

Ensayos de Metafísica Islámica

Abdelmumin Aya

Versión definitiva de uno de los libros claves del pensamiento andalusí contemporáneo. Con los únicos medios de su amor y una clara conciencia ante el despliegue total de lo creado, y el alcance de Su aliento, nuestro hermano Abdelmumin traza el trayecto del Uno hacia el Uno, o uno de los modos del trayecto aquí y ahora.

Primera parte: Cuatro experiencias de Tawhîd

Introducción: Hacia un pensamiento inocente

Capítulo 1: El Nafs y la vuelta a Allâh

Capítulo 2: Los ángeles y su servidumbre al Insân Al-Kâmil

Capítulo 3: La rebeldía diabólica desde la perspectiva del Tawhîd

Capítulo 4: «Allah» y «Mundo» en el acto creador

Introducción: Hacia un pensamiento inocente

Introducción por José Manuel Martín Portales

I) Tengo plena conciencia de que estos cuatro ensayos de Abdelmumin Aya debían haber sido prologados por alguna de las personas que conocen en profundidad la tradición islámica y que comparten con él el hermoso proyecto de actualizarla. Ha supuesto para mí una lección incalculable su compromiso espiritual y la inocente valentía de tantos otros musulmanes que vienen trabajando en Andalucía por desempolvar de adherencias foráneas y de enquistamientos teológicos el precioso legado de una revelación que martillea la conciencia de Occidente obteniendo, en la mayoría de los casos, sólo pacata incomprensión. Atrincherado en sus sistemas de seguridad (económica, política, social y espiritual) el mundo occidental está perdiendo la capacidad de ver lo que mira. Sólo se ve a sí mismo. Pero idéntica actitud se manifiesta también en todas aquellas sociedades incapaces de revisar críticamente sus convicciones. En este sentido todo pensamiento libre tendrá en frente al monstruo del poder, ese omnímodo tirano fabricado con la suma del pánico de todos los que tienen miedo a ser libres.

Que todo pensamiento libre crea destruyendo es una especie de ley en la naturaleza que pone de manifiesto hasta qué punto nos encontramos inmersos en un paisaje intelectual acomodaticio, empeñado en la mayoría de los casos en hacerse un hueco en el sistema comúnmente aceptado, sin el rigor de realizar críticas radicales que posibiliten auténticos cambios de paradigma. En este sentido sólo las sociedades periféricas se encuentran en condiciones de semejante aventura, aunque sus circunstancias socio-materiales impidan todavía la formulación de alternativas contundentes. La experiencia de algunos musulmanes andaluces se encuentra, sin duda, en esta línea y es evidente que ya ha comenzado un proceso imparable del que da buena cuenta el sentido de los cuatro ensayos que aquí se ofrecen; breve muestra pero muy significativa de la actitud espiritual de quien

redescubre en lo más hondo de su tradición precisamente aquellas claves que harán posible su revisión crítica.

En el filo de ese vértigo, como actitud intelectual y como actitud espiritual, me reconozco hermano de Abdelmumin Aya y de todos los que se lanzan a la vida y al pensamiento todos los días sin la red de sus seguridades, sean éstas cuentas corrientes, metralletas, credos o dioses.

Asumiendo mis insalvables limitaciones en el conocimiento del Islam me contentaré con exponer de alguna manera el contexto en el que creo que han surgido estos cuatro ensayos. Opinión muy personal pero formada de innumerables conversaciones con mi hermano Abdelmumin en las aulas de la Universidad Islámica Averroes de Córdoba durante los dos últimos años, contacto que nos ha permitido crecer en el diálogo y enriquecernos inusitadamente en la medida que compartíamos nuestras pobreza y perplejidades. No me parece ocioso subrayar desde ahora que un pensamiento que se expresa naturalmente de forma dialogada es inevitable que pierda potencia, capacidad de ser entendido, cuando se presenta como texto, como fijación. La fluidez de la palabra oral es más adecuada para la correcta comunicación de estos ensayos y estoy convencido de que suscitará un diálogo tan fecundo como el que suscitó en las aulas.

II) La comprensión de un pensamiento sólo es posible mediante la asunción de la cosmología que lo sustenta y de la que es expresión. Pues un pensamiento no es más que una concreción tematizada de una intuición de la totalidad. Dicho de otra forma, sólo existe pensamiento, en estricto sentido, cuando desarrolla comprometidamente una intuición de la totalidad y aboca a ella. Se produce, pues, en la génesis de todo pensamiento auténtico la misma paradoja que distingue e identifica a lo existente: la posibilidad imposible de relatar un todo, una concreción de lo inabarcable. En rigor, todo pensamiento actúa contra sí mismo: hace para deshacerse, dice para alcanzar el silencio. Como si, paradójicamente, el silencio sólo pudiera serlo de verdad a través de la palabra. Y esa narración destructora, ese conjunto de espejos dispuestos para hacer posible la transparencia, es un acto de inmolación, un estallido de la vida en la conciencia, una consumación simbólica.

A mi juicio la única que posibilita ese decir es la experiencia poética. No es posible “definir” dicha experiencia, pero ateniéndonos a la peculiaridad de su decir cabe intuir que se trata de una experiencia inmediata de lo existente, aquel decir que explota al contacto de lo existente en la conciencia, o dicho de otra forma, aquella forma consciente que toma la existencia en el instante exacto de reconocerse existencia. El lenguaje que surge en ese instante, absolutamente inocente, no puede ser categorizado ni se ofrece como comunicación a la búsqueda de ningún interlocutor. Es expresión pura, sin más. Paradójica verbalización de lo innombrable.

Tengo por cierto que es esta experiencia poética el magma del que emana el pensamiento expreso de Abdelmumin Aya, magma que actúa sobre los contenidos formales de su conciencia, es decir, sobre los elementos asimilados por su corazón en el transcurrir de su vida, elementos entre los que juega un protagonismo especial su extraordinaria sensibilidad humana y su profunda formación intelectual y teológica. No me cabe duda, tampoco, de que la plena asunción de esa experiencia poética ha sido posible para él gracias al encuentro con la tradición islámica que ha actuado como un revulsivo de inocencia en la arquitectura de su formación filosófica, como si la experiencia de Allâh le hubiese desvelado, por encima de cualquier otra evidencia, su constitutivo sí mismo poético. Intuyo que la realidad de Allâh y la tradición espiritual desarrollada en el mundo islámico, ha actuado en el corazón de Abdelmumin primariamente no como una adhesión religiosa sino como un desenganche de cualquier conformación de tipo religioso, como algo que le ha des-instalado progresivamente hasta colocarlo en el vértice de la propia experiencia de su existencia. La necesidad consciente de seguir inmerso en esa tradición obedece ya a la necesidad de seguir des-instalado, es decir, de permanecer en el vértice de su propia mismidad. No otra me parece la experiencia espiritual auténtica, venga de la tradición que venga, aunque yo prefiero llamarla, para

librarme de categorías -a estas alturas- excesivamente conceptuales, experiencia poética.

Allâh, por tanto, revulsivo y posibilidad del sí mismo, vértice del reconocimiento del yo existente, ensanchador de la conciencia maniatada a sus contenidos, Allâh, posibilitador de la conciencia de lo existente, sujeto, por decirlo así, de esa conciencia, se convierte también en objeto de la misma. Y es a partir de aquí donde comienza la progresiva expresión de un pensamiento ejercido sobre el sujeto mismo que lo hace posible, es decir, un pensamiento poético cuya primera y necesaria urgencia es la revisión crítica de sus propios contenidos a sabiendas de que aquello que los informa, aquello que los hace posibles, no es reductible a sus sucesivas formulaciones. Es decir, la experiencia poética inmediatamente aboca a un pensamiento poético que, como he dicho antes, buscará el sendero del silencio hasta llegar a su máxima expresión.

Posiblemente estos cuatro ensayos de Abdelmumin Aya cierran un ciclo personal marcado por la indagación intelectual y abren a una nueva travesía que irá perdiendo categorías formales, filosóficas o metafísicas, al tiempo que irá ganando en revelaciones poéticas. Se trata, sin duda, de un viraje místico cuyos primeros síntomas descubrirá el lector atento de estos textos, signos de un pensamiento inocente, señales de la inocencia constitutiva de todo pensamiento auténtico.

III) Descendiendo a los contenidos concretos de los cuatro ensayos que aquí se ofrecen, me voy a limitar a subrayar aquellos aspectos que los vinculan directamente con el marco de sentido que hemos propuesto más arriba, haciendo hincapié brevemente en la intuición poética que en cada caso actúa como germen de la reflexión. Debo aclarar que la especificidad islámica de este pensamiento exige un comentario mucho más amplio y profundo del que yo pueda hacer. Estoy seguro de que quien pueda hacerlo lo hará.

- Llamo intuición poética, en el primero de los ensayos de Abdelmumin Aya, a la capacidad de relacionar *nafs* y experiencia mística, en contra de la contumaz interpretación, tanto desde las tradiciones espirituales como desde la psicología moderna, de demonizar el “yo”. Que el *nafs* sea la condición de posibilidad de la experiencia mística, que en el *nafs* radique la posibilidad de una conciencia de integración radical en la existencia, me parece algo sencillamente revolucionario. En este caso, como en tantos otros, los matices tienen una importancia trascendental.

Centrándonos sólo en el aspecto psicológico, el *nafs* es un yo-abierto, es decir, un paisaje de contradicción. El “yo” es la primera toma de conciencia “independiente”, justo el límite donde se está en condiciones de asumir la relacionalidad. Podemos llamar “sí-mismo” a la experiencia del “yo” que ha asumido plenamente su naturaleza relacionada.

El “yo” sufre de manera particularmente intensa su constitutiva tensión de ser relacionado. Entre el egoísmo y el sí-mismo experimenta su personal tensión existencial. ¿Cómo puede entonces ser aniquilado el “yo”? Si se aniquila el “yo” queda aniquilada toda posibilidad del sí-mismo, de igual forma que si se aniquila la fractura queda aniquilada la relacionalidad.

Obviamente “*nafs*” no se limita al “yo”, es un concepto mucho más amplio. Si me interesa señalar su aspecto psicológico es por lo que supone de iluminación sobre la larga y pesadosa obsesión occidental por delimitar las claves de la identidad individual.

- Llamo intuición poética, en el segundo ensayo, a la capacidad de relacionar *malâ'ika* con Adán (Âdam), abierta tras su lúcido diálogo con el Génesis hebreo, que desmonta toda consideración intermediadora de lo angélico para redescubrirlo como manifestación intrínseca de lo existente en el mismo límite de la pura materialidad. Y esto puede ser así sólo si Âdam (el hombre) es toda la Creación a la vez, si todo lo creado se llama “Âdam”. Entonces, el hombre mismo es un cosmos. Y entonces tiene sentido que “*malâ'ika*” se llame a la estructura interna de ese cosmos (Âdam,

Creación), aquella trama o malla interna que lo sostiene como manifestación relacionada. La realidad de los *malâ'ika* sería impensable si se concibe el mundo como separación. Un primer intento de pensarla ha sido entender lo angélico como mundo intermedio, como especie de enlace entre dos realidades conectadas. Pero aquí se da un paso más. No hay dos realidades y aún otra entre ambas. Hay una sola realidad en tensión, una sola realidad constituida por su propia relacionalidad. Abdelmumin Aya describe la estructura interna de esa realidad relacionada, de carácter sutil, con lo que la tradición islámica conoce con el nombre de *malâ'ika*, un paso más, insisto, en la comprensión de lo angélico como mundo intermedio.

- Llamo intuición poética, en el tercero de los ensayos, a la capacidad de relacionar Iblîs con Creación, imposibilitando otra cualquier interpretación de lo shaytánico como contrario a la única realidad relacionada.

Líneas más arriba subrayamos el hecho de que precisamente en la máxima distancia se produce la consumación de la unidad. Iblîs no es más que el aspecto desconcertante y escandaloso de esa tremenda paradoja. Que la conciencia de separación verifique el *continuum* ontológico de lo existente es el dato que nos pone en la pista de lo terriblemente complejo que resulta para el pensamiento humano el descubrimiento de la totalidad como unidad. Sólo tiene sentido Iblîs si en el Uno se está produciendo una fractura relacionada. Es relacionada, pero es fractura. Lo que Abdelmumin, y la tradición islámica, llaman “velo”.

En el límite de esa conciencia de separación se produce un sentimiento de orgullo que puede desarrollarse de forma ambivalente, según se asuma como producto de la “fractura” o se asuma como producto de la “relacionalidad”. La experiencia histórica del hombre se desenvuelve bajo esos dos polos que son, en sí, uno y el mismo. No es posible relación sin fractura y no es posible fractura sin relación; aunque parece evidente que el sentimiento de fractura sea anterior al de relacionalidad, experiencia clave que tiene lugar, como señala Abdelmumin, en lo que las tradiciones reveladas narran como salida del Paraíso.

Iblîs viene a simbolizar el enquistamiento de la experiencia humana en la realidad de la fractura, que como “realidad” que es puede prender en el corazón hasta el punto de impedirle reconocer que dicha fractura es sólo la condición de posibilidad de la relacionalidad. Iblîs, por tanto, resulta en efecto, el que hace posible la Creación. Sin fractura no habría relacionalidad, pero sin relacionalidad la fractura no tendría sentido. Por tanto, considerar o experimentar la fractura por sí misma trae consigo, sencillamente, la experiencia de una irrealidad, irrealidad desgraciadamente constatada en la historia del hombre. Iblîs no es otra cosa, en sentido estricto, que lo irreal. Y es esa experiencia de irrealidad lo que se manifiesta como dolorosa enajenación y sinsentido, y lo que aboca a la pura autodestrucción. Si el proceso de creación es inherente a la realidad relacionada, se puede decir que toda experiencia de fractura no relacionada “produce” irrealidad y que toda irrealidad lleva consigo un proceso de destrucción (autodestrucción). Sólo en este sentido cabe hablar de Iblîs (el demonio) como el gran engendrador de irrealidad-autodestrucción, aquello que solemos llamar el Mal por antonomasia. Pero es imprescindible subrayar que la fractura no tiene otro objeto que posibilitar la relacionalidad, o dicho de otro modo, que no es posible entender relacionalidad sin fractura. Por tanto, Iblîs debe ser entendido, como hace la revelación coránica, como parte inherente al Uno.

- Llamo intuición poética, en el último ensayo de Abdelmumin Aya, el más conciso y seguramente el más definitorio de su pensamiento, a la capacidad de entender el mundo no como lo querido por un Creador sino como el propio querer de un Creador que es absolutamente interno al mundo pero que no es el mundo. No como manifestación del acto de un sujeto sino como experiencia intrínseca a un “sujeto” perpetuamente cambiante. Aunque todos y cada uno de estos ensayos están perfectamente “delimitados” a la tradición islámica es evidente que para mí abocan a un pensamiento de la realidad que no es susceptible de encasillamiento. En el tema de la Creación se

aprecia tal vez mejor esta evidencia.

A mi juicio, entender el mundo, como hemos venido haciendo en estas líneas, no como creación a partir de algo o alguien, sino como expresión de la vida del Uno, como modo de manifestarse el Uno entendido como relacionalidad pura, como Amor, puede ser objeto de dos objeciones que conviene afrontar en lo posible.

Para la física es evidente que el mundo ha tenido un comienzo, un instante concreto de aparición, como igualmente nos lo relatan las narraciones genésicas. Desde este supuesto, nuestra tesis quedaría invalidada a menos que también reconociéramos que el Uno ha tenido un comienzo. No sería posible superar esta objeción si no fuéramos conscientes de que la física, y en general todo pensamiento matemático, se propone la explicación de un fenómeno, de un dato en sí. Su objeto es el mundo material como fenómeno. Y como fenómeno, el mundo material queda “delimitado”. La forma de esa delimitación es lo que llamamos espacio-tiempo. Pero como proceso de pensamiento que es la física ha ofrecido en la historia sucesivas explicaciones de lo real-material nunca cerradas sino en permanente replanteamiento. Es muy posible que sea precisamente la física, la indagación en la materia como fenómeno, la que nos depare más sorprendentes revelaciones en el futuro, si no lo está haciendo ya. A medida que el hombre asuma su verdadera realidad, ese pensamiento se irá ensanchando ilimitadamente. Pero no es nuestra intención rehusar la objeción que nos planteamos. La creación material, llamémosla así, alcanza en el hombre conciencia de su propia materialidad.

El asunto se centra entonces en pensar un Dios-creador de materialidad o pensar que la materialidad es un proceso inherente al Uno como relacionalidad pura. Desde el primer supuesto, la Creación tuvo un comienzo y tendrá un final. Desde el segundo supuesto son impensables ambos extremos. Pero ¿por qué la materia?

Centrándonos en nuestra visión de las cosas, la materia vendría a ser como la condición de posibilidad para que llegue a alcanzarse la máxima distancia en el seno del Uno, que, como hemos repetido, es la condición de la consumación de la unidad. La materia sería aquella forma que toma la máxima distancia de eso que llamamos puro “espíritu”. La tensión de relacionalidad que es el Uno se manifiesta a nuestro limitado conocimiento como tensión de relación espíritu-materia. Espíritu y materia son los dos conceptos que podemos de momento utilizar para expresar de alguna manera lo que entendemos como tensión de relacionalidad. Lo que ocurre dentro del Uno, dentro del Amor, dentro de Allâh, lo podemos definir de momento como tensión entre espíritu y materia, categorizando así en dos polos opuestos radicalmente lo que constituye la propia unicidad del Uno como fractura relacionada, como Amor.

El proceso del Uno como relacionalidad pura es, en rigor, impensable, como es impensable lo que sea el amor. La existencia humana nos pone en la pista de que en ese proceso se ha llegado a la máxima distancia y que por tanto se ha dado la condición de posibilidad de la consumación de la Unidad. Sólo si entendemos que la consumación de la Unidad se realiza como regreso al Uno, podemos pensar en un efectivo fin del mundo, fin de lo creado. Si entendemos que la unidad del Uno se consuma en la máxima distancia, y sólo en ella, entonces no podemos pensar un fin de la fractura, porque pensar el fin de la fractura equivaldría a admitir el fin de la relacionalidad, y admitir esto sería admitir -desde nuestro supuesto- el fin de Dios, revelado como Uno, Amor, Acción Pura.

Por tanto, los conceptos de “inicio de los tiempos” y “fin de los tiempos” no son pensables si admitimos la interpretación de la revelación que venimos mostrando. Sí es pensable, por contra, que en esa tensión de relacionalidad la materia no suponga la máxima distancia todavía y que se puedan dar nuevas formas de relacionalidad que superen aquello que ahora sólo alcanzamos a pensar como espíritu y materia. Sólo en este sentido cabría pensar la Creación como un estado de la tensión de

relacionalidad del Uno, que como tal estadio puede y debe ser superado. Lo que no es pensable para nosotros es que la superación del actual estadio de creación material signifique la superación de la relacionalidad esencial al Uno.

La segunda objeción a la que antes aludí se refiere al Panteísmo. Puede pensarse que si lo que entendemos por existencia es la manifestación de lo que está ocurriendo en el Uno, todo es Dios. Pero debemos hacer un esfuerzo de profundidad. Lo que plantea el Panteísmo, exactamente, no es que todo sea Dios, sino que Dios y mundo son idénticos. Desde nuestro punto de vista ya hemos repetido que no existen dos realidades (idénticas o no) sino una sola realidad relacionada. El Panteísmo, creemos, viene a significar la negación de la fractura relacionada, una concepción del Uno-Todo incapaz de hacerse cargo de su intrínseca relacionalidad. Sólo la superación del concepto “Dios”, como dijimos más arriba, puede arribar a la correcta comprensión de lo que queremos decir. La ecuación “mundo igual a Dios” anula toda posibilidad de relación, como también queda anulada con la ecuación “mundo distinto de Dios”. Ni es igual ni es distinto. Sencillamente nos encontramos en otro plano de comprensión de la existencia, emanado de nuestro entendimiento de la revelación monoteísta, que hemos intentado delimitar en estas líneas en la medida (imposible) de lo posible.

José Manuel Martín Portales

Atalaya, enero 2000.

Capítulo 1: El Nafs y la vuelta a Allâh

El sentimiento de “sí misma” que tiene cada una de las criaturas, lo que en el Islam se llama el *nafs*[1], no es una invención perversa de la Naturaleza. Hemos malinterpretado el dictado de los maestros espirituales de liberarnos de nuestro *nafs*. En realidad, no hay “invenciones perversas” en la Naturaleza. El *nafs* es el modo de organizarse la existencia para que cada cosa vele por sí misma. Y cuando un *shaij* le aconseja a alguien hacer desaparecer su *nafs*, en realidad lo que le está pidiendo es que dé cumplimiento a esa necesidad de su naturaleza de extender los límites de su “yo” —lo que le preocupa, lo que ama, aquello por lo que moriría— tan lejos cuanto le sea posible. Porque no otra cosa es la vida altruista de los que viven para los demás que un “yo” tan grande como la sociedad entera, y, llevado más allá, no otra cosa que identificar el propio *nafs* a la unidad fundamental de la Naturaleza —a la que llamamos Allâh— es la unión mística. El místico no es el hombre que, llegado a un punto determinado de su vida, haya comenzado a destruir su “yo” por ser éste falso y conducente a todos los vicios y errores.

En primer lugar, que el hombre tenga conciencia de sí mismo no es una idea falsa ni es erróneo que el hombre crea en la realidad de su *nafs*, como una hoja de árbol no se equivocaría si tuviera conciencia de ser hoja. El *nafs* no es una estructura ilusoria de la realidad. En esto se diferencia el Hinduismo del Islam. La hoja es tan real como todo el árbol del que forma parte. Lo cual no quiere decir que esa hoja pensante que hemos puesto de ejemplo no obtenga una más amplia comprensión de sí misma, una plena comprensión de sí misma, dentro del todo en el que se encuentra. Pero el árbol no es más verdad que la hoja. Más aún, el árbol es real porque son realidad sus hojas, sus raíces, sus ramas y sus flores. Lo que nos lleva a considerar lo Uno y lo Múltiple, Allâhu Ahad y sus Manifestaciones en la existencia, como diferentes puntos de vista al considerar lo real.

En segundo lugar, los errores —e incluso las maldades— que comete la criatura al actuar no deben atribuirse a su *nafs*. El daño que se hace la criatura a sí misma con estos actos no es causado porque el hombre obedezca los impulsos de su *nafs* sino porque confunde lo que le es beneficioso con lo

que le perjudica. La función del *nafs* no es saber lo que le conviene –para eso tiene un corazón–, es conseguir para la criatura lo que ésta estima que le conviene. Por eso un hombre con un corazón sano que obedezca a su *nafs* no se equivocará. Enderezar el corazón (tras lo cual todo lo demás se endereza por sí mismo) y no atentar contra esa organización básica de la existencia que es el *nafs* sino llevarla a su plenitud debe ser nuestro objetivo como buenos musulmanes.

En conclusión, cuando un maestro de sabiduría te dice que te desprendas de tu *nafs* no está hablándote como lo haría aquel que te aconsejara librarte de unas tendencias pecaminosas que dicen que todos tenemos, sino como los animales en crecimiento mudan la piel que se les ha quedado pequeña. Esa piel, que fue tremendamente útil mientras era la medida exacta del animal, pero que asfixia a la propia naturaleza que quiere seguir creciendo.

Trataremos de demostrar en este breve ensayo que el místico no es una rareza de la Naturaleza sino su pleno cumplimiento, su hombre perfecto, su hombre universal, su *insân kâmil*:

Lo que existe –la manifestación de Allâh– se organiza mediante la división en individualidades, cada una de las cuales se ocupa de preservar su parcela de existencia. El místico no es una excepción. No es alguien que trate de desarticular lo existente por medio de esa especie de boicot ontológico que sería pretender abolir el “yo”, sino, más bien al contrario, el místico es la expresión más perfecta de la Ley de Allâh en la Naturaleza, cuyo dictado desde la célula al hombre es extender el “yo” tanto cuanto se pueda. El objetivo del místico es el *tawhîd*, que no es un pensamiento ni una creencia, sino una misión[2]: hacer posible lo Uno. Esta misión del místico consiste en ser esa parte de la existencia que, estando en continua vuelta a Allâh, realiza la conciencia de unidad del todo. Su misión es ser los ojos de Allâh, y sus oídos, y sus manos (como nos recuerda el conocido hadiz *qudsî* [3])... Demasiadas veces se nos ha propuesto la imagen del místico como alguien extraño, alejado de las actividades corrientes, famélico, huesudo, insomne, insensible al frío o al calor, al cariño de su familia o a las injusticias sociales..., esto es una caricatura del místico. Fundamentalmente el místico no es alguien que haya destruido su “yo”, su unidad como ser vivo, sino al contrario: con el contacto con Allâh la criatura se hace más saludable, más alegre, más fuerte, es más capaz del amor social, familiar, ecológico y del amor de su propio cuerpo. Y es que Allâh es la fuente de la vida, y vivir cada vez más en él es vivir cada vez más plenamente.

Si no fuera porque el místico es un “yo” con el mismo derecho de expansión que todos los otros, si no fuera porque en el proceso de la unión mística no se va deteriorando su “yo” sino fortaleciéndose y ampliándose, el contacto con su Creador sería destructor para la criatura.

El hombre desde su adolescencia a su edad adulta se preocupa de su “yo” y de lo suyo, y está bien que así sea. Como está bien que determinadas personas lleguen más lejos y hagan suyas las necesidades y problemas del cuerpo social, no “negándose a sí mismos” como nos ha enseñado el Cristianismo, sino integrando a toda la sociedad dentro de sí mismos. Idéntico es lo que ocurre con el místico: el camino del místico no es un camino de renuncia y sufrimiento. El que esto diga no entiende la mística, al menos, la mística islámica. El verdadero místico hace cada una de las cosas que hace porque se lo va pidiendo su propia naturaleza. Como al hombre ordinario su cuerpo habitualmente le pide alimento o sueño, al místico a veces le pide el ayuno o estar una noche entera en contemplación. Esto lo ve el hombre vulgar e identifica no comer, no dormir o ser casto con estar más cerca de Allâh. ¡Qué error tan penoso a la Naturaleza! ¡Al menos si lo imitara cuando come, duerme o hace sexo, si no por ello se acercara más a Allâh al menos no destruiría en sí mismo la imagen de Él! Pero destruir gratuitamente la Naturaleza es no saber nada. El místico obedece a su naturaleza cuando come y cuando ayuna. Cada acción siempre que siga la naturaleza es perfecta. Comer acerca tanto a Allâh como no comer, y viceversa, comer aleja tanto de Allâh como no comer; todo depende del momento, de lo que la naturaleza esté demandando en ese instante. Lo

fundamental es oír a la propia naturaleza y seguir sus dictados. Occidente ha demonizado el cuerpo, pero no hay para la criatura voz de Allâh más clara que la que oye en su propio cuerpo, un todo unido, con carne, mente y corazón, que no se contradicen. La mortificación, la renuncia a placeres que deseamos tener y que no tienen nada de ilegítimos, es abominable en el Islam y es el principal enemigo del místico. “El camino recto es un camino llano pero los ignorantes prefieren los caminos escarpados”, dijo Lao Tse. Y podemos leer en el Corán: “*wa muyássiruka lil-yusrá* (Os facilitaremos lo que es fácil)” (Sura 87:8).

El místico es el hombre perfecto en tanto que es la máxima expresión de aquello que organiza lo existente: el “yo” que distingue a un ser de otro y que diferenciando las partes del todo lo hacen posible. Sin entender el “yo” no puede comprenderse a la Naturaleza ni intuir qué somos en Allâh.

Hasta ahora hemos intentado explicar que el camino del místico no es un camino de renuncia a nada ni de sufrimiento. Es, en realidad, lo contrario: es el camino que va acompañado del placer que otorga la Naturaleza cuando sus necesidades son cubiertas, ya que es una necesidad la que hace que el místico trate de agigantar los límites de su “yo”, sintiéndose más realizado y más en las dimensiones que le son propias.

Muchas veces nos hemos planteado este dibujo mental del camino del místico, de la vuelta a la naturaleza original:

El adulto se ve como la máxima expresión de un “yo” que se va formando desde la edad infantil; y el místico es el que trata, desandando lo andado, destruyendo el *nafs* que ha construido desde que era niño hasta llegar a la edad adulta, de volver a la inocencia.

El esquema no es completamente erróneo, pero parte de una equivocación lamentable: considera al místico alguien que se sale de la expresión natural del cosmos, alguien que se sale de la norma, un elemento distinto e incluso discordante, porque, en lugar de preservar el “yo” que ha conseguido de adulto, lo destruye. Alguien al que imaginamos cuando llega al final de su proceso como algo inservible a sí mismo y a su sociedad. Ya hemos visto que el místico no destruye nada. Aquél que siente la fuerte pulsión por volver a Allâh se constituye en ese lugar de la Naturaleza donde el *nafs* no se detiene en los límites de “lo mío” sino que sigue más allá hasta la Unidad que engloba al cosmos entero.

Siendo todas estas expresiones del “*nafs*” diferentes medidas con que el individuo protege lo que existe: protegerse a sí mismo, proteger a su familia, proteger a su sociedad, hacer posible el *tawhîd*.

Deseo acabar con unas palabras de Kitaro Nishida, célebre filósofo japonés con el que mi pensamiento tiene una fuerte deuda, que dicen:

“Hay quienes se preguntan repetidamente por qué es necesaria la religiosidad. Eso equivale a preguntar por qué es necesario vivir. La religiosidad no existe independiente de la vida del “yo”. Sus exigencias son las exigencias de la misma vida. Tal pregunta indica una falta de tensión en la vida del yo”.

Según he aprendido de él, el ateo es un hombre cuyo “yo” no tiene la suficiente fuerza para pretender hacer suyo el cosmos entero.

Pero sólo Allâh sabe.

Capítulo 2: Los ángeles y su servidumbre al Insân Al-Kâmil

No se puede entender qué son los *malâ'ika* sin comprender a Âdam, el hombre tal y como fue creado por Allâh. Por ello, conviene -antes que nada- explicar qué fue aquello que Allâh creó en el principio, para luego sumergirnos en su naturaleza interior a la búsqueda de los ángeles.

(I) Naturaleza de Âdam: la realidad humana

Para acercarnos al entendimiento de Âdam conviene realizar un rastreo en las fuentes semíticas que nos llevarán a una serie de perplejidades y enigmas que no pueden ser resueltas desde la acepción de Adán como nombre propio de “un hombre”:

Primera perplejidad: Encontramos en el Midrash judío, que -como se sabe- es revelación a Mûsa (a.s.) llegada a nuestros días por transmisión oral, que a Âdam Dios “le estableció como una masa inanimada (*golem*) desde la tierra hasta el firmamento”. R. Elazar (en el Midrash) nos va a decir: “Llenando todo el mundo lo creó”.

El Midrash interpreta que a este Âdam se refieren los textos de:

Dt. 4:32 “De un confín a otro del mundo”.

Sal. 139:8 “De Oriente a Occidente”.

Leemos en el Meam Loez[4]: “Ya abizemos ariba ke se kreó muy grande ke era koza de milagro”, hasta el punto que el pasaje en el que los ángeles se le postran lo interpreta en clave de estas dimensiones gigantescas del Âdam: “se le postran los ángeles por miedo a su grandeza”.

Y la mayoría de las fuentes explican el “¿Dónde (estás) tú?” (Bereshit 3:9) como asombro de Dios por no ver a Adán tras la desobediencia porque sólo entonces adquirió dimensión de criatura, razón por la que pudo esconderse tras los árboles. A pesar de que los troncos del Jardín tenían una anchura que tardaba en recorrerse “quinientos años”[5].

Asimismo se nos dice en las mencionadas fuentes que la ruah (“soplo vital” en hebreo) de Âdam, era la *ruah* de Dios, y sabemos que la *ruah* de Dios es sin partes; nos referimos al mismo soplo vital del que en el origen del Génesis se dice: Y la *ruah* de Dios “revoloteaba sobre la superficie de las aguas” (Bereshit 1:2). La dimensión de esta ruah no era menor que la del *golem* (masa inanimada) de que nos hablan los Salmos (139:16) que -según el rabino Lazar- “se extendía de un confín al otro del mundo”, y sobre ese Âdam puso Dios sus manos.

Segunda perplejidad: Nos desconcierta lo que encontramos en las fuentes judías acerca de la naturaleza sexual del Âdam:

“Y creó Elohim Yahweh el Âdam en su imagen, en imagen de Elohim creó a él, varón y hembra creó a ellos”, dice la versión interlineal de Cerni (Gen, 1:27). A partir de ahí las fuentes hebraicas coinciden en aceptar la naturaleza andrógina de eso que fue creado por Dios con el nombre genérico de el-Adám, que no es nombre propio, esto es importante tenerlo en cuenta.

Veamos las interpretaciones de las fuentes hebraicas en lo relativo a la naturaleza sexual del Âdam:

Meam Loez: “I ai kien dize ke Adám se kreó junta mente kon su mujer apegados los dos espalda kon espalda i él kaminaba adelante y elya detrás; ma después los apartó en dos kuerpos apartados”.

Midrash: “Dijo R. Yirmeyah ben Lazar: Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo creó andrógino, pues está escrito: “Macho y hembra los creó... y les puso por nombre Adán” (Bere. 5,2)”.

Midrash: “Dijo R. Semuel bar Najmán: Cuando el Santo, bendito sea, creó al primer hombre, lo hizo de dos caras; después lo partió y le proveyó de dos espaldas, una para cada parte. Cuando le objetaron: “¡Pero si está escrito: “Y tomó una de sus costillas (*sela*’) (Gen 2,21)””, les respondió: “Una de sus *sela*’ significa uno de sus lados...”.

Efectivamente, tampoco a León Hebreo se le escapa que el término hebreo “*sela*’ “ significa tanto “costilla” como “lado”: “...Y tomó uno de sus lados, el cual vocablo en hebraico es equívoco a lado, y a costilla...”.

Así pues, el hombre, tal y como es y siempre ha sido -tal y como lo conocemos-, no precede cronológica ni ontológicamente a la mujer. Es el resultado de la acción divina de separar lo que antes había creado. “Hombre” y “mujer” aparecen en la Creación al mismo tiempo.

El mito del andrógino nos lleva a comprender que lo que fue hecho “a imagen y semejanza de Dios” no fue ni un hombre ni una mujer, sino la perfecta unión de ambos; luego, el *insân al-kâmil* (la criatura perfecta) no lo llega a ser mientras no contiene en sí, absolutamente, la feminidad y la masculinidad.

Vegas Montaner, al comentar “Y los bendijo, y los llamó ‘Hombre’ (Bere. 5:2)” de su traducción del Midrash, añade a pie de página: “De forma que sólo ambos juntos son ‘Hombre’”. También León Hebreo hace un comentario idéntico: “macho y hembra... que cada uno de ellos es medio hombre, y no hombre entero. Estaban pues en el principio estas dos partes, masculina y femenina, en el hombre perfecto”. Hasta el punto de que -para este pensador- la “salvación” de la especie humana depende de que se produzca esta reconstrucción: “La especie humana no se salva en un supuesto, sino en dos, que es macho y hembra, y ambos a dos juntos hacen un hombre individual, con la especie, y la esencia humana entera”.

Encontramos un matiz en esta interpretación digno de interés: hay quien dice que no existe ni feminidad ni masculinidad en el *insân al-kâmil*, sino que ambas realidades son el producto de un sueño: “E hizo caer Elohim Yahweh un sueño profundo sobre el-Adám, y durmió...” (Bere. 2:21). Y quienes mantienen esta teoría dicen que llegar a *insân al-kâmil* es despertar del sueño de la diferencia entre “varón” y “mujer”. De hecho son numerosos los textos sagrados en que se anuncia al hombre este estado: “¡Cuándo convertiréis a los dos (seres) en uno, y cuándo haréis lo de dentro igual a lo de fuera y lo de fuera igual a lo de dentro, y lo alto igual a lo bajo! Cuando consigáis que el varón y la hembra sean uno solo, a fin de que el varón no sea ya varón y la hembra no sea hembra, entonces entraréis en el Reino” (Evangelio gnóstico de Tomás), o en el Evangelio de los egipcios, del que Clemente de Alejandría ha conservado: “Habiendo preguntado Salomé cuándo se llegarían a conocer las cosas a las que se refería, el Señor dijo: ‘Cuando tú pisotees las vestiduras de la vergüenza y cuando los dos se conviertan en uno y el varón con la hembra no sean ni varón ni hembra’”.

Por lo visto hasta ahora, intuimos que, sea lo que sea este “el-Âdam” con el que nos encontramos en el relato bíblico:

A. No era un hombre (“un” numeral)

B. No era más “hombre” que “mujer”

Tercera perplejidad: En el pasaje en que Âdam desobedece a Dios, Éste maldice a la tierra

(Adama). ¿Por qué? La explicación midráshica nos resulta insatisfactoria; alude a que había “obedecido en exceso” a la orden de Dios de fructificar. Tres entran a juicio –la serpiente, Âdam y su *çauy*[6]- y cuatro salen condenados. La explicación tiene que ver con que Adama es la madre de Âdam, de la que él está hecho, y por ello la que debe de dar cuenta de la materia de Âdam, pero es aún más rica de sugerencias, ya que Âdam contiene dentro de sí a *Adama*, y es imposible condenar a Âdam sin hacer lo mismo con todo lo que contiene dentro de sí.

Cuarta y última perplejidad: Observamos que cuando Adán come del fruto prohibido mueren él y también el resto de los seres vivos. ¿Por qué el resto de los seres vivos? Algunos textos tratan de dar respuesta a esta cuestión: porque Âdam, después de comer él mismo, les dio a comer a todos los seres. Sin embargo, no se nos ha revelado este dato, así como que la prohibición fuese para nadie salvo para Âdam; por tanto, nos es una respuesta insatisfactoria.

Cuatro enigmas, cuatro perplejidades a las que sólo nos será posible contestar considerando el delicado matiz al que se refiere León Hebreo en su relato de la Creación: “La creación del hombre es la última de las partes de la Creación del universo”. No dice “la última de las criaturas”, sino “la última de las partes”. Y en ella tarda todo un día -un día de Dios que se dice que son como mil años humanos-, tanto como tardó en crear los cielos y la tierra.

Repasemos todos los elementos con los que contamos para redefinir el Âdam en clave esotérica:

Es la última de las partes de la Creación de Dios, y tarda todo un día en realizarla, pues mide de uno al otro confín,

Dice a los cielos, la tierra y las aguas que conformen su cuerpo para que Él le ponga su alma[7], su propia alma (*ruah*),

Contiene en sí el elemento masculino y el femenino del principio activo de la existencia, quedando Adama como el principio pasivo,

Cuando desobedece Âdam se maldice a la tierra, y a partir de entonces conocen la muerte todos los vivientes,

Y, por último, Hawwah (Eva) se interpreta en hebreo “madre de todos los vivientes”[8]. No “de todos los seres humanos” sino “de todos los vivientes”.

La conclusión a la que nos llevan toda esta serie de datos revelados podría formularse del siguiente modo:

El Âdam no es “una criatura” sino la Creación entera. El hombre es todos los seres; no podía ser el depósito del Conocimiento de la existencia sin ser la existencia completa. Contiene en sí a todos los seres puesto que debe recorrerlos a todos para volver al origen. La Creación, por consiguiente, sería algo así como si en el seno del lago del Ser se arrojase incesantemente la piedra del verbo *kun*, una piedra que fuese creando a su alrededor ondas, hasta que topan con los límites de la nada, tras de lo cual las ondas vuelven hacia el centro desde el que todo se origina. El hombre es el lugar donde la Creación se vuelve sobre sí misma. El acto de volver sobre sí del hombre va haciendo al Ser tomar conciencia de Sí mismo. El hombre no es un ser separado, no es una criatura, es el mecanismo por el cual Dios se conoce a sí mismo. La Creación es un *continuum* ontológico, cuyo margen que limita con “la nada” se llama “hombre” (el Âdam frente al ‘*adam*). Pero no hay separación entre unos seres y otros. El hombre contiene dentro de sí cielos, tierras, agua, luz, animales, vegetales, etc..., todos estos niveles de la Creación están en su interior y nada existe si no es en el hombre.

Nos parece que los animales *están fuera*, que las estrellas *están fuera*, que los límites del Universo *están fuera* de nosotros. Pero es sólo un espejismo. No debemos talar el Amazonas, no porque sea el pulmón de oxígeno del Planeta sino porque es una realidad interior a cada uno de nosotros. Y lo mismo sucede con las ballenas y las especies en extinción.

Ésta es nuestra conclusión final, nuestro aprendizaje a partir de la lectura y comparación de los textos sagrados. Llamamos “hombre” a lo que nos parece ser la criatura donde tiene lugar la consciencia de la Creación. Pero, en realidad, es mucho más: es la Creación misma, que es un solo cuerpo con una sola alma[9] porque es imagen de su Señor-Uno.

(II) Naturaleza de *al-malâ'ika*: la realidad angélica

Según lo dicho hasta ahora, el Hombre Universal es la Creación completa de Allâh, su aspecto manifestado. No hay límite para la expansión de cada uno de nosotros, porque sólo seremos de verdad si llegamos a arrastrar con nosotros a todo lo creado y lo conseguimos hacer imagen y semejanza de Dios; éste es también el sentido de la negativa budista a aceptar la iluminación individual. Nada obtiene el *satori* sin que con esa criatura lo logre todo el universo. No hay división real entre los seres que aparecen individuados. Cada uno de nosotros es una oportunidad que se da el universo a sí mismo para llegar a su plena realización.

Pues bien, si el Âdam es el aspecto exterior de la Creación completa y total -dentro de él, lagos, ríos, montañas, animales, vegetales...-, los *malâ'ika* son su esqueleto de luz; el aspecto interior, no-manifiesto de la Creación, del Âdam. La oportunidad que se ha dado a la parte sólida y espesa de la materia de interiorizarse hasta llegar a su naturaleza luminosa; sin limitaciones, sin trabas, sin divisiones materia-espíritu.

Nosotros, los musulmanes, sólo creemos en una cosa: en la luz. Se nos ha dicho: “Allâh es la luz de los Cielos y de la Tierra”, así como que “El universo ha sido creado con la luz de Allâh”. Si recordamos, por último, que “los *malâ'ika* son seres de luz”, llegaremos a la conclusión de que Allâh crea el mundo “con” los ángeles, a través de los ángeles, sirviéndose de ellos. Los *malâ'ika*, no son “seres individuales” sino “exhalaciones de Allâh”. Por eso la tradición ha dicho que son “seres sin espalda”: son sólo “algo que va con una misión”, no “algo que se queda”; son continuamente creados por su Señor, incesantemente creados, para que no deje de ser ni por un instante cada mínima cosa del universo. El mundo es continuamente gracias a ellos, pero no son seres ajenos, exteriores al Âdam, al hombre en los límites en que fue concebido por Allâh, al hombre que es verdaderamente hombre porque sólo él es imagen de Allâh.

Para intuir que el mundo de los hombres –denominado *mulk* en el Sufismo– y el mundo de los *malâ'ika* –llamado *malakût*– no son mundos diferentes, sino dos aspectos de lo mismo, es decir, del universo del poder, sólo tenemos que darnos cuenta de que la raíz de ambas palabras es la misma. Ambos mundos (*mulk* y *malakût*) responden a la tríltera árabe MLK, que hace alusión a poder, reino, gobierno (de ahí el término árabe *malik*, ‘rey’, en hebreo *melek*). El *mulk* es el universo del poder aparente del hombre, el *malakût* es el universo del poder angélico; pero ambos universos pertenecen a la expansión natural del Hombre Universal que es el señor de los ángeles de la existencia y el señor de todas las criaturas con el permiso de Allâh. Fue por eso que Allâh cuando creó al Âdam dijo a todos los ángeles y a todas las criaturas que hicieran *suyûd* (*usyudu*) ante él[10]. La razón de que Iblís no se postrase fue que Iblís no veía a Âdam como lo que es, a saber, como el universo completo y total, como la primera determinación de Allâhu Ahad -del Uno- en su desenvolvimiento, sino que sólo ve la apariencia de Âdam, sólo ve a una criatura, y por eso no se postra ante él. Y sólo ve a una criatura porque Iblís es justamente eso: el velo de Allâh que oculta la esencia tras la apariencia. Iblís no puede comprender que el Adâm es la criatura que lo reintegra todo -que hace posible el *tawhîd*- en su ansia de vuelta al origen. No entiende que cada trozo de

“barro” (*Ādīm*) recubierto de “piel” (*ʿAdam*) -cada hombre (*Ādam*)- tiene una infinita posibilidad de interiorizarse haciéndose con su naturaleza lumínica, tomando las riendas de los ángeles del universo, en un proceso cuyo límite es tan sólo Allâh.

El hombre que se mueve en el *mulk*, sólo se mueve en el universo del poder aparente; pero el hombre que llega al *malakût* transita en el doble ámbito del poder aparente y del poder real. El conocimiento del *malakût* le brinda posibilidades de comprensión de las realidades aparentes y del mundo de lo no-visto, con lo que su nivel de acción se incrementa. Hay quien piensa que el ascenso del místico es un ir desarraigándose de la naturaleza propia; muy al contrario, en el Islam se piensa que el místico es cada vez más humano a medida que va siendo cada vez mayor su nivel de acción. El nivel propio de la acción en el *mulk* es la acción individual, esto es, confrontante: “lo que me interesa es algo que a alguien perjudica”. El nivel propio de la acción desde la óptica del *malakût* es integrador de los intereses de una pluralidad de seres, incluyendo al que ejecuta la acción. Ése es el nivel angélico de actuación sobre el mundo: realizar obras que interesen a un número mayor de seres que lo que supone la acción desde el nivel individual. Pero los ángeles no son seres aparte de los hombres; son los servidores de los hombres -sus potencialidades, sus talentos (*malakât*; sing: *malaka*)- que han llegado a un determinado nivel espiritual, a un determinado grado de amplitud en el interés que tienen sus acciones, y por eso se han hecho señores de ángeles del nivel que les corresponda. E Iblís es la tendencia del hombre a no ver la realidad tal y como es sino velada, y por ello no-integradora, no facilitante del camino hacia su unificación, dividida en forma de criaturas.

El *mulk* no es algo substancialmente diferente al *malakût*. Como se deduce de la propia plasmación árabe de ambas palabras, el *malakût* es el *mulk* desarrollado. Lo que se encuentra potencialmente en el *mulk* se da en acto en el *malakût*. O, dicho de otro modo, el *malakût* es algo que está ya en germen en el *mulk*, integrándose el *mulk* en el *malakût* como -de alguna forma- la semilla está en el árbol que llega a ser.

Si consideramos que Ādam fue el universo antes de verse a sí mismo como criatura por efecto de su “desobediencia”, o por decirlo con más claridad, si consideramos que cada uno de nosotros tiene posibilidad de hacerse con el universo entero en su desarrollo espiritual, nunca más veremos a los ángeles como seres externos a nosotros, sino como esa posibilidad que se nos da de ir haciéndonos con nuestro poder interior, que tiene su reflejo en un mayor poder exterior; son divinas seducciones que nos invitan a que las poseamos (*malík*, poseedor), para que así poseamos el mundo entero y volvamos a ser el *insân al-kâmil* que fue creado. Integrar en nosotros (hacernos el Señor de) un nuevo nivel de ángeles se paga al precio de ir dejando la parte de nuestro *nafs* que nos limitaba, agigantándonos cada vez más sin otro límite que el que Allâh haya destinado para nosotros.

“Te doy mi poder... y tú ¿qué me das a cambio?”, parecen decirnos los *malâ'ika* que nos rodean. “Los intereses pequeños de mi *nafs*”, contestamos. “Crece, entonces, toma nuestro poder y coge tu nuevo *nafs*”, nos dicen ellos, y desaparecen para dejar paso -cuando nos hemos habituado a esta nueva muda de piel de *nafs*- a un nuevo cuerpo de ángeles que comienzan a rodearnos para seducirnos a un nuevo crecimiento.

En resumen, los *malâ'ika* sólo son “exteriores” al hombre en la medida que no haya llegado hasta ellos, que no haya conseguido todavía “hacerlos suyos”, y, por supuesto, en tanto que alguien se haya quedado detenido en el camino espiritual. Sin embargo, realmente, los *malâ'ika* son la dimensión interior del hombre, o, lo que es lo mismo, el modo que tiene el hombre (en su expansión hacia Allâh) de ir haciéndose con los hilos de luz que mueven el universo.

Pero sólo Allâh sabe.

Capítulo 3: La rebeldía diabólica desde la perspectiva del Tawhîd

El objetivo de este tercer ensayo, que deben dejar de leer todos aquellos que no estén protegidos por el secreto de Allâh, aquéllos que no formen parte del *sirr* de Allâh, es exponer cómo para la existencia de la Creación es fundamental la del Conocimiento; para la existencia del Conocimiento, la del Hombre; y para la existencia del Hombre, la de Iblîs.

Para que nos entendamos, en un principio y con carácter previo a una explicación esotérica de lo que suponen estas imágenes propuestas por el Corán, partimos de que Iblîs es aquél que se negó a rendirse ante el hombre cuando éste fue creado, el Shaytân es el que le causó la expulsión de la *Yanna*, y los shayatinés[11] son las manifestaciones destructivas con las que nos encontramos en la cotidianidad.

Comencemos hablando de Iblîs... Según nos cuenta una tradición islámica -basada en el Corán- Iblîs es la *creación secreta* de Allâh. Desde un punto de vista esotérico puede decirse que Iblîs es lo que hace posible toda la Creación, y esto es así precisamente por hacer posible al hombre; Iblîs es esa invención de Allâh que permite que lo específico de una creación suya[12] -como es el hombre- sea considerarse separada del Todo. Iblîs produce con su negativa a rendirse ante el hombre un *extrañamiento* en la Creación. Hasta ese momento, en el proceso creador todo ha sido armónico, todo ha obedecido a Allâh pero de pronto surge una aparente desarmonía en el seno de la Creación: Iblîs se niega a obedecer a Allâh. En realidad, trataremos de explicar que tal desarmonía no es *auténtica*... ¡Es tan sólo que el Uno está dejando paso a la existencia de cosas opuestas en su seno!

La clave para comprender este pasaje nos la da el propio Corán. Queriendo amortiguar el impacto de la verdad desnuda hemos dicho “Iblîs, con su negativa a *rendirse* ante el hombre”, y otros maquillan el concepto aún más traduciendo: “a servir al hombre”; pero realmente el Corán dice “con su negativa a postrarse en adoración (*usyudû*), su negativa a hacer *suyûd* ante el hombre (Corán 2:30-39). El texto sagrado nos presenta una doble cuestión -dos puntos aparentemente oscuros- que precisan de una explicación más profunda:

Primero: Allâh, que todo lo puede, que todo lo sabe, y que no concedió libertad a otro ser más que -en todo caso y según algunos filósofos- al hombre, crea un ser como Iblîs, arrogante en esencia, y le ordena que haga lo que no está en su naturaleza hacer: postrarse.

Segundo, y más importante: Allâh ordena a toda la Creación, incluido a ese ser incapaz de postrarse llamado Iblîs, que hagan *suyûd* -que sólo a Él le es debido; lo contrario es *shirk*- ante el hombre. Allâh ordena algo que más tarde va a constituir el único “pecado” del musulmán: el *suyûd* ante un ser que no sea Allâh.

Muchos de los comentaristas, desasosegados, tratan de esquivar este verbo irremplazable, *usyudû*, núcleo terrible de una *âya*[13] para la que apenas estábamos preparados: “Allâh les ordenó que hicieran *suyûd* ante el hombre”; y hablan de que -como obra suya que era el hombre- postrarse ante la obra era como postrarse ante el que la hizo. Pero esta explicación no nos sirve: sabemos con certeza que sólo Allâh debe ser objeto de *suyûd*. En una lectura superficial, Iblîs lo que hizo fue desobedecer a Allâh. En una lectura más profunda, fue sólo Iblîs esa parte de la Creación que no pudo soportar hacer *suyûd* ante algo que no lo merecía. El hombre creyó que era digno del *suyûd* de la Creación[14], pero un ser se negó a aceptar la naturalidad de este hecho. Esa negativa es esencial para el hombre: si Iblîs se hubiera postrado ante Âdam, el hombre habría sido confundido por Allâh. Sin cuestionamiento alguno a su poder, se habría creído el mismísimo Dios.

Es, pues, lo que recibe Iblîs, más que una orden para ser cumplida, una orden para ser desobedecida,

como si se le ordenara al agua que incendiara un leño. Ya veremos por qué, a Iblís -más que ordenarle que se prosternara- se le pidió que exhibiera su incapacidad de hacerlo... ¿Por qué? Hasta donde podemos comprender, para que el hombre reaccionara ante esa escena.

Desde aquel instante -entiéndase este modo historicista de hablar- entre las criaturas, ha habido siempre una que ha sido su perpetuo enigma, algo que es intuido por el hombre como una realidad que se resiste a ser controlada por él, pues -piensa el hombre en su simpleza- no lo pudo controlar ni el propio Allâh; de modo que ni siquiera abandonándose interesadamente a Allâh podría controlar esa *realidad oscura que desobedeció al mismo Allâh*. La naturaleza interna de ese ser que nunca se le ha sometido, que no se sometió a Allâh, es un reto a su orgullo, ya que éste desearía tener poder *por sí mismo* como lo tiene ese extraño ser, y un desafío a su inteligencia que querría no tener límites en el conocer la naturaleza de todo lo existente. Para el sufí, este ser abyecto que es Iblís es como aquel líder mundial del Anarquismo de *El hombre que fue jueves* de Chesterton, que acabará siendo el Jefe de la Policía Mundial encargado en desactivar el Anarquismo. Por la existencia de Iblís el hombre encontrará a Allâh, ya que Iblís es lo único que no puede ser sometido al poder de ser alguno salvo al de Allâh.

En ese *suyûd* de todo lo creado ante Âdam tiene su origen la idea del hombre de ser algo diferente del resto. Pero Iblís -por voluntad de Allâh- le salvó, le salvó de creérselo completamente, permitiéndole el volver a la *fitra* (a su naturaleza primordial) siempre que llegara a comprender la homogeneidad ontológica del mundo en la experiencia del *tawhîd*. Véase el asunto desde este punto de vista: Iblís, al cuestionar este valor omnímodo que el hombre se da a sí mismo, se mostró como el último reducto de la Creación de sentido común. Su negativa vino a ser una especie de “¡El hombre no merece el *suyûd*!”[15]. Las razones que da Iblís -sobre su constitución natural y la de Âdam-- tienen su propia interpretación, pero quedémonos por ahora sólo en su acción: no se postra ante el hombre.

Consideremos, por otra parte, que Allâh no *pidió* a las criaturas que se postrasen: se lo ordenó; sabemos que la orden de Allâh es creadora de existencia. ¿Es este caso una excepción?... Contemplemos por un momento el absurdo de que la negativa de Iblís -su voluntad- valga tanto -o más, en términos ontológicos- que la orden de Allâh, puesto que la negativa de Iblís prevalece a la orden de Allâh... ¿Tendría esto el menor sentido de no ser porque Iblís no es sino una imaginación creada por Allâh, un recurso para hacer posible que lo Uno Único -sin partes ni determinación- se manifieste? *Realmente*, ni Iblís desobedeció ni existió ni existe. Sólo existe Allâh: sólo Allâh es real en términos absolutos. Iblís fue esa primera ficción de desobediencia -de un ser a Él- que Allâh puso en escena ante un único espectador: el hombre. Sólo hay que observar que mientras no es creado el hombre, Iblís no aparece en el relato del Libro. En adelante, Iblís habría de vivir tan sólo en el corazón del hombre. No es -nunca fue- un *ser concreto*, como sí lo son el resto de los vivientes. El hombre debía ser como es, una criatura que cree que puede ser real algo *que no sea Allâh*, y para ello debía asistir a un espectáculo absurdo y extraño, a saber, que una de las criaturas de Allâh con su propio poder se enfrentara al poder Omnipotente de Allâh y lograra no sometérsele. Esto no tiene el menor sentido, si se piensa bien. Fue con esa impresión, ese mazazo en el corazón del hombre causado por una simulación de desgajamiento en el seno de lo Uno, por una apariencia de discordia, que se corrió un velo entre Allâh y el hombre, y se hizo posible el Conocimiento en el Cosmos, haciendo que el hombre sintiera que había seres que *de verdad* existían individualmente, con voluntad autónoma (independiente de Allâh), que podía haber *contrarios* conformando todo el mundo de la manifestación, y de este modo quisiera conocer no sólo a todos aquellos seres que no formaban con él una unidad, sino también a sí mismo.

Si sólo fuera Allâh, no habría Creación, pero tampoco existiría el Conocimiento. Por eso, la Creación es esencial para el Creador, porque es fundamentalmente la actualización de la consciencia de Allâh, es decir, el acto gnoseológico de Allâh; un acto que para que se produzca es

necesario el mundo. En la acción de descorrer velos, es Allâh -y sólo Él- el que sabe de Sí mismo[16].

Con el artificio de Iblîs, Allâh plantea al hombre una prueba: primero le da cuenta de su dignidad, no igualada por la de ser vivo alguno de la Creación ni potencia celeste, ordenando a todos que se le sometan: en esta distinción que hizo Allâh de Âdam al crearlo tiene su fundamento la idea del hombre de considerarse *substancialmente diferente -y mejor*, en términos absolutos- que el resto de la Creación. Más tarde, en la *Yanna de Âdam y Hawwa*, el hombre prueba a desobedecer a Allâh *como viera hacer a Iblîs*, con ese poder de no reconocer a Allâh que ha visto en Iblîs, y eso será lo que definitivamente le ocultará -a sus propios ojos- su *fitra*. Sin embargo, frente al planteamiento cristiano, el Corán no se ceba en esta actuación inicialmente desafortunada del hombre, porque si Iblîs fue fiel a la naturaleza arrogante con la que había sido concebido, el hombre fue fiel a la naturaleza ignorante con la que había sido dado a luz. Su desobediencia fue sencillamente una muestra de que el velo había sido -manifiestamente ya- extendido sobre lo creado: la desobediencia del hombre no es culpable porque se basa en su ignorancia, y la razón de su ignorancia es su conciencia de ser diferente del resto, su verse a sí mismo como criatura y no como parte indivisible de un Todo: pero será justamente esta conciencia de criatura la que exigirá de él nada menos que la búsqueda del Conocimiento, razón última de la Creación[17].

El hecho de la salida del hombre del Paraíso, sombra protectora, tiene una significación particular desde el esoterismo islámico: Cuando Âdam sale del Paraíso sabe del día y la noche, sabe de las criaturas (dicen las tradiciones más antiguas que han llegado hasta nosotros), porque en el Paraíso no había más que sombra que posibilitaba la vida a resguardo de la luz cegadora del exterior[18]. La salida del Paraíso es el nacimiento del hombre, la hominización, la salida del útero, como su muerte es la vuelta a Allâh.

Tras ese acto de desobediencia de Iblîs a Allâh, cuyo objeto es hacer que el hombre perciba el mundo como pares de opuestos, vuelve a ser Iblîs -a través del Shaytân- el que logra con sus tramas dar a la especie humana los límites naturales con los que la conocemos: el hombre ya había sido creado por Allâh, pero no como conocemos al hombre, sino “desconocedor del bien y del mal”, es decir, sin conciencia de sí, y por tanto no era más que *materia de hombre*. Lo específico del hombre es justamente su conciencia de estar separado del resto de la Creación, ser diferente del Todo, y, por ello, poder pensarlo; y esta conciencia surge desde ese otro “acto de desobediencia a Allâh” que es el comer del fruto prohibido. El acto de ser sacado de la protección del Paraíso -en donde se era sin conciencia de ser- significa el nacimiento del hombre, del hombre de verdad. El hombre, tal y como es reconocible en el mundo de la Manifestación, es a partir de que sale del Paraíso; de lo cual se deduce legítimamente que Allâh ha utilizado a Iblîs-Shaytân para que el hombre sea. La naturaleza con que el Âdam llega a la Historia no era la que tenía en la luz de Allâh, ni en la sombra dulce del Paraíso, sino la que tiene a partir de que deja de estar revestido de luz (en la *nûrâniyya*) y se viste de “piel” (*'adam*) hecha a partir de “barro” (*âdîm*).

Sobre esta cuestión, el material con que se hace el cuerpo de Âdam -el barro- convendría decir algo más, pues es el motivo que da Iblîs para no sometersele. Iblîs argumenta que él está hecho de fuego[19], no viendo en Âdam otra cosa que el barro que delimita su forma externa. No puede ver la luz que alberga su corazón. Por eso, porque se mueve dentro de lo fenoménico tomado como realidad absoluta, no se postra. Y ésa será también más tarde la razón de que obre como inspiración en el pecho del hombre por hacerle ver que los fenómenos son la *realidad*. Es Iblîs el que hace que el hombre que no sepa ver más allá de los fenómenos no se postre. Esa es su herencia; ése es su legado al hombre: “El mundo es lo que parece”. Frente al legado de Iblîs, el Corán nos recuerda: “Allâh es el Evidente y el Oculto”. Ni sólo el Oculto, ni sólo el Evidente.

Trascendamos, pues, la idea de la que partimos de Iblîs como un ser cuyo poder en el principio se

enfrentó al de Allâh, y dejemos de lado la idea del Shaytân como lo que indujo al hombre en la Yanna a repetir la rebeldía contra Allâh que vio en Iblîs, y comprendamos ambas figuras como lo que son, ejemplos -*amzila*[20]- que nos propone el Corán para “impactarnos” con ellos, símbolos de eso que dentro del corazón humano tiende en cada instante a no postrarse ante su Creador. Porque, se llame Iblîs o Shaytân, no es otra cosa en realidad que ese espacio de nuestro corazón que no quiere someterse a lo que ordena Allâh: Iblîs está dentro de nosotros; de alguna forma -ya veremos cómo- pretende separarnos de Allâh, ciertamente, pero también haciéndonos ser lo que somos, esa especie animal que tiene la responsabilidad del Conocimiento. No importa cuánto pretenda Iblîs separarnos de Allâh, cuánto luche por que no lo adoremos, mientras a diario nos postremos (también físicamente) ante Allâh, mientras nos comportemos como siervos (de ahí la importancia de no descuidar la *`ibâda*)[21]. Iblîs no tiene poder sobre el hombre, más que el poder que el hombre le conceda sobre sí mismo. Su trabajo es hacer que aparezca dividido lo que realmente está unido. Si a Allâh no lo cubriera el velo, si lo viviéramos en su unicidad, si sintiéramos a Allâh tal y como es, desapareceríamos. Lo que nos hace posible es que nos creamos separados: justamente Iblîs es eso por lo que consideramos que Allâh es algo frente a nosotros, algo que podemos obedecer o dejar de obedecer: Iblîs es lo que hace que creamos que somos diferentes a lo que adoramos. No sería posible ser *`abd* (siervo) sin considerarse diferente al *rabb* (Señor) ante el que uno se postra. Y, en este sentido, Iblîs es nuestra protección, porque sin ese velo entre nosotros y Allâh no existiríamos. Por tanto, Iblîs, que es un susurro permanente en el corazón humano que te hace pensarte distinto del Todo, no es algo que te impida la vuelta a Allâh, mientras tú no te postres ante Iblîs. No es un Señor del Mal, sino una pieza más del mecanismo de la existencia. Su razón de ser es hacer que te pienses como algo diferente del objeto de tu búsqueda, como algo diferente del objeto de tu Conocimiento, y por consiguiente está puesto ahí por Allâh para servirle del modo en que lo hace. Sirve a Allâh con su naturaleza separadora de la realidad. De verdad, realmente, hemos visto que Iblîs no “separa nada”, pues no tiene poder alguno y ni siquiera es; sólo es eso que en nuestro corazón es afectado por la ilusión de la separación para que sea posible el mundo. Cada ser del mundo es posible porque preserva su parcela de “yo” frente al resto. Eso es Iblîs. Y, en ese sentido, el *nafs* es la organización básica del cosmos, sin lo que el cosmos se nos mostraría como un *continuum* invivible, lo que es tanto como decir que no sería mundo, sería Allâh en su Unicidad reductora de todo a Sí. ¡Iblîs es el velo de Allâh, gracias al que el mundo es! Sin Iblîs, no se podría concebir otra cosa que la Unicidad absoluta y reductora de todo a sí mismo que es Allâh. No habría mundo, puesto que no puede haber nada junto a Allâh. Lo que hace posible el mundo -la apariencia de existencia de las cosas- es que Allâh esté velado. Pero este velo no es nada radicalmente diferente de lo velado. Allâh es lo velado y es el velo. El velo es el modo en que Allâh hace posible que exista el mundo. Evidentemente, si sólo Allâh es *al-Haqq*, Lo verdadero, si sólo Él es real, el velo es parte de Allâh, luego Iblîs forma parte de Allâh.

Somos conscientes de lo incómodo que puede ser lo que estamos diciendo para quien no esté preparado para comprender lo que significa hasta sus últimas consecuencias el *tawhîd* de la Creación: supone que Iblîs no es algo opuesto a Allâh, más bien -al contrario- es algo con lo que Allâh crea el mundo y, en concreto, al hombre. Iblîs es necesario para que el hombre exista y es necesario que exista el hombre para que, en su intención de vuelta a Allâh, Allâh se conozca a Sí mismo. No es que Allâh “necesite de Iblîs” para crear al hombre, ni “necesite del hombre” para crear el Conocimiento, porque ni la necesidad ni la contingencia son categorías aplicables a Allâh sino a lo manifestado. Es más bien que Iblîs es el mecanismo de Allâh con que Allâh crea al hombre, y el hombre -con su vuelta a Allâh- es ese recurso creado por Él para conocerse a Sí mismo. El hombre, al considerarse distinto del resto, al no saberse en la *fitra*, por efectos del Iblîs, tiene una necesidad de conocerse que no tiene el resto de lo creado; y puesto que desconectado de su Creador el ser humano no se comprende a sí mismo, al conocerse el hombre, conoce a su Señor. Pero ahí no queda la cosa: lo más tremendo -lo que *nos hace temblar*- es que al conocer a su Señor, su Señor se conoce a Sí mismo.

Alguien puede plantearse que estoy negando la materialidad -corporalidad, exterioridad- de lo shaytánico, remitiéndolo al fondo de la conciencia. Nada más lejos de mi intención. Afirmo con rotundidad que lo shaytánico adopta formas, más efímeras o más estables, actuando destructivamente sin dar lugar a la menor duda acerca de su presencia efectiva y terrible en la Creación. Desgraciadamente, no es sólo una posibilidad de la conciencia humana, es una realidad histórica, social, política, económica, intelectual... No basta con ignorarlo para hacerlo desaparecer, porque “está ahí fuera”, en el mundo, haciendo Historia (los más execrables capítulos de la Historia), produciendo hambrunas, torturas, talas masivas, contaminación, asesinatos, guerras, enfermedades, masacres...[22]

Iblís el Shaytán está dentro del corazón, sugiriendo la distinción entre lo real, y los shayatines están fuera, son encarnaciones puntuales de Iblís el Shaytán, cuyo resultado es destructivo para el hombre; lo shaytánico es todo aquello que trata intencional y gratuitamente de destruir al hombre. Iblís el Shaytán es el “príncipe de los *shayatin*”. Éstos adquieren unas formas u otras del cosmos, del cual Iblís el Shaytán es un principio elemental. Ya sabemos que lo propio de lo shaytánico es el placer de la destrucción de “lo otro”, pues bien, sin Iblís el Shaytán ningún ser humano sentiría placer en la destrucción de nada. Lo shaytánico es posible siempre que haya quien se crea separado del resto para destruir algo que no considera que tenga nada que ver consigo mismo: ésta es la obra de Iblis el Shaytán.

El mundo en que se mueven los shayatines -*al hamdulil lāh*- nos es extraño y ajeno; pero intuimos que obedece a dictados secretos del Señor de los Mundos, que -como es lógico- no acertamos a comprender. Sabemos poco de este mundo de la manifestación shaytánica en la cotidianidad. Constatamos, por ejemplo, que aquellos seres humanos que han sido desposeídos de su *nafs* (o los que aún no lo han construido) no entran en el campo habitual de la destructividad humana: los bobos, los locos, los niños... los que abandonan por completo su *nafs* están protegidos, porque esa ausencia de *nafs* que muestran desarma nuestra capacidad de destruir. Eso nos da claves para una perspectiva esotérica acerca de lo shaytánico. Olvidemos por un momento que existen seres que han llegado a asumir en sus naturalezas todo lo que nos parece abominable, no planteemos el mundo shaytánico lejos de nosotros, sino en nuestro propio interior, en nuestras acciones, y nos daremos cuenta de que cualquiera de nosotros puede ejecutar una acción shaytánica, es decir, destructiva de lo humano. El objeto de las invectivas del shaytán que hay en nosotros mismos es el *nafs* de los demás[23]: resulta que un shaytán trata de destruir todo límite con que el hombre frene su ser -experimentarse- en Allāh, todo aquello que da más realidad a su “*nafs*” que a Allāh. Es, pues, un shaytán, con su permanente llamada de atención al universo en guerra en que nos sitúa dar realidad absoluta al “*nafs*”, un siervo que sirve a Allāh. El que se considere algo frente al Todo actúa a veces como shaytán, destruyendo a otros “*nufûs*”[24] que entiende que le hacen más o menos dificultosa la existencia: “tu muerte es mi vida” que decían los latinos. A su vez, el que se considere algo frente al Todo está pintándose a sí mismo una diana en el corazón hacia la que los otros “*nufûs*” tenderán sus arcos. No hay “*nafs*” que soporte la existencia de otros “*nufûs*”. El “*nafs*” tiende a expandirse hasta ser el único “*nafs*”; decía Hobbes: “Yo tengo por naturaleza derecho a todo”, y Max Stirner: “Yo, el Único y mi propiedad”. Y lo cierto es que ese principio en la Naturaleza, por el que el “*nafs*” tiende a abarcar todo lo que pueda, es -según vimos en el primero de los ensayos- *ilâhico*: al final del proceso de una verdadera expansión del “*nafs*” -y no de una destrucción del mismo a base de destruir su exterior expandiéndose-, cuando no exista otra cosa que tu “yo”, sólo entonces podrás decir “Yo”, pero será Allāh el que lo diga y no tú, como decía un sabio sufi: “No digas “yo” hasta estar inmerso en Allāh”.

Es por todo ello que los íntimos de Allāh (los *awliyâ*[25]) son objetivo primordial de la destructividad shaytánica, pues sus *nufûs* -como se explicó en su momento- no sólo existen sino que son extraordinariamente gigantescos, consistentes, integradores de la realidad, y en permanente tensión por hacerse cimiento del Universo. Para destruir a un santo musulmán es precisa una

confabulación de shayatines, de hombres entregados en cuerpo y alma al principio de la destrucción de la existencia; no basta con que una sola criatura saque su parte shaytánica en un mal momento. Paradójicamente, el efecto último no sólo no es desestabilizador en absoluto de la existencia sino que, como cuando rompemos un espejo obtenemos cientos de ellos, el resultado del asesinato de un *walî* es la multiplicación de la luz; en este sentido los shayatines son usados para que la luz se difunda, que no otra cosa que luz es la estructura del Universo, luz trenzada por el Amor que llegado su tiempo no puede contenerse en un solo cuerpo de hombre o mujer[26].

En resumen, sin Iblîs el Shaytân sería tan inconcebible separar al hombre de la *fitra* y enfrentarlo a los demás hombres -haciéndolos actuar como shayatines-, como su misma aparición en la escena de la Creación y la adquisición definitiva de la naturaleza que es la propia de su especie. Porque el hombre es esencialmente eso: una pulsión dentro de la Creación de no considerarse parte de esa Creación. El musulmán está convencido de que todo lo creado sirve a Allâh; tanto Iblîs como los shayatines están al servicio de Allâh, aunque no siempre comprendamos el servicio que hacen a su Creador. Pero los musulmanes no juzgamos la Creación. Nos abandonamos a ella con la completa seguridad de que nada -¡nada ni nadie!- escapa al poder de Allâh. Los shayatines hacen lo que hacen -son consecuentes con las naturalezas con las que han sido creados- por voluntad de Allâh, Creador de todo tal y como es, y al que no se sustrae el ser de nada de lo que existe. “Yo sé lo que vosotros ignorais”, contestó Allâh a los *malâ'ika* que cuestionaban la necesidad de que fuera creado el hombre. Allâh sabe la necesidad que el cosmos tiene de la existencia del hombre, aunque algunos de los *malâ'ika* pensarán que sólo era algo “que crea el desorden”, porque el desorden es el fruto del “*nafs*” pero sin el “*nafs*” que nos crea la ilusión de ser *algo diferente del resto* no sería posible el Conocimiento; Allâh sabe la necesidad de la existencia de los shayatines, que destruyen la vida para que la vida sea posible (como ocurre con las células de nuestro cuerpo, que podemos regenerarlas porque mueren las anteriores); los shayatines, una invitación permanente a dejar de considerar real al “*nafs*” y a que nos abandonemos de una vez en Allâh, y sobre todo una invitación continua a dejar de juzgar lo creado (que es al fin y al cabo un juicio sobre su Autor), y Allâh sabe la necesidad de la existencia de Iblîs el Shaytân, auténtico velo de Allâh entre Él y esa criatura que buscando conocerlo Le hace conocerse.

Pero sólo Allâh sabe.

Capítulo 4: «Allâh» y «Mundo» en el acto creador

Por último, y a modo de conclusión de estos breves ensayos, hemos estado pensando -porque se nos ha dado un corazón para eso- en la versión exotérica de la Creación del mundo, y hemos comprendido que su verdad debe integrarse en una verdad más amplia, que hemos tratado de formular en estas líneas, Allâh *ta`âla* ilumine nuestro entendimiento.

En ocasiones, se nos ha tratado de explicar ese milagro incomprensible que es la emergencia del ser (*min 'adam*) con el simple argumento de que Allâh le ordena que sea con una palabra, “*kun*” (“¡Sé (tú)!”). Esta explicación nos hace peligrosamente fácil el considerar al mundo como *una cosa hecha por Allâh*, y esto sería uno de los mayores errores que podría cometer cualquiera que desee sinceramente sumergirse en el océano del *tawhîd*... De alguna forma, lo que ha llegado hasta nosotros -no exento de contaminaciones cristianas de la versión de la Creación- es la intuición de que Allâh se dirige a la nada y le ordena que sea. Pero -y somos conscientes de que nuestra objeción puede parecer infantil, si bien nadie podrá alegar nada contra su lógica, la demoledora lógica con la que razonan los niños- *la nada no puede obedecer*. En la situación propuesta está sólo Allâh, la Unidad absoluta y perfecta en soledad. Nada hay junto a Él. Entonces, pues, ¿cómo podría

interpretarse -siempre en clave esotérica- esta primera palabra (“*kun*”) que -entiéndase- *sale de la boca* de Allâh?

Se nos ocurre que tal vez este verbo creador del mundo, “*kun*”, sea una palabra que Allâh se dirige a sí mismo y no al cosmos -que todavía no es- ni a la nada -que no puede oír ni obedecer. Que sea el resultado de un instante de gozosa, aceptada y necesaria expresión de que ocurra en nosotros lo inevitable. Como cuando decimos a un poema que en plena noche no nos deja conciliar el sueño (porque *necesita ser escrito*): “¡Sal ya de una vez!”. Se trataría de una expresión dirigida a eso que puja por salir de nuestro interior y tratamos de contenerlo hasta que no podemos controlar su necesidad de salir al exterior, de manifestarse. También comparable a cuando, al principio de una historia de amor, no queremos aceptar nuestro propio sentimiento, y lo pretendemos ocultar incluso a nosotros mismos, pero eso que sentimos va creciendo y creciendo en nuestro interior hasta que nos hace reconocer que es real, que está ahí, que es una certeza incuestionable: y dejamos que se muestre. La palabra en este caso sería la expresión de un sentimiento, no un mandato. Lo que sería creador -y ya veremos que también es “criatura”- no es la palabra sino el sentimiento de Allâh.

Vamos a trabajar sobre esta intuición y si finalmente resultara que nos bloquea el acceso al mundo, a la vida, la rechazaríamos de plano. Si, por el contrario, facilitase nuestro camino de inmersión en Allâh, nuestro corazón nos la confirmará como cierta.

Así pues, intuimos que, llegado un momento, Allâh no puede contenerse en sí mismo y se despliega con la forma de lo creado. Para darnos cuenta de esta verdad, la expresión árabe es reveladora: El *wuyûd* (la existencia) es el fruto del *yud* (la extroversión) de Allâh. El mundo surge como una explosión desde el centro de Allâh, y llega hasta la aparición de la conciencia, que es conciencia de hombre. Decir “hombre” es decir “pérdida natural del recuerdo de Allâh”: el llegar a *insân* (ser humano) supone un *nisiân* (olvido) de su relación con el Todo, y a esto es a lo que el exoterismo de las religiones ha llamado “naturaleza caída del hombre” o “pérdida de la *fitra*”. Aunque las consecuencias del tratamiento cristiano y el musulmán de la cuestión distan entre sí tanto como pueda imaginarse, en ambas, la existencia es sentida por el ser humano como un exilio de la divinidad y su naturaleza específica como la nostalgia de Él. “Hemos sido creados para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”, decía Agustín de Hipona. Y nuestro amado Profeta manifestó: “Hay momentos en los que nada me sacia excepto Allâh”. Esta “conciencia de separación” del hombre respecto de Allâh, que no separación real, es tan necesaria cosmos como cualquier otra cosa de las que han llegado a la existencia. Porque la vuelta al centro es parte del mecanismo con el que el Todo se hace consciente de su unidad, el espejo en el que se mira Allâh, al cual sin la posibilidad de la Creación le faltaría algo sustancial como sucede con un “ojo que todo lo puede ver excepto a sí mismo”[27]. Como nos dice el célebre hadiz: “Yo era un tesoro escondido y quise ser conocido, y creé el mundo, y por mí fui conocido”. Esta “nostalgia de Allâh” con que nace lo que ha llegado al ser, esta necesidad de retorno, es la que ha creado las religiones a lo largo de toda la faz de la tierra. (Por eso todas son “verdaderas”, porque todas son caminos de vuelta al origen). Recorrer estos caminos es el modo humano de hacer la acción del *tawhîd*, de contribuir a la unidad del Todo.

Por tanto, podríamos afirmar –para escándalo de quien no siga nuestra argumentación hasta el final- que *el mundo es necesario para Allâh*. Esta aseveración complica las cosas, o contribuye a aclararlas, dependiendo de la sinceridad con la que estemos en el camino del Conocimiento:

Ante todo, *el mundo es necesario para Allâh* porque no es algo substancialmente diferente de Él, y esto que afirmamos no es Panteísmo, ya que no estamos diciendo que el mundo *sea* Allâh. Escribía el *Shaij* al-‘Alawî que el mundo era una esterilla y Allâh el esparto de la esterilla. La esterilla es el modo de trenzarse del esparto. E Ibn ‘Ayîba nos recuerda la metáfora siguiente: Allâh es el sustantivo y el mundo el adjetivo, y al igual que un adjetivo no puede existir sin algo que calificar,

un sustantivo alude a una realidad que -para existir- tiene que ser de algún modo. No es necesario que “la montaña” sea “grande” o “pedregosa” o “verde” o “nevada”, etc, pero sí es necesario que tenga algún modo de ser para que sea montaña. Podemos aportar aún un ejemplo más del ámbito de la experiencia sufi: Allâh es la tinta y el mundo es la escritura; la escritura es el modo de expresarse la tinta, pero la tinta para ser significativa –para decir algo- debe expresarse mediante letras.

Si vemos el mundo como *algo en frente de* Allâh, nunca comprenderemos la necesidad que tiene Allâh de él; en ese caso, para nosotros, sólo cabrán dos opciones: o ver el mundo como un sujeto pasivo de la acción de Allâh, desgajado de Él, obra *dejada ahí* por su Hacedor, que para nada la necesita, o, al contrario, explicar el acto creador como un suceso en el que Allâh es sujeto paciente de esa necesidad que siente de que exista el mundo. Ambas posturas nos llevan -a nuestro juicio- a la pérdida de la noción de realidad: La primera acaba en la Historia de la Filosofía Occidental generando el sentimiento teológico del *Deus otiosus*; la segunda llega más allá, al *Deus sive Natura*[28].

Y lo cierto es que cabe una vía intermedia. Respecto a ese despliegamiento en forma de mundo de que hemos hablado hasta ahora, habría que afirmar con rotundidad, librándonos así de la acusación de Panteísmo, que el mundo sale de Allâh no como el agua desborda el aljibe que trata de contenerla sino como un sentimiento sale de un corazón.

Tratemos de explicar esto último. En una primaria comprensión de la idea de la Creación se ha dicho –desde el exoterismo islámico- que el mundo es una obra de amor de Allâh, que todo lo que llega a la existencia llega por la *rahma* de Allâh[29]. Y nos parece esta intuición correcta, ya que incluso -en la expresión árabe- “cosa” (*shai’*) y “querer” (*shâ’a*) son palabras de la misma raíz. La cosa es una voluntad que persiste en el tiempo, y no hay voluntad salvo la de Allâh. Desde una comprensión más profunda –esotérica- de esta verdad, puesto que -como hemos visto- Allâh no es un *ser separado* del mundo ni un añadido a la existencia, podría decirse que el mundo es obra del sentimiento creador del corazón de Allâh. Pero no constituyéndose en algo aparte del Creador (de modo que tengamos -al final del proceso creador- una realidad dividida entre Allâh y el Mundo). No es esto. Más bien el mundo es un sentimiento de Allâh que se hace cosa, un sentir que cristaliza: puro amor que toma cuerpo de realidad. El mundo no es Allâh, como un sentimiento no es el corazón que lo sintió. Pero el mundo pertenece a Allâh, salió de él y a él retornará cuando el calor del corazón que le ha dado el ser y cuya lejanía le ha permitido materializarse, lo derrita.

Si no nos dejamos atrapar por el velo de la temporalidad, comprenderemos que esto no sucedió en un momento *in illo tempore*. El mundo es pura expresión de ese corazón que lo crea en cada instante. Al igual que “el mundo sale de Allâh como un sentimiento sale de un corazón”, puede decirse que existe mientras está siendo sentido por ese corazón. Es ésta la razón por la que el *tasawwuf*[30] ha hablado de “la creación continua” (*al-jalq al-yadîd*). No basta con ese primer acto creador que nos revela la parte exotérica de las religiones. El mundo debe ser “sentido” por Allâh en cada instante para no desaparecer por completo.

En resumen, lo existente, lo creado, el cosmos, no es *lo querido* por Allâh, sino *el querer* de Allâh. En esta afirmación reside, a nuestro juicio, la clave dada desde el *tasawwuf* que resuelve el enigma al que la Filosofía Occidental ha dado vueltas sin acertar a cortar su nudo gordiano. Cuando esto se comprende, el mundo pasa de ser una cosa a ser expresión de lo sagrado. En el mejor de los casos, pasa de ser “una cosa hecha por Allâh” a ser *rahmatullâh*, *rahma* de Allâh que se actualiza en cada instante, y por tanto absoluta hierofanía. Con esta comprensión, el universo se transforma ante nosotros en un cosmos sagrado en el que debemos actuar según las leyes que lo rigen, armonizándonos con él, sin alterar el orden natural de las cosas, sin hacernos notar, “como una hormiga negra en una piedra negra en una noche negra”.

Pero sólo Allâh sabe.

Notas

[1] Nos referiremos a "nafs" como nombre masculino, tal y como se usa habitualmente en los ambientes islámicos en España, aunque en árabe sea nombre femenino: "la nafs".

[2] Tenemos por cierto que el tawhîd no es una doctrina –“la doctrina de la Unidad divina”- sino una acción incesante de todo lo que existe hacia su Señor –“la reunificación de los seres mediante la unión de cada uno de ellos a su fundamento más íntimo, una realidad que es común a todos ellos”-.

[3] Dentro de los dichos del Profeta -hadices-, los que la tradición ha denominado "qudsîes" son aquellos que por su temática especialmente trascendente tienen valor de Revelación, a pesar de que nunca se incluyeran en el Corán. En muchos de ellos Allâh habla en primera persona.

[4] Gran Comentario Bíblico Sefardí.

[5] También en los hadices qudsîes en el Islam se habla de un árbol de la Yanna cuya sombra tarda un jinete en recorrerla cien años.

[6] Su "par". La expresión árabe no utiliza el femenino çauÿÿat, ya que es una formación moderna sobre el tradicional çauÿ.

[7] Ésta es la interpretación del "hagamos al hombre" que da Meam Loez (p. 134).

[8] Hawwah, sospechosamente parecido al acadio awa (madre), al parecer del sumerio ama (madre).

[9] "Os hemos creado a partir de una sola nafs", dice el Corán.

[10] "Hacer suyûd "es adoptar la característica posición de los musulmanes haciendo la oración de poner la frente en la tierra en señal de completa sumisión.

[11] Plural castellanizado de shaytân.

[12] Por una mayor comodidad en la exposición y una mayor comprensibilidad del discurso, vamos a partir del concepto exotérico del hombre como criatura y Allâh como Dios personal.

[13] Versículo coránico.

[14] La orden literal fue dirigida a los malâ'ika, al malakût, entendiendo por él el espíritu de todas las cosas, sobre las que al hombre se le concedió tasrîf (Dominio sobre la realidad).

[15] Comenta uno de los maestros en taqiya: “Así es, desde el punto de vista de las apariencias, de Iblîs, referido a cada hombre empírico. Referido al insân al kâmil, a la gloria del cuerpo que Allâh le restituye al hombre al remitirlo a la perfección humana, desde el punto de vista del tawhîd, sí que lo merece, y por eso la voluntad divina de que se le haga suyûd y la obediencia angélica a esa orden, a ese orden natural de la Manifestación”.

[16] Comenta uno de los maestros en taqiya: “Y si nos atrevemos a decir que el conocimiento humano es una parte (o un modo del conocimiento) que lo Real tiene de lo Real, ¿por qué no solemos decir que la voluntad humana asimismo conforma la voluntad del Único Absolutamente Real, que toma su propia realidad como objeto sobre el que ejerce su voluntad? No se trata de endiosar a cada hombre empírico, sino de que nuestros malâ'ika hagan suyûd a la creación perfecta de Allâh, a ese Ádam coránico, a ese ser de penumbra que participa de la luz divina y de la sombra protectora del velo que es Iblîs; es decir, que posee esa doble naturaleza divina y “humana”, modelo original y meta a realizar por cada ser humano”.

[17] Comenta uno de los maestros en taqiya: “Conocimiento: metáfora de la realización, de la asunción de toda la realidad que somos; otras metáforas: amor, felicidad, retorno, extinción (de lo efímero), salvación...

[18] Nótese que el verbo Yanna significa "oscurecerse", y el término yunna "escudo", lo cual nos lleva a entender esa Yanna como un jardín con todas las características de un oasis en medio del desierto.

[19] El fuego es luz que ya no crea existencia sino que la destruye.

[20] Plural de mizâl. El Corán habla de "impactar con ejemplos".

[21] Los ritos de la vía. El más cotidiano de los cuales es el salât, el acto de adoración que se repite cinco veces al día, cuyo núcleo es el suyûd.

[22] Comenta uno de los maestros en taqiya: “Precisamente por estar en el fondo de la conciencia separativa, lo shaitánico se manifiesta con tanta facilidad “ahí fuera”, en el campo de actuación de la conciencia; el mundo es parte de la conciencia, o son coextensivos; en cualquier caso, el conjunto de cosas, lo manifiesto, la conciencia, todo eso, por innumerable que fuera, sólo son un punto del espacio infinito de Allâh”.

[23] Obsérvese que, a fin de cuentas, la misión de los malâ'ika (declarada en el ensayo anterior) - a saber, que abandonemos nuestro nivel de nafs- y la misión de los shayatînes -violentar, conmocionar, destruir el nafs de los demás- es básicamente idéntica. Las diferencias son que los primeros nos invitan al abandono de nuestro nivel de nafs y nos premian con poder si lo hacemos, y los segundos sólo comienzan a actuar -;desde nosotros!- ante nuestra negativa a continuar el proceso de vuelta a Allâh. Lo angélico debemos incorporarlo a nosotros para seguir creciendo, lo shaytánico lo ejecutamos desde el momento en que rehusamos abandonar unos límites concretos de nafs. Desde siempre, el exoterismo ha expresado esto mismo, haciéndonos conscientes de que si no nos dejamos seducir por los ángeles, actuamos según el Shaytân.

[24] Plural de nafs

[25] Plural de walî.

[26] Dedico estas palabras a mi hermana Sabora Uribe, la paz sea con ella.

[27] En metáfora de Gñanesvar (o Jñânesvara) (1275-1296), santo-poeta de Maharashtra. Escribió el Amritânubhava ("Disfrute del néctar").

[28] Deus otiosus: En el principio, Dios hizo el mundo, el cual ya desde entonces funciona por sí mismo relegando a su Hacedor al papel de "Dios ocioso".

Deus sive Natura: Célebre frase de Spinoza que identificaba "Dios" y "la Naturaleza".

[29] Rahma: "amor divino que da y mantiene la existencia".

[30] Tasawwuf: Sufismo.

Segunda parte: La apertura radical de Allâh

Introducción: La lectura de la revelación progresiva

Capítulo 1: La creación a partir de la nada en la teología del encuentro de las tres religiones del libro

Capítulo 2: La Dzat : La-nada-en-Allah

Capítulo 3: El Faqr como expresión de amor

Capítulo 4: El Qadar y la libertad

Capítulo 5: Al-Haqq no es la verdad

Capítulo 6: Brevísimo apunte sobre la filosofía del lenguaje en occidente y en el Islam

Capítulo 7: Dios no es un ser

Capítulo 8: Ana Ad-Dahr: La realidad del tiempo

Capítulo 9: La resurrección ahora

Capítulo 10: El carácter envolvente del Wuÿûd

Introducción: La lectura de la revelación progresiva

Introducción por José Manuel Martín Portales

El descubrimiento de un Todo inabarcable en la raíz misma de cada latido de la vida produce en la conciencia una deconstrucción progresiva, hasta que de las ruinas de la vieja lógica emerge un nuevo equilibrio.

Que Allâh sea Uno y que dentro del Uno exista una “tensión de unidad”, una tensión de reunificación, por el hecho de que precisamente lo que es Uno se haya manifestado, se haya proyectado en Creación, nos pone en guardia sobre la intuición radical de la existencia tal como nosotros la concebimos: la existencia no es más que aquello que está ocurriendo en el Uno, la “vida” del Uno. Desde esta intuición queda superada toda antropomorfización de Dios, pero incluso queda superado todo concepto de Dios. De igual manera queda superada toda intencionalidad de entender una tradición espiritual frente a otras tradiciones espirituales. Allâh (el Dios de los musulmanes) se manifiesta a la conciencia como un anticoncepto de Dios. De igual manera que Amor (el Dios de los cristianos) también se presenta como un anticoncepto de Dios. De Allâh sólo se sabe que es acción pura. De Amor sólo se sabe que es relación pura. Trabajando desde estos anticonceptos no se puede de ninguna forma desarrollar un pensamiento conceptual. No se puede, en rigor, hacer teología. Teología sólo se puede hacer desde el concepto “Dios”. Para nosotros, por tanto, no existe el concepto “Dios”. Pero si el concepto “Dios” da lugar a una teo-logía, insuficiente en todo punto para entender qué sea la existencia, la intuición del desdoblamiento que se manifiesta en la existencia da lugar al pensamiento meta-físico, intuición de una bipolarización intrínseca a lo real que todavía es insuficiente. La superación de la meta-física se presenta, pues, en el horizonte del pensamiento humano como única alternativa al entendimiento de qué sea la existencia. Desde nuestro punto de vista el pensamiento que pueda desarrollar la intuición radical de la unidad intrínseca de lo real ha de ser un pensamiento místico, que personalmente prefiero llamar “pensamiento poético”, que por obedecer a una experiencia de integración (a una experiencia espiritual) se ve liberado de cualquier tipo de proselitismo teológico, antes al contrario, obligado al

desmonte de las fronteras que atrincheran a las diversas tradiciones espirituales que se han sucedido en la historia.

Constatada la insuficiencia del concepto “Dios”, que equivale, como hemos dicho, a la superación de todo antropomorfismo generador de un discurso de poder que ha pretendido establecer una relación contractual entre “el Creador y la criatura”, génesis de todos los doctrinalismos teológicos en los que han podido caer, en una u otra medida, las tres grandes religiones monoteístas, y que ha sido desarrollado filosóficamente con las categorías de “esencia y existencia”, pórtico de la gran metafísica occidental, y asumidas las tradiciones reveladas en la más primaria de sus revelaciones, lo que llamo “pensamiento poético” no hace otra cosa, en primera instancia, que asumir con toda la radicalidad posible las tres grandes revelaciones de “Dios” que han tenido lugar en la historia: un único Dios (Judaísmo) que es Amor (Cristianismo), Acción Pura (Islam). Lo genuino del pensamiento que pretendemos expresar en la medida de lo posible no es otra cosa que la puesta en relación de estas tres revelaciones, partiendo del convencimiento de que sólo son una revelación progresiva que debe ser repensada, que está siempre abierta a su intrínseca novedad, pero que ha sido también pervertida en la medida en que históricamente se han asumido como revelaciones enfrentadas o en pugna dialéctica y social.

El núcleo de la revelación hebrea es la intuición de la existencia de un único Dios en el que queda reabsorbida la infinita pluralidad de sus manifestaciones. El núcleo de la revelación cristiana es que ese único Dios verdadero es Amor, imposibilitando otra cualquier interpretación del Uno absoluto que no signifique una relacionalidad pura y necesaria. El núcleo de la revelación musulmana es que ese único Dios Amor es acción pura, imposibilitando otra cualquier interpretación del Amor de carácter paternalista. Que Allâh sea Acción Pura viene a significar, según nuestra intuición, que lo que ocurre en la existencia no puede concebirse como una donación de alguien a alguien, sino como una relación del Todo dentro de sí mismo. Entendemos que lo que se está revelando en estos tres momentos es la imposibilidad de pensar un Dios ajeno al mundo. Y si Dios no es ajeno al mundo, la existencia está ocurriendo en eso que llamamos “Dios”, en eso que llamamos “Uno”, en eso que llamamos “Amor”.

En efecto, entendidas las tres revelaciones monoteístas como una progresiva desvelación del misterio, podemos acceder a la comprensión de la existencia como aquello que está sucediendo permanentemente en el Uno, en el Amor. Si el Uno (Judaísmo) no fuese Amor (Cristianismo) quedaría abierta la posibilidad de una fractura infranqueable y absoluta en el seno de lo existente. Dios, en su propia esencia, marcaría la máxima distancia con su creación. La potencia de ese Uno creador de existencia lo convertiría en un ser aparte. Si el Amor (Cristianismo) no fuese Acción Pura (Islam) quedaría abierta la posibilidad de una dependencia absoluta a una bondad ajena y la Creación se vería obligada a una respuesta imposible. El absoluto sería “bueno”, pero seguiría siendo “otro”. Si la Acción Pura (Islam) no fuese Amor (Cristianismo), quedaría abierta la posibilidad de entender la Creación como un desdoblamiento del Uno conducente, sin más, al autoconocimiento. La Creación vendría a ser un espejo donde el Uno se conoce[1].

Cada tradición, por separado, ha desarrollado una espiritualidad específica que en absoluto pretendemos poner en tela de juicio. Son claras las divergencias y están suficientemente constatadas en la historia. Lo único que pretendemos poner de manifiesto es la posibilidad de que, en efecto, se trate de tres revelaciones sucesivas de una misma realidad que sólo quedarían completadas en su complementariedad. Entendiendo la radical vinculación de estos tres grandes núcleos podemos intuir un marco de sentido, común a todos, capaz de superar las diferentes concreciones históricas, al menos, de momento, en el terreno del pensamiento.

En esencia, intuimos que lo que se ha revelado es que la existencia es aquello que está ocurriendo en Dios. Porque entendemos que Dios no es un absoluto-Otro sino una pura relacionalidad. El Amor

en sí mismo es una tensión, en el mismo seno del Uno-Amor-Allâh se está produciendo permanentemente una distancia, esa distancia constitutiva en el seno del Uno, que posibilita su continua acción, sólo puede ser explicada si lo que llamamos Uno es Amor, si lo que llamamos Amor es Allâh.

A la luz de la revelación hebrea entendemos que la existencia forma parte de un Uno absoluto y trascendente. A la luz de la revelación cristiana entendemos que ese Uno no es un absoluto-Otro, no es un trascendente ajeno a su manifestación. A la luz de la revelación musulmana entendemos que ese Uno-Amor no es un absoluto que se dona al mundo porque lo ama, sino que toda la Creación no es otra cosa que lo que está ocurriendo en el seno del Uno, y sólo puede estar ocurriendo en el seno del Uno porque el Uno es relacionalidad pura, y sólo puede ser relacionalidad pura porque es Amor. La existencia sería entonces, y así lo intuimos a la luz de la revelación, la manifestación necesaria de la tensión de relacionalidad que es el Amor, única realidad.

Creador - criatura, esencia - existencia, trascendente - inmanente, amante - amado, cognoscente - conocido... son bipolarizaciones insuficientes, aunque útiles para el pensamiento humano, de lo que está ocurriendo en el Uno. Lo que ocurre en el Uno es una tensión de relacionalidad. Y esto es entendible si el Uno es Amor, porque sólo el Amor está constituido en sí mismo por una distancia intrínseca que lo hace posible. El Amor no es una máquina creadora de bondad o un núcleo generador de energía, sino un sí mismo constituido por una fractura relacionada. Esa fractura constitutiva de lo Uno es, en rigor, el gran misterio que sobrepasa todo conocimiento.

El Uno (Judaísmo) es relacionalidad pura (Cristianismo), Acción Pura (Islam). La máxima relacionalidad se da en la máxima distancia. La Creación (entendida como pura materialidad) es la manifestación de la máxima distancia. Cuando en el proceso de la creación material se alcanza la conciencia de separación se ha alcanzado también, en ese mismo instante, la máxima distancia, y alcanzada la máxima distancia se alcanza también, en ese mismo instante, la consumación de la unidad. El gran anhelo del hombre, su infinita y sobrecogedora sed, no es otra cosa que la constatación de que en ese proceso de distancia que constituye al Uno se ha llegado al límite. El hombre es el límite de la distancia que constituye al Uno, la verificación de la fractura relacionada.

Desde esta perspectiva intuimos que se abre un nuevo campo de sentido, e igualmente queda abierto un esfuerzo de relectura de las diversas tradiciones espirituales de la humanidad, abriéndose para sus mensajes un panorama más pleno de significación desde la crucialidad del momento en que estamos: el definitivo encuentro -la convergencia- de las tradiciones en el punto central al que todas ellas se dirigían. Un horizonte de “sentido” debe sustituir a un horizonte de “verdad”. La asunción del vértigo debe sustituir a la búsqueda de la seguridad. La experiencia del Amor debe sustituir a la experiencia del poder o del egoísmo. La tremenda paradoja del Amor es que es un posibilitador de distancias. La tremenda paradoja del Uno es que es relacionalidad pura. La tremenda paradoja de Allâh es que no es un Ser sino un acontecer; no es una Esencia sino lo que sucede del modo en que sucede. Todo proyecto de unificación es un proceso de relación. Todo proyecto de presencia es un proceso de ausencia. Todo proyecto de afirmación es un proceso de negación. Todo proyecto de unidad es un proceso de distancia y de diversificación. Amar no es poseer sino darse. Todo proyecto de Amor es un proceso de pérdida. El proyecto del Uno es el proyecto de la Creación.

No me es posible explicar de otra manera el sentido de la realidad que comparto con Abdelmumin Aya. Gracias a las diferentes tradiciones de las que ambos venimos nos hemos reconocido hermanos en el más hondo sentido de la palabra. Todas y cada una de nuestras intuiciones han nacido del empeño de pensar nuestras tradiciones desde la inocencia. El diálogo ha sido una consecuencia natural de la disposición del alma, abierta y encontradiza por naturaleza. Respetar nuestras distancias ha supuesto para nosotros reconocer nuestra unidad.

Aunque a algunos pueda parecer que lo explicado en estas líneas es un marco muy remoto, un prólogo muy ajeno a los ensayos que siguen, no lo es en absoluto. Sin embargo es obvio que quien tiene ahora estos textos en la mano puede y debe interpretarlos según la anchura de su corazón. No he pretendido definir el árbol sino dibujar la tierra en la que ha crecido.

José Manuel Martín Portales

Atalaya, enero 2000.

Capítulo 1: La creación a partir de la nada en la teología del encuentro de las tres religiones del libro

Tiene que ser Al Andalus cuando un musulmán tiene por maestro a un cristiano.

A José Manuel Martín Portales.

Si bien no hay citas en la Torá, la Biblia ni el Corán para aceptar por fe una Creación *ex nihilo*, en las tres tradiciones del libro ha acabado admitiéndose este símbolo para explicar la incesante y omnipotente capacidad creadora de Dios, así como la experiencia particular del místico de que “todo está continuamente disolviéndose en la nada y siendo creado de nuevo” (*al-jalq al-yadīd*).

Aceptando, pues, el símbolo de la Creación *ex-nihilo* (*min ‘adam*), debemos deducir que, ya que fuera de Dios no puede existir nada, ni siquiera la Nada, habrá que entender con el más temprano pensamiento ismailí, que la Nada de la que fue creado el Mundo fue una Nada-en-Allāh.

En realidad, Allāh es el único “Ser” capaz de contener a la Nada. Fuera de Él, la Nada es simplemente imposibilidad de ser. Dentro de Él, la Nada es Pura posibilidad de ser que lo habita, que puede desarrollar, porque Allāh no es un ser acabado, una realidad dada, sino un marco de transformación, exactamente igual que dijimos de la *nafs* del hombre, lo cual nos certifica que no hay diferencia entre lo que sucede en el cosmos y lo que sucede en nosotros.

Dentro de ese “marco de transformación” que es el “yo de Dios” –al que la metafísica islámica llama la *dzāt*- tiene lugar un hecho excepcional: su Nada, es decir, su pura voluntad de ser (sin ser en acto), se desenvuelve en forma de Mundo para que Allāh pueda realizarse. La Creación será por tanto el desenvolvimiento de esa Nada-en-Allāh, y no de un Algo interior o exterior a Él o una Nada exterior a Él.

1. Si el Mundo proviniera de un Algo interno a Dios, el Mundo sería -sin más- un desenvolvimiento de Dios, y tendrían razón los que dicen que identificamos Mundo a Dios (*Deus sive Natura*), tachándonos de panteístas.
2. Si el Mundo proviniera de un Algo externo a Dios, el Mundo sería una realidad ajena a Dios, y tendrían razón los que reclaman la autonomía del mundo, haciendo de Dios un “Dios ocioso” tras el trabajo inicial de la Creación.
3. Si el Mundo no proviniera de una Nada interna a Dios, el Mundo sería un “algo” creado por su Omnipotente Hacedor, y tendrían razón los que dicen que el Mundo es “una cosa”, que no es “algo de Dios” y que por ello en él no puede vivirse a Dios; éstos son los que dicen -con Unamuno- que Dios y el Mundo son dos realidades incommunicables.

Pero si la Nada de la que ha sido creado el Mundo es una Nada-en-Dios, entonces:

1. Ciertamente habrá que admitir que el Mundo es un desenvolvimiento, pero no de Dios sino de su Nada interna.
2. Ciertamente habrá que admitir que el Mundo es real, pero no autónomo pues proviene de una Nada.
3. Ciertamente habrá que admitir que el Mundo es creado, pero no como se saca un conejo de una chistera sino que es creado *desde Dios*, y Dios en el Mundo está expuesto.

Para explicar este último aserto, debemos reiterar una vez más la intuición de que Allâh no es un ser acabado. No se es Allâh; Allâh se realiza. Allâh sucede. Allâh no es un Dios cumplido. No se nos dio como un todo monolítico, y por eso justamente la teología es una tarea necesariamente inacabada, una investigación cuyos resultados son modificados por la propia inocencia del investigador. Dios es un proceso de identidad. Lo que se está produciendo -y a esto es a lo que llamamos "Mundo"- es un proceso de identidad en el seno de lo Uno. Somos nosotros, precisamente, los que hacemos posible que Allâh llegue a ser, pero para ello debíamos escuchar lo que nos fue revelado en tres momentos de la Historia:

1. La Revelación de Moisés (a.s.) nos dijo que Dios era lo que estaba sucediendo, que no era algo distinto de lo que tenía lugar en el tiempo.
2. La Revelación de Jesús (a.s.) nos dijo que Dios era Amor.
3. La Revelación de Muhammad (a.s.) nos dijo que Dios y la Realidad eran Uno.

Nada de lo que ocurre en el hombre, nada de lo que ocurre en el Universo, ocurre fuera de Dios. Estamos posibilitando que el "Yo" de Dios llegue al "Sí Mismo" de Dios (que su *dzât* se haga *wujûd*), porque Dios es un proceso de identidad, y somos nosotros los que lo estamos realizando. Siempre que hagamos la experiencia de la inocencia, la experiencia del Amor. El Amor es un proceso de identidad dentro de Dios. A ese proceso de identidad del que somos testigos le llamamos "Dios".

¿Qué cosa es la que necesita de un proceso de negarse para afirmarse, qué cosa es la que necesita de la ausencia para que se sienta la presencia, qué cosa es la que necesita exponerse al límite de poder llegar a no ser para ser? El Amor. Sólo la experiencia del Amor es capaz de tensar el "yo", llevarlo a su límite y transformarlo si es Amor cumplido, Amor correspondido. Sólo por el Amor algo llega a la total identidad consigo mismo. Para realizar esta total identidad se abre un proceso que entendemos como "fractura relacionada" por la que el Ser que es Uno se presenta fracturado en una multiplicidad con posibilidad de reunificarse (de hacer *tawhîd*) por el Amor[2].

Resultando que, para ser, Dios tiene que dejar desenvolverse su Nada interior, es decir, su voluntad de ser, desenvolviendo la simplicidad extrema de esa Nada que es su centro en una exhibición compleja de opuestos, de contrarios. Voluntad de ser de la Nada de Dios mostrándose, manifestándose, exponiéndose. También "exponiéndose" a no llegar a ser. Porque sólo si se realiza su Nada puede llegar a lograr cumplirse. El Mundo no era un teatro en el que tenía lugar una manifestación de Dios para que Dios se viera a Sí Mismo. Tenemos un sentido en Dios. El Mundo es el modo en que Allâh va a ir siendo, o no, dependiendo de si queremos o no queremos realizar la experiencia del Amor que hace que el mundo no se desintegre por completo.

El Maestro Eckhardt lo dijo: "Dios es tal, que su nada llena el mundo entero, pero su algo no está en

ninguna parte”. El Mundo es “la Nada de Dios” -todo lo que no es y podría llegar a ser- pretendiendo realizar a Dios. El Mundo no es Dios; Dios no es el Mundo. Pero el Mundo no es “una cosa dejada ahí” por su Hacedor. Más bien, lo que sucede en el Mundo es cuanto se realiza de Dios: es *Dios hasta ese momento*.

En resumen, la *nafs* de Allâh que cita el Corán es su *dzât* (lo que se maltraduce como “esencia”), que no consiste en “una naturaleza de Allâh”, sino unas dimensiones en las que puede llegar a tener lugar -o no- Allâh. Esa *dzât* es la voluntad que transforma la Nada interior en existencia, en Creación, no siendo esa *dzât* un “algo en concreto” sino una pura voluntad de ser que no acepta quedar fijada en nada, una pura violencia por no ser. No existe una esencia de Allâh que no suceda, que no sea *wujûd*: no existe nada de Allâh que no cambie incesantemente.

Nos preguntamos: “¿Por qué la Creación?” Respuesta: “Para ser Dios; para que Allâh tenga lugar en el tiempo”. Nos preguntamos: “¿Por qué *ex nihilo*?” Respuesta: “Para que lo que se realice no esté contenido en Dios con carácter previo a la Creación; para que el Mundo, la Historia y el Hombre no sean una farsa, un simple espejo en el que un actor que habita solo en el cosmos ve su propia actuación”. Nos preguntamos: “¿Entonces, podríamos no realizar a Allâh?” Respuesta: “Absolutamente podemos no realizarlo”. Ésa es nuestra responsabilidad cósmica, nuestra maravilla y nuestro sentido.

Sin embargo, como Allâh no puede ser un *factum* -un hecho consumado-, ni del pasado ni del futuro, el que no contribuyamos a realizarlo -porque no queremos hacer la experiencia de la inocencia, la experiencia de la autenticidad, la experiencia del Amor, la experiencia del *tawhîd*- sólo implica eso mismo: que nuestra vida, que nuestras acciones, que nosotros no hemos sido el “Sí que hace -que construye a- Dios”, sino un No que se extingue en el tiempo sin dejar nada. Como nos recuerda el Corán: “Más en cuanto a los que no se abandonan a Allâh, su destino es la perdición; Él hará que sus obras sean vanas” (47:9)[3].

Capítulo 2: La Dzât : La-nada-en-Allah

Nos dice el Corán que Allâh es el Oculto y el Evidente. Estos dos Nombres de Allâh resultaron idóneos a la hora de traducir los conceptos griegos “esencia” y “existencia” aplicados a Allâh, y los términos árabes que se utilizaron fueron *dzât* y *wujûd*.

Es importante dejar constancia que *wujûd* no es en absoluto un término coránico, y *dzât* tampoco lo es en el sentido filosófico de “esencia, naturaleza”. En realidad, si ahora hablamos de *dzât* y *wujûd* no es por los vestigios coránicos que presenten sino según los definieron los pensadores musulmanes del primer contacto con Occidente.

La “invención” del término *wujûd* nos parece adecuado a la sensibilidad islámica, pues relaciona “existencia” con “sensación”, como se explicará en el capítulo correspondiente. Sin embargo, el concepto de *dzât* nos parece desafortunado aplicado a Allâh a la hora de describir su “yo”, su *nafs*, si lo que pretendemos es referirnos a su “esencia”. Ya que en árabe todo lo relacionado con la familia de *dzât* alude a “estar dotado de..., poseer, tener características de...”, cuando el “yo” de Allâh es el puro vacío que soporta, el absoluto no tener ninguna cualidad ni ninguna característica, en definitiva, lo contrario a una esencia. La *dzât* de Allâh es su capacidad de nada interior. No hay nada de Allâh que no sea ese vacío posibilitador. El No-Ser contiene el puro proyecto de ser de Allâh. La Nada lo constituye. El vacío es la fibra más íntima del ser de Allâh. La *dzât* es la experiencia de ausencia de identidad que tiene que asumir el proceso de la identidad de Allâh. Es un

proceso de identidad que se genera a partir de su propia negación. Es la permanente vacuidad de ser que genera mundo, como una matriz que en su vacío genera la vida.

No queremos cambiar el término *dzât* por haber cristalizado ya en el Pensamiento Islámico, a pesar de ser una elección desafortunada para nuestra metafísica, como no se cambia el nombre de los indios americanos a pesar de saber nosotros ya que no fue a la India a la que llegó Cristóbal Colón, o que no debió nunca llamarse América pues había sido descubierta antes de Américo Vespuccio. Nos quedamos, pues, con este término tan querido por la helenización de la sensibilidad islámica pero lo explicaremos acorde a nuestro entendimiento de los asuntos espirituales.

En estos ensayos se tratará de explicar la tergiversación que se ha hecho de ambas realidades a la luz de la Filosofía Griega, siendo que el pensamiento islámico no aceptará bajo ningún concepto el hecho de una esencia que no se hace mundo ni el de una existencia que no sea Allâh sucediendo, sin por ello plantear la absurdidad de un Allâh internamente dividido en dos partes. *Dzât* y *wuġūd* no son partes sino aspectos de Allâh, que puede ser visto como voluntad pura o como manifestación, siempre que entendamos que la voluntad acaba existiendo en forma de cosa y que la manifestación es sólo la extroversión de algo. En lo que a este ensayo atañe, trataremos de explicar que Allâh, desde el punto de vista de la *dzât*, es la evidencia de la imposibilidad del ser de ser algo definitivo; que Allâh es el permanente inacabamiento del ser. Allâh, desde el punto de vista del *wuġūd*, es la pura capacidad de estar permanentemente deteriorando su ser.

La *dzât* sería algo así como "el yo" de Allâh, mientras que el *wuġūd* sería "el Sí Mismo" de Allâh, toda vez que hemos defendido que el "yo" (*nafs*) es un marco de transformación y toda transformación es lo que sucede de Allâh. Cuando el Corán habla de la *nafs* de Allâh (lo cual parecen desconocer los ignorantes que predicán que la *nafs* es abominable y debe ser destruida), sin duda se hace referencia a esta *dzât*. El "yo" de Allâh, la *dzât*, sería, en principio, el puro poder ser de Allâh sin ser nada en absoluto, mientras que el "Sí Mismo" de Allâh, el *wuġūd*, sería la realización de Allâh que tiene lugar con el tiempo y en el mundo, pues no es posible realizarse de otro modo, no es posible realizarse sin realidad. El *wuġūd* -el Sí Mismo de Allâh- no es propiamente el mundo, sino la inocencia, toda la inocencia que se da en el mundo, empezando por la de la Naturaleza, y envuelta luego en la cantidad de inocencia que hayamos hecho posible en el fenómeno humano. ¿Toda acción realiza a Allah?, nos preguntan. Ciertamente que no. Solamente realiza a Allah la acción que se verifica en tres niveles: la acción automática de lo que es natural, la acción ritual del gesto religioso sincero y la entrega que supone la acción presidida por el amor. Estamos hablando, pues, de una autenticidad que tiene lugar a tres niveles; pero no nos alejemos de la línea de nuestro discurso. Lo importante, por ahora, es que este depósito de inocencia que es el *wuġūd* no se pone en reserva respecto al devenir futuro.

No puedo expresar de un modo más sencillo mis intuiciones que manifestando que Allâh es el Todo y dentro de Él hay un vacío generador de existencia (*dzât*) y -en su superficie- una existencia en permanente cambio (*wuġūd*). En el aspecto existencial de Allâh surge el hombre como un desgarró, como algo que se considera aparte del Todo y que hace que la *dzât* se le dé por completo, continuamente y sin garantizar lo más mínimo que devolverá algo a cambio.

De modo que el Uno se presenta internamente fracturado entre lo que se ofrece (*dzât*) y esa criatura que da auténtico sentido al *wuġūd* del que forma parte, el hombre. Todo en la naturaleza va dando cumplimiento con su mera existencia al *wuġūd*, va haciendo Allâh, pero es el hombre la criatura capaz de hacer elevar de nivel evolutivo la existencia, en otras palabras: él es el que -como compendio que es de lo creado- puede hacer fructificar esa *dzât* que va recibiendo de Allâh en forma de "realización de Allâh". Todo en el cosmos "ama": dejar salir fuera de ti, derramar, la *rahma* que entreteje las fibras de tu ser no es un monopolio de lo humano[4]. Pero este amor que hace posible el universo logra su cumplimiento final en esa criatura que tiene conciencia de estar

amando. El amor del hombre es el vértigo de la apertura al ser, y eso es justamente lo que es la *dzât*, el fruto de un hacerse nada por amor para hacer posible lo que uno no es. Sentir amor es sentir lo más íntimo de Allâh, la razón por la que existe el mundo. Sólo Allâh, en esa estructura íntima, ese esqueleto de sí, al que hemos llamado *dzât*, es capaz de la permanencia en ese estado de no-ser que es creador y sustentador de mundo. Sólo Él es capaz de soportar la no-identidad, la vacuidad interna cuyo reflejo en los seres es la *rahma* de Allâh.

Este *wujûd*, lo que se realiza de Allâh, no deja de estar sometido a las contingencias del mundo, la historia y la libertad humana, como si Allâh fuera un jugador que gane o pierda no deja de apostar todo todas las veces en la mesa de juego, sin dejar ninguna cantidad a salvo de lo que ocurre en el preciso instante presente. En ningún momento su sí mismo (*wujûd*) va formando un "tesoro de naturaleza de Allâh" al margen del mundo. Allâh es lo que se ha realizado hasta ahora y está en el mundo (*wujûd*) y la capacidad de exponerse para poder realizarse a partir de ahora (*dzât*) [5].

Por ello, la traducción "esencia de Allâh" pervierte el sentido fundamental de la *dzât*. La *dzât* es la acción iláhica de que todo salga a la existencia que es el fondo íntimo de la estructura de lo real, y el aspecto existencial de Allâh es el *wujûd*, que es justamente la imposibilidad de conservarse de una esencia, el deterioro continuo que exige el brotar de una nueva acción de la *dzât* a cada instante. Porque el ser que no es resultado de un proceso en el que uno se ha puesto en situación de no ser por completo, el ser que no es fruto del amor correspondido, el ser por narices -que se diría en castizo- es la demostración palpable de la frustración de una identidad. Toda identidad es resultado de haber amado hasta el punto de hacer posible la extinción de sí mismo si el objeto de nuestro amor no nos devuelve graciosamente la vida que le hemos entregado.

En ningún momento la *dzât* ha sido una esencia dispuesta a desplegarse, sino que la *dzât* es el puro darse de un ser que no es sino en tanto que lo realicemos. Así pues, ni el *wujûd* ni la *dzât* son nada al margen del proceso de la existencia: la *dzât* porque está vacía, el *wujûd* porque está expuesto. Por eso mismo, de Allâh no tenemos nada a que aferrarnos. Nos hallamos sobre un techo de cristal de nada y, sólo quien no tenga nada, no pesará. La apertura al concepto de la *dzât* se hace desde la pobreza absoluta de espíritu del que rechaza todo poseer y todo poder, poder sobre él y bajo él. Poder y experiencia humana de Allâh son caminos enfrentados.

Volvamos a la *dzât*, porque ya será tratado el *wujûd* en un próximo capítulo. La *dzât* es esta extraña violencia que siente Allâh de actuar sin que los frutos de su acción le impidan actuar de nuevo y plenamente en el instante consecutivo como si antes nunca hubiera realizado nada, y así por toda la eternidad. Es decir, es la forma con la que Allâh se opone a quedar plasmado según lo hecho, a definirse como un ser que ha actuado de un modo. Porque Allâh no es un ser, es una acción, tal como tratará de explicarse en un capítulo posterior de estos ensayos. En el mundo semita no es el ser el que actúa sino la acción la que dibuja los rasgos del ser que emerge para hacerse protagonista de una acción. Pues bien, la *dzât* es ese aspecto de Allâh que se rehúsa a que su acción de darse (fruto de su *rahma*) construya su "esencia", lo cual lo constituiría en un "Dios bueno". Esencialmente, la *dzât* es la violencia de Allâh por no ser que –no obstante- no cesa de actuar, una violencia por no quedar fijado como autor de cualquier forma posible a la que haya dado el ser; es una violencia por no ser afectable por su acción. La *dzât* es lo único que no tiene que soportar los efectos de su acción; todo lo demás en el universo es hijo de su acción. La acción de la *dzât* de Allâh no redunde en la *dzât* de Allâh, sino en la existencia, en el *wujûd*. En resumen, la *dzât* es un esfuerzo cósmico y eterno de Allâh por no ser un Ser impuesto a la existencia, y el *wujûd* el resultado de esta voluntad de "identidad" de Allâh que continuamente se desbarata a sí misma.

Un ejemplo extravagante toma posiciones dentro de nuestra imaginación para explicar el binomio *dzât-wujûd*, y es el ejemplo de la semilla y el árbol, por cuanto la semilla es algo que no queda al margen del árbol. Sin embargo, retocaremos un poco el ejemplo. Imaginemos una semilla con

capacidad instantánea de hacerse árbol. A esta semilla, además, concedámosle una naturaleza impredecible en la que cupiera todo lo capaz de hacerse árbol, una semilla infatigable que no muriera un poco con cada pulsión de hacerse árbol. Y que se haga árbol a cada paso. Eso sería la *dzât*. Y que cada instantáneo árbol muriera en el siguiente árbol, y que toda esta locura existenciadora sólo mostrase tener sentido cuando alguno de los árboles -o todos ellos- agradeciesen a la semilla el esfuerzo de amor de haberse realizado. Porque esto es Allâh, una necesidad incesante de ser amado sin en absoluto exigirlo a cambio de todo lo que nos da. El que lo ame, lo realiza en la medida de su capacidad; el que no lo ame, simplemente pasa a la nada tras su periodo de vida.

Terminamos nuestra indagación por el pantanoso terreno de eso que en otra época los musulmanes influenciados por el pensamiento griego llamaron la "naturaleza de Allâh", que no es otra cosa que un insondable vacío interior a Allâh que genera el mundo, con la inequívoca sensación de que todo depende de nosotros, de que precisamente porque Allâh es *Rahma*, nos ha amado hasta el punto de darnos la existencia para ponerse en nuestras manos. En definitiva, que Allâh no controla la situación. Allâh ha puesto todo de su parte para que fuera posible la existencia del Amor, es decir, el cumplimiento de sí mismo, pero necesita ser correspondido, y de ahí la importancia de la libertad humana. No nos hallamos en un teatro cuyo guión está escrito; Allâh se la juega en nosotros. La *dzât* es la *rahma* considerada desde el punto de vista del Islam interior, porque ¿qué sino la *rahma* es lo que hace a Allâh exponerse absolutamente, ponerlo todo por delante y "estar en vilo", dejar de ser el objeto de su propio pensamiento, negarse a ser a costa de todo? Y justamente es en esa acción en la que Allâh obtiene su plenitud, siempre que se dé dicha acción, y se da eternamente. Ser capaz de no ser es el modo auténtico de ser de las cosas, y eso es la *dzât* que en la experiencia cotidiana certificamos en nosotros y en los que nos rodean como amor. El amor es la tensión que sentimos hacia lo absolutamente nuevo, y sólo es posible si se produce una desestructuración interna en el que ama. Allâh es permanentemente la posibilidad de perderlo todo en ti. Actualmente el amor se ha convertido en una justificación del "yo cerrado": cuando quiero hacer más consistente mi "yo cerrado" hago un gesto por el que se presupone que amo. Pero si nos sentimos seguros amando es que no estamos amando. Solamente si aceptas que tu "yo" es un vacío, puedes amar. Solamente si asumes el absoluto sinsentido de tu "yo", podrás ser cumplido en el amor. El amor es la experiencia propia del ser de hacer posible el vacío interior. *Alhamdulil-lâh* que nuestro *dîn* puede ser intuido por el más sencillo de los hombres, porque todo lo que se puede saber de la *dzât* de Allâh se deduce de la simple experiencia del amor de unos padres por sus hijos, y ni tan siquiera: cualquier amor adolescente te hace comprender qué es darlo todo por amor sin buscar nada a cambio, qué es ponerse en las manos del otro, dejar de ser, hacer depender la vida de una caída de ojos de la persona amada..., y cómo sólo en esa voluntad de darse plenamente uno encuentra su razón de ser y su identidad.

Nosotros -los creyentes desnudos- sólo sabemos que necesitamos abrir una ausencia en nuestro interior que llegue a ser habitada por lo que no somos, y que esto es precisamente lo que sucede en Allâh. Es la *dzât* intuida del *mu'min* lo que le enamora y le seduce de su Señor, lo que lo emborracha y le hace marcar para sí mismo el errático destino de los que no saben lo que están amando. Allâh no es el cofre lleno de todo lo hermoso que se ha ido creando, sino el cofre permanentemente vacío, que nos invita a que lo llenemos con nosotros mismos. Porque el Sí Mismo de Allâh no es una reserva de inocencia en cualquier parte de las galaxias, no es algo realizado sino hasta donde el mundo ha querido asumir el desafío de amar, hasta donde los hombres han aceptado la amâna de amarse unos a otros. El vértigo del *mu'min* es saberse una criatura dedicada a la realización permanente de lo nunca concluyente.

Pensar la *dzât* exige del hombre un estado de *faqr* (precariedad), una pobreza esencial, porque constatamos en nuestras inocentes pesquisas que Allâh en su *dzât* se nos da a cambio de nada, no nos pasa factura, no tiene memoria de lo que ha dado, no se venga del fraude sufrido si decidimos no corresponderle, no entra en el juego del trueque, porque no cree que Él sea nada y que merezca

nada, porque no es nada, no es ninguna clase de cosa o ser pensable o categorizable, es Amor. Allâh es *Ar-Rahman Ar-Rahim*. Quizá esto que decimos extraña a los vestigios de musulmanes de la Edad de la Piedra que conviven con nosotros; quizá sea ésta la apertura necesaria de un Islam que deberá entender el hecho esencial de que ha sido contaminado por el pensamiento griego que necesitó creer en el Ser para justificar el Poder, un Ser que luego fue el férreo almacén del imperialismo más brutal que haya existido y que le fue mostrado al Profeta en la fuerza de una sola palabra: *Kufr*.

Capítulo 3: El Faqr como expresión de amor

Entendemos que están estrechamente vinculados el tema del *faqr* con el de la *dzât* (una *dzât* que nos llega en forma de *rahma*), porque el que considera que no es nada ya está amandolo todo a su alrededor. Siempre que hagamos un esfuerzo por superar algunas barreras culturales a la hora de movernos en una idea aproximativa de qué sea Allâh, llegaremos a la conclusión de que Allâh es *faqr*, puro no tener -como ya dijimos-, tanta ausencia de ser que "vence a la Nada" y la deja en posición de ser, la hace ser. Pero la realidad existe porque la Verdad Íntima de Allâh es su Nada. Ciertamente, la pobreza esencial a Allâh es el marco por el que Él puede llegar a ser, y con Él el mundo, pero su acción no obedece a la calculada intención de "ser" sino que Allâh "ama" y esto le hace ser.

Hemos intuido que el hombre se debate entre la apertura de su "yo" o su cerrazón, a la primera la llamamos los musulmanes *`ubudía* -sometimiento a Allâh-; a la segunda, *kufir*. El "yo abierto" necesita vaciarse, su éxito es haber generado un vacío; brilla de él más que ninguna otra cosa su no necesidad de poder. El "yo cerrado" necesita autoafirmación; se nutre de los aportes externos que son el resultado de su ejercicio de poder.

El Islam consiste en que no te preocupe lo que no está en tu mano. Los musulmanes no aceptamos el compromiso social como huida; nosotros creemos que la espiritualidad es la vida cotidiana. Debemos ser sensibles a la necesidad que nos rodea, pero sobre todo deshacer esa debilidad del corazón que hace posible la pobreza: el afán de Poder en forma de nuestro fingirnos lo que no somos para obtener algo a cambio. El verdadero *faqr* de la criatura no es la pobreza material sino el no necesitar para sobrevivir del sometimiento del otro. El rico necesita dominar, pero a veces el pobre también. La pobreza del Tercer Mundo no se soluciona generando riqueza en el Primer Mundo para el Tercer Mundo sino viviendo la auténtica pobreza en el Primer Mundo: la indiferencia por el ejercicio del poder y el fustigamiento de todo poder que quiera uncirnos a su carro. Desde el "yo cerrado" se quiere resolver la pobreza del Tercer Mundo. Desde la conciencia de "yo que soy rico te doy a ti que eres pobre", sirviendo de férrea reafirmación del "yo que está dando". "Yo que tengo", "yo que soy", "yo que puedo", te doy a ti que no tienes, no eres y no puedes. Y es que el "yo cerrado" sólo busca poder. Aunque sus efectos parezcan benéficos, todo ejercicio de poder, y su caridad lo es, es la destrucción del mundo de Allâh y su sustitución por el mundo del hombre. En realidad, es el Poder el que genera la pobreza. No puedes limpiar con un paño lleno de tinta. Si quieres solucionar la pobreza, no amases riqueza para dársela a los pobres, sino simplemente sé indiferente al ejercicio del Poder en tu nivel y trata de desarticularlo en la medida de tus fuerzas. Vive sin "ir de nada" y estarás contribuyendo a solucionar la pobreza del mundo más que si colaboras levantando grandes ONGs que son multinacionales de la caridad que limpian la conciencia para que pueda seguirse encenagando. El musulmán, en su simpleza, intuye lo artificial del negocio de la caridad de las ONGs que pretenden solucionar la pobreza desde la riqueza, cuando la pobreza tiene solución sólo desde la pobreza. La riqueza lo único que crea es mas pobreza, sea riqueza de ONG, riqueza de banco, o de multinacional petrolera. La riqueza crea pobreza, es una ley para los simples que no quieran ser engañados por sus sentimientos hábilmente

azuzados por los que negocian con la culpabilidad. Las Campañas de ayuda al Tercer Mundo sólo consiguen agudizar tu culpabilidad, hacerte consciente de tu impotencia por solucionar nada, distraer tu atención de tu auténtico punto de lucha: tú mismo.

Todo ejercicio de poder es la expresión de un "yo cerrado", y nos desvela en último término que proviene del miedo a vivir sin más. Pero Allâh se realiza en nuestra voluntad de superar el miedo. Por eso el creyente desnudo no se arma ante la vida, no tiene miedo y no tiene que someter a nadie a su "yo". El "yo" que teme vivir se cierra sobre sí y hace una atalaya de sus límites. El "yo" que no teme la exposición está permanentemente abierto a lo que llega, y se forja en la relación con los seres y no en el aislamiento que acaba convirtiéndote en un tirano. El creyente desnudo es aquel cuyo "yo" no puede ser corrompido por el poder. Evidentemente, no puede cambiar el Sistema, pero puede hacer que el Sistema no le cambie, y eso es más que suficiente para que las cosas vayan por su orden. La pobreza es la consecuencia del enquistamiento histórico del "yo cerrado". Ya que estamos seriamente intentando un proceso de apertura de nuestro "yo", estamos contribuyendo a comprender el origen de la miseria para solucionarla.

Tu no ejercer Poder fabrica a tu alrededor igualdad, palia la necesidad no sólo económica sino de palabra, de afecto. No era suficiente tener la experiencia puntual de la "irrealidad absoluta del yo"[6] en la vivencia del *tawhîd*, había que dinamitar la contratuera del "yo", eso que trata de hacer difícil que vuelva a soltarse para vivir una experiencia de disolución en el Todo, y la contratuera era el "yo cerrado" del hombre que creaba en el Cielo el "yo cerrado" de un Dios que ya estaba hecho y definido.

La experiencia de los sentidos, que es resultado del "yo abierto", por sobreabundamiento, te lleva a una intuición de la Unidad (tú dentro del Todo) y un reblandecimiento del "yo". Si haces de esa experiencia una religión con sus castas sacerdotales y sus reglas de contacto con la divinidad, la sociedad no puede beneficiarse de tu experiencia. Mas si llevas esa experiencia tuya de *tawhîd* a la coherencia plena para que a tu alrededor se produzca la gran explosión de lo sagrado sobre todos los que te rodean, tienes que destruir lo que hace de la experiencia mística un suceso puntual y excepcional, y eso es el carácter acabado de Dios. Un Dios acabado es previsible, establece unas normas de relación, te somete a un pacto, y la vida espiritual se ha desvanecido de nuestro horizonte. Un Dios inacabado, por realizar, no sólo nos somete a la sorpresa de qué sea sino que nos obliga a "acabarlo" y no a dedicarnos a dominar la tierra. Toda experiencia de reblandecimiento de nuestro "yo" nos lleva a no situar en el Cielo un "Yo" pétreo y acto seguido a una subversión de todo Poder que se pretende a sí mismo legítimo con base en una consistencia que sabemos que no la tiene nada de lo existente. En cuanto destruimos el Poder creamos solidaridad social. Por eso los místicos han sido tremendos anarquistas. Sólo hay que leer en el Gulistán de Sâdi de Shiraz ejemplos de la desavenencia continua de los dervishes con el Poder[7].

Nuestra conclusión es categórica: Lo único que está en contra del proceso de la apertura del "yo" del hombre, al igual que está en contra de la realización de la identidad de Allâh, ya que ambas cosas son lo mismo, es la experiencia del Poder. Ésa es la realización del "No" del hombre cuyo resultado es la Nada que no crea, la Nada absoluta, la Nada que es desaparición de toda posibilidad, porque el "No" del hombre le hace entrar en su propia irrealidad. La denuncia de la irrealidad a la que te lleva el ejercicio del Poder es el principio del Sí que realiza a Allâh. Por eso no creemos en el místico beato, en el místico "meapilas", porque ser un íntimo de Allâh es denunciar el Poder, todo Poder, en cualquier ámbito. Para el hombre la dicotomía es infranqueable, a pesar de que sabemos que el Shaytân sirve a Allâh, no nos interesa como modelo porque nos lleva a la destrucción de lo humano, nos interesa acogernos a nuestra imaginación de Allâh como Rahma, que es lo que a la especie humana nos acerca a Allâh mientras que el Poder lo que revela es que late en nosotros una auténtica naturaleza shaytánica, que se delata por precisar a toda costa de una necesidad de auto-afirmarse frente al universo de Allâh. Siempre que se manifieste algún tipo de Poder, de Riqueza, de

Ser, se está negando a Allâh. Desde sus inicios, el Anarquismo supo que para destruir el Poder en la tierra debía destruir el Poder en el Cielo. "Ni Dios, ni Estado, ni Patria, ni Bandera...". Porque Dios ha sido siempre para los hombres religiosos, para las castas sacerdotales -no para los místicos- un Ser, un Ser acabado, definitivo, un Ser que podía imponérsenos porque nosotros no éramos como Él, éramos miserables y Él era Perfecto. Eso es lo que nos han dicho, falsificando que en árabe Allah es al Qawî (el Capaz: de aceptarlo todo, de darse por entero, de llegar a serlo todo en su relación con todo...), que Allah es al *Qâdir* (el ámbito activo de las posibilidades), así como también es al *Qadîr* (el que va siendo posibilitado). En resumen, y para simplificar la cuestión tanto como podemos, afirmamos que hablar del "Poder de Dios en los Cielos" es el comienzo de un discurso de tiranía en la tierra.

Capítulo 4: El Qadar y la libertad

La libertad humana ha sido siempre motivo en el Pensamiento Musulmán de diatriba y desencuentro. Por una parte, los filósofos musulmanes, defendiéndola contra toda razón; por otra parte, los *mutakallimûn* (teólogos), esgrimiendo Corán y hadiz como el que tiene una maza en la mano. Lo que dicen tanto unos como otros tiene sentido, aunque ninguno de los dos grupos ha llegado a comprender las posturas del otro.

Vamos a partir de que, efectivamente, dice el Corán: "No queréis hasta que Allâh quiere", y "Lo ha creado todo y lo ha predeterminado"; y asimismo reza un célebre *hadiz qudsi*:

"Ciertamente Allâh creó a Âdam, y luego frotó su espalda con su derecha y sacó de él una descendencia, y dijo: 'He creado éstos para *Al-Yanna*, y con las obras de la gente de *Al-Yanna* obrarán'. Luego frotó su espalda y sacó de él una descendencia. Y dijo: 'He creado a éstos para *An-Nâr*, y con las obras de la gente de *An-Nâr* obrarán'. Dijo un hombre: 'Yâ, Mensajero de Allâh, entonces, ¿cómo debemos actuar?'. Dijo el Mensajero de Allâh: 'Cuando Allâh crea un siervo para *Al-Yanna*, lo hace obrar como la gente de *Al-Yanna*, hasta que muere con una obra de la gente de *Al-Yanna*; y cuando crea un siervo para *An-Nâr*, le hace actuar con obras de la gente de *An-Nâr*, hasta que muere con una obra de la gente de *An-Nâr* y le hace entrar en *An-Nâr*'"

Ibn `Arabî explicaba que, puesto que el shaytân es una naturaleza de fuego, la *Nâr* es para él una misericordia de su Señor hacia él, y Gazzâlî no daba crédito a que el *hadiz* fuera cierto aunque no podía decir nada contra su cadena de transmisión. Es un *hadiz* terrible. Un *hadiz* apoyado por toda una metafísica de un universo-uno en donde sólo existe la voluntad de Allâh. Hasta aquí la razón parece inclinarse hacia los que -entre los musulmanes- niegan la libertad humana.

La auténtica resolución de la cuestión, a nuestro juicio, pasará por determinar como raíz de todos los errores la polaridad Allâh-Mundo. Pero vayamos por partes: conviene explicar, antes de exponer la raíz del problema, la génesis de la diatriba en los diferentes ámbitos en que el Islam existe. Desde el punto de vista del Islam exotérico, el Islam que sitúa a Allâh como un Dios frente a un Mundo, no hay duda de que toda voluntad libre de hombre supone una amputación de la única voluntad posible en el cosmos, la de Allâh. Coincidiendo paradójicamente con los puntos de vista de los anteriores, los que viven el Islam interior, los sufíes, arrebatados por la voluntad de su Señor y vencidos en él no serían capaces de entender siquiera el problema planteado acerca de la libertad humana.

En uno y otro caso, el Islam exterior que niega teológicamente la libertad del hombre, y el Islam interior para el que tal problema es una pura ficción de la mente humana que gusta de aferrarse a supuestos quiméricos para no ahogarse en el océano de Allâh, la falta de libertad humana no es

problema alguno. Para los primeros porque lo compensan con la sensatez de la *sharî'a*: 'el hombre no es libre pero si robas te cortamos la mano'. Para los segundos porque han entregado a su Señor la vanidad de ser autónomos, como todas las otras vanidades y viven según las inspiraciones de su Señor.

Por tanto, en principio, en el Islam -como en cualquier religión de ámbito tradicional- no existe el problema de la falta de libertad del hombre. En efecto, es un problema completamente occidental, emanado de un concepto del "yo" que apenas se ha dado sino en el área cultural influenciada por el pensamiento griego. Constata la antropología que en muchas tribus indígenas no llega a haber ni siquiera el pronombre personal "yo". Pero lo cierto es que el Islam ha invadido ya de hecho áreas culturales en las que no puede sobrevivirse sin el concepto occidental del "yo", y se hace preciso una explicación de la sensibilidad eterna del Islam en términos asumibles por el nuevo hombre que está dispuesto a vivir en clave de trascendencia.

El problema no está en la vida del musulmán tradicional, que vive sin afirmar y reafirmar su libertad individual, sino en tanto que trata de introducirse el Islam en el discurso de Occidente, de modo que se pone al Islam en una incómoda tesitura: si niega la libertad del hombre se está predicando una religión fatalista que anula la individualidad humana, y si se afirma se cae en un posicionamiento sensiblemente retrógrado pues de todos es sabido que la Ciencia se va acercando cada vez más a la noción materialista del hombre-máquina.

Así, los musulmanes que han negado la libertad humana y han explicado el *qadar* (Destino), el "todo está ya escrito", han sido tachados de fatalistas; mientras que los musulmanes que, como los *falâsifa*, reivindicaban la libertad humana han sido tratados por los musulmanes como heterodoxos contaminados por el pensamiento griego.

Y tan cierto es que el Islam es lo contrario al fatalismo, como que la reivindicación sin más del libre albedrío "no sabe a Islam". Por una parte, al contrario que el fatalismo, el Islam es un elogio -hasta excesivo- de la acción, de la voluntad, de ahí la importancia del *Yihad*. La idea del Destino aparece en el Islam no para angustiar al hombre sino para crear ese sentido de calma propia del Islam. Pero para conquistar esa calma en el Destino tienes que luchar. El Destino no inhibe la acción porque lo ignoramos por completo y porque nuestra voluntad forma parte de él. Renunciar a la acción sería renunciar a lo más propio de lo humano. No hay acomodamiento en el Islam: "Allâh no cambia a un pueblo hasta que ese pueblo no se cambia a sí mismo", dice el Corán. El Destino nunca ha sido vivido por los musulmanes como una dejación de la acción. Por otra parte, cuando se hablaba del libre albedrío, el musulmán desde siempre entendió que se le estaba queriendo llevar a un lugar que le era inhóspito, que no era ninguna de las habitaciones de la casa del Islam. La impresión general es la de que cuando dentro del fluir de la vida queremos abrirnos una parcela donde la existencia nos obedezca, enarbolamos la teoría del libre albedrío. Al musulmán que no es filósofo de profesión esto le resulta repulsivo y por eso defiende que el Destino no tiene excepciones ni lagunas; pero paralelamente la cordura del modo tradicional de vivir te exige la acción como tu modo propio de estar en el Destino. En palabras del poeta Yamil Al Mansur Haddad: "Y si no hay actos sobre la tierra, es difícil que en los Cielos Allâh nos escriba".

A este hombre occidental necesitado de una "teoría sobre la libertad humana", habrá que contestarle que esta cuestión nunca ha sido un problema en el Islam porque el Islam exterior siempre tuvo por dato cierto e incontrovertible -fruto de nuestra experiencia cotidiana- la capacidad de elegir del hombre, y el Islam interior nunca entendió a Allâh como algo radicalmente distinto del hombre y el Mundo, sino que lo intuyó interior a ambos, y por eso el supuesto problema de la falta de libertad dejaba de ser tal, porque nunca la libertad del hombre supuso una merma a la libertad de Allâh, ni la libertad de Allâh una castración de la vida del hombre.

Ciertamente, defender algo del individuo frente al Todo (libertad del hombre frente a voluntad de Allâh) es llegar a un callejón sin salida. El hombre debe entenderse como parte del Todo al que pertenece o no podrá entenderse en absoluto. Ni el individualismo ni el fatalismo existen en ámbito tradicional, sino en una cultura que ha perdido sus enclaves trascendentes, porque en ámbito tradicional la reivindicación del individuo contribuye a la consistencia del Todo y la voluntad de Allâh es lo que de verdad vitaliza al hombre. En el universo del *tawhîd*, que es en el que vive el musulmán, se da una coincidencia de cosas que extraña al hombre occidental que vive en su mundo lleno de compartimentos estancos (Dios-hombre), y uno de esos hechos paradójicos del universo en el que vive el musulmán es el de que obtiene el califato absoluto el hombre que llega a un sometimiento pleno a la voluntad de Allâh; o, dicho de otro modo, que para el musulmán la libertad total y absoluta sólo se alcanza cuando asumes en ti plenamente la voluntad de Allâh. El hombre libre es el que sea completamente esclavo de Allâh; el máximo poder le es concedido al que se haya extinguido por completo en Allâh. Ser con el *qadar* es ser verdaderamente libre, fluir con la voluntad de Allâh; entonces, no te consideras separado y sientes en ti la libertad de Allâh. Nos hacemos conscientes de que "estamos dotados de una voluntad que da expresión a la Voluntad", como decía mi maestro Abderrahmán Muhammed Maanán.

Desde el Islam más tradicional -sea el de los *mutukallimûn* o el de los sufíes- se reacciona negando el libre albedrío porque se entiende que cualquier otra cosa sería Allâh rindiéndose ante ti. Pero no es tanto una postura intelectual como una reacción ante la emergencia de un hombre que se cree algo al margen de su Señor. Los musulmanes, desde el Profeta, nunca quisieron elaborar una doctrina en la que creer, sino que quisieron invitar a una serie de acciones de las que derivara un estado de conciencia en el hombre y en la sociedad. Acciones y no doctrinas son lo fundamental del musulmán. Por eso, a la hora de enfrentarse con un Occidente que cambia el vivir la realidad por el juzgarla, el Islam se nos presenta cerrado en banda y con afirmaciones que desconciertan al hombre cuya civilización hace siglos fue separada artificialmente de la trascendencia: "el Destino del hombre en el Fuego o en el Jardín está ya escrito desde la eternidad". El hombre de una civilización que está construida desde la individualidad y para dar culto a la individualidad se escandaliza y se distancia de nosotros. Sin embargo, el hombre de una civilización destinada a la salud colectiva como es la islámica ante las mismas afirmaciones se estremece de impresión y es removido de la *gafla*, de la distracción, del aturdimiento. Ésta ha sido la finalidad de las Revelaciones, activar al hombre, y no dotarle de una serie de explicaciones metafísicas acerca del universo.

¿Creemos nosotros en la libertad del hombre? Ciegamente. ¿Nos hace perder esto algo del regusto de Islam tradicional en nuestro pensamiento? No, siempre que nuestro discurso no sitúe la libertad del hombre frente a la de Allâh, sino en Allâh. El hombre es libre en Allâh.

Cuando un musulmán afirma que cree en el Destino, ¿a qué se refiere y qué función tiene en la vida del hombre la idea del *qadar*? El entendimiento que hace el musulmán del *qadar* ha sido bellamente descrito por Abderrahmán Muhammed Maanán en su comentario a la *`Aqîda at-tahâwîya*[8]:

"Mencionar su Nombre es pasar a ser consciente del Poder eterno, remoto y presente, que sustenta y rige cada momento y vertebra cada acontecimiento[9]. La fuerza con la que se impone la Realidad es el Poder Determinante de Allâh (*qudra*). La contundencia del mundo es signo de la Presencia Inmediata de la Verdad. En su raíz, el Destino (*qadar*) es un secreto entre Allâh y su Creación, entre la Verdad Absoluta y cada una de sus criaturas en el seno de honduras absolutas. Es en esa raíz donde tiene lugar la sinceridad y la autenticidad, un punto en el que coinciden la Libertad de Allâh y la del hombre, y pertenece a un ámbito de intimidad donde nada ni nadie tiene cabida. El Destino no es sino la expresión de la Presencia de Allâh, con toda su eternidad en cada instante. El Destino es ofrecido a la posibilidad que tiene el corazón de intimar con Allâh, y no a la especulación, que acaba convirtiendo el tema en una contradicción insalvable"

Contradicción insalvable, ya que la especulación no puede separar a Allâh del Mundo, al objeto especulado del sujeto especulante.

Así pues, el Destino es un tema fundamental para el musulmán. Porque el Destino es lo que sucede, y a eso es a lo que se abandona el *mu'min* como la voluntad de Allâh. No sólo el musulmán, sino el hombre tradicional en general, siempre ha sospechado -y lo ha expresado de diferentes formas- que la realidad le sobrepasaba. Nosotros sentimos con claridad que la realidad que nos rodea nos hace ser. El afán de controlarla es tan sólo fantasmagoría. Éste es el aprendizaje positivo que hacemos del Destino: la existencia, mi existencia, la de lo que me rodea, no la controlo; así pues, debo entregarme al fluir de las cosas. El *qadar* significa que las cosas funcionan aparte de ti, al margen de tu *nafs*, de la idea que tienes de tu posición en el universo. La carencia de este sentido de estar sometido al Destino hace del hombre una criatura pretenciosa, ridícula. El Destino nos hace descubrir el acto de Allâh en acto presente. Y los efectos de su aceptación son sólo positivos, pues no nos inhibe la acción, ya que la vida reclama nuestra actividad en forma de necesidad sin darnos opción a negarnos, mientras que el aceptar que las cosas fluyen según una lógica que se te escapa te hace tolerante con los demás, te exime de la culpa ante el fracaso, te libera del orgullo ante el éxito y facilita tu abandono a la existencia.

En conclusión, el Destino para los musulmanes no es un estado final de la conciencia del musulmán sino el inicio de nuestro Islam, de nuestra sumisión a Allâh. En esta sumisión iremos sintiéndonos libres en el camino de Allâh y, finalmente, siéndolo cuando no haya dualidad entre nosotros y Allâh.

Todo lo cual fue magistralmente descrito por uno de los maestros ocultos de Al-Andalus con estas palabras:

“Si vivimos que Allâh es lo que estamos haciendo aquí y ahora, y siempre, nuestra acción y voluntad no nos viene dictada por nada ni nadie exterior a nosotros, y sólo nuestra ignorancia y nuestras pasiones nos condicionan. Esforzarnos por conocer, es decir, por ser conscientes de la dimensión real de cada cosa y momento, y esforzarnos por que el sujeto de nuestras acciones sea la Realidad, ese doble esfuerzo es una tensión que nos mantiene despiertos, sensibles a la realidad que compartimos, a la relación que nos abarca y supera”.

Capítulo 5: Al-Haqq no es la verdad

A Kamila Toby

En el uso ordinario en árabe, al *Haqq* es lo real, el modo en que se establecen dinámicamente las relaciones entre las cosas, entre la gente... Desde una perspectiva jurídica, al *Haqq* es el derecho. En un conflicto, al *Haqq* es lo aceptable, lo bello, lo prevalente, lo que nos acompaña cuando prevalecemos o se nos acepta, lo que se nos viene encima en caso contrario, pero siempre lo que llega a nosotros... o a lo que llegamos, que en el fondo son la misma cosa. Sin embargo, observamos que entre las traducciones del árabe al castellano se va imponiendo la limitada y en parte errónea acepción de al *Haqq* como “la Verdad”. En el Islam existe una profunda incomodidad a la hora de aceptar la traducción de al *Haqq* por “la Verdad”, y esto por varias razones: la primera, porque la Verdad entra en el campo de la razón -de la lógica-humana; la segunda, por su carácter inmutable, inalterable, fijo. Allâh en tanto que al *Haqq* no es algo que el hombre pueda tener por completo, sino algo por lo que se ve guiado; y mucho menos puede explicarlo, razonarlo, defenderlo o administrarlo a otros. Lo que en el mundo islámico se entiende por *haqq* no necesita al hombre ni es

el fruto de disquisiciones intelectuales del hombre; *haqq* es lo que le proporciona apertura y le hace posible el crecimiento espiritual. No se podrá, por ello, en lo sucesivo, comerciar con la idea de Verdad y canjearla por nada. Porque la Verdad -objetiva, lógica, racional- es un invento de la filosofía griega para dar poder a sus poseedores. La Verdad objetiva, “Esto es así”, se erige en forma de ídolo ante el hombre occidental y éste le da culto desde Parménides hasta la crítica moderna de la razón ilustrada.

Nosotros estamos defendiendo que *haqq* es ante todo eso que te provoca y te rompe para dejarte salir de dentro de tus propias barreras. La definición islámica de *haqq*, por consiguiente, no tendrá nada que ver con la definición occidental de la Verdad; pues, incluso limitando la traducción a una sola de sus acepciones, nosotros definimos lo verdadero por sus efectos, por su utilidad y a posteriori.

Este concepto utilitarista de lo verdadero desmonta todo intento occidental de usar la Verdad para el Poder. En el Islam, *haqq* será lo que humanice, lo que te permita la dimensión espiritual y no una serie objetiva de verdades al margen de su efecto en el espíritu humano. El Islam, de este modo, presenta, ante un Occidente engreído de sus verdades, la sencillez de su No-Saber, así como ciertos esbozos de intuiciones de que la razón humana es un instrumento inadecuado para captar el sentido del universo y, todo lo más, un buen manojo de paradojas que llevan al oyente occidental a la sana perplejidad.

Nosotros no creemos en la Verdad sino en lo que nos va mostrando su carácter verdadero. No será verdadero para nosotros algo cuya lógica sea incuestionable pero que no sirva para crecer espiritualmente, así sea la más exacta y documentada exposición de nuestro *din*. Porque el Islam no son datos que se conocen ni una verdad cuya argumentación no presente fisuras. De ahí la indiferencia del Islam a ser sistematizado y expuesto en términos racionales. Porque los discursos filosóficos son utilizados por muchos a modo de sustitutivo de la vivencia del *din*, como ya ocurriera en el Cristianismo. Quién se atrevería a dudar de la santidad de un Tomás de Aquino viendo su *Summa Theologica*, cuando en realidad nada tiene que ver vivir un mensaje como el que propone Jesús con la capacidad de cristianizar a Aristóteles.

Para nosotros es *haqq* -lo auténtico, lo real, lo verdadero- lo que va guiando la expansión de la existencia. No nos convencen los compendios de verdades, las clasificaciones entre los que tienen la verdad y los que no la tienen, las ortodoxias ni los catecismos. Al *Haqq*- es para el musulmán lo que le agranda.

Nosotros no comprendemos que la verdad pueda estar codificada, escrita. Quien diga que la compilación de las verdades del Islam está en el Corán, o no habla bien castellano, o nunca ha paseado como por un jardín por entre sus letras ni se ha recostado a la sombra de sus sonidos. El Corán no nos informa de la Verdad, sino que nos pone ante el hecho prodigioso de la Revelación al hombre, mostrando así la propia perplejidad de Allâh. No se te pide que construyas respuestas con la Revelación; más bien se te pide que soportes la pregunta. Asumir el sentido de la perplejidad del hombre y no solucionarla, es la razón de ser de las Revelaciones[10].

La Verdad que se presenta como el fruto de la razón humana es el aplastamiento del enigma, del cuestionamiento natural de todo lo que le rodea, que era lo más propio del hombre. Ciertamente, el hombre tiene posibilidad de optar entre resolver su enigma o soportarlo; resolverlo exige el uso de la razón y supone el encuentro de una verdad que dará poder a su poseedor; soportarlo exige el uso del corazón (*qalb*) y supone un encuentro con el sentido (*sirr*) que dará pobreza (*faqr*) a su poseedor. Y es que la pregunta por el sentido debe conservarse como pregunta. Se nos han dado nuestras capacidades para intentar profundizar en el sentido de la pregunta, no para contestarla. El mito -el ídolo- de la Verdad es la frustración del sentido de la pregunta. La Verdad es la posibilidad

de quedar a salvo de la perplejidad. Porque la perplejidad es sólo soportada por el creyente desnudo. La Verdad no existe como horizonte -como horizonte de lo humano- porque lo específico del fenómeno humano es su capacidad de asombro.

Lo verdadero será siempre un aspecto de lo real, en constante evolución hacia lo real, y nuestra relación con lo que tenga *haqq* será de dejarnos guiar sin poderlo nunca encarcelar en nuestra razón. Sabemos que no estamos en contacto con algo que tenga *haqq* si eso a lo que nos referimos no nos transforma y transforma todo aquello con lo que se encuentra.

Incluso si nos quedamos sólo con la acepción “lo verdadero”, limitando al *Haqq* a lo real en nuestro conocimiento, el tratamiento islámico de dicho concepto dista del que se haría en Occidente. En árabe, *haqq* es participio activo, intraducible en castellano, algo así como “verdaderante”: lo que hace verdaderas las cosas. Así, una verdad que es sólo objeto de discurso y no va haciendo mundo a su paso es falsa, es sólo una excusa del Poder. Leer un libro, asistir a una clase, estudiar un pensamiento... o es una conmoción dentro de nosotros o no tiene nada de *haqq*. El regusto de *haqq* es la ruptura de algo en ti. Era más fácil el planteamiento occidental de “pensar la verdad” que el planteamiento islámico de verse conmocionado por *al Haqq*, roto por él. Así que el resultado de encontrarse con lo que es *al-haqq* es siempre desestabilizador en ti, esto es, lo que te hace perder poder. La artificiosidad de la Verdad es delatada por su capacidad de darte poder; cuando los frutos de tu conocimiento te resten, estás ante un reflejo de *al Haqq*.

Si *algo sabido* no te hace más reacio a ejercer poder sobre otros, si no debilita tu imagen a los ojos de los simples, a los ojos de los que necesitan alguien que les sirva de autoridad, no es *haqq*. Porque lo que es *haqq* te simplifica, te muestra la puerilidad de los argumentos, de los discursos, te hace inocente. De modo que el diálogo con un sabio se parece mucho en su lógica al diálogo con un niño[11]. “¿Por qué haces esto?”. Y contesta: “Porque quiero”. El niño nunca justifica sus actos; da cuenta de lo que le apetece hacer. Se rehúsa a argumentar lo que le apetece, y es sabia su negación a la autojustificación porque no hay argumento tan radicalmente íntimo al ser de las cosas como el placer. “Me gusta porque me gusta”. El hombre de *haqq* es igual: obedece a lo que le apetece, en sabia expresión popular, “lo que le pide el cuerpo”, porque la naturaleza humana no es una naturaleza caída. El creyente desnudo piensa las cosas como si formara parte de un juego, sin pesantez, sin miedos, sin encorsetamientos, sin un objetivo, aunque le vaya la vida en ese juego, y le va la vida porque él irá transformándose a consecuencia de lo que piense. El occidental “piensa a salvo”, es el amo de sus ideas, pero el *mu'min* es vulnerable a su pensamiento. Esa vulnerabilidad del *mu'min* es la prueba de que su pensamiento es libre, de que no controla las conclusiones a las que llega según sea su conveniencia.

El hombre que no comprende la espiritualidad sabe lo que espera de su búsqueda. Esto, para nosotros, es un horror, cuando ni siquiera Allâh es ya, ni siquiera Allâh es todavía... El verdadero hombre de espíritu va sabiendo en la medida que va relacionándose. No entra en la sociedad escudado, no va al diálogo blindado, y no tiene respuestas definitivas. El verdadero hombre espiritual es imprevisible, académicamente inconsistente, un día contesta en un sentido y otro día en un sentido diferente, lo cual evidencia que no puede dársele el menor poder. Porque ¿qué haría con él? Alguien que no se cree nada no puede tener poder, porque no hay con qué sobornarlo.

La Verdad es el resultado -la quintaesencia- de la capacidad de razonar del hombre. El error no está en pensar, sino en pensar considerándonos a nosotros mismos como algo ya acabado. Porque esto es lo que se ha hecho hasta ahora: pensar creyendo que ya somos algo, que los frutos de nuestro pensamiento son algo objetivo; pero a nosotros nos parece que no somos, que hemos asumido la tarea de pensar antes de ser, por miedo a lo que supone el reto de ser, y que -entonces- el resultado de nuestro pensamiento no puede ser más que una caricatura que nos sosiegue: la Verdad. Por esto es por lo que consideramos que la razón es la puerta falsa de la humanidad: deduce una Verdad y la

respalda luego con Poder, que es la reacción habitual del miedo. Mientras que el sentido nunca se defiende a sí mismo. Lo que nos revela que hemos llegado a una comprensión desde el sentido es la vulnerabilidad de los argumentos que sustentan unas conclusiones por las que daríamos la vida.

Cuando decimos que “Allâh es tal o cual cosa” debemos entender que no estamos afirmando verdades sobre Allâh (en realidad, que no estamos *afirmándonos* usando para ello esta serie de verdades), sino que ponemos de manifiesto lo que en ese momento está en nuestro corazón, fruto de una experiencia y con idea de contagiar un efecto en el oyente que nunca deberá analizar nuestro discurso desde la razón. Decimos lo que sentimos; no estamos haciendo filosofía (porque no tenemos la pretensión de “hacernos con la Verdad”), no estamos haciendo teología (porque no queremos prestigio espiritual a cambio de nuestras palabras). Decimos lo que sentimos y buscamos ir desvelándonos en los resultados de nuestra búsqueda. El efecto en el oyente de las palabras salidas de esta experiencia de haqq no debe ser refutarlo o aceptarlo, sino ignorarlo o conmovirse, exactamente como son los efectos de un poema, pues la *`aqîda* en el Islam nace de donde mismo la Poesía humana. Nosotros “no decimos la Verdad”, y no la decimos porque la Verdad no existe. Existe *al Haqq* y no puede ser dicho ni atesorado. *Al Haqq* como intuición de lo verdadero no es válido universalmente para todo tiempo y lugar, porque no es algo indiferente al transcurso del tiempo y el desarrollo de las cosas del mundo. Queremos contagiar la actitud de atender -además de contra el *shirk* de las imágenes- también contra el *shirk* de la inteligencia, de las ideas, de las palabras. Y lo hacemos provocando al lector u oyente con las palabras adecuadas para que se impregne de ese sentimiento de hablar sin miedo a “salirse de lo ortodoxo”.

No hay ortodoxia; no hay *lo que piensan los musulmanes que saben y lo que piensan los musulmanes que no saben*, sino sólo lo que expresan los musulmanes, que son los que siguen la *`ibâda* y tienen *âdab* (delicadeza con los demás), ya sea -esto que se expresa- que no existe la “otra vida” o que Allâh es un padre protector. No hay ortodoxia, y por esto existe el pensamiento en el Islam, un pensamiento libre, como nunca lo fue entre los católicos; un pensamiento que no está hecho desde la razón sino desde la vida. Cada musulmán tiene derecho -haya estudiado las Ciencias del *dîn* o no, hable árabe o no- a expresar sus intuiciones acerca de los *malâ'ika*, del *Shaytân*, de la *nafs*, etc, porque para nosotros el pensamiento no es un privilegio de nadie como tampoco es algo que obligue a aceptarlo a nadie más que al que la elabora y expresa; no es un pensamiento que castre sino un pensamiento que promueve pensamiento, porque no se presenta como el pensamiento definitivo de una criatura definitiva. Es el pensamiento de una realidad abierta al devenir –el hombre- sobre una realidad abierta al devenir –el mundo-. Es un pensamiento vivo, porque es un pensamiento de la vida. No hay una fractura interior al hombre entre el hecho de sentir las cosas de la vida y sentir las cosas de nuestro *dîn*. Como hablamos de los hijos, del trabajo o de nuestro futuro, así debemos hablar de la *baraka* o del *dzanb*. El *dîn* es la vida cotidiana. Y así, vacíos de “verdades” y con la sola afirmación de lo que sentimos, vamos unos a otros, al diálogo humano, que no es imposición de alguien sobre alguien, que no es una búsqueda de poder a costa de otros, sino una limpia exhibición de autenticidad.

En conclusión, a través del diálogo con otros creyentes, nos hemos abierto a la posibilidad de que pensar pudiera llevarnos a la liberación del No-Saber y no al *shirk* del pensamiento en que cae el *kufr*. Y encontramos una gran paz en la sospecha de que sólo no sabiendo pudiéramos dar cuenta de la tremenda novedad de la existencia, la incesante novedad de Allâh; de otro modo, nuestras palabras serían el producto de una cultura, de una civilización, y éstas carecerían por completo de interés desde el punto de vista de la realidad. Ojalá, *in shâ' Allâh*, llegue un día en el que, aunque sea durante unas horas, sintamos el escalofrío de la existencia, el escalofrío de la realidad desnuda como creyentes que lo han perdido todo excepto a su Señor; si esto ocurriera, lo que expresáramos entonces, podría ser calificado de saboreo de *al-Haqq*.

Capítulo 6: Brevísimo apunte sobre la filosofía del lenguaje en occidente y en el Islam

Todo el Islam puede pensarse desde cualquier frase árabe. Por ejemplo, nosotros decimos en árabe “salió” a pesar de que el sujeto sea “ellos”, con el verbo previo al sujeto y sin concordancia con él. Toda la abominación que ha llegado a desarrollar Occidente podría haberse deducido de una oración copulativa, por ejemplo: “La niña es bella”.

En el Islam, lo primero es el verbo, la acción, y luego vienen los seres que aparentan realizarla, porque toda acción es acción de Allâh -de Él- y la criatura es la justificación de su acción. En Occidente existe una fractura definitiva entre el sujeto y el calificativo, y esto por contar con el verbo “ser”. La realidad en Occidente no es una, como en el Islam; nosotros habríamos dicho en árabe “la niña bella”, sin posibilidad alguna de separar lo dicho de quien se dice. En una simple frase como “la niña es bella” se simboliza el hecho de que los seres participen en mayor o menos medida de una Belleza ideal que no fuera de este mundo, cuando toda cosa bella es algo bello que existe o ha existido o va a existir. Y peor: como si fuera posible que existieran seres que no fueran de un modo concreto.

Esto ha llevado a Occidente a la formulación de una teología del Ser: “Dios es el Ser”. “Yo soy el que soy”, manipulada traducción del *ehié asher ehié* de la Torá. El problema que tiene un semita de que Dios sea el Ser -traducción griega de la sensibilidad trascendente de la Revelación- es que no tiene el verbo “ser”. Simplemente esto le hace no poder concebir un Dios que no exista y se desenvuelva con la realidad. El Dios cristiano puede quedar al margen de la Historia y de la vida del Universo, puede quedar como el depósito de todas esas cualidades puras -Belleza, Bien, Bondad- de las que luego se hará participar en mayor o menor medida a los hombres. Pero no Allâh. Nosotros sabemos que el primer paso para eliminar de la vida diaria a Dios es llevarlo a las regiones celestes y hacer de él la proyección de nuestra idea de lo perfecto: una especie de “yo” de hombre proyectado en el cosmos. El hombre sólo debía abandonarse a la acción de Allâh; nadie le dijo que debía pensar a Dios, el Ser Supremo...

Volviendo al Islam, nosotros no vemos necesaria la concordancia entre verbo y sujeto, porque sabemos que la acción es siempre primero. En cualquiera de las otras lenguas que tienen desinencias personales en el verbo se habría dicho algo así como: “Ellos salieron”, porque lo principal son “ellos”. Lo importante en Occidente es el sujeto que actúa y en el Islam lo importante es la acción. Por tanto, el proyecto de los hombres occidentales es la construcción de su personalidad; mientras que el de los musulmanes será el abandono a la acción, el dejarse fluir con las cosas. Pero, no sólo el objetivo es equivocado, también en el modo de realizar ese objetivo vital equivocado que es la construcción del “yo” se equivoca Occidente, porque entiende que la acción es el resultado de la personalidad que la ejecuta; en el Islam pensamos que la acción transforma la personalidad del que la hace[12]. Occidente piensa que somos los padres de nuestros actos y nosotros pensamos que somos sus hijos. Porque nuestra acción no es una “cosa hecha” y dejada ahí, sino que es nuestro modo de vincularnos con el mundo. Nunca llegamos a desprendernos de nuestros actos, ni siquiera de los pasados. “Mis actos están ante mí”, refiere la Torá. También nosotros, el mundo, somos el acto de Allâh, y estamos siempre ante él. El mundo del semita no es una obra dejada ahí por su Hacedor, como el del cristiano. Es el mundo, por eso, algo que transforma a Allâh incesantemente...

...Y hasta aquí lo que puede decirse sin producir en el que lo lea más confusión que luz. Para los conocimientos sutiles existe la relación humana. El que quiera saber más que busque a los maestros sutiles.

Y sólo Allâh sabe.

Capítulo 7: Dios no es un ser

Sólo una vez en toda la Biblia, en toda la Torá, habla Dios de sí mismo en primera persona y dice quién es. Es cuando Dios le dice a Moisés que vaya al Faraón en su nombre, y Moisés le pregunta en nombre de quién dirá que va. Y Dios contesta: *Ehié asher ehié*. En este breve artículo analizaremos esta respuesta y demostraremos sobradamente la manipulación que ha sufrido la traducción “Yo soy el que soy”, junto con las implicaciones teológicas de la respuesta.

1.1.- Traducción textual del texto de Éxodo: 3,13-14.

1.2.- Análisis de la frase *Ehié asher ehié*:

1.2.1. *Ehié*

1.2.2. *Ashér*

1.2.3. Intentos de traducción.

1.2.4. Comentarios a las traducciones propuestas.

1.3.- Implicaciones teológicas de las traducciones propuestas y la traducción actual al uso.

1.1. Traducción textual del texto de Éxodo: 3,13-14.

(Ex: 3,13): “Y dijo Moisés a *ha-elohim* (el Dios):

He aquí yo viniente (= Cuando me presente) a los hijos de Israel y les diré (= entonces les diré): El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Entonces me dirán: ¿Cuál es su nombre?

¿Qué les diré? (= Pero cuando me digan: ¿Cómo se llama?, ¿Qué les digo?)”

(Ex: 3,14): “*Elohim* (Dios) le dijo a Moisés: *ehié ashér ehié*.

Y dijo: Así (les) dirás a los hijos de Israel: *ehié* me ha enviado a vosotros”.

1.2. Análisis de la frase *Ehié asher ehié*.

1.2.1. *Ehié*

El sentido originario del verbo es el de “caer” (de la misma raíz que el término árabe “abismo” (*hâwiya*)).

El sentido derivado del verbo es el de “suceder, llegar a ser, ser, existir, estar ahí, servir de, acompañar, mostrarse, acontecer, devenir, estar presente”. (Este verbo, por ejemplo, es lo que se usa para la expresión “Sucedió que...”).

Respecto a la forma verbal se usa para futuro (y también como imperativo suave) en hebreo israelí, derivado del hebreo rabínico, distinto del hebreo bíblico, entre otras cosas, por el sistema verbal (el repertorio de formas, pero sobre todo los valores de las formas). Así pues, en hebreo israelí lo que Dios dijo de sí mismo fue: “Yo seré el que seré”, frase rota en sí misma, que es -no obstante- la traducción que da la Torá del Centro Educativo Sefaradí de Jerusalem.

A nuestro juicio sería más bien una forma verbal que no indica tiempo sino aspecto dinámico, inacabado, frente a otra forma que indica un estado resultante; para expresar localización temporal se usan otros recursos en las variantes rabínicas del hebreo.

El peso semántico está en “Mi suceder activo” (frente a *hálti*= “Mi suceder como algo solidificado, cosificado”, “Mi haber sucedido”, “Yo como dato impuesto”).

Según H. Küng[13], “no contiene una explicación de la esencia de Dios, sino que entraña más bien una descripción de la voluntad de Dios”. A nosotros nos parece más bien como si la esencia fuera voluntad. Su esencia es acción. Lo que nos impacta en su ehié ashér ehié es su actividad: Dios sucede, acontece en su imparable acción.

1.2.2. *Ashér*

Es una forma larga de *she*; y ambas sirven para unir frases de un modo impreciso, una especie de “que” multifuncional. Es una partícula que puede traducirse literalmente: “X de lo cual puede decirse Y”. Las traducciones posibles al castellano están entre:

“...en la forma en que...”

“...como...”

“...en la medida en que...”

“...lo que...”

“...el que...”

1.2.3. Intentos de traducción.

Conjugando todo lo anterior, podrían proponerse algunas traducciones sin necesidad de romper el lenguaje con el “Yo seré el que seré”. Martin Buber -conocido pensador judío- tradujo: “Yo estaré presente como el que estaré presente”. Algunas otras traducciones que respetan lo estudiado hasta ahora son:

“Yo sucedo en la forma en que sucedo

“Mi ir sucediendo es en la forma en que voy sucediendo”

“Yo sucedo en la medida en que sucedo”

“Voy a mostrarme en lo que ocurra”

“Estaré ahí en lo que esté”

“Yo acompañaré lo que suceda”

“Voy a existir como lo que va a existir”

“Voy a ser en lo que va a ser”

La misma traducción que elijamos deberá servir también para Ex: 3,14: “*El que va a llegar a ser*

me envía a vosotros”, “El que está ahí me envía a vosotros”, “El que se desenvuelve con los acontecimientos...”, “El que está existiendo...”, “El que se muestra...”, etc.

1.2.4. Comentarios a las traducciones propuestas.

Lo primero que nos ocurre es destacar “el sentido temporal de Dios” que hay en el mundo semita, y recordamos ese hadiz *qudsî* en el que Allâh dice de sí mismo “*Ana ad-dahr*”, “Yo soy el tiempo”. De modo que lo que acontece no es un azar, ni un porque sí, sino la mera voluntad de Allâh manifestada. El mundo es la voluntad de Allâh en el tiempo; una voluntad a la que el *mu'min* se somete aceptando el *qadar* (Destino), que le hace más llevadero el acontecer adverso. Porque si hay algo que el *mu'min* no hace es juzgar lo real, juzgar lo que ocurre, juzgar a Allâh.

Evidentemente, *ehiê ashêr ehiê* no es una definición jurídica de Dios sino un desafío, una superación de los nombres, de las seguridades y certezas, un rasgar el velo de las realidades estáticas y experimentar la Realidad vertiginosa e infinita. Por eso, ha habido quien ha dicho que la mejor de las traducciones posibles es, incluso, un “No te incumbe cuál sea mi nombre”, dado que lo único que el hombre debe saber de Dios es que estará siempre ahí, siempre presente, siempre mostrándose, siempre desenvolviéndose en el tiempo y en la Historia, en definitiva, que Dios no es un ausente al mundo. Parece como si Dios estuviera rechazando el responder a la pregunta, relativizando el lenguaje y la mismísima capacidad del hombre de interpelarlo y encerrarle en un nombre.

1.3.- Implicaciones teológicas de las traducciones propuestas y la traducción actual al uso.

La traducción habitual que aparece en las Biblias (católicas y protestantes) de este *Ehiê ashêr ehiê* es “Yo soy el que soy”, lametable traducción helenizada que recurría al concepto parmenídeo de “El Ser es, el No-Ser no es”:

Casiodoro de Reina: “Yo soy el que soy (...) ‘Yo soy’ me envió...”.

Interlineal de Cerni: “Yo soy el que soy (...) ‘Yo soy’ me envía...”.

Nacar & Colunga: “Yo soy el que soy (...) ‘Yo soy’ me manda...”.

Casa de la Biblia: “Yo soy el que soy (...) ‘Yo soy’ me envía...”.

Traducir la mentalidad semítica a la mentalidad griega es un completo error. Para el semita lo real es algo plástico, con forma y color, lo que ocupa un espacio, lo que sucede en el tiempo; el griego es un hombre que funciona con realidades conceptuales, abstractas.

Considérense las penalidades de un texto que ha pasado de ser hebreo a ser arameo, luego griego, más tarde latino y, por fin, castellano. De una traducción a otra se ha perdido lo esencial de la Revelación... Y ¿qué era lo fundamental? Lo fundamental era si Dios era algo realizado, acabado, o algo por realizar, por acontecer. En definitiva, si era un Ser o era una Acción.

El problema que tiene un semita de que Dios sea el Ser -como se ha visto, traducción griega de la sensibilidad trascendente de la Revelación- es que no tiene el verbo “ser”. Simplemente esto le hace no poder concebir un Dios que no exista y se desenvuelva con la realidad. El Dios helenizado puede quedar al margen de la Historia y de la vida del Universo, puede quedar como el depósito de todas esas cualidades puras -Belleza, Bien, Bondad- de las que luego se hará participar en mayor o menor medida a los hombres. Pero no el Dios verdadero. Nosotros sabemos que el primer paso para eliminar de la vida diaria a Dios es llevarlo a las regiones celestes, dejarlo como una realidad estática, Dios inmutable, puesto ahí para la adoración o la refutación: el Ser Supremo.

Citando textualmente a Martín Portales: “En rigor, para nosotros, el Ser no existe, es decir, nada es ya; nada es ya idéntico a sí mismo. Todo lo existente manifiesta precisamente esa ausencia de ipseidad, todo lo que existe no es todavía, y ese no ser verifica la posibilidad de su realización, de su sentido. Por tanto, el “ser” es una elaboración categorial del pensamiento humano que ha cosificado lo que es puro movimiento incesante, pura tensión de identidad.

Quiere esto decir que se impone con urgencia, desde nuestro punto de vista, la superación del pensamiento griego como incapaz de dar cuenta de eso que llamamos “Dios”. Decir que “Dios es”, y no sólo eso, sino decir que “Dios es el Ser”, invalida toda posibilidad de hacerse cargo de lo que Dios ha dicho de sí mismo. Desde nuestro punto de vista, el “ser” no es más que la categorización de una esencia inexistente, de una pura irrealdad, y sólo puede ser concebido por un “yo soy”, es decir, por un “yo cerrado”, un yo ilusorio.

La compleja arquitectura del pensamiento griego (que es la que ha orientado la interpretación del Judaísmo, Cristianismo y también en buena medida del Islam), se levanta sobre la sospecha de una relacionalidad ocluida, sobre la inmutabilidad del ser, como si un yo cerrado se pudiese a pensar una apertura sin poder hacerse apertura. En nuestra opinión la metafísica es eso, la sospecha de una apertura no realizada, la sospecha de una relacionalidad irrealizable. La metafísica es el pensamiento de un yo cerrado que intuye una relacionalidad sin poder verificarla, sin poder experienciarla. Y lo que puede decir de esa relacionalidad es un juego de contrarios, un diálogo sin implicación, y por eso puede decir “esencia” y “existencia”, “potencia” y “acto”, “ser” y “no ser”.

Creemos que la metafísica es en efecto la sospecha de la constitutiva relacionalidad de lo existente, pero vista desde fuera, como quien contempla un espectáculo sin poder participar en él. Porque la metafísica es una elaboración del yo, una intuición de la totalidad desde el punto de vista del “ser”, de la identidad ocluida. Porque “yo” y “ser” no son otra cosa que identidades frustradas. Por eso para el griego es impensable un Dios que dice “Yo seré el que seré”, y no tiene más remedio que interpretarlo como “Yo soy el que soy”, Yo soy idéntico a mí mismo. Pero lo que se ha revelado es precisamente que Dios no es ipseidad, que Dios no es idéntico a sí mismo, y que precisamente porque no es ipseidad tiene sentido la existencia”[14].

Allâh –el Dios realizándose que desafía nuestro miedo a entregarnos plenamente a la existencia- es pura impermanencia. Y los signos para comprenderlo estaban en ti mismo: si tú eres capaz de cambiar, cambia contigo el universo, y contigo cambia Allâh. Nos planteamos a Allâh como algo estático, y nos parece una herejía que pueda cambiar en nuestra propia realidad cambiante, pero Allâh no es otra cosa que esto: la acción de lo que actúa, el cambio de lo que cambia, la sensibilidad de lo que siente.

Concluimos. Allâh nunca fue un Ser. Nunca fue un Dios terminado, porque entonces el mundo no tendría verdadero sentido, ya que su único sentido es cumplir a Dios. Nunca fue un objeto para el pensamiento, sino un motivo para el abandono en el fluir de las cosas. Nunca fue el monopolio de los teólogos sino algo que podía vivirse en nuestro simple estar inocente en el mundo. “Estar”, ésa era la clave; pero estar de verdad: estar en presente, estar aquí, estar en lo que estamos haciendo. Allâh es lo que sucede y debíamos sencillamente realizarlo con nuestra acción, porque nosotros éramos el marco en el que Él podía suceder. La acción del *mu'min* se revela, por tanto, esencial al universo. Porque es el *mu'min* el que se mueve en el mundo de lo real, en el que tiene lugar Dios. Dios, ese vórtice que no cesa de emanar existencia, un evento, un acontecer, un suceso incesante. No sólo lo que sucede, sino lo que sucede del modo en que sucede. De ahí la atención del *mu'min* al mundo: la atención al continuo emerger del milagro, porque no es indiferente si un pájaro canta dos o tres veces en una tarde de otoño, porque ninguna tarde es igual y ningún pájaro es igual y ningún canto es igual. En definitiva, porque el modo en que ocurren las cosas es la razón exclusiva de su

salida al ser; ni más ni menos que el querer de Allâh hecho cosa, hecho acción, Allâh en el tiempo, esto es, Allâh.

Capítulo 8: Ana Ad-Dahr: La realidad del tiempo

El planteamiento inicial con el que nos encontramos es que, por una parte, el hombre de la calle vive el tiempo como una realidad incuestionable, definitiva e incluso tiránica respecto a su vida, mientras que el místico habla de la experiencia del tawhîd como un detenimiento del tiempo, como un cuestionamiento radical de su dimensión temporal anterior, como si en la experiencia de lo Absoluto no hubiera tiempo, como si el tiempo perteneciera sólo al aspecto aparente de las cosas. Sin embargo, paralelamente a este planteamiento, encontramos un hadiz *qudsî* -cuyo comentario es el origen de este artículo- en el que Allâh dice de sí mismo que Él es el tiempo. *Ana ad-dahr*: “Yo soy el tiempo”... Y se usa el término árabe *dahr*, es decir, “tiempo lleno, tiempo denso, tiempo como realidad compacta, consistente”, frente al término *zaman* que sería más un tiempo no significativo, un tiempo inconsistente, divisible, deleznable.

Trataremos en este artículo de defender la realidad del tiempo, el tiempo como parte de la estructura de lo real, pero no del tiempo cómputo frío de las horas (*zaman*) sino sólo del *tiempo sentido* -el tiempo en que estamos auténticamente sintiendo- que va a ser el tiempo de Allâh (*dahr*), o mejor dicho, el tiempo que es Allâh, en definitiva, Allâh en nosotros, en nuestro mundo de acciones y eventos.

Cuando se hace discurso a partir de la experiencia de los místicos, que hablan de que en esos momentos en los que fueron arrebatados el tiempo no transcurría, dogmatizamos: “El tiempo no es algo verdadero, sino una convención humana”. Pero nada más lejos de la realidad. Ciertamente, el místico supera el sentir del tiempo ordinario, el tiempo como cárcel del hombre en la cual sólo nos concierne envejecer y morir, contemplar la existencia como caducidad. Pero no porque “supere el tiempo”, sino porque pasa a “vivir el tiempo”, intensamente, cada instante se vuelve esencial, y esto es, en definitiva, el tiempo de Dios, el “Yo soy el tiempo” del hadiz. La experiencia mística sí es una detención del tiempo ordinario, pero no es una cesación del tiempo: uno se coloca en “tiempo de Dios”, lo cual significa transcurso, desenvolvimiento, suceso, pero no tal y como nosotros asistimos a lo que sucede, sino en toda su intensidad: no es la del sufí una experiencia extática fuera del tiempo sino la vivencia real del tiempo real.

La dimensión física del tiempo -el cómputo del tiempo en el que no sientes- es irrelevante para nosotros; pertenece al propio hecho de la materialidad de la Creación, y está concebido para ser desvelado. Pero para que desvelemos algo debe transparentársenos algo de lo que hay tras el velo. Ése es el sentido de nuestra intuición del tiempo. Asistimos a la salida diaria del sol y a su puesta, a las fases de la luna, y con todo ello hicimos relojes y calendarios, absolutizándolo como una realidad en sí misma, cuando lo que teníamos que comprender es que el tiempo pertenece a la esfera de lo real, al ser de Allâh. *En el transcurso de las noches y los días hay un signo para los que entienden*, leemos en el Corán. “El tiempo no es accidental en la vida del hombre”, el tiempo forma parte de lo Real, de Allâh, esto fue lo que se nos quería decir con el símbolo del transcurso de los días, y sin embargo hemos hecho del tiempo una realidad al margen de Allâh.

Si no fuera que *Allâh es en el tiempo*, ¿por qué la dinamicidad de la Creación? Si Allâh hizo el mundo para verse como en un espejo, ¿qué necesidad había del transcurso de los acontecimientos, qué necesidad había del cambio, de la extinción de las especies y la emergencia de la civilización humana... ¿Por qué la Historia? ¿Por qué el paso de la materia a la Vida? Si sólo hubiera querido

Allâh reconocerse en la Creación podría haber creado este espejo inmóvil y estar así contemplándose por toda la eternidad. ¿Por qué la necesidad de que el hombre cometa errores, la necesidad de que haga actos buenos, la necesidad de que actúe, la necesidad de que desvele los velos...?

La única respuesta posible es: porque el tiempo es real. El tiempo pertenece a la esfera de Allâh. No es ningún sueño, ninguna irrealidad. Se te dio la existencia para que la sintieras en su plenitud, porque sólo así realizabas el proyecto de ser de Allâh, y tú te limitas a calcular tu paso por ella, de modo que no realizas lo que te fue encomendado realizar a través de tu sensación, ni más ni menos, que a Allâh. Tu “yo” era el marco en el que tenía que suceder Allâh y tú te dedicaste a exhibir tu nada, imposibilitando que tu vacío interior se llenase de Allâh, impidiendo que hubiera una pintura dentro del marco...

¿Qué es, entonces, el tiempo real? El tiempo real es la magnitud del hacerse de una Identidad. Lo que va de una posibilidad a un cumplimiento. Tener una experiencia de tiempo real es hacer una experiencia de relación, cuando amas, cuando sientes... Y teníamos intuiciones de este tiempo real no sólo en la experiencia del éxtasis místico, sino en la experiencia de los enamorados mirándose durante horas, en la contemplación de un bello paisaje, en la entrega a una actividad artística cuando nos arrebatan las musas, etc. Cuando los físicos de la relatividad nos han hablado de que el tiempo no es una dimensión fija, no nos han sorprendido. Ya teníamos todas las intuiciones necesarias con nuestra vida cotidiana acerca de qué fuera el tiempo real: el tiempo que realiza el mundo, porque es la mera identidad de Allâh cumpliéndose en la acción humana. Si no tienes noción de tiempo real, estás al margen del proceso de la identidad de Allâh, estás al margen del sentido de la existencia del universo. Si no sientes, no estás formando parte del mundo que está siendo, del mundo que será.

Cualquier pretensión de aislar el tiempo de la divinidad es hacer del tiempo la cárcel de la vida humana. El tiempo desde la divinidad es el que va posibilitando cosas; el tiempo desde nosotros es el que deteriora las cosas. Por eso decimos que Allâh es Eterno, sin principio ni fin. Porque su proceso de “hacerse” no tiene fin, y sólo en este proceso tiene verdadero sentido el mundo. Pero nada de su eternidad se pone en juego si -al contrario de lo que pensaban los griegos- decimos que Allâh es la pura impermanencia. Y Allâh es la pura impermanencia, porque tu impermanencia es la suya, y tu cambio es el suyo. Él cambia en ti porque se da la oportunidad de ser a partir de lo que tú hagas, de lo que tú quieras realizar. Allâh se pone en tus manos para ser realizado o para no ser realizado, y tú con tu corazón lo realizas o lo dejas para otros. Realizar a Allâh es hacer la experiencia de lo auténtico, del sentimiento desnudo por las cosas. Dejarte sentir es realizar a Allâh.

Tratar el tiempo como una realidad aparte de Allâh es hacer de Allâh un ser pétreo, inmóvil, una cosa en algún lugar remoto del universo. Tratar el tiempo como una realidad que te circunda y dentro de la cual tú tienes lugar es encarcerarte en él, someterte a la tristeza de que lo real sea la muerte constante de todo a tu alrededor. Ésta visión -típica del Budismo- de la caducidad de las cosas, que impregna de tristeza la vida del hombre, se supera comprendiéndote fuera del tiempo-cómputo y esto se hace siempre que te abandones a tu sensación de las cosas. ¡Déjate sentir y te liberarás de juzgarlas como efímeras! ¡Muere en el amor a la belleza de las cosas a pesar de saberlas efímeras y descubrirás en tu placer la eternidad que vas buscando! Porque la eternidad propia del hombre es el amor a lo efímero.

El tiempo real es suceso, vivencia, experiencia; el tiempo físico, el tiempo fáctico, simple cómputo de las horas y los días, es mera apariencia, dispuesta ante ti para ser desvelada. Tiempo real es sentir el paso del tiempo, sin duda, pero no sentirlo desde el hombre (Budismo), como deterioro, finitud, transitoriedad, muerte, sino sentirlo desde Allâh (Revelación semita) como realización, posibilitamiento, emergencia al ser, cumplimiento. La caducidad es real desde la conciencia de

fractura interna al Todo, no es real desde la experiencia de la relacionalidad. Ésta es la respuesta desde el punto de vista de la Revelación progresiva -aquella que tiene en cuenta lo esencial de las tres revelaciones semitas: el sentido del tiempo sólo se vive realizando tu autenticidad, abandonándote en tu capacidad de sentir e incrementándola, porque lo que te motiva es Allâh[15].

El tiempo real es permanente novedad, porque nadie siente igual que nadie; éste es el milagro de la existencia, y lo es porque nos hace imprescindibles para Allâh: decir que tu forma de sentir realiza a Allâh es darte el papel cósmico sin el cual dejarías de tener auténtico sentido. Un hombre creado para alabar a Dios, un hombre creado para ser probado, un hombre creado para que Dios pueda reconocerse..., todos ellos son planteamientos pobres si se comparan con el que -sin la menor pretensión de originalidad y sólo por sinceridad con nosotros mismos- tenemos nosotros: un hombre que realiza a Allâh.

El sentimiento de lo efímero del mundo, de lo caduco de todo, es una experiencia cobarde de la vida porque se niega a vivirla desde Allâh, esto es, vivirla con plenitud. Esto es lo que lleva a quienes viven así a la melancolía del sinsentido del paso del tiempo; si comprendieran que el tiempo realiza a Allâh, vivirían cada acción como un milagro y no como una pérdida de lo anterior a partir de eso nuevo que ha sido posible. El Budismo es el existencialismo oriental: no quiere las respuestas del sentido propia de lo humano, aunque su percepción de lo caduco es estrictamente humana; “el tiempo es fugaz” se siente desde la mera materialidad pero no desde la comprensión del sentido de lo material; el budista organiza su quehacer en el mundo ateniéndose a lo que tiene, y lo que tiene es una conciencia de lo efímero que trata de superar desapegándose de las cosas, cuando lo que debería hacer es entregarse hasta la muerte en el amor a las cosas. *A aquel que no le importe perder su vida, la encontrará; el que quiera conservarla, la perderá*, dijo `Îsa (a.s.). Si amas lo efímero, vives, doliéndote si quieres, pero vives, y contigo vive Allâh que es pura pasión; si te desapegas de tus afectos, mueres, mueres sin dolor si quieres, pero mueres, y contigo no se realiza Allâh. Porque Allâh sólo sucede en el amor por la existencia; donde no hay amor por la existencia -manifestada en la forma que sea, que esto es otra cuestión- no hay Allâh.

El budista se queda en el horror de tener conciencia; de verse separado del Todo. El semita le da su cumplimiento a esa conciencia conociendo que para Allâh es esencial el sentimiento del hombre de separación de la Naturaleza que le rodea.

Nuestra conclusión, esta vez desde un texto mucho más íntimo a la tradición islámica que el *ehié asher ehié*, no ofrece posibilidad a la ambigüedad: *Ana ad-dahr* invalida que Allâh sea un Absoluto cerrado, un ser acabado, porque el tiempo es por definición lo que transcurre, y Allâh es lo que transcurre.

Allâh transcurre en forma de tiempo. Y este tiempo que es Allâh tiene dos elementos fundamentales para su fabricación: el desgajamiento interno al Uno en forma de realidades aparentemente distintas y la relacionalidad que puede establecerse entre estas realidades que fracturan internamente el Todo. Porque el tiempo no es algo dado. El tiempo -ya sólo hablamos del tiempo real- está siendo creado cuando se hace la relación entre lo diverso, cuando se hace *tawhîd*. No es una realidad dada, es algo que se realiza con la acción. No es que el tiempo sea un marco en el que se realiza la acción humana, en el que tiene lugar la relacionalidad, sino que sólo hay tiempo cuando se ama efectivamente. Las cosas no suceden dentro del tiempo sino que el tiempo es la dimensión del suceder de las cosas. El tiempo no es una simple acumulación de horas sino lo que sucede de Allâh. El tiempo es el ser de Allâh; un ser inacabado, no como el ser del que hablaba Parménides: El tiempo es lo que va siendo de Allâh. Lo que sí es un velo es el sentir humano del tiempo, el tiempo como cómputo frío de las horas. Porque de lo que se da cuenta el *mu'min* con su modo de estar en el universo es que, en definitiva, el tiempo no es el transcurso de las horas sino el sentimiento de los instantes.

Capítulo 9: La resurrección ahora

El Uno no existe ni nunca existirá como algo que no permita la multiplicidad en su seno, porque el Uno es una tensión interna descriptible como una “fractura relacionada” -en palabras de José Manuel Martín-: la fractura son las manifestaciones individuales que lo componen, que no obstante tienden insaciablemente a la unión, a la relación entre sí dentro del Todo, a hacer *tawhîd*, al Amor. Si esto es así, y estoy convencido que este planteamiento se acerca mucho a una intuición de lo real, en la *qiyâma* (“alzamiento, resurrección”) debe seguir existiendo una separación en el seno de Allâh, fracturas relacionadas que no seremos nosotros sino nuestras acciones, cada una un ser creado y dado a la existencia... “Cada átomo de bien que hagáis lo veréis”, dice el Corán... Son nuestras acciones las que crean el universo, y las que permanecen en él. Nosotros pasamos; desaparecemos en nuestras acciones.

Nuestra sospecha actual de estar relacionados con el Todo (por encima de la fractura del Todo que somos) se plasma en nuestra idea del “alma”; mientras que nuestra repulsión a una disolución en el Todo, es decir, una vida futura que no contemple el seguir siendo una fractura del Todo, se plasma en nuestra intuición del “cuerpo celeste” o “cuerpo resucitado”. Pero igual que nos hemos dado cuenta que lo que llamábamos “alma”, lo que intuíamos lo eterno en nosotros, no somos “nosotros”, y que el nombre que le cuadra es *rûh*, nos hemos dado cuenta de que ese “cuerpo resucitado” no seremos “nosotros”, esas fracturas necesarias en el Uno tras nuestra desaparición (porque el Uno no debe ser nunca una masa amorfa y homogénea) no seremos “nosotros”, sino el resplandor emergente de nuestras acciones con la muerte. Esto es lo que quiere decir ese pasaje del Corán en que se dice que no hay Creación vana, que nada ha sido creado vanamente. La vida presente del hombre -su única vida- es una “conciencia clara de la fractura”, mientras se entiende que es Paraíso la “conciencia de relacionalidad pura”. Pero no es necesario el tránsito fáctico -postmortem- de la vida al Paraíso para hacerlo posible: cuando amamos hemos pasado de la muerte del aislamiento a la vida de la relación con lo otro. Cada acto de amor hacia el exterior de uno mismo es un estado superior de Paraíso. Desde que existe conciencia de fractura en nosotros -de estar separados del Todo- y hacemos un gesto de relacionalidad, se está produciendo ya Paraíso. La conciencia absoluta de *tawhîd* del “hombre universal” es la *yanna*, el Jardín.

La acción humana es el auténtico corazón de la metafísica islámica, de la sensibilidad semita, y su incompreensión impide completamente el entendimiento de la vida espiritual islámica. Como hemos visto en un capítulo anterior, en Occidente, la acción depende del sujeto; es su hija, su obra. Es una cosa que arroja el hombre -como se arroja una piedra- lejos de sí. En el mundo semita, la acción es más bien un *boomerang* que se lanza que una piedra que se arroja. La diferencia es que en el mundo semita la acción vuelve sobre ti. Que te transforma: que, en definitiva, es tu padre y no tu hijo. El hombre no actúa, actúa Allâh; el hombre es el que recibe los resultados de su acción. En el mundo occidental es inconcebible una acción que precede al sujeto de dicha acción; en el Islam lo extraño es que el hombre se vea a sí mismo como el sujeto de su acción. Tú eres la oportunidad que se da Allâh en ti de sacar cosas de la nada al ser. Así que tú no fuiste nada más que un marco en el que sucedió tu acción, en el que surgió Allâh. Y Allâh es lo que queda de ti: tus acciones.

La muerte eterna de la *nafs* que hemos propuesto en nuestro *Opúsculo contra el alma*[16] -ante todo como método para la investigación sincera del creyente musulmán, y luego como doctrina (abierta a la discusión)- va a dar una importancia capital a la acción. Es como si se nos dijera: “No serás más tus razones o tus pensamientos, ni siquiera tus intenciones; serás lo que hagas”. Si se acepta este presupuesto, las mismas religiones cambiarían, porque dejarían de ser teologías, filosofías, ideas del mundo, para ser un estar, un actuar, y acabarían las manipulaciones de los poderosos y las

explotaciones del hombre en nombre de la religión. La idea de la existencia del alma te lleva a un contrato con Dios, en el cual el rito es la parte que debe cumplir el hombre, y la “otra vida” la que debe cumplir Dios en compensación. Esto te hace desinteresarte del mundo, de este mundo, y a limitar la vivencia de “lo religioso” a determinados momentos impuestos; cuando resulta que la ‘ibâda debe ser permanente, incesante, y comer no es un acto menos sagrado que la *salât*. La idea de un alma que debe salvarse a base de actos especiales arrincona la experiencia de Dios a determinados momentos de la existencia, y transforma ésta en un lugar profano en el que está permitido hacer actos sagrados.

Nosotros negamos al “yo” la otra vida pero le enseñamos a apreciar ésta. Sin relativismos, sin juegos de palabras, sin juegos de manos. “Estoy vivo y moriré para siempre”, esto es lo que sé; ésta es la razón de que me rinda ante Allâh mientras conservo la vida. Y me rindo por lo que me va en ello, no porque esté dándole nada a Allâh con mi sometimiento.

El manifestar rotundamente que el “yo” muere, y que por eso el hombre no puede tener alma, no quiere decir que algo del hombre no habite la eternidad. Siempre que Allâh no sea una cosa del pasado sino algo que sucede. Que sucede en el mundo y con el mundo; que se desenvuelve en el tiempo. No hay el menor inconveniente en reconocer que algo de lo humano, algo de lo que sucede en nosotros, pasa a la eternidad. Pero este “algo” que vive eternamente no es el “yo” (*nafs*) que muere con el cuerpo, ni el *rûh* que es de Allâh, ni el cuerpo que se corrompe, sino tu acción. Tus acciones -no todas tus acciones sino sólo las que se muevan en el mundo de lo real-, tus acciones auténticas (auténtico placer, dolor, ira, deseo, amor...) son la materia de Allâh. Así, si la acción del hombre es lo eterno que fabrica la *nafs*, Allâh nunca más será para nadie un Dios realizado, una cosa acabada, dejada ahí para la adoración o la negación, nunca más. Allâh se realiza en la acción del *mu'min* y en la del *shaytan*, y se realiza en el tiempo. Es hecho cada vez que asumimos la experiencia auténtica de lo que es estar vivo. A Allâh lo cumplimos nosotros con nuestros nervios, nuestro corazón, nuestra sangre, nuestras ideas, nuestra pasión. Lo demás son supersticiones, historias que se cuentan para hacer de la vida humana el sucedáneo de una nada. ¿Es Allâh, entonces, un Dios pasivo? En absoluto. Es lo que hace posible que emerja la acción en nosotros y el que se transforma con nuestra acción. ¿Y qué somos nosotros? Un espacio y un tiempo para la realización de Allâh.

¿Qué es, entonces, la Resurrección: qué es eso que las religiones han llamado “cuerpo celeste”? No sabemos con certeza. Intuimos que con las expresiones “cuerpo celeste” (o “cuerpo resucitado” o “cuerpo glorioso”) estamos refiriéndonos a la transparencia total que hacemos posible cuando dejamos de ser tras la muerte, a la luz que puede verse cuando nosotros dejamos de taparla. El misterio de la existencia es que se nos da un cuerpo para que tratemos de hacerlo transparente a la luz. De igual forma que la Poesía nos muestra que sólo tenemos la palabra para nombrar lo inefable, para nombrar el silencio, (porque el silencio -paradójicamente- nada dice), sólo tenemos la materia para transparentar. Sólo tenemos el cuerpo para trascender. La muerte del cuerpo debe ser algo como una consumación de la transparencia. Nos cuesta imaginar una *qiyâma* sin la idea del “yo” eterno; transmutado, pero eterno, que en la propia caligrafía esté lo dicho, que no haya diferencia entre continente y contenido, que el propio cuerpo sea acto, acción, transparencia, son lúcidas intuiciones que sin embargo nos llevan a imaginarnos a nosotros mismos en alguna parte metamorfoseados en cualquier otra cosa: el “yo”, siempre el “yo”... No importa si vamos a la mente del Padre eterno o nos sentamos junto a ríos de leche y miel, si adoramos permanentemente a Dios, volvemos a este mundo como una oruga, o incluso si somos fantasmas atrapados entre los “dos mundos”... lo que importa es seguir siendo. Por eso -como prueba de honradez- los creyentes deberían acostumbrarse a trabajar con la idea de la disolución definitiva del hombre tras la muerte, con la idea de que el cuerpo con sus cualidades sutiles y groseras quedará extinguido con la muerte y permanecerá lo que siempre ha estado: Allâh, el Agente Universal, lo que actúa en todo lo que actúa y su posibilidad inagotable de hacer mundo para ser amado. Tras la muerte, el instrumento

cuerpo ha sido anulado o se ha consumado, como queramos decirlo, y eres lo que has hecho. Mejor dicho, quedan las acciones que hiciste y ya no eres. Si acordamos que llega a ser establecida la transparencia, es indiferente la cábala acerca de qué sea eso que resucita. Tú, creyente sincero, desnúdate de ti para dejar paso a la eternidad, para que quede Allâh libre para siempre de tu yo de hombre, que no fue sino la oportunidad que se dio la existencia de emerger al ser, la oportunidad que se dio Allâh de realizarse en ti.

Tenemos la sospecha de que no tendrá fin la relacionalidad y planteamos la Unión eterna por absorción en Allâh, por desaparición en Allâh, como una gota entra en el mar, haciendo un esfuerzo por hacer de nuestro “yo” algo de la misma materia de la eternidad, disolviéndolo en lo que le es igual. Quizá este planteamiento no responda a la realidad más que el de nuestro “yo” en un lugar maravilloso rodeado de bellas mujeres. Es cierto que morimos sin que muera la relacionalidad en el Uno, y el “yo” no quiere resignarse a que él no sea el soporte de esta relacionalidad futura, de esta Unión eterna del Amante y el Amado. Nuestra acción actual está vehiculada por un cuerpo, y la *nafs* que genera este cuerpo para que lo cuide no quiere ni puede comprender que, tras la muerte, seguirá dándose una acción de relacionalidad dentro del Uno que no estará vehiculada por nuestro cuerpo, y por tanto por nuestra conciencia actual de separación. ¿Cómo será esta relacionalidad que habremos hecho posible en el seno de lo Uno cuando ya dejemos de ser por completo? Esto es algo que ignoramos. No tenemos, por otra parte, como decía Schopenhauer, respuestas para todas las preguntas posibles. Sabemos que dicha relacionalidad tendrá que ver con lo único real a lo que hemos dado el ser, nos referimos a nuestras acciones, a nuestros sentimientos, a nuestros deseos, que ya no serán nuestros. Pero no sabemos mucho más.

En resumen, no podemos figurarnos el *yaum al qiyâma* (“El día de la Resurrección”) como un momento del tiempo futuro, un momento de la Historia en el que el hombre que se ha abierto a Allâh le deja entrar muriendo en Él. Hemos dicho que es “tu instante” porque eres tú realizando el presente de Allâh. Tu despertar de la *gafla* es el Alzamiento de Allâh y la subversión de todo. Pero es en ti donde tiene lugar. Allâh no es un Dios acabado. No es un Dios realizado. No es un Dios “ahí”, en cualquier parte o en todas las partes. Allâh es un suceder, una acción incesante, un proyecto de existencia, el único proyecto posible de existencia. La *qiyâma* es cuando tú eres el instante de Allâh, donde Él hace posible su realización en ti. Ése es el sabor de la eternidad que te es dado paladear: se te permite repetir indefinidamente tu instante para que lo hagas posible. El Todo saboreado como tu instante es tu eternidad. Y aún podemos mirar la cuestión “desde el otro lado”; desde el lado de Allâh. Desde el punto de vista de Allâh, ¿qué es el *yaum al qiyâma*? El *yaum al qiyâma* es el Hoy de Allâh: el día en el que se levanta Allâh. Es el instante supremo de Allâh. Es el presente de Allâh. Y sabemos que no hay otra cosa que su presente; así pues, no hay otra cosa que un continuo emerger de todo a la existencia y la muerte no existe.

Capítulo 10: El carácter envolvente del Wuÿûd

Con el tema del *wuÿûd* llegamos, sin lugar a dudas, a la culminación de la metafísica islámica, a la clave de su originalidad y la razón de su amor por la vida.

Comencemos, como es nuestra norma, por la exposición de términos relacionados, es decir, la familia árabe W-Y-D.

El verbo que rige el término *wuÿûd* es *wajâda*, con significado primario de “encontrar”, y significado secundario de “sentir tristeza-sentir alegría; sentir pasión-sentir odio; sentirse rico-sentirse pobre; etc”; es decir, ser afectado por todo tipo de opuestos... Entre los sustantivos de la

familia encontramos: *wayd* (“conmoción”), *wiyad* (“pasión”), *tawâyud* (“fingimiento”). Y, por último, el objeto de nuestro estudio: *wuyûd*, término con el que se tradujo el griego “existencia”, en oposición a “esencia” que fue mal traducido como *dzât*, según ya vimos en un capítulo anterior. El *wuyûd* -la existencia- es, pues, el fruto de un *yûd* (“extroversión, surgimiento”) de Allâh. La *dzât* es lo que recoge las potencialidades del Sí Mismo de Allâh; el *wuyûd* es lo que efectivamente va realizándose de esa potencialidad, el árbol tal y como va haciéndose. Pero el árbol no sólo está contenido en la semilla sino que necesita del proceso (tierra, aire, luz y, sobre todo, trabajo de hombre, acción humana) para desarrollar las potencialidades de la semilla. De modo que la acción del hombre, el Mundo, la Historia, es imprescindible en el proyecto de realización de Allâh. El hombre no era un “ser puesto ahí” para la contemplación, la adoración o la alabanza, sino para la realización de Allâh... ¿Y cómo lo realizaba? Con su capacidad de sentir, con su emoción.

El musulmán es impactado por Allâh; todo aquello que es fuerte, que le desarma sus planteamientos artificiales, que le deshace por dentro, todo aquello que le mueve interiormente es Allâh. Allâh es para el Islam lo que tú vayas experimentando a lo largo de tu vida, la intensidad de todo aquello con lo que tú te encuentras (*wayada*), lo que vayas sintiendo, pero sin identificarlo jamás con algo concreto para que eso concreto no se convierta en un ídolo que te impida seguir buscándolo. Ya sabemos que Allâh no tiene límites, que no es una meta sino el destino infinito de lo creado. Por eso, hay un encuentro (*îyâd*) incesante con Allâh en tu sensación de las cosas, en la felicidad y en la desgracia, en el placer y en el dolor, en el amor y en el miedo..., con lo que te encuentras es con Allâh. Porque Allâh es lo que provoca en ti una emoción, sea del signo que sea. Todo el conocimiento de Allâh que obtiene el *mu'min* es su experiencia del mundo. Vivir, estar vivo, es el máximo contacto posible con Allâh, pues Allâh no es una idea, ni un Ser Supremo al margen del mundo, es lo que mueve a los seres. Vivir es el máximo contacto con Allâh, es el único contacto con Allâh, porque no habrá otro Allâh para ti que lo que puedes sentir.

El *wuyûd* es la existencia en su divinidad, Allâh sucediendo, lo que se va realizando en el mundo y en el tiempo de la naturaleza de Allâh. Se sabe lo que es el *wuyûd* de Allâh por todo lo que se constata que llega al ser, y por eso uno de los nombres de Allâh es el Evidente. No es una idea, sino algo que nos llega por la percepción. Allâh como *wuyûd* es lo que te estimula, lo que te afecta, las sensaciones contradictorias que son tus instantes, y tiene que ver con “la pasión”, con “la conmoción”[17]. Decía Ibn Arabî que el Islam era pasión[18], y nosotros sabemos que no puede haber conmoción que no sea conmoción por lo sagrado, sea una libélula posándose en una hierba o la extinción de un pueblo por la erupción de un volcán. Sin que el musulmán elija nunca qué parte de lo que sucede desea que sea la voluntad de Allâh. La voluntad de Allâh es el mundo, porque Allâh no es un ser que quiere cosas sino un querer que se hace existencia; esto no significa que ni por un momento estemos al margen de esta voluntad que se hace mundo. Éste es el desafío que sufre el *mu'min* y que acepta sometándose sin condiciones; no a cambio de protección como en las religiones tribales, ni a cambio de una vida larga y feliz como el hebreo antiguo, ni a cambio de “otra vida” como el cristiano. Un rendimiento sin condiciones. Porque no hay posibilidad de regateo con Allâh. No hay posibilidad de una actitud intermedia: o te sometes al Señor de lo real con todas sus consecuencias, o vives en tu imaginación de lo que es el mundo, negando con tu vida la realidad.

Allâh, sólo Allâh, Allâh ahí delante, Allâh esto, Allâh ya, Allâh porque existe el mundo, porque tengo una experiencia de las cosas[19]. Allâh, el que te urde, el que te teje con tus emociones. Porque somos cuanto sentimos. Allâh es lo que provoca en ti sensaciones que entretejen las fibras de tu ser. Nuestra existencia es una constatación de impulsos. Sentir es hacerte a través del mundo exterior: sentir las cosas es ir siendo, es ir encontrándote contigo mismo. Por eso, lo que busca el sufí es sentir, sentir de verdad, sentir en el origen de todo sentimiento, y se enamora de la capacidad de Allâh de hacerle sentir y le llama *Layla* (“Noche”) que es nombre de mujer, y te dice que la dote por yacer con *Layla* es tu vida. Se abandona en su pasión, no se cuida de sí mismo, se deja llevar;

deja de ser protagonista de su mundo, para pasar a experimentarlo. Cambia el poder de controlar su vida por el placer de vivirla. Pierde el control porque está sintiendo de verdad; niega que pueda existir una realidad trascendente que él consiga manipular. Cuando controla sus emociones, no es Allâh, y él necesita encontrarse con Allâh como sensación pura, así que quiere sentirlo todo. No selecciona al Allâh que le hará ser el hombre que es, no manipula al Dios con el que se encontrará, no elige entre lo que le gusta y lo que no le gusta de lo real, afirmando la divinidad de lo uno y negándose a lo otro. El musulmán acepta a Allâh como lo real, le guste o le disguste. El comportamiento ocasionalmente raro de los sufis (andar por el fuego, pincharse, clavarse espadas, etc...) tiene su razón de ser -que no justificación- como adiestramiento en la búsqueda de la sensación. Quieren comprobar hasta qué punto “sentir” es “sentir a Allâh”. Quieren llevar su sensación al límite para corroborar que su sensación -ya sea dolorosa como en las automutilaciones o placentera como en la *hadra*- no les sitúa fuera de una experiencia de Allâh. Porque Allâh es lo real, y lo real es lo que sentimos. Cuando te entregas a lo que sientes, percibes a Allâh; encuentras a Allâh en tu propio arrebató. Sentir es sentir a Allâh.

Este *wujûd* -este Allâh existiendo- no es pasivo, es encuentro, es emoción, es pasión, es rabia, es ilusión, es esperanza, es amor, es miedo... lo que vas sintiendo, siempre que lo que sientas sea auténtico. Por eso, porque sólo sabemos de Allâh lo que sentimos en el mundo, y no hay otro Allâh que lo que despierta la sensación de los seres, del Islam no se sabe nada por la lectura de los libros de los sufis ni -menos aún- por la lectura de los manuales de instrucciones de cómo se hace la *salât* o el *ramadân*. Los que van buscando conocer el Islam en las librerías esotéricas en las que se publican los libros de Ibn ‘Arabî, Al-‘Alawî, Al-Yîlânî, Al-Yîlî, Ibn ‘Ayyîba, Ibn ‘Atâ-Allâh, no encontrarán nada. Encontrarán un gran “No”, porque esto es la experiencia del sufi: un “No” a la percepción de la existencia del hombre corriente. Y así dicen: “tú estás ya muerto”, “destruye tu *nafs*”, “renuncia al mundo”, “el tiempo es una convención humana”, etc. No, no, no, no a toda la experiencia del hombre natural, porque para trascender hay que romper las limitadas apreciaciones del hombre de la calle. Si te quedas ahí, si te quedas en el discurso fabricado a partir de la experiencia de los sufis, no encuentras la espiritualidad islámica, como tampoco la encuentras en los libros de instrucciones acerca de la *‘ibâda* (actos de culto). ¿En dónde se encuentra, entonces, la espiritualidad islámica? En el trato con los musulmanes. Se aprende la profunda espiritualidad musulmana sintiendo la vida como la sienten los musulmanes, en Turquía, en Pakistán, en Irán, en Mali, en Marruecos..., en los países islámicos, a pesar de que están sufriendo las consecuencias del Colonialismo y el intervencionismo occidental, se aprende más de lo que es trascender en Islam que en los libros de los sufis. En esa pasión con la que vive el musulmán aprendimos la razón de la existencia. Porque el Islam no es una oferta más de Nueva Era; el Islam es una religión tradicional, y, si no se vive en el trato con los musulmanes, no se sabe nada de ella, como no se sabe de Budismo Tibetano por leer a Lobsang Rampa ni se sabe nada del Chamanismo por leer libros de Castaneda. El Sí de la espiritualidad islámica que uno encuentra cuando viene de la experiencia del *tawhîd* (en la que la multiplicidad ha reventado en pedazos para dar paso a la Unicidad) es la vida cotidiana. El musulmán está obligado a cuestionar sus límites, a no absolutizar su percepción de sí mismo (*nafs*), su percepción de esta vida (*duniâ*), su percepción de Allâh como un Dios en su Trono (*fî samâ ad-duniâ*), su percepción del tiempo (*zaman*), pero no se ve desestructurado por haber tenido la posibilidad de experimentar la radical unicidad de las cosas, no se queda en el No a la existencia, en el No a la vida, en el No al tiempo, en el No a la libertad, en el No al yo, porque para que eso no suceda se le obliga a que vuelva a su vida cotidiana, ahora con una sabiduría que le va a impedir hacer de sus límites posibilitadores unos límites castrantes de su crecimiento. “Se te dieron unos límites para que fueras posible, no para que no aceptases el reto de expandirte”, parece decirnos la existencia entera.

Nos enfrentamos a partir de ahora a la espiritualidad como nos enfrentamos a la vida, abiertos y vulnerables, y que ocurra en nosotros lo que Allâh quiera, con la tranquilidad de que nada fuera del orden de las cosas ocurrirá. Porque el abandono en la sensación con la que se construye el hombre,

que es asimismo el lugar donde se encuentra con su Señor, es su escudo protector. El carácter envolvente del *wuḥūd* hace del *mu'min* alguien con tanta paz como el resto de los seres de la Creación, que no temen cuando no hay motivo para temer. El *wuḥūd* -la existencia vivida como la realización de Allāh- es una matriz en la que se introduce protegido el *mu'min*, precisamente por el hecho de haberse dejado de proteger a sí mismo y haberse arrojado sin miedo al precipicio de Allāh.

Acabo este capítulo, y con este capítulo esta serie de intuiciones hechas a partir de la más tradicional experiencia del Islam, llevando las conclusiones —eso sí- más allá de los límites reconocibles por el Pensamiento Islámico Clásico. Y acabo con una sugerencia, con una invitación: buscad el trato con los musulmanes. El Islam -por compleja que haya sido la exposición de esta metafísica- no es, ni ha sido nunca, una idea. El Islam es como viven los musulmanes. Si en unas tierras los musulmanes están más castigados por la miseria o la explotación, buscad el Islam de los que aún no han sido corrompidos por Occidente. Salid del laberinto de la mente, del laberinto de la razón. Creed lo que os digo: el Camino debe irse verificando en vosotros como un No-saber, como un vaciamiento de ideas, que -dicho sea de paso- hace posible el diálogo humano, la relación humana. Pues esto es el Islam: lo que hace posible la relación humana, frente al *kufṛ* que es lo que distancia a los hombres. El Islam es ternura en el trato con los hombres y no una filosofía sistemática. Abandonamos la idea de construir un Pensamiento Islámico porque creemos que sólo se puede saber lo que sientes ahora, pues Allāh no ha ocurrido en el pasado, sino que está ocurriendo de un modo nuevo a cada instante, y ser musulmán es serlo continuamente. Puedes “hacerte” cristiano en un momento de tu pasado, pero someterte a Allāh es someterte en cada momento a algo nuevo. Allāh es lo que viene; es la novedad incesante. No puedes saber nada, no puedes hablar de lo que no ha dejado por un momento de transformarse. La razón es sólo lo que nos ha servido para salir del laberinto de la razón, el hilo de Ariadna, pues el laberinto no se pulverizaba diciendo de él que era un sueño, una imaginación -como se predica en Oriente-, sino entrando en el sueño del dormido y matando al monstruo de su pesadilla. Sólo entonces despertábamos. Concluyo. Pido el *du`ā* de todos vosotros por mí, y quede en vuestra memoria de todo cuanto he dicho en estos años únicamente que lo real no son las ideas sino el dolor y el placer de los hombres. Así pues, que las ideas os sirvan sólo para hacer más fácil la vida de los hombres.

Notas

[1] Comenta uno de los maestros en taqiya: “Pero ya hemos dicho que el conocimiento es una metáfora, una imagen, de la plenitud del ser”

[2] Véase MARTÍN PORTALES, J.M. La fractura relacionada. Córdoba, 2001.

[3] Que tus obras se extingan y no construyan el universo es la amenaza del Corán al kafir: “Oh vosotros, los que os abandonais a Allāh y al Mensajero, no permitáis que vuestras obras queden en vano” (47:34). “...Él no permitirá que las obras del que muere por la causa de Allāh queden en vano” (47:5). “Esto por haber seguido lo que desagradaba a Allāh y odiado lo que le agradaba. De este modo Él hizo vanas sus obras” (47:29).

[4] Comenta uno de los maestros en taqiya: “El amor, la rahma, no está sólo en el hombre. Lo que quizá sea exclusivo de las criaturas “desgarradas” de Allah es la conciencia del amor, un conocimiento que se queda en las puertas del sumergirnos en el amor, en ese dejar espacio a lo que va siendo, a la novedad real”.

[5] Comenta uno de los maestros en taqiya: “En cierto sentido, Allah es (=resulta ser) el yo de la existencia; Allah es la dzât del wuḥūd . No una dzât ya poseedora, sino pura capacidad de abarcar y aceptar todo lo que el wuḥūd vaya siendo. Allah es aquello caracterizado por todo lo que va resultando ser el wuḥūd . Su identidad, su dzât se va constituyendo en su relación con el evidente.

[6] Ya se estudió en el primero de los ensayos que no es que la nafs sea irreal, sino que no es la realidad absoluta y autónoma que supone el hombre que jamás ha tenido una experiencia mística.

[7] GONZALEZ, A. & AYA, A. & HOURI, A. El mu'min desnudo. Padilla. Sevilla, 2000. Apéndice uno.

[8] MAANÁN, A.M. Al `Aqida at-tahâwiya. Ed. Zawiya. Sevilla, 2000.

[9] Somos conscientes de la contradicción en que caemos al citar un texto que habla del Poder de Allāh cuando hace tan sólo unas líneas hemos desaconsejado el que se haga. En primer lugar, la contradicción en materia de pensamiento no sólo no nos parece un síntoma de debilidad de lo que se defiende sino -muy al contrario- de espontaneidad y salud. Y, en segundo lugar, es tan clara y manifiesta nuestra deuda con el pensamiento de nuestro maestro como que hemos llevado nuestras conclusiones más lejos de lo que a él le hubiera gustado saliéndonos propiamente del pensamiento islámico, al menos del pensamiento clásico, nosotros defendemos que inaugurando un pensamiento islámico del futuro.

[10] Como queda explicado en MARTÍN PORTALES, J.M. La fractura relacionada. Córdoba, 2000.

[11] Lao Tsé en su Tao te king intuía la misma idea, pero la expresó de otra forma: “El sabio parece un tonto”.

[12] Comenta uno de los maestros en taqiya: “En consonancia con ello, “yo no hago salât” porque no es algo que salga de “mí”. Pero el salât del musulmán es una acción “que da como resultado”... no, “que transforma” su personalidad; la realidad es algo dinámico; no el reflejo imperfecto de una realidad ideal, celestial, sino la realidad misma viva y actuante”.

[13] KÜNG, H. ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad. p. 846.

[14] Extraído de MARTIN PORTALES, J.M. La fractura relacionada. Córdoba, 2000.

[15] Véase el capítulo El carácter envolvente del Wuḏūd.

[16] GONZÁLEZ, A. ; AYA, A. ; HOURI, A. El creyente desnudo (Al mu'min al `âri). Padilla. Sevilla, 2000.

[17] E incluso con "el fingimiento", pues el fingimiento es el esfuerzo por contagiarte de alguien que ha encontrado (waḃada) el secreto de la pasión (waḃd).

[18] "A partir de la pasión, sé yo que Tú estás en todo".

[19] El hecho de la cosa en sí es para nosotros el principal argumento que tenemos para afirmar la existencia de Allâh. A pesar de que el mundo se nos representa inconsistente, mudable, efímero, ahí está. Y ese "ahí está" es para el musulmán de una fuerza indescriptible. El mundo nos llega como una serie de cosas, de mociones interiores, de relaciones que a pesar de ser pura contingencia son completamente insustituibles, completamente inevitables, completamente “hechos en sí”.