabra sobre los esfuerzos de Muhammad Alí y de Ibrahim Bajá por la construcción de Egipto y de la unidad árabe, ni una palabra sobre la transformación intelectual y la apertura a la modernidad que representa la *Nahda* balbuciente. Lo mismo sucede con Lamartine quien, no obstante, presintió mejor las aspiraciones y divisiones de aquel mundo todavía decadente pero ya despierto. Por otra parte, será una constante en el contacto de Occidente con el mundo árabe poner de relieve lo arcaico, lo pintoresco, prestar atención únicamente a las circunstancias del pasado vistas a través de la experiencia popular. Y más tarde los colonos, a pesar de hallarse allí instalados permanentemente, verán también el Islam a través de su entorno popular.

La idea de que existe, si no una personalidad, al menos un carácter musulmán o, más vagamente, rasgos psicológicos observables, es inherente al análisis de nuestros románticos. Pero además de que su época no disponía de recursos conceptuales y metodológicos suficientes —de ahí su empirismo—, sus obras no permiten distinguir en ese «carácter» lo que es antiguo pero consolidado y que tal vez no se puede desarraigar y lo que es un accidente histórico, lo residual y lo actual. Además, no pretendieron hacer un trabajo de historiadores de las mentalidades o de psicosociólogos, sino de escritores y artistas.