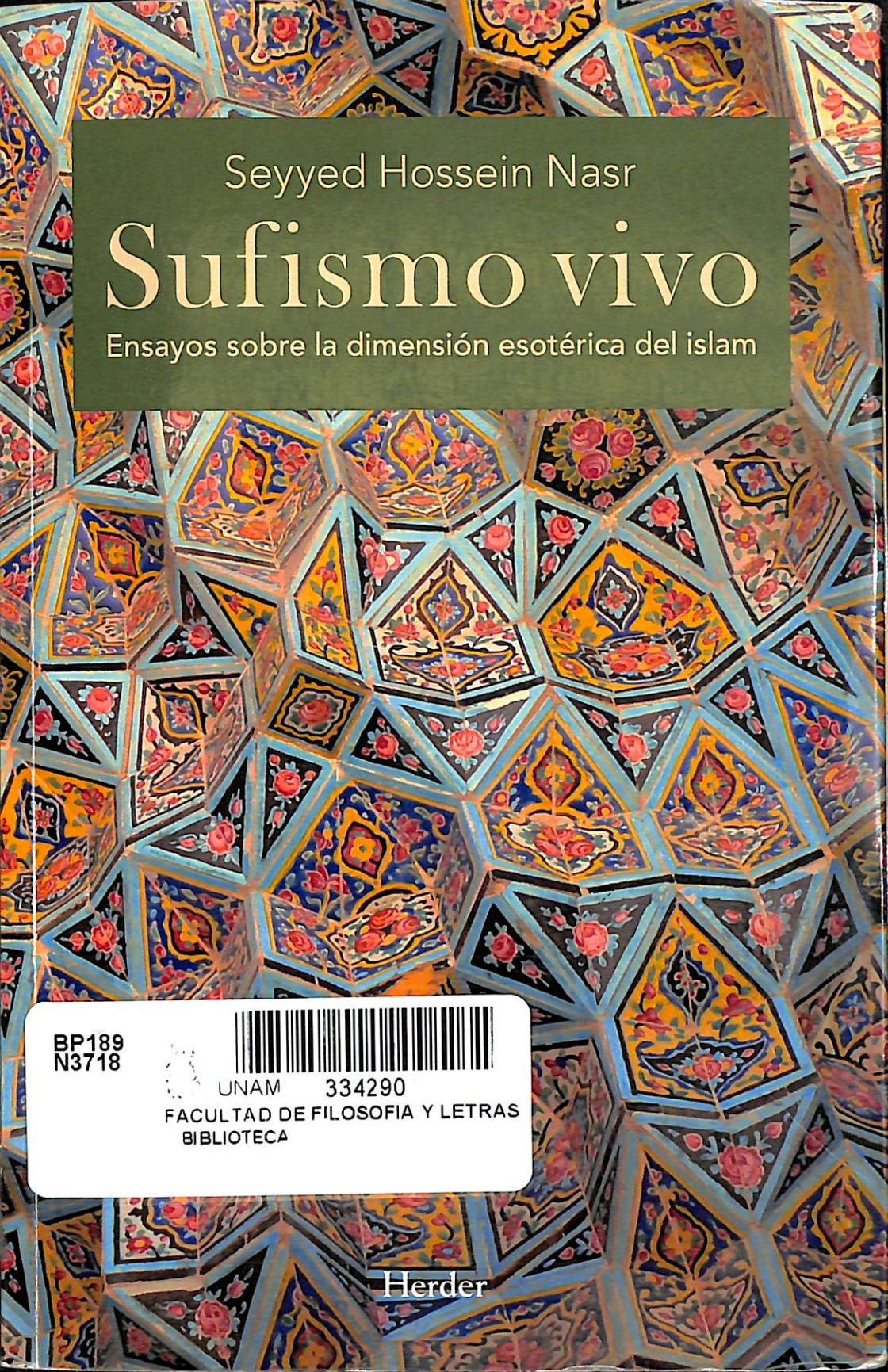




Seyyed Hossein Nasr

Sufismo vivo

Ensayos sobre la dimensión esotérica del islam

BP189
N3718



UNAM

334290

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
BIBLIOTECA



Herder

SEYYED HOSSEIN NASR

SUFISMO VIVO

*Ensayos sobre la dimensión esotérica
del Islam*

Herder



FILOSOFIA
LETRAS

m-553.145 /

BP 107

U376

Título original: Living Sufism

Traducción: Francesca Blanch, Esteve Serra y Halil Bárcena (Prefacio)

Diseño de cubierta: PURPLEPRINT Creative

© 1980 George Allen & Unwin, Londres

© 1984, 2015 Herder Editorial S.L., Barcelona

2.ª edición, 2.ª impresión, 2015

ISBN 978-84-254-3447-1

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: QPPrint

Depósito legal: B-3948-2015

Impreso en España - Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

F. 3272 69

ÍNDICE

Prefacio a la nueva edición	5
Introducción	9

Parte primera

I. El sufismo y la perennidad de la búsqueda mística	27
II. El sufismo y la integración del hombre	50
III. Revelación, intelecto y razón en el Corán	62
IV. El maestro sufí tal como se ejemplifica en la literatura sufí persa	69
V. Los estados espirituales en el sufismo	84
VI. El hombre en el universo: permanencia en medio del cambio aparente	105

Parte segunda

VII. El sufismo del siglo VII y la escuela de Ibn 'Arabí	123
VIII. Shi'ismo y sufismo: su relación esencial y su relación histórica	131

Parte tercera

IX. El islam y el encuentro de las religiones	155
X. El problema ecológico a la luz del sufismo: la conquista de la naturaleza y las enseñanzas de la ciencia oriental.	193
XI. ¿Qué puede ofrecer el islam al mundo moderno?	210
Índice alfabético	221

F 334290

Iḥsân (sufismo):

الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك

Iḥsân es adorar a Dios como si lo vieras, y si no lo ves, él, sin embargo, te ve a ti.

Tradición profética (*ḥadith*)

PREFACIO A LA NUEVA EDICIÓN

Tres décadas han pasado desde la primera aparición de *Sufismo vivo* en español. Durante este periodo el interés por el sufismo ha crecido en Occidente, en general, y en España, en particular, y el español se ha convertido en una lengua cada vez más significativa en el campo de los estudios sufíes. En estas décadas ha habido en España un notable incremento de los estudios sobre Ibn 'Arabî, sobre todo, y una nueva generación de estudiosos de dicho país ha realizado y continúa realizando importantes contribuciones en este campo. Igualmente, estudiosos del ámbito hispano como María Rosa Menocal y Luce López-Baralt han estado en el primer plano de los estudios comparativos entre el sufismo y el misticismo cristiano y la influencia ejercida por aquél en éste. La presencia del sufismo puede verse incluso en los poemas recientemente publicados por López-Baralt bajo el título de *Luz sobre luz*, así como en los escritos de muchos otros importantes escritores en lengua española, ya sean de la misma España o de América latina. No hay más que mencionar a una figura de sobras conocida como Juan Goytisolo.

En paralelo a tales avances académicos y literarios, ha tenido lugar un fenómeno mucho más significativo para la presencia del sufismo en España. Durante este periodo una considerable comunidad islámica se ha constituido en el país, dentro de la cual existen algunas órdenes sufíes vivas, como la Shadhiliyah.

Esto significa que, por primera vez desde el siglo xvi, existe una presencia directa del sufismo en España que complementa el creciente volumen de trabajos concernientes a su estudio y las muchas traducciones al español de trabajos sufíes, tanto en prosa como en verso.

El presente libro se ocupa de cuestiones que no cambian con las modas pasajeras y los intereses del momento, sino que aborda elementos que continúan teniendo sentido debido a su naturaleza atemporal. Por supuesto, si hubiésemos escrito este libro ahora, algunas notas a pie de página relativas a las referencias que han aparecido en los últimos treinta años habrían sido añadidas, aunque el contexto continuaría siendo el mismo. La única excepción es el ensayo «El sufismo del siglo vii y la escuela de Ibn 'Arabî», que fue un trabajo «pionero» en su momento, pero desde entonces hasta hoy un buen número de nuevas investigaciones han sido realizadas sobre dicha materia, con lo que muchas cosas tendrían que incorporarse si hoy escribiéramos un texto así de nuevo. Lo escrito en dicho ensayo, sin embargo, constituye en sí mismo una parte de esta nueva ola de interés por la influencia de Ibn 'Arabî que ha servido de guía a muchos estudios en dicha materia.

El interés por el sufismo está destinado a crecer en Occidente y especialmente en España. El sufismo no solo contiene un mensaje espiritual y metafísico de la máxima importancia para el mundo contemporáneo; no solo es esencial para tender puentes entre religiones y la llave para la comprensión interior del arte islámico; no solo ha creado algunas de las más grandes obras poéticas del mundo; sino que también es, en cierto sentido, una parte de la gran tradición literaria y espiritual española. No hay más que recordar los nombres de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.

En un momento en el que aparecen en diferentes lenguas occidentales no pocos trabajos diluidos o falseados acerca del sufismo, es importante hallar libros enraizados en la tradición sufí o al menos que posean una comprensión seria de dicha tradición. Este humilde libro está escrito desde el punto de vista de

la tradición sufí, aunque utiliza el lenguaje de la investigación occidental contemporánea, debido a que se dirige a Occidente o a un público culto occidental, si bien ha sido traducido también al árabe, persa, turco y algunas otras lenguas islámicas. Pedimos que esta nueva edición de *Sufismo vivo* pueda ayudar a quienes están interesados seriamente en la espiritualidad y les permita navegar por los mares del mundo interior, de tal manera que alcancen la otra orilla con seguridad; y a quienes poseen un interés académico por el sufismo que les ayude a descubrir la naturaleza viva de la tradición sufí y cómo es vista por aquellos cuyas vidas están enraizadas en ella.

Seyyed Hossein Nasr
Enero, 2015

En el nombre de Alláh, el Misericordiosísimo y Compasivo.

INTRODUCCIÓN

Por numerosas razones, algunas positivas y muchas negativas, existe hoy mucho interés por el sufismo en occidente, y también entre las clases instruidas y modernas del propio mundo islámico resurge una propensión hacia él. La descomposición del «sistema de valores» relativamente homogéneo del mundo moderno; el sentido de inseguridad con respecto al futuro; la incomprensión de los mensajes de las religiones predominantes en occidente, y especialmente del cristianismo, cuyas enseñanzas internas se han tornado cada vez más inaccesibles; el deseo de una visión del mundo espiritual en un medio ambiente que carece progresivamente de cualidad, y muchos otros factores, han contribuido a buscar enseñanzas espirituales en las religiones orientales. Esta búsqueda empezó en occidente hace una generación con el interés más general por el hinduismo y el budismo; pero como mucho de lo escrito e incluso practicado durante este período era falso o por lo menos superficial, la afición por estas tradiciones —más particularmente el estudio del vedanta y del zen— se convirtió pronto en una moda que, para una generación tan ávida de experiencias novedosas y variadas, como incapaz de profundizar en ninguna, resultó en seguida aburrida y tediosa.

El atractivo reside ahora para muchos en el sufismo, que por desgracia, parece así llamado al turno de ser falseado y mutilado para ajustarse a la mentalidad de aquellos que o

bien son inocentes, pero ignoran la naturaleza real de una vía espiritual, o bien tratan de reducir deliberadamente las verdades más sublimes a su propia naturaleza mezquina. Pero junto a este interés coyuntural por el sufismo puede discernirse, una atracción más profunda y genuina por parte de otros: los que desean sacar provecho de su penetración para beneficio espiritual de ellos, sea cual fuere la religión o senda espiritual que sigan, y los que buscan una vía espiritual genuina y están dispuestos a los sacrificios necesarios para alcanzar la cualificación que ésta exige.

Entre los islamistas oficiales de occidente puede verse una creciente conciencia del papel central desempeñado por el sufismo en el islam y en su historia. Muchos están ahora dispuestos a aceptar el origen islámico del sufismo y el inquebrantable vínculo que conecta a éste con el islam, frente a la antigua costumbre de explicarlo como cierto tipo de influencia ajena dentro del islam. Difícilmente se puede hoy escribir sobre la espiritualidad islámica sin mencionar el sufismo, aunque ciertos orientalistas persistan en intentarlo.

Sea entonces debido a un genuino interés espiritual, o a la pseudoespiritualidad actualmente tan en boga, o bien sea debido a la erudición desarrollada en el campo de los estudios islámicos, vemos crecer hoy en occidente la significación del sufismo y el interés por su estudio. Las presentaciones auténticas del sufismo en los medios de comunicación occidentales modernos son escasas, y muchos en cambio los que buscan sus enseñanzas. La misma presencia de esta situación es argumento decisivo para procurar evitar al máximo la distorsión de las enseñanzas del sufismo y para presentar todas sus distintas facetas de una forma auténtica. La sabiduría sufi cubre casi todos los aspectos de la vida espiritual y representa una de las tradiciones metafísicas y esotéricas más completas y preservadas que han sobrevivido en el mundo moderno.

En el siglo trece¹ (diecinueve) el mundo islámico estaba

1. Esta fecha se refiere al calendario islámico de la hégira (*hijrah*) (A.H.).

afectado por el impacto de occidente junto con el surgimiento de movimientos puritanos indígenas de índole racionalista y antimística. Surgió una oposición al sufismo, y éste fue culpado de casi todo lo que algunos de los modernistas encontraban que estaba mal en el mundo islámico de entonces. El problema de la dominación del mundo musulmán por las potencias europeas, se achacaba a menudo al sufismo, y apareció una generación de musulmanes occidentalizados, todavía presente en muchos países musulmanes, que consideraba el estudio mismo del sufismo como una conspiración colonialista. Ayudado por la actividad de ciertos orientalistas, este movimiento trató de hacer revivir el islam rechazando todos los aspectos espirituales y metafísicos de sus enseñanzas, y reduciéndolo a la más estrecha interpretación de la ley divina o *Shari'ah*. Como resultado, la misma *Shari'ah* quedó indefensa frente al asalto «intelectual» de occidente.

El papel positivo representado por el sufismo en la historia del islam —en ámbitos que van desde el gobierno al arte— llegó a desestimarse y a ser descartado. Por extraño que parezca, los relatos occidentales del periodo moderno de la historia islámica guardan también un curioso silencio sobre todos los movimientos de reforma importantes dentro del sufismo durante el siglo trece (diecinueve), por más que sus efectos no sean en verdad menores que los procedentes de los movimientos modernistas prooccidentales, tan cacareados en los estudios europeos contemporáneos. Con la excepción de la orden sanûsiyyah, nada se ha dicho prácticamente de la principal importancia de resurgimientos sufíes como los de las órdenes darqâwiyyah y tijâniyyah en el norte de África, yash-rûtiyyah en África oriental y el próximo oriente árabe, ni'matullâhiyyah en Persia y la India meridional, y chishtiyyah y qâdiriyyah en el subcontinente indo-paquistaní. El silencio sobre este tema contribuyó a empequeñecer el sufismo a los ojos de las modernas clases musulmanas instruidas, que tan a menudo confían en las fuentes occidentales para el estudio de su propia historia.

Así es como hasta finales de la segunda guerra mundial, uno solía encontrar sólo dos tipos de estudiantes en las universidades de los países musulmanes más modernizados: los completamente secularizados y occidentalizados, que en mayor o menor medida rechazaban el islam, al menos como código completo y modo de vida; y los que eran muy piadosos y devotos musulmanes, pero limitaban el islam a la interpretación más exterior de la *Shari'ah* y rechazaban todo lo relativo al sufismo y a la dimensión intelectual y espiritual completa del islam. Aunque estos dos grupos se oponían entre sí en casi todo, estaban unidos en la oposición mutua al sufismo.

Hoy, mientras gran parte de esta actitud persiste en ambos grupos, se puede observar claramente entre los estudiantes y otros miembros de las clases instruidas de muchos países musulmanes un renovado interés por el sufismo y por la dimensión intelectual completa del islam. A este cambio de actitud han contribuido varios factores: la desintegración de los valores culturales occidentales y el desencanto ante las experiencias del modernismo, la observación de las catástrofes acarreadas por la civilización moderna y la previsión de las que están por venir, y finalmente, la conciencia de que sólo a través de las directrices dadas por las enseñanzas del sufismo se puede responder a los desafíos y amenazas lanzados por occidente al islam en el terreno intelectual. Comparando con la generación anterior, vemos aumentar notablemente en países tan diversos como Egipto, Siria, y Persia, el número de jóvenes atraídos por las órdenes sufíes y el estudio del sufismo. En el subcontinente indo-paquistani este interés sigue siendo fuerte, sin haber disminuido de manera notoria como en el caso del mundo árabe o de Turquía. En este último país, el interés por los escritos sufíes entre estudiantes universitarios ha aumentado considerablemente desde los años posteriores a la revolución turca.

Por extraño que parezca escasean también en el mundo islámico las exposiciones genuinas del sufismo adaptadas a la

gente moderna con instrucción. Por la actitud tanto frente al sufismo como frente al propio islam distinguimos hoy tres clases de personas: la mayoría tradicional, cuya élite intelectual comprende en distintos niveles a los '*ulamâ*', a los maestros sufíes, y a los adeptos avanzados, que pueden entender las exposiciones tradicionales de la doctrina islámica, sea a nivel shari'ita o a nivel sufi; la minoría occidentalizada, que en su mayoría ha mostrado hasta ahora poco interés por el sufismo; y finalmente la nueva minoría moderna instruida, que vuelve a demostrar un vivo interés por la herencia espiritual e intelectual del islam.

Se publican anualmente cantidad de libros que contienen textos sufíes, la mayoría en árabe y persa, pero también en turco, urdú, bengalí y otras lenguas musulmanas. Pero excepto la poesía sufi de hombres como Ibn al-Fâriḍ, Jalâl al-Dîn Rûmî y Ḥâfîz, que son leídos y apreciados por todo tipo de personas, las obras de sufismo de naturaleza doctrinal y centradas en las instrucciones intelectuales se dirigen sólo a los pocos que se hallan cualificados, y no pueden ser plenamente comprendidas fuera de la élite intelectual (*khawâṣṣ*) de las clases tradicionales. Uno se pregunta cuántos árabes, turcos y persas modernos instruidos comprenden el texto del *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn 'Arābî, el *Manāqib al-'arīfīn* de al-Aflākî o el *Sharḥ-i gulshan-i rāz* de Lâhijî, que se han publicado en Egipto, Turquía y Persia, respectivamente, en estos últimos años. Cuando todos los «ismos» que como una riada nos inundan desde occidente, así el evolucionismo, el marxismo, el socialismo, etc., se abaten sobre el suelo del mundo islámico ¿cuántos de entre las clases instruidas musulmanas son capaces de apoyarse en la riquísima herencia de la metafísica y la filosofía islámica y del sufismo para protegerse y evitar ahogarse? Unos pocos han podido conectar con los maestros espirituales hoy en vida, y encontrar en ellos el sustento. La mayoría permanece en la confusión, sin más acceso que a unos pocos libros escritos por los eruditos contemporáneos de su país que usualmente se limitan a emular a

los orientalistas occidentales. Las exposiciones contemporáneas genuinas y las interpretaciones profundas del sufismo en lenguas musulmanas podrían probablemente contarse con los dedos de las dos manos y por ello este renovado interés por el sufismo entre las clases instruidas encuentra muy pocas obras con que satisfacerse.

Además, muchos musulmanes estudian ahora en occidente y curiosamente prefieren el inglés o el francés a su lengua materna cuando se trata de discutir temas intelectuales. Incluso en algunos países musulmanes como Malasia, Pakistán, Nigeria y el norte de África musulmán, el inglés y el francés son todavía instrumentos más importantes del discurso intelectual que el malayo, el urdú, el bengalí, el árabe o las lenguas nigerianas. En estos casos, las exposiciones de sufismo en lenguas europeas constituyen la fuente más inmediata para saciar la creciente sed de conocimiento en este campo.

Las tendencias en estos dos mundos, musulmán y occidental, parece pues que confluyan en lo referente a la necesidad de estudios auténticos sobre el sufismo. Por muy distintas razones, tanto la *intelligentsia* musulmana como buen número de los jóvenes occidentales más inteligentes, sin olvidar tampoco a gente de otras edades, están cada vez más interesados en el sufismo, unos por capricho, otros superficialmente, pero también algunos por las razones más profundas de toda alma que pugna por salvarse del abismo del sinsentido. Sin embargo son muy escasos los estudios que consiguen revelar de una manera auténtica las verdades del sufismo que pueden ser divulgadas, de forma que personas con la mejor de las intenciones se hallan a menudo dirigidas, por la lectura de trabajos de falsificación, hacia las profundidades infernales de los «mundos inferiores» en vez de estarlo hacia las celestiales alturas que están buscando.

Hoy día en occidente se pueden distinguir tres tipos de escritos sobre el sufismo. Los trabajos eruditos de los orientalistas van desde las más perjudiciales y apriorísticas críticas de

algunos autores a los favorables y a menudo penetrantes estudios de hombres como L. Massignon, H. Corbin, E. Der-menghem, L. Gardet, C. Rice, F. Meier y P. Filipanni-Ronconi, que lindan en algunos casos con la participación real en el mundo del sufismo y que incluyen excelentes traducciones por hombres como B. de Sacy, R.A. Nicholson y A.J. Arberry. Hay también trabajos que pretenden estar asociados con distintos movimientos sufíes actuales de occidente. Contienen a menudo muchas enseñanzas genuinas del fundador del movimiento, pero luego se han entremezclado con toda clase de temas extraños, que dificultan, en especial a los principiantes, el separar la cizaña del trigo. Estos trabajos han cobrado recientemente un matiz ocultista y han llegado a divorciarse por completo del islam en ciertos círculos surgidos en Europa occidental, sobre todo en Inglaterra.

Por último, existen las exposiciones de sufismo verdaderamente legítimas, emanadas de enseñanzas genuinas, como las de R. Guénon, M. Lings, J.L. Michon, L. Schaya y especialmente las de F. Schuon y T. Burckhardt; éstas son pocas en número pero de la mayor importancia para una comprensión auténtica del sufismo. También han aparecido unos cuantos trabajos genuinos de maestros sufíes contemporáneos del mundo musulmán en inglés o en francés, pero con frecuencia de una forma que deja mucho que desear. La persona que ya conoce los principios del sufismo puede hacer uso de la documentación, las explicaciones y traducciones de los trabajos del primer grupo e incluso de algunos de los relatos, afirmaciones y descripciones de ciertos libros del segundo grupo. Pero debe poseer para ello un agudo discernimiento y un conocimiento efectivo de las doctrinas metafísicas que sólo pueden proporcionar la tercera categoría de trabajos, o un contacto directo con las fuentes auténticas del sufismo.

Resulta por tanto esencial aumentar el número de obras de carácter auténtico sobre el sufismo, y no con propósito meramente cuantitativo, sino también con el fin de ofrecer mayor variedad de claves a los distintos tipos de buscadores, y de

volver accesible, en un medio contemporáneo, al menos un atisbo del vasto campo cubierto por las enseñanzas tradicionales del sufismo. Esta tarea debe realizarse tanto en consideración al público occidental, que naturalmente se beneficiaría mucho con una exposición en una lengua europea, como también en consideración a los musulmanes de educación occidental, para quienes el canal de recepción de gran parte de sus ideas es a menudo una lengua europea. Pensando precisamente en ambos auditorios hemos reunido en forma de libro estos modestos ensayos, con la esperanza de añadir una pequeña contribución al corpus de las exposiciones del sufismo desde un punto de vista sufi que ahora han comenzado a aparecer en lenguas europeas.

En el sagrado Corán, Dios se refiere a sí mismo como el Exterior (*al-zâhir*) y el Interior (*al-bâtin*). Como quiera que este mundo y todo lo que hay en él son reflejos y teofanías de los nombres y cualidades de Dios, todas las realidades que contiene poseen también un aspecto exterior y uno interior. La cara exterior de las cosas no es pura ilusión; tiene realidad en su propio nivel. Pero implica un movimiento en la dirección de separación y alejamiento del Principio, que reside en el Centro y puede identificarse con el Interior. Vivir en el exterior es poseer ya la bendición de la existencia; ser más que nada. Pero quedar satisfecho sólo con lo exterior es traicionar la naturaleza misma del hombre cuya razón más profunda para existir es precisamente viajar desde lo exterior a lo interior, desde la periferia del círculo de la existencia al Centro trascendente y con ello devolver a su origen la creación.

El sufismo provee los medios para cumplir este fin supremo. Dios ha posibilitado el viaje desde lo exterior a lo interior mediante la revelación, que en sí misma comprende las dimensiones exterior e interior. En el islam esta dimensión interior o esotérica de la revelación corresponde en su mayor parte al sufismo, si bien en el contexto del shi'ismo, el esoterismo islámico se ha manifestado también en otras formas.

Además, desde el punto de vista islámico, existe, en conformidad con la naturaleza de las cosas, algo correspondiente al sufismo en toda revelación o tradición íntegra.

Por esto en las lenguas islámicas es frecuente referirse al «sufismo» de tal o cual religión; en efecto, desde el punto de vista islámico, el *taṣawwuf*, como *al-dīn* o *al-islām*, en su sentido universal, es a la vez perenne y universal. Pero esto no implica en absoluto que sea posible practicar el sufismo fuera del marco del islam —sea cual fuere el contexto en que usemos estos términos—. Si por *al-islām* entendemos la religión en su sentido universal, entonces el tipo de esoterismo (o *taṣawwuf*, para usar la terminología de los propios sufíes) que se practique debe pertenecer a la religión particular o *islām* de la cual ha surgido. Y si por *al-islām* entendemos la religión revelada a través del sagrado Corán, entonces asimismo el *taṣawwuf* que puede legítimamente practicarse debe ser el que tiene las raíces en la revelación coránica y que llamamos «sufismo» en la acepción general de este término. En cualquier caso, un camino esotérico válido es inseparable del marco objetivo de la revelación a que pertenece. Uno no puede practicar el esoterismo budista en el contexto de la *Shari'ah* islámica o viceversa. Además, no se puede pretender en circunstancia alguna estar por encima de las enseñanzas esotéricas de la religión y practicar un esoterismo sin ellas y en el vacío, como tampoco puede uno plantar un árbol en medio del aire. Uno puede viajar hacia Dios sólo como parte de la humanidad sagrada (*ummah*), o «cuerpo místico» para usar el término de la teología cristiana, que Dios ha formado y santificado mediante una revelación que ha alcanzado a la humanidad a través de su voluntad. La enseñanza islámica de que todos los hombres que entran en el Paraíso lo hacen como parte del «pueblo» (*ummah*) de un profeta particular, se refiere a la misma verdad.

Seguir el sufismo es morir gradualmente a sí mismo y llegar a ser Sí mismo, nacer de nuevo y volverse consciente de lo que uno ha sido siempre desde la eternidad (*azal*) sin

haberse dado cuenta de ello hasta que se ha cumplido la transformación necesaria. Significa deslizarse fuera del propio molde, como una serpiente que cambia de piel. Semejante transformación implica una profunda transmutación de la substancia misma del alma a través del efecto milagroso de la Presencia divina (*ḥuḍūr*) que se implanta en el corazón mediante la iniciación por el maestro espiritual, y que es eficaz debido a la gracia (*barakah*) que fluye desde el origen de la misma revelación. Para que esta transformación pueda acontecer, debe existir un enlace tradicional con el origen o una cadena espiritual (*silsilah*), una disciplina o método para ejercitar el alma, un maestro para que pueda aplicar el método y que pueda guiar (*irshād*) al discípulo a través de las estaciones del viaje, y por último un conocimiento de orden doctrinal sobre la naturaleza de las cosas que dará dirección al adepto durante su viaje espiritual (*sayr wa sulūk*). Y por supuesto debe haber como prerrequisito una iniciación formal (*bay'ah*) que ate el discípulo al maestro y a su cadena espiritual así como a los órdenes superiores del ser. Estos son los aspectos fundamentales del sufismo.

Para exponer plenamente las enseñanzas del sufismo se debe dar por lo menos un perfil de la doctrina sufí, que comprende una metafísica sobre el principio y la naturaleza de las cosas, una cosmología referente a la estructura del universo y a sus múltiples estados del ser, una psicología tradicional sobre la estructura del alma humana a la que está vinculada una psicoterapia del orden más profundo, frente a la cual, la moderna psicoterapia no es sino una caricatura, y finalmente una escatología referente al fin postrero del hombre y del universo, así como al devenir póstumo del hombre. La elucidación de las enseñanzas del sufismo incluiría además una discusión de los métodos espirituales, su forma de administrarlos y el modo de enraizarlos en la substancia misma del alma del discípulo. Ello también implicaría una discusión acerca de la relación entre maestro y discípulo, y sobre las virtudes espirituales, que se engendran en el alma del disci-

pulo mediante la alquimia ejecutada sobre su alma por el maestro.

Además de la poesía sufí, que usualmente contiene imágenes de distintas actitudes y distintos estados espirituales (*aḥwāl*) del alma en busca de lo divino, casi todos los tratados sufíes se refieren a uno o varios de los puntos anteriormente destacados. Algunos son más claramente doctrinales, otros más prácticos, otros en fin son descriptivos e intentan pintar una imagen para ser emulada más que dar instrucciones directas. La vasta literatura del sufismo en todas las lenguas islámicas, donde el árabe y el persa ocupan la posición central de preeminencia, pero donde también muchas otras como el turco, el urdú, el bengalí y el sindhi proporcionan elementos importantes, es como un océano lleno de olas que se mueven en distintas direcciones y son de diferente forma, pero que siempre regresan al fundamento primigenio en que se originaron. Esta monumental literatura es siempre nueva y actual por estar inspirada. Los maestros del sufismo han dicho esencialmente las mismas cosas a través de los tiempos, y sin embargo sus palabras difieren. Son creaciones nuevas, adaptadas a los distintos pueblos a que se dirigen y basadas por sus creadores en una visión fresca de la realidad espiritual. Son como el nuevo día, que es lo mismo que el día anterior y no obstante es fresco e inspirador. Los auténticos escritos sufíes son a la vez la continuación «horizontal» de un conocimiento transmitido que ha pasado de una generación a otra y se remonta al origen del islam, y una visión de la verdad, «vertical» y fresca que está a la vez en el origen y el comienzo de la revelación y en el Centro de nuestro ser, aquí y ahora.

El sufismo ha infundido su espíritu a toda la estructura del islam, tanto en sus manifestaciones sociales como intelectuales, porque es similar al aliento que anima nuestro cuerpo. Las órdenes de los sufíes, al ser cuerpos bien organizados en el interior de la gran matriz de la sociedad islámica, han ejercido influencias de carácter perdurable y profundo sobre

la estructura global de la sociedad, aunque su función primaria fuera salvaguardar las disciplinas espirituales y posibilitar su propagación de una generación a otra. Además, en el transcurso de la historia islámica se han afiliado al sufismo organizaciones iniciáticas secundarias, que van desde las órdenes caballerescas, que acostumbraban a custodiar las fronteras del islam y eran conocidas en sus distintas formas como las órdenes de los *ghâzis* o los *jawânmarks*, que más tarde se asociaron con los *zûrkhanah* en Persia, hasta los gremios y diversos grupos artesanales, asociados con los *futuwwât* y la personalidad de 'Ali ibn Abî Tâlib. No es posible estudiar en profundidad la sociedad islámica sin tomar en consideración la acción de estas «sociedades dentro de la sociedad», especialmente en periodos en que la estructura social externa quedó debilitada como ocurrió por ejemplo después de la invasión mogol en las tierras orientales del islam. Tampoco son comprensibles, sin recurso al papel básico desempeñado por el sufismo, muchos de los problemas de la historia islámica, como la extensión por Asia del islam o la transformación de Persia, predominantemente sunní, en un país shi'i.

También en el campo de la educación el papel del sufismo ha sido profundo, ya que la misión central de éste es la educación de la persona humana íntegra hasta que alcanza la plena realización y la perfección de todas sus posibilidades. La participación directa de muchos sufíes como Khwâjah Nizâm al-Mulk, el visir selyúcida, en el establecimiento de universidades o *madrasahs*, así como el papel de los centros sufíes (*zâwiyah* en árabe, *khâniqâh* en persa) en la administración de la educación vincula de modo inseparable la influencia del sufismo al desarrollo de la educación en el islam. Cabe recordar en este sentido que durante ciertos periodos como el que sucedió al dominio mogol, cuando fue destruido en ciertas regiones el sistema de instituciones educativas, quedaron los centros sufíes como únicos depositarios del conocimiento, incluso del académico y formal, y fueron ellos la base desde donde habían de resurgir las escuelas tradicionales.

En el campo de las artes y de las ciencias la influencia del sufismo ha sido enorme. El autor ha intentado ya mostrar en otro trabajo cuán estrechamente relacionada está la tradición del sufismo con el cultivo de las ciencias en el islam², incluso las de la naturaleza. Y aún resalta más la afinidad del sufismo con casi todas las formas de las artes, desde la poesía hasta la arquitectura. Incluso en esta vida los sufíes viven en lo que uno podría llamar el atrio del paraíso y respiran en consecuencia un clima de esplendor espiritual cuya belleza se refleja en todo lo que dicen, hacen o practican. El propio islam está profundamente vinculado al aspecto de la Divinidad como belleza, y este rasgo se acentúa particularmente en el sufismo, que de forma natural deriva del islam y contiene todo lo esencial en él. No es accidental, por tanto, que los trabajos escritos por sufíes, sean de poesía o de prosa, ofrezcan gran calidad literaria y belleza.

En el campo de la literatura islámica lo más universal pertenece al dominio del sufismo. Fue el espíritu del sufismo quien levantó la literatura árabe y persa, desde la lírica local y los versos a lo sumo épicos a una literatura didáctica y mística de las más universales dimensiones, enriqueciendo el árabe sobre todo en la prosa y el persa en la poesía. Además, muchas de las lenguas islámicas más locales alcanzaron su apogeo por la pluma de escritores sufíes: el mismo genio del sindhi, por ejemplo, parece haber sido apurado por un único poeta sufí, Shâh 'Abd al-Latîf. Al igual que en cierto sentido el italiano y el alemán deben su nacimiento a místicos como Dante y Eckhart, muchas de las lenguas musulmanas deben su propio desarrollo y subsistencia como tales al genio de poetas sufíes.

Casi la misma situación puede observarse en los campos de la música, la arquitectura, la caligrafía, la miniatura, etc. Muchos de los arquitectos musulmanes más destacados han

2. Véase S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge (Mass.) 1968 y Nueva York 1970.

estado ligados al sufismo a través de los gremios de albañiles y constructores. De modo similar, muchos maestros de caligrafía y miniatura, han estado afiliados al sufismo y a menudo de forma aún más directa, en el sentido de que han pertenecido directamente en muchos casos a una orden sufi y no a un gremio particular, que a su vez estuviera vinculado a una orden. En cuanto a la música, en el islam sólo es legítima en la forma de los conciertos espirituales (*samâ'*) practicados en el sufismo, de modo que la tradición de música clásica árabe y persa así como turca, ha sido cultivada durante siglos principalmente por los miembros del sufismo y en asambleas sufíes. No hay que olvidar, que desde los días de Amîr Khusraw muchos de los maestros más destacados de la música de la India septentrional han sido musulmanes y así ocurre hoy todavía. Ciertos desarrollos de la música india se vinculan directamente a la teoría y la práctica del sufismo, y muchos maestros musulmanes de música india han pertenecido de uno u otro modo a las órdenes sufíes del subcontinente. Los sufíes son la gente del conocimiento y la visión sapienciales o *dhawq*; no es además por casualidad que en árabe y en persa la misma palabra *dhawq* significa también buen gusto y discernimiento en el arte. Los sufíes han sido los cultivadores de las artes no porque esto sea un objetivo de la senda sufi sino porque seguir el sufismo es volverse más consciente de la belleza divina que en todo lugar se manifiesta y a cuya luz el sufi hace cosas bellas, conformes con la belleza de su propia naturaleza, y también son las normas artísticas tradicionales, que reflejan la Belleza del Supremo Artesano.

Para exponer todos los aspectos del sufismo en un lenguaje contemporáneo y de manera auténtica, tarea que resulta hoy muy necesaria tanto en oriente como en occidente, sería preciso tratar no sólo de todas las distintas facetas del propio sufismo tal como se han esbozado anteriormente, sino también de todas las manifestaciones principales del sufismo en la civilización islámica, de las cuales acabamos de dar una enu-

meración parcial. Sería una enorme tarea que muchas personas cualificadas deberían emprender. Algunos de los trabajos tradicionales ya existentes³ han colocado los cimientos al exponer las doctrinas y enseñanzas más fundamentales del sufismo. Pero queda todavía mucho por hacer para revelar el sufismo no sólo en su esencia, sino también en todas sus gloriosas manifestaciones y aplicaciones, de modo que las personas cualificadas de aptitudes y naturalezas diferentes puedan todas beneficiarse espiritualmente de este vasto océano de gracia.

El presente libro no busca ser más que una modesta aportación a la literatura sobre el sufismo; trata distintas cuestiones de importancia para su comprensión, pero sin intentar dar siquiera una breve exposición sistemática de todos los múltiples aspectos que comprende⁴. En la primera parte hay varios estudios dedicados a los principales aspectos del sufismo. En la segunda se consideran algunos de los problemas de la historia del islam y del sufismo, y en la tercera parte se dedican tres ensayos a algunos de los principales problemas contemporáneos con que se enfrenta el mundo moderno en general y el mundo musulmán en particular, problemas cuyas soluciones residen en la comprensión y la aplicación de los principios del sufismo en conjunto.

Los ensayos reunidos en este libro (excepto el capítulo v que no se había publicado con anterioridad y el capítulo x

3. Las obras en lenguas europeas que han expuesto con lucidez y autenticidad las principales facetas del sufismo desde el punto de vista sufi incluyen: F. Schuon, *Understanding Islam*, trad. por D.M. Matheson, Londres 1963 (*Comprendre l'Islam*, Gallimard, Paris 1961) y *Dimensions of Islam*, trad. por P. Townsend, Londres 1970; T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, trad. por D.M. Matheson, Lahore 1959 (*Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy, Paris 1969, trad. cast.: *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid 1980); M. Lings, *A muslim Saint of the Twentieth Century*, Londres, 1960; L. Schaya, *La doctrine soufique de l'unité*, Paris 1962. Véase también S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge (Mass.) 1964, *Islamic Studies*, Beirut 1967 y *Ideals and Realities of Islam*, Londres 1966.

4. Esperamos dar un tratamiento más sistemático del sufismo en nuestro próximo trabajo sobre este tema en la colección *Islamic Surveys* dirigida por el Prof. W. Montgomery Watt.

que aparecerá en una colección en el Japón) aparecieron originalmente como artículos durante los últimos diez años en las siguientes revistas: *Milla wa Milla* (Melbourne), *The Journal of the Regional Cultural Institute* (Teherán), *Iran* (Londres), *Studies in Comparative Religion* (Londres), *Religious Studies* (Cambridge, Inglaterra) y *The Islamic Quarterly* (Londres). Debemos dar las gracias a los directores de estas revistas por su amable permiso para reproducir estos artículos. Todos los ensayos han sido revisados y en ciertos casos ampliados.

El sistema de transcripción empleado es el seguido por la nueva *Encyclopedia of Islam*, con las siguientes excepciones: q por q̣, j por dj, ah por a final (tâ' marbûtah); no se han empleado líneas para indicar cuándo dos letras latinas son la transcripción de una letra árabe (i.e. sh por sh, kh por kh, dh por dh, etc.)*.

El autor desea expresar su gratitud al señor William Chittick por su ayuda en la preparación del manuscrito y a la señorita Parvin Peerwani por mecanografiarlo.

Esperamos que a través de estos modestos estudios se proporcionen ciertas claves para abrir algunas puertas de la casa-tesoro del sufismo, y también que otros sean incitados a proseguir el estudio y la investigación serios en un campo que no puede sino ofrecer ricas recompensas en lo espiritual y en lo intelectual a todo aquel cuyas intenciones sean rectas y puras. *Wa mâ tawfiqî illâ bi'llâh*.

S.H.N.
Teherán 1970

* El lector debe tener presente que los sonidos representados por *kh* y *j* equivalen respectivamente a la *j* española y a la *j* inglesa, como en *John* (N. del T.).

PARTE PRIMERA

I

EL SUFISMO Y LA PERENNIDAD DE LA
BÚSQUEDA MÍSTICA¹

لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين

Ciertamente nosotros creamos al hombre con la mejor estatura (*aḥsan taqwim*).

Después lo redujimos al más inferior de los inferiores (*asfal sāfilin*).
(Corán xcv, 4-5; versión Pickthall)

گمان مکن که چو تو بگذری جهان گذرد؛ هزار شمع بکشتند و انجمن باقی است

No pienses que si tú falleces, el mundo desaparecerá también; se han consumido mil velas y sin embargo, el círculo de los sufíes permanece.

El verso coránico que acabamos de citar define la situación del hombre en este mundo de una manera a la vez perenne y universal. El hombre fue creado en la mejor estatura (*aḥsan taqwim*) pero luego cayó en la condición terrestre de separación y alejamiento de su prototipo divino, una condición que el Corán denomina la inferior de las inferiores (*asfal sāfilin*). Y en la medida en que la situación descrita por el verso coránico pertenece a la naturaleza íntima del hombre se trata de una realidad permanente que lleva dentro de sí mismo. Ninguna cuantía de supuesta evolución y cambio puede des-

1. Originalmente, una *Charles Strong Memorial Lecture in Comparative Religion*, pronunciada en varias universidades australianas en 1970.

truir la imagen divina que es su origen ni el estado de separación y por tanto de desdicha y de desgracia en que se halla por el alejamiento de su origen espiritual. El hombre lleva a la vez dentro de sí mismo la imagen de la perfección y la certidumbre empírica de la separación, y estos elementos permanecen como aspectos y condiciones permanentes del estado humano por encima y más allá de todo cambio y transformación históricos².

El comentarista sufi del siglo nueve (quince), Kamâl al-Dîn Husayn Kâshifi, escribe que el término coránico *aḥsan taqwīm*, significa que Dios «creó al hombre como la más completa y perfecta teofanía, como el teatro más universal y omniabarcante de la hierofanía divina, para que pueda volverse el portador de la confianza divina (*amānah*) y la fuente de la efusión ilimitada»³. E identifica *asfal sāfilin* con el mundo de las pasiones naturales y la inadvertencia. Por tanto, el hombre lleva desde un principio la impronta de la «forma divina» —posee una naturaleza teomórfica según el *ḥadīth*, «Dios creó al hombre a su propia imagen» (*khalaqa 'Llāh ādam 'alā ṣūratihī*)⁴— y ha caído de esta perfección innata que ya no puede sin embargo olvidar.

La grandeza del estado humano, sus grandes posibilidades y peligros, y la naturaleza permanente de la búsqueda del hombre tras lo divino yacen por tanto en las mismas fibras de la existencia humana. Si el hombre sólo fuese «de la mejor estatura» y tuviera que permanecer en el estado paradisiaco de proximidad a lo divino y de identidad con su arquetipo celes-

2. Tras un siglo largo de sumisión total al historicismo y al evolucionismo sólo recientemente algunos intelectuales y científicos occidentales han empezado a darse cuenta de que los elementos permanentes de la naturaleza humana y de la relación del hombre con el cosmos dominan sobre los elementos transitorios y pasajeros; hasta ahora se había insistido tanto en estos últimos hasta el punto de olvidar la realidad mucho más cegadora de la permanencia de las cosas. Véase E. Zolla (dir.) *I valori permanenti nel divenire storico*, Roma 1968, y el artículo en dicho volumen de S.H. Nasr, «Man in the Universe, Permanence amidst apparent Change», que también aparece como capítulo vi en el presente trabajo.

3. Kamâl al-Dîn Husayn Wā'iz Kâshifi, *Mawāhib 'aliyyah o Tafsir-i ḥusayni*, vol. IV, Teherán 1329 (A.H. solar) p. 427.

4. Véase F. Schuon, *Understanding Islam*, capítulo 1.

tial, no habría búsqueda mística⁵ en el significado usual del término. Habría ya unión; se habría alcanzado ya la meta que señala el término de la vida mística y espiritual. Asimismo, si el hombre no fuese más que una criatura del mundo sensorial, sujeta a impulsos apasionados y prisionera de sus inclinaciones físicas y naturales, o en otras palabras, si perteneciese sólo al estado de *asfal sāfilin*, como hemos dicho, no sería tampoco posible la búsqueda mística. El hombre no quedaría insatisfecho con lo finito y no continuaría buscando, aunque frecuentemente a ciegas, la realidad infinita que lo puede liberar de las ataduras de lo finito y limitado. Estaría satisfecho con ser una criatura terrenal. La transcendencia no tendría sentido para él. Estaría limitado igual que otras criaturas terrenales y también como ellas seguiría ignorando el hecho de estar limitado y ligado a espacio y tiempo. Pero precisamente porque ambos elementos, la naturaleza teomórfica y la corteza terrenal, que cubre y esconde este núcleo espiritual, son parte de la naturaleza humana, el hombre vive en este mundo y no obstante está obligado a trascenderlo por su propia naturaleza. La religión en general y la búsqueda mística en particular son tan permanentes como la misma existencia humana, pues el hombre no puede seguir siendo hombre sin buscar lo infinito y sin querer trascenderse a sí

5. El lector debe ser advertido respecto a la palabra «místico», que aquí se usa en el sentido originario de lo referente a los «misterios divinos», o, dicho de otro modo, a un conocimiento combinado con el amor que, lejos de ser irracional, corresponde al intelecto en su sentido original, la fuente de la razón que a través de su efusión ilumina la mente humana y la dota del conocimiento del orden espiritual. Así pues, el misticismo se refiere al aspecto interior de una religión revelada y ortodoxa, ligado a métodos y técnicas espirituales derivados de esa revelación, y no a vagos ensueños o a extravagancias y fantasías individualistas o, aún peor, a formas de pseudo-ocultismo divorciadas del contexto religioso, como las que hoy son tan corrientes en occidente. A este respecto debe subrayarse especialmente que el sufismo no se puede practicar fuera del islam, aun cuando en occidente algunos «maestros» *sui generis* que usan el nombre del sufismo digan lo contrario.

«Las obras científicas por lo común definen el sufismo como "misticismo musulmán" y también nosotros adoptaríamos gustosos el epíteto de "místico" para designar lo que distingue al sufismo del aspecto simplemente religioso del islam si tal palabra guardara todavía el significado que le dieron los padres griegos de la primitiva iglesia cristiana y los que siguieron su línea espiritual; ellos la usaron para designar lo relativo al conocimiento de los "misterios"». T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, p. 12.

mismo. Ser humano significa querer trascender lo meramente humano. De aquí que estar satisfecho con lo meramente humano sea caer en el estado infrahumano. La historia del hombre occidental durante los últimos cinco siglos proporciona abundantes pruebas de este argumento.

La búsqueda mística es perenne porque descansa en la naturaleza de las cosas, y la sociedad humana normal es aquella en la que tal búsqueda está reconocida en la vida de la colectividad. Cuando una colectividad o sociedad deja de reconocer esta necesidad profunda, y cuando son escasos los hombres que siguen la vocación de viajeros de la senda mística, entonces tal sociedad se derrumba por el puro peso de su propia estructura, o se disuelve como resultado de trastornos psíquicos que se revela incapaz de curar, por el hecho mismo de haber denegado a sus miembros el único alimento capaz de satisfacer el hambre de Espíritu que siente la psique. En tales casos, ciertos hombres todavía continuarán buscando y siguiendo la vía mística, pero la propia sociedad no será ya capaz de beneficiarse plenamente de la presencia iluminadora de aquellos que por el mismo hecho de estar buscando lo suprahumano permiten a sus congéneres permanecer al menos en el nivel humano y dotan a la propia sociedad de los únicos criterios verdaderos acerca de su valía y su valor.

Si incluso en los más oscuros períodos de eclipse espiritual continúan apareciendo hombres de naturaleza espiritual y contemplativa es precisamente porque la economía de una colectividad humana necesita su existencia. Si la sociedad humana quedase totalmente huérfana de contemplativos, dejaría simplemente de existir. Toda la existencia terrenal proviene del Ser, el manantial luminoso de todo cuanto existe, y el ser y el conocimiento son uno en último término.

Si la luz que el hombre contemplativo derrama sobre el entorno terrestre llegase a apagarse, cesaría el vínculo que une el Ser con sus manifestaciones terrestres y éstas quedarían privadas del nexo ontológico consciente con su fuente. Caerían en el abismo de la nada. A la misma verdad se refiere

la tradición según la cual el mundo no llegará a su término mientras haya hombres sobre la tierra que invoquen el nombre de Dios, pues la invocación del divino nombre es el camino real que conduce a la realización espiritual en el sufismo. Además, dado que el propósito de la creación es que mediante ella, resumida como está en el corazón del gnóstico (*al-'arif bi 'Llâh*), lo divino llegue a conocerse a Sí mismo, de no ser por la presencia del hombre contemplativo en el mundo, la propia creación dejaría de tener razón para existir⁶. Es por ello por lo que en el islam se dice «la tierra nunca estará vacía del "testigo de Dios"» (*Lâ takhlu'l-arḍ 'an ḥujjat Allâh*). Solamente la búsqueda tras lo infinito da sentido al mundo finito en el que el hombre se halla sobre la tierra. La impronta de esta perfección que el hombre lleva dentro de sí le hace soportable cualquier existencia finita mientras pueda conducirlo a lo Infinito y a lo Absoluto⁷. De aquí, la perennidad de la búsqueda mística y el afán del hombre para ver más allá de lo finito la Realidad Infinita que determina y abarca todas las cosas.

Continuamente el propio cosmos revela al hombre el mensaje eterno de la Verdad. Sus formas finitas revelan las Huellas de lo infinito. Como dijo 'Alí, «me asombro del hombre que observa el universo creado por Dios y duda de Su Ser»⁸. Pero para adquirir tal conciencia el hombre necesita de la revelación, que al igual que el cosmos proviene de lo Infinito y Absoluto, pero en un sentido más directo, y por esto sirve

6. El principio metafísico de que el conocimiento y el ser son en último término uno, y de que el cosmos existe por la intelección, subyace tanto en las doctrinas gnósticas como teosóficas del islam. Sin una comprensión de este principio no se puede entender el papel esencial que la gnosis y la contemplación de lo divino desempeñan en el sostenimiento del entorno cósmico. Para una explicación de este principio, véase S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, capítulo 13 y *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (U.S.A.) 1964, capítulos xi y siguientes.

7. «El hombre, tanto si se considera en plural como en singular, tanto si su función es directa como indirecta, es como "fragmento de absolutidad" y está hecho para el Absoluto; no tiene otra alternativa ante sí. En cualquier caso, se puede definir lo social en términos de la Verdad, pero no se puede definir la Verdad en términos de lo social.» F. Schuon, «No Activity Without Truth», *Studies in Comparative Religion*, otoño, 1969, p. 196.

8. *Nahj al-balâghah*, trad. por Syed Mohammed Askari Jafery, Karachi 1960, p. 286.

de clave para descubrir los misterios del propio ser del hombre así como los del universo. La revelación es en sí misma un regalo que ha descendido de la divina Misericordia (*al-rahmah*) a fin de capacitar al hombre para pasar más allá de lo finito a lo Infinito. Caído del estado «de la mejor estatura» al del «más inferior de los inferiores» el hombre no puede adquirir de nuevo el estado anterior sino a través de la gracia del cielo. Sólo en virtud de la visión beatífica es capaz de ver el cosmos como reflejo de aspectos del mundo espiritual en el espejo de lo material y temporal.

بترد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حرفت مراتب همچو آیات وقوفت

Para aquel cuya alma alcanza la visión beatífica,
el universo es el libro de «la Verdad Altísima».
Los accidentes son sus vocales, y la substancia sus consonantes,
y los grados de las criaturas sus versos y sus pausas?
(Shaykh Maḥmūd Shabistari)

Sólo la gracia salvadora de la revelación posibilita este viaje del alma desde lo exterior a lo interior, desde la periferia al Centro, desde la forma al significado, el viaje que no es sino la propia búsqueda mística. Y a causa de la íntima relación que el alma tiene con el cosmos este viaje es al mismo tiempo una penetración hacia el centro del alma y una migración a la morada allende el cosmos. En ambos sitios, que en realidad no son sino un solo lugar, reside la Presencia divina, Presencia que es a la vez completamente nuestro Yo y totalmente distinta de nosotros.

Tal como dejó escrito un maestro sufi del siglo pasado: «El alma es una cosa inmensa; es el cosmos entero puesto que es la copia de él. Todo cuanto está en el cosmos tiene que encontrarse en el alma, e igualmente, todo cuanto está en el

9. Sa'd ud Din Maḥmūd Shabistari, *Gulshan-i rāz, The Mystic Rose Garden*, trad. por E.H. Whinfield, Londres 1880, p. 21.

alma, está en el cosmos. Por este hecho, quien domina su alma domina con toda certeza el cosmos, del mismo modo que quien está dominado por su alma, está sin duda dominado por todo el cosmos»¹⁰.

Sólo por la gracia de la revelación o por el mensaje del cielo, en cualquiera de las formas en que ha sido revelado dentro de las distintas religiones de la humanidad, es capaz el alma de liberarse a sí misma de la corrupción de la finitud y la imperfección para buscar lo Infinito y proseguir la tarea para la que fue creada. Para citar a Khayyam:

Oh alma; purificada que estés de la corrupción terrenal,
libre como espíritu cabalgarás hacia el cielo,
tu hogar el empireo: caiga la vergüenza sobre ti
que habitas en esta morada de adobe:
En el amor eterno Él me creó
y enseñó primero el saber de la caridad.
Después de mi corazón labró una llave que pudiera
abrir el tesoro de la Realidad.
Buscaría tu faz en alguna humilde posada antes que
rezar sin Ti frente al mihrab.
Oh! Primero y Último de todos: tal como Tú quieras,
quéname en el infierno, o sálvame por tu gracia!¹¹

Pero la gracia salvadora de la redención está y ha estado siempre ahí. Ser humano es ver ante el hombre la senda que conduce de lo relativo al Absoluto; es ser capaz de seguir la vía mística. Como dice Rūmī,

En el momento que fuiste entregado a este bajo mundo,
levantóse una escalera por donde tú pudieras ascender¹².

10. Shaykh al-'Arabi al-Darqāwi, *Letters of a Sufi Master*, trad. por T. Burckhardt, Londres 1969, p. 4.

11. De los cuartetos traducidos por E.H. Rodwell, citados en M. Smith, *The Sufi Path of Love, An Anthology of Sufism*, Londres 1954, p. 63.

12. Rūmī, *Diwānī Shams Tabriz*, trad. por R.A. Nicholson, Cambridge 1898, p. 343.

La transparencia del cosmos y su función como escalera hacia la Realidad metacósmica sólo se puede descubrir si la gracia proporcionada por la revelación es operativa y si en virtud de esta gracia el alma ha sido capaz de penetrar en su propio centro y volverse verdaderamente sí misma¹³. Y esta posibilidad siempre está ahí, aunque no todos los hombres se den cuenta. Ambos, la revelación y el cosmos —el segundo en virtud de la primera— pueden conducir a los hombres hacia aquel Infinito cuyo gozo y cuya beatitud tantos buscan en vano por entre las sombras del mundo finito.

La revelación está limitada en su forma exterior; es exteriormente finita y así aparece al hombre en sus ritos, doctrinas y símbolos, como una serie más de formas finitas junto a otras que en este mundo lo rodean. Pero a diferencia de otras, las formas religiosas y reveladas abren internamente hacia lo infinito, porque se originan en el Centro supra-formal, Centro que contiene todas estas formas, y está sin embargo por encima de ellas¹⁴. La persistencia de las formas y los símbolos tradicionales se debe a que aun siendo externamente formas sujetas al tiempo y al espacio, su contenido interno conduce al Infinito. De aquí que reflejen, aun en el mundo transitorio del tiempo y del espacio, la permanencia propia del mundo espiritual. Satisfacen así aquella necesidad perenne del hombre de trascender lo finito, de ir más allá de lo transitorio y buscar lo permanente.

En cuanto al cosmos, las cosmologías tradicionales, sea la islámica o la cristiana, e incluso las de algunas escuelas hindúes y budistas —por hablar sólo de algunos de los ejemplos mejor conocidos— lo han descrito como finito en la forma

13. Sobre este tema, véase S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, capítulo 13 y *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, capítulo xv.

14. Esta verdad fundamental ha sido plenamente explicada en distintas obras de F. Schuon, especialmente en *Transcendent Unity of Religions*, trad. por P. Townsend, Londres 1953. (*De l'unité transcendante des religions*, Gallimard, Paris 1948. 2.^a ed. Seuil, 1979. Trad. cast. Heliodro, Madrid 1980.)

externa, pero estas cosmologías, como la revelación o la tradición a las que están íntimamente ligadas, son infinitas en su contenido simbólico. El cosmos tradicional es limitado en el espacio, sus límites se pueden casi «sentir» y por supuesto son visibles. Cuando el hombre tradicional miraba las estrellas veía en el cielo de los astros fijos los límites del universo. Más allá de aquel cielo no había «espacio» o «materia» (*lâ khala' wa lâ mala'* como dirían los filósofos islámicos), sino sólo la Presencia divina. Este cosmos finito, sin embargo, estaba lejos de ser una prisión sin salida. Muy al revés, por el mismo hecho de su forma finita sirvió de icono para ser contemplado y transcendido. Gracias a su simbolismo —las esferas concéntricas actuaban como un poderosísimo y eficaz símbolo de los estados del ser que el hombre debe atravesar para alcanzar el Ser mismo— el contenido de este cosmos era infinito, y sus formas finitas, como las formas de la religión, conducían al hombre a un contenido interno que era ilimitado.

La ciencia moderna ha roto, desde Giordano Bruno, los límites del cosmos y por ende ha destruido la noción misma de «cosmos», que literalmente significa «orden». El universo se ha tornado ilimitado exteriormente. Pero precisamente debido a la falta de una «metafísica o teología de la naturaleza» en occidente, el significado simbólico de esta nueva visión del universo no se ha dado generalmente a conocer, y además, puesto que la ciencia moderna deja de lado la significación simbólica de las cosas, el contenido de este universo externamente «infinito» continúa siendo finito. Está limitado al nivel de existencia puramente material. En cierto sentido, la situación se ha vuelto al revés de lo que existía en las ciencias tradicionales. Allí el cosmos es externamente finito pero con un contenido interno que conduce a lo Infinito, mientras que en la ciencia moderna el universo es externamente «infinito» pero internamente finito. De aquí que por un lado, el hombre moderno intente volar a los planetas y «conquistar el espacio», debido a una premura o «mística» inconsciente de trascender su finitud terrestre —pero de un modo físico, que es la única

manera que los hombres modernos creen posible— y por otro lado aquellos hombres modernos que comprenden lo que plenamente implica la finitud del contenido del universo, tal y como es concebido por la ciencia moderna, están subyugados por este mismo descubrimiento y a menudo buscan una salida de la tiranía del mundo físico finito mediante el uso de drogas, que a su juicio han de abrir «las puertas de la percepción» de otro mundo.

Tanto los que desean volar al espacio como los que querían romper las cadenas de las sensaciones físicas opresoras mediante el uso de las drogas que les permiten experimentar la realidad de un modo diferente, prueban con estos mismos esfuerzos que es perenne la necesidad de experiencia espiritual y de seguir la búsqueda mística, en el sentido de que el hombre, sea cual fuere la época en que vive, necesita lo Infinito y lo Absoluto para seguir siendo hombre. Su psique finita sólo puede mantenerse sana y cuerda cuando se halla en búsqueda de aquel Amado, para unirse con él y alcanzar la meta de todo romance místico.

El fracaso de tales esfuerzos, ya sean vuelos espaciales o *trips* posibilitados por las drogas —un fracaso instintivamente percibido por la mayoría de los hombres como un pobre sustituto de la felicidad y la paz que acompaña a todo contacto verdadero con el espíritu— prueba por sí mismo que sólo el verdadero misticismo, que procede de Dios por mediación de una de sus religiones reveladas, puede hacer exitosa la búsqueda mística. Sólo una senda que proceda de Dios puede conducir a Él y sólo una senda tal puede garantizar la beatitud final del alma y la unión con el Uno. Sólo la autoridad tradicional puede proteger el alma de los grandes peligros que acechan en el camino de aquel que desea escalar montañas sin un guía y sin seguir la pista existente. El fin del primer camino, el del verdadero misticismo, es la absorción del alma en su prototipo divino; el fin del otro, el del pseudo-misticismo hoy tan difundido por todas partes, es la disolución y la descomposición de la substancia misma del alma. El alma del

hombre fue creada por Dios y sólo Él tiene derecho a remodelarla. Él ha dado al hombre el instinto de la vida mística y el deseo de la perfección que se halla al final del camino. También Él ha proporcionado al hombre los medios genuinos para alcanzar este fin. Al hombre corresponde escoger la vía que lo conducirá del *asfal sâfilin aḥsan taqwim*, al estado de la vía que le permitirá ser verdaderamente él mismo.

El sufismo es uno de estos caminos, colocado por Dios en el seno del islam para dar la posibilidad de realización espiritual a los millones de hombres que a través del tiempo han seguido y continúan siguiendo la religión del Corán. En su esencia confluye con las sendas de realización espiritual halladas en otras tradiciones mientras que en su aspecto formal comparte el genio y los rasgos particulares del islam¹⁵. Dentro del islam es el camino que conduce de lo particular a lo Universal, de la multiplicidad a la Unidad, desde la forma a la Esencia supraformal. Su función es capacitar al hombre para descubrir la Unidad divina (*al-tawḥid*), la verdad que ha sido siempre y siempre será. Es el depositario de los «misterios eternos» (*asrâr-i alast*) tan viejos como el Pacto primordial realizado entre Dios y el hombre aun antes de la creación del mundo¹⁶. Su mensaje es por tanto perenne, y se refiere a la naturaleza profunda del hombre, yacente bajo las capas de herrumbre que el paso de las edades y el gradual alejamiento de la original perfección en el estado de *aḥsan taqwim*, han impuesto sobre aquel núcleo teomórfico, en el centro del ser del hombre. En sus doctrinas el sufismo habla de una verdad que es a un tiempo perenne y universal; en sus métodos emplea técnicas acordes con la naturaleza de los hombres de

15. De hecho, como ya se ha mencionado antes, los sufíes se refieren a todos los caminos espirituales y a todas las doctrinas metafísicas verdaderas como *taṣawwuf*.

16. El término *alast* hace referencia al verso coránico *Alastu bi rabbikum*, «¿no soy yo vuestro Señor?» (VII, 172), que habla de la relación entre Dios y el hombre en la pre-eternidad anterior a la creación del mundo. Véase S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, p. 24ss.

esta edad, una naturaleza que en su esencia permanece invariable respecto a la del hombre primordial pero que en sus accidentes y manifestaciones exteriores se ha hecho cada vez más impermeable a influencias espirituales y que en sus facultades contemplativas se ha ido progresivamente atrofiando y debilitando.

Esencialmente el sufismo cumple la función de recordar al hombre quién es en realidad, lo cual significa despertar al hombre de este sueño que él llama su vida ordinaria y que es liberada su alma de los confines de aquella prisión ilusoria del ego que tiene su contrapartida objetiva en lo que en habla religiosa llamamos «el mundo». Apelando a la verdadera naturaleza del hombre, el sufismo colma las auténticas necesidades de su naturaleza, no lo que siente él como necesidades respecto a impresiones y formas exteriores que el alma continuamente recibe del mundo exterior donde penetran sus raíces. El hombre busca sus necesidades psíquicas y espirituales hacia afuera precisamente porque no sabe quién es él. El sufismo recuerda al hombre que busque todo lo que necesita hacia adentro, en sí mismo, que arranque sus raíces del mundo exterior y las hunda en la Naturaleza divina, que reside en el centro de su corazón. El sufismo saca al hombre de su humilde estado de *asfal sâfilin* para reinstalarlo en su perfección primordial de *aḥsan taqwīm* en donde encuentra dentro de sí mismo todo lo que había buscado hacia afuera, pues al estar unido a Dios, de nada está separado.

Como dice Hâfiz,

سألهادل طلب جام جم از ما می کرد و آنچه خود داشت زیبگانه تمنی می کرد

Durante muchos años nuestro corazón nos pidió la «copa de Jamshîd»¹⁷.
Pidió al extranjero lo que él mismo poseía¹⁸.

17. La *Jâm-i jam*, o «copa de Jamshîd» hace referencia a la copa del mítico rey persa Jamshîd en la que veía el reflejo de todos los acontecimientos y fenómenos. En el sufismo se ha convertido en símbolo del corazón del gnóstico en el que se reflejan todas las realidades, el ojo del corazón, (*ʿayn al-qalb* en árabe o *chasm-i dil* en persa) con el que el místico «ve» las realidades celestiales.

18. Traducido por S.H. Nasr.

Para descubrir la «copa de Jamshîd» interior se debe sacrificar el «yo» carnal que oculta al hombre el espíritu que habita en su interior. Como ha dicho Abû Yazîd Bastâmî «Me divorcié triplemente del mundo, y marché solo hacia el Solo. Estuve erguido ante su Presencia y exclamé «Señor Dios, a nadie deseo sino a Ti. Si te poseo, lo poseo todo.»

«Cuando Dios reconoció mi sinceridad, la primera gracia que me concedió fue apartar de mí la paja del «yo»»¹⁹.

El sufismo habla esencialmente de tres elementos: la naturaleza de Dios, la naturaleza del hombre y las virtudes espirituales, que posibilitan por sí solas el descubrimiento de Dios y son las únicas que pueden preparar al hombre para ser digno de la sublime situación de *aḥsan taqwīm*, de tornarse la teofanía completa de los nombres y cualidades de Dios²⁰. Éstos son los elementos eternos del sufismo como de toda verdadera vía mística. El fin es Dios, el comienzo es el hombre en su estado terrenal, y la vía o senda es aquella que liga el hombre a Dios, es decir, el método que engendra las virtudes espirituales en el alma del hombre y la doctrina que subraya el contorno del universo a través del cual el viajero o místico ha de viajar para alcanzar la Presencia divina y ganar la inmortalidad.

El corazón preguntó al alma:

¿Cuál es el comienzo de este asunto?

¿Cuál es su fin y cuál su fruto?

El alma respondió:

El comienzo de esto es

la aniquilación del «yo»,

19. Farid al-Dîn 'Attâr, *Muslim Saints and Mystics*, trad. por A.J. Arberry. Londres 1966, p. 122.

20. Véase F. Schuon, *Understanding Islam*, p. 131ss. Respecto al sufismo véase también Schuon, *Dimensions of Islam*; T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*; M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*; S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, capítulo III; y S.H. Nasr, *Islamic Studies*, parte III.

el fin la fidelidad,
y el fruto la inmortalidad²¹.

(Khwâjah 'Abdullâh Anşârî)

El camino místico tal como existe en el sufismo es aquel en que el hombre muere a su naturaleza carnal a fin de renacer *in divinis* y así llegar a estar unido con la Verdad.

¿Estará contento el que busca a Dios con estar lejos?

No, porque no necesita menos que la Unión...

Muere antes de su muerte para vivir en su Señor

pues tras esta muerte hay la migración suprema.

Él mismo se requiere para rendir cuentas antes de ser
llamado,

siendo en ello el mejor suplente de la Verdad.

Y después de ello, y hacia dondequiera que se vuelva
el Ser de la Verdad ve antes que el suyo.

Dios estaba solo, y con Él nada más.

Es ahora como era, al final y al principio,

esencialmente Uno, sin nada junto a Él,

Interiormente Escondido, Exteriormente Manifiesto

sin principio, sin fin. Veas lo que veas,

ves a su Ser. Unicidad absoluta

sin «pero» y sin «excepto»: ¿Cómo podría estar confinada
la Esencia de Dios en un velo? No hay velo sino su luz²².

(Shaykh al-'Alawî)

No podemos analizar aquí lo que el sufismo tiene para enseñar sobre la naturaleza divina, el universo y el hombre, que comprende casi la doctrina sufi entera. Sólo podemos recalcar que las enseñanzas sufíes giran entorno a las dos doctrinas fundamentales de la «Unidad Transcendente del Ser» (*waḥdat al-wujūd*) y el Hombre Universal o Perfecto, (*al-*

insân al-kâmil)²³. Todas las cosas son teofanías de los nombres y las cualidades divinos y derivan su existencia de Ser Uno, el único que «es». Y el hombre es la única criatura de este mundo que está central y axialmente situado de forma que refleja los nombres y las cualidades divinos de una manera total y consciente. Llegar a santo en el islam es descubrir todas las posibilidades del estado humano, llegar a ser el hombre universal. La búsqueda mística no es sino el descubrimiento de este estado, que es también unión con Dios, y para el hombre universal es el espejo donde se reflejan todos los nombres y las cualidades divinos. Mediante el hombre universal, Dios se contempla a sí mismo y a todas las cosas que Él ha hecho ser.

El mensaje del sufismo es atemporal precisamente porque habla de verdades que determinan lo que podríamos llamar la existencia pretemporal del hombre en relación con Dios, y que están basadas sobre elementos de la realidad a la vez, transcendentales e immanentes, a la naturaleza humana, que ni evoluciona ni decae. A dicho mensaje doctrinal está vinculado un método que como la doctrina deriva del Corán y del *Ḥadīth* profético, que posee eficacia sólo en virtud de la gracia particular (*barakah*), asequible a través de la iniciación y transmitida de maestro a discípulo a partir del mismo Profeta.

Comprender la doctrina es poseer intuición intelectual (*dhawq*), que constituye ya un don divino. Pero aceptar seguir el método, darse cuenta de su necesidad, y estar uno dispuesto a rendirse a la disciplina de un Maestro, y también a las obligaciones de la *Shari'ah* o Ley divina que es la base de todas las prácticas auténticas del sufismo, requiere aún otro don divino, a saber la fe (*imân*).

«El mérito de la fe es la fidelidad a la receptividad sobrenaturalmente natural del hombre primordial; significa permanecer como Dios nos hizo y permanecer a su disposición con respecto a un mensaje del cielo que podría ser contrario a la

21. Traducido por Sir Jogendra Singh. *The Invocations of Sheikh 'Abdullâh Anşârî*, Wisdom of the East Series, Londres 1939, p. 42.

22. Lings. *A Moslem Saini of the Twentieth Century*, 199-200.

23. Véase S.H. Nasr. *Science and Civilization in Islam*, capítulo 13.

experiencia terrenal, aun siendo incontestable en vista de criterios»²⁴ subjetivos así como objetivos.

Si el hombre posee dicha fe y está dispuesto a sobrellevar la necesaria tarea espiritual bajo la dirección de un Maestro auténtico, ha vuelto a nacer al mundo espiritual con sus horizontes infinitos y se ha liberado de la prisión de la contingencia y de la finitud del mundo terrestre que lo rodea. El sufismo, basado en las formas sagradas del islam, capacita al hombre para trascender lo finito y alcanzar lo Infinito a través de estas mismas formas. Gracias a la *barakah* presente en sus métodos, posibilita la licuefacción de la corteza externa del ser humano, revelando así al hombre su propio centro divino, que es el «Trono del Compasivo» (*'arsh al-raḥmān*) para usar el lenguaje del *ḥadīth*, y, en virtud de la misma transformación, haciendo transparente el cosmos y todo lo que contiene, de modo que el contenido infinito se revela a través de la forma finita. De esta manera, el sufismo cumple el propósito de la búsqueda mística, propósito perennemente buscado pues, como ya se ha explicado, yace en la profundidad de la misma existencia humana. Mientras el hombre es hombre esta búsqueda continúa y debe continuar; de lo contrario, el mundo dejaría de existir por no tener ya una razón poderosa para continuar. Para citar de nuevo a Ḥāfīz.

تا ز میخانه وی نام و نشان خواهد بود سرما خاک ره پر مغان خواهد بود
حلقه پر مغان از ازل در گوش است بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود

Mientras siempre el nombre y el signo de la taberna y el vino permanezcan, nuestra cabeza será el polvo del camino de «los Magos sabios». El arete de los «Magos sabios» ha estado en mi oreja desde la preternidad; continuamos siendo lo que fuimos, y continuaremos siéndolo en el futuro²⁵.

24. F. Schuon. «Understanding and Believing». *Studies in Comparative Religion*, Summer 1969, p. 131 («Comprendre et croire», en *Logique et Transcendance*, Éditions Traditionnelles, Paris, 1972).

25. Traducido por S.H. Nasr. El vino, que combina la naturaleza del agua y el fuego, simboliza a un tiempo, en el sistema de imágenes sufi, el amor divino y el aspecto realizado de la gnosis, mientras la taberna es el centro espiritual de los sufíes. El término «Magos sabios» (*pir-i muḡhān*) simboliza naturalmente al maestro espiritual.

Con su doctrina y su método universales, sin olvidar la tradición viviente que garantiza la eficacia de sus prácticas, el sufismo contiene en sí mismo la posibilidad de ser practicado en cualquier circunstancia en que se encuentre el hombre, tanto en el mundo tradicional como en el moderno, cuyas manifestaciones parecen negar de tantas maneras lo divino y hacer olvidar al hombre quién es él y a dónde va. Ya que se basa en las enseñanzas sociales y jurídicas del islam, el sufismo está pensado para ser practicado dentro de la sociedad y no en un entorno monástico fuera del orden social. Sin embargo, las actitudes de la vida monástica están integradas en la vida cotidiana que se desarrolla dentro de la comunidad humana. El sufi lleva en su interior la pobreza espiritual (*faqr*) aun cuando exteriormente viva rodeado de las riquezas de este mundo. De hecho, el sufismo a menudo es denominado «la pobreza muhammadiana» (*al-faqr al-muḥammadi*). El mundo ha muerto en el sufi y él vive en el mundo sin ser seducido por él. El sufismo es capaz de integrar el hombre en su Centro divino, dondequiera que se encuentre, siempre que esté dispuesto a dedicarse a la Vía, que por ser sagrada, exige del hombre todo lo que él es²⁶. Asimismo, el sufismo es la vía de integración de las vidas activa y contemplativa de modo que el hombre es capaz de permanecer por dentro receptivo a las influencias del cielo y llevar una intensa vida contemplativa interior, mientras exteriormente sigue activo al máximo en un mundo que él moldea de acuerdo con su naturaleza espiritual interna, en lugar de volverse su prisionero como ocurre al hombre profano. Hombres sin principios espirituales pueden pretender que hacen el mundo que los rodea, y que crean sus propios «tiempos». En realidad, son sus tiempos que los hacen a ellos. Sólo el hombre espiritual hace sus tiempos y moldea el propio entorno de acuerdo con los principios que internamente lo dominan.

Mediante dicha posibilidad de interiorización, el sufismo

26. Véase el cap. II

confiere al islam una dimensión en profundidad a través de la cual las formas exteriores se vuelven canales de una iluminación interior. Por él, las formas esotéricas del islam ganan la universalidad que sólo viene del Sin-forma. También regenera las enseñanzas morales de la religión desde dentro y al mismo tiempo provee las únicas doctrinas cosmológicas y metafísicas que pueden responder a las necesidades de causalidad de ciertos tipos de creyentes y evitar que los inteligentes busquen colmar estas necesidades fuera de la tradición.

El sufismo rinde también un gran servicio al islam al clarificar la cuestión de la religión comparada que, debido a la difusión del modernismo, se está volviendo un problema importante para ciertos musulmanes y sin duda alguna llegará a ser todavía más importante en el futuro. Las religiones pueden ser estudiadas históricamente como fenómenos o teológicamente como sistemas dogmáticos o incluso pueden ser toleradas por razones humanitarias. Mas esto es harto menos que suficiente. Tolerar otra religión es creerla falsa y sin embargo aceptar su presencia, de modo análogo a quien tolera el dolor como inevitable pero preferiría que no existiese. Comprender otra religión ortodoxa en profundidad no es simplemente analizar sus manifestaciones históricas o incluso sus formulaciones teológicas y entonces tolerarlas, sino más bien alcanzar, al menos por anticipación intelectual, las verdades interiores de que manan todas las manifestaciones externas de una tradición. Significa ser capaz de ir de los fenómenos de una religión a los númenos, de las formas a las esencias en donde mora la verdad de todas las religiones y donde sólo una religión puede ser verdaderamente entendida y aceptada.

Siendo él mismo el mensaje de la esencia en la forma, o del Centro en la periferia, el sufismo puede guiar al hombre desde los fenómenos a los númenos, desde la forma (*ṣūrah*) al significado (*ma'nā*) para usar la misma terminología técnica sufi. Este hecho aparejado con el carácter universal del islam, como lo refleja la insistencia del Corán en que el hombre acepte la autenticidad de las religiones previas, ha hecho de

los sufíes a lo largo de la historia los grandes proponentes de la «unidad transcendente de las religiones», cuyos principios han formulado explícitamente. Algunos como Ibn 'Arabī y Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî incluso han aplicado este concepto a enseñanzas específicas de religiones no islámicas. El sufismo provee la metafísica necesaria para llevar a cabo en profundidad el estudio de la religión comparada, de modo que el hombre puede aceptar la validez de cada detalle de las religiones auténticas de la humanidad y al mismo tiempo ver allende estos detalles hacia la unidad transcendente de estas religiones²⁷. Éste es el tesoro del que puede hacer uso el islam en la confrontación con otras religiones del mundo en el contexto contemporáneo. También puede proporcionar muchos principios a los académicos occidentales que hoy tan desesperadamente buscan un estudio significativo de la religión comparada que haga justicia a la naturaleza de la religión misma²⁸.

También hay otros campos en que el sufismo podría tener gran significación operativa y práctica para occidente, incluso entre aquellos que no puedan seguirlo personalmente. Siendo un ejemplo vivo de la vía mística en su plenitud, contiene en sí enseñanzas universales que sin duda podrían ayudar a resucitar elementos olvidados en la vida mística cristiana, elementos que son los únicos capaces de revitalizar las enseñanzas metafísicas y místicas y los métodos de la cristiandad²⁹, de los que existe hoy desesperada necesidad. Desgraciadamente, hasta ahora la mayoría de los académicos occidentales que tratan del sufismo han intentado despacharlo en términos de

27. Véase F. Schuon, *Transcendent Unity of Religions* y el capítulo ix del presente libro.

28. En este contexto vienen particularmente a la mente los esfuerzos de W.C. Smith en algunas de sus obras recientes y los de K. Morgan y Huston Smith.

29. A pesar del hecho de que todavía tenía mucho por aprender en cuestiones relativas a la auténtica vida iniciática y en especial de las doctrinas metafísicas que la fundamentan, Thomas Merton buscó contactos auténticos con el sufismo hasta el fin de sus días, con la esperanza de revitalizar con ello los métodos contemplativos del cristianismo. Massignon, el gran especialista francés en sufismo, también recurrió al sufismo como ayuda práctica para su vida espiritual cristiana.

influencias históricas como si el anhelo de Dios en el alma humana pudiera ser debido a un préstamo histórico. Pero ahora, gracias a los pocos trabajos auténticos y autorizados sobre sufismo aparecidos en los últimos años³⁰, aquellos que tienen intereses serios se están volviendo cada vez más conscientes de la ayuda que el sufismo puede ofrecerles para trazar un derrotero en dirección al Centro por entre esta telaraña de ilusión y confusión que el mundo moderno ha hilado alrededor de las mentes y las almas de tantos hombres. Puesto que le concierne lo perenne y lo universal, el sufismo sigue siendo tan relevante hoy como en cualquier época pasada; habla a los no musulmanes que buscan así como a los musulmanes, siempre que haya oídos para escuchar y ojos para ver.

Una vez concedido que el sufismo puede proporcionar respuestas a las cuestiones perennes formuladas por el hombre debido a la misma naturaleza de su situación en el mundo y de su propia inteligencia, es decir, cuestiones concernientes a los misterios de la existencia «pre-natal» y «póstuma» y de nuestra situación presente en el orden total de las cosas, ¿qué decir de los urgentes y perentorios problemas del hombre moderno? La respuesta es que si las verdades expuestas por el sufismo, como por cualquier otra enseñanza metafísica auténtica, no hubieran sido olvidadas por el mundo moderno, no hubieran existido los llamados problemas urgentes del hombre moderno. Los problemas siempre son resultado de una ignorancia particular. El hombre moderno quiere eliminar la dimensión transcendente de su vida y con todo no padecer asfixia en el mundo bidimensional que se ha creado. Quiere matar a todos los dioses y a pesar de ello seguir siendo humano, lo que es una contradicción y una imposibilidad precisamente porque, como se ha dicho anteriormente, el hombre

30. Nos estamos refiriendo en particular a los escritos de F. Schuon, T. Burckhardt, M. Lings, y otros diversos autores tradicionales de occidente. En notas previas, hemos aludido ya a alguna de esas obras.

puede permanecer humano sólo siendo fiel a su propia naturaleza teomórfica.

A los problemas causados por el olvido por parte del hombre moderno de la dimensión transcendente de la vida, por la reclusión de su ser en la jaula del mundo material y por la limitación de su horizonte a lo puramente corpóreo (incluso si éste contiene nebulosas que distan de nosotros millones de años-luz) el sufismo respondería recordando la verdad de que el hombre fue hecho para la inmortalidad y su inteligencia fue creada para captar lo Absoluto. De aquí que no hay existencia mortal, por muy «moderna» que sea, que pueda satisfacer a su alma, como tampoco toda la información del mundo, con que lo bombardean día y noche, puede ocupar el lugar de lo Absoluto que su inteligencia busca en virtud de su propia naturaleza. A los problemas del patético destino del hombre secularizado moderno el sufismo contestaría señalando que el hombre se ha vuelto miserable sólo porque ha dejado de saber quién es él, y las modernas ciencias del hombre, tal y como suelen ser enseñadas no lo ayudan ni un ápice en el descubrimiento de su verdadera identidad³¹. Añadiría además de eso que la misma búsqueda de la juventud actual de «visiones» mediante drogas, o de prácticas ocultistas y pseudomísticas es precisamente una prueba a la inversa de la concepción sufi de la naturaleza humana. Los positivistas del siglo diecinueve indudablemente no extrapolaron que semejantes acontecimientos como los que vemos ocurrir hoy serían la siguiente etapa del llamado «progreso» del hombre. Nunca pensaron que en los países más «progresivos» a mediados del siglo veinte habría interés por todo, desde el yoga a la alquimia. Nunca sospecharon que el hombre pudiera no quedar satisfecho por largo tiempo con la concepción «positivista» de la realidad en la que había sido introducido como en una

31. Véase J. Servier, *L'Homme et l'invisible*, Paris 1964, donde el autor, un antropólogo, analiza con gran penetración las deficiencias que impiden a la antropología moderna comprender quién es en realidad el *anthropos*.

camisa de fuerza, por los padres del positivismo y el cientismo. El sufismo ve en todos los esfuerzos realizados hoy por tanta gente para escapar de la cárcel de la existencia material—puesto que para ellos los falsos ídolos como el «progreso» y la «evolución» han sido rotos—un desesperado intento de alcanzar lo Infinito y lo Eterno; un intento que desgraciadamente, por la falta de discriminación y disciplina así como por la escasez de vías místicas disponibles y de naturaleza genuina, a menudo resulta ser caída en las profundidades infernales de la psique en lugar de una ascensión al estado de la visión beatífica. Pero estos fenómenos angustiosos no dejan de ser prueba aunque a la inversa, de la perennidad de la búsqueda mística.

En el lado positivo, las mismas doctrinas y métodos del sufismo pueden servir como criterios para juzgar todo lo que en el mundo moderno pasa por sus «vías de realización», al menos para los que poseen un espíritu capaz de discernimiento. Puede también dirigir este impulso de seguir el camino místico en una dirección segura y llena de sentido en aquellos que están dispuestos a aceptar su disciplina o de aplicar sus criterios a su propia situación. En ambos casos, el sufismo sigue siendo una gracia del Cielo y un signo de la Divina Misericordia (*rahmah*), no sólo para los musulmanes sino también para los no musulmanes, algunos de los cuales tan desesperadamente buscan y tan a menudo en lugares equivocados. En tales casos, el sufismo puede actuar como la red que previene una caída en el pozo sin fondo de las «aguas inferiores».

La presencia del sufismo en el mundo es en consecuencia signo a la vez del carácter perenne de la búsqueda mística y de la eterna efusión de la Misericordia Divina. Es un recordatorio del pacto eterno establecido entre Dios y el hombre en virtud del cual el hombre continúa buscando a la Divinidad mientras sigue siendo verdaderamente humano. El hombre que recuerda este pacto y su propia identidad verdadera permanece siempre fiel a su naturaleza, y por ende fiel a la

búsqueda de la Divinidad, de la Divinidad que ya está presente en el centro de su ser.

هرگز نقش تو از لوح دل و جان نرود هرگز از یاد من آن سرو خرامان نرود
از دماغ من سرگشته خیال دهند بجای فلک و غصه دوران نرود
در ازل بست دلم با سر زلفت پیوند تا ابد سر نکشد وز سر پیمان نرود
هر چه جز بار غمت بردل مسکین منست برود از دل من و زدل من آن نرود
آنچنان مرتوam در دل من جای گرفت که اگر سر برود از دل و از جان نرود

Tu forma nunca abandonará la tablilla de mi corazón y mi alma;
Aquel ciprés altivo no abandonará jamás mi memoria.
El pensamiento de tus labios, del cerebro de un aturdido como yo,
Nunca desertará sea cual fuere la opresión del cielo o la aflicción de la edad.
Mi corazón quedó atado a la madeja de tu cabello desde la pre-eternidad;
Nunca se rebelará ni aun en la post-eternidad; nunca romperá su pacto.
Cuanto se aloja en mi corazón, salvo el peso de tu pena
pasará, pero tu pena no dejará mi corazón.
Tu amor se ha implantado en mi corazón y mi alma en tal manera que
aun perdiendo mi cabeza, tu amor permanecería³².

(Háfiz)

Precisamente por ser un mensaje de lo eterno a lo que es permanente y constante dentro del hombre, el sufismo, como otras vías espirituales auténticas, es perenne y permanece grabado en la textura misma del alma humana. Van y vienen los hombres, pero el sufismo permanece inmutable y trascendente como la bóveda celeste, recordando al hombre la inmortalidad y la beatitud que son suyas en principio, y que podrían llegar a serlo de hecho mediante la Gracia divina y su propio esfuerzo espiritual.

32. Traducido por S.H. Nasr.

II

EL SUFISMO Y LA INTEGRACIÓN DEL HOMBRE

El islam es la religión de la unidad (*tawhîd*) y todos los verdaderos aspectos de la doctrina y la práctica islámicas reflejan este principio central y cardinal. La misma *Shari'ah* es una vasta red de preceptos y reglamentaciones que relacionan interiormente el mundo de la multiplicidad con un solo Centro que reciprocamente queda reflejado en la multiplicidad de la circunferencia. Del mismo modo, el arte islámico busca siempre relacionar la multiplicidad de las formas, contornos y colores a lo Uno, al Centro y al Origen, reflejando con ello a su manera el *tawhîd* en el mundo de las formas que le es propio.

Siendo el sufismo el tuétano del hueso o la dimensión interna de la revelación islámica, es también el medio por excelencia para alcanzar el *tawhîd*. Todos los musulmanes creen en la Unidad, como queda expresado en el sentido más universal posible por la *Shahâdah*, *Lâ ilâha ill'Allâh*. Pero sólo el sufí, el que ha descubierto los misterios del *tawhîd*, sabe qué significa tal aserción. Sólo él ve a Dios en todas partes.

De hecho, todo el programa del sufismo, de la vía espiritual o *tariqah*, es liberar al hombre de la prisión de la multiplicidad, curarlo de la hipocresía y rendirlo entero, porque sólo estando entero puede el hombre volverse santo. Los hombres confiesan un solo Dios pero realmente viven y ac-

túan como si hubiera muchos dioses. Así adolecen del pecado cardinal de «politeísmo» o *shirk*, de una hipocresía por la cual a un nivel profesan una cosa y a otro actúan según otra cosa. El sufismo busca desenmascarar a este *shirk* y curar con ello al alma de esta enfermedad mortal. Su propósito es rendir de nuevo al hombre, entero tal como estaba en el estado edénico. En otras palabras, la meta del sufismo es la integración del hombre en toda la profundidad y extensión de su existencia, en toda la amplitud que está incluida en la naturaleza del hombre universal (*al-insân al-kâmil*).

El hombre, al ser el representante de Dios sobre la tierra (*khalifah*) y el teatro donde se reflejan los Nombres y Cualidades divinos, sólo puede alcanzar felicidad permaneciendo fiel a su naturaleza o siendo verdaderamente él mismo. Y esto a su vez implica que debe llegar a estar integrado. Dios es uno y también el hombre debe volverse entero para volverse uno. Estar disipado y compartimentalizado, estar perdido en el juego sin fin de imágenes y conceptos, o de tensiones psíquicas y fuerzas, es estar apartado de aquel estado de totalidad que nuestro estado interno reclama. Muchos quisieran hoy ser sofisticados a toda costa, incluso ser sofisticados y entrar en el infierno antes que ser simples e ir al paraíso; sin embargo, el estado de simplicidad es más cercano que el de sofisticación a la inocencia y la pureza que es la condición de la beatitud celestial, pues como dijo Cristo debemos ser como niños para entrar en el cielo.

El fin del sufismo es lograr este estado de pureza e integridad, no mediante la negación de la inteligencia, como ocurre a menudo en el tipo de piedad alentado por ciertos movimientos religiosos modernos, sino mediante la integración de cada elemento del ser de uno en su propio centro. El hombre está compuesto de cuerpo, mente y espíritu y cada uno precisa ser integrado a su propio nivel. Si bien el cuerpo es el aspecto más externo del hombre, poseyendo su propia existencia objetiva y modo de acción, no es el mayor obstáculo en el camino de la integración. El área con la que el hombre se

identifica a **si** mismo y en la que más a menudo se halla atrapado es **el** laberinto de imágenes y pensamientos incongruentes, o **el** plano mental intermedio que incluye las fuerzas psicológicas **que** actúan a este nivel. Es por ello por lo que el sufismo **encara** ante todo los problemas de este vasto mundo intermedio, **tan** difícil de enjaezar y llevar bajo control.

Usualmente los hombres son de naturaleza contemplativa o bien activa, o desde otro punto de vista son predominantemente **pensadores** o bien **hacedores**, pero en los tiempos modernos la **balanza** se ha inclinado marcadamente a favor de la acción frente a la contemplación, llevando así al desequilibrio que **caracteriza** al mundo moderno. Por estar destinado a hombres **con** ambos tipos de capacidad espiritual, el sufismo ha **proporcionado** los medios por los que ambos grupos de hombres **pueden** empezar a integrar su actividad mental. La persona que **es** propensa a pensar y aprender, y que quiere conocer las **causas** de las cosas, sólo puede empezar a seguir la senda espiritual si se le presenta una doctrina sobre la naturaleza de la realidad, donde estén interrelacionadas distintas áreas, y **así** su necesidad de causalidad queda colmada. La doctrina **sufi**, que precisamente es de este género y debe ser distinguida **de** la filosofía tal como se la entiende hoy, no es fruto de una mente particular que intenta idear un sistema cerrado con **que** abarcar la realidad entera; no es la objetivación de las **limitaciones** de un pensador particular como últimamente **ha** venido a ser la mayor parte de la filosofía. En realidad, no es el fruto del pensamiento sino del ser. Es la visión, o *theoria* —en su sentido originario y corriente aún en la teología **ortodoxa**— de la realidad por alguien que ha adquirido **tal** visión mediante un nuevo modo de existencia.

La doctrina **sufi** se presenta al hombre de mente confundida como **un** conocimiento teórico de la estructura de la realidad y **del** lugar del hombre en ella. Es en sí misma el fruto de la **visión** espiritual de videntes y sabios a los que, habiendo **logrado** el estado de totalidad, les ha sido dada una visión del **todo**. Y a su vez es el medio por el que otros

pueden ser conducidos a la totalidad. Así pues esta doctrina se encuentra al principio y al final del camino espiritual. Nunca se insistirá demasiado en **el** papel de la doctrina en la integración del hombre especialmente del hombre moderno, que es excesivamente **cerebral**, piensa en demasía y a menudo mal. El laberinto de aserciones contradictorias, las ambigüedades y trampas intelectuales que caracterizan al pensamiento moderno, son el mayor obstáculo a la integración de la mente y sólo pueden curarse mediante el efecto purificante de la doctrina metafísica **sufi** que limpia de la escoria de la contingencia y la multiplicidad. En la sociedad islámica tradicional la doctrina se enseña por lo común paso a paso, junto con métodos prácticos para hermanar el avance gradual por el camino. Tampoco es que haya al principio gran necesidad de ella, porque la *Shari'ah* y las enseñanzas tradicionales acerca de la naturaleza de las cosas satisfacen la mayoría de las veces las necesidades de conocimiento que tiene la mente y las de imágenes y formas que tiene la imaginación. Pero en la confusión del mundo moderno, la doctrina **sufi** es una condición *sine qua non* para la integración de la mente y el ser del hombre, la cual prepara el terreno para el descubrimiento real de las verdades cuyo conocimiento teórico comunica la doctrina.

La doctrina **sufi** comprende una metafísica, una cosmología, una psicología y una escatología que frecuentemente se vincula con la psicología y a veces con la metafísica. El aspecto metafísico de la doctrina describe en primer lugar la naturaleza de la Realidad, la Unidad de la Esencia Divina, la única que «es» en sentido absoluto y antes de la cual no hay nada; después la teofanía de la Esencia a través de los Nombres y Cualidades divinos y mediante la determinación de los diferentes estados del ser; y finalmente la naturaleza del hombre como la teofanía total (*tajalli*) de los Nombres y las Cualidades. La doctrina de la unidad o *tawhid* forma el eje de toda la metafísica **sufi** y es de hecho la incomprensión de esta doctrina cardinal lo que ha motivado el que tantos orientalis-

tas hayan acusado al sufismo de panteísmo. La doctrina sufi no afirma que Dios sea el mundo sino que el mundo en la medida en que es real no puede ser completamente distinto de Dios; si así fuese, llegaría a ser una realidad totalmente independiente, una deidad propia y destruiría la absolutidad y la unidad que sólo pertenecen a Dios.

Además la metafísica sufi describe los niveles intermedios de la existencia entre el mundo corpóreo y Dios, niveles de realidad que el dualismo cartesiano alejó de la cosmovisión de la filosofía europea moderna, legando una imagen empobrecida de la realidad que continúa siendo hoy un formidable obstáculo a la integración de la mente del hombre contemporáneo y en realidad de su ser. Los planos intermedios de la existencia son precisamente los que relacionan al mundo físico con los arquetipos puramente transcendentales y capacitan al hombre para escapar del pueril debate entre idealismo y realismo. Cada uno de éstos ha heredado en efecto una porción de la realidad tal como la segmentaron y dividieron las tijeras del *cogito ergo sum* de Descartes y su consecuente dualismo.

En cuanto a la cosmología, la doctrina sufi no explica detalles de física o química sino una ciencia total del cosmos por la que el hombre descubre dónde está él en la múltiple realidad cósmica estructurada y hacia dónde debería ir. La meta del hombre espiritual es viajar a través del cosmos y en último término allende él. La cosmología sufi proporciona el plano con cuya ayuda el hombre puede orientarse para este viaje. Se trata de un mapa del universo que éste debe poseer si va a atravesar sus peligrosos precipicios y trampas. La cosmología sufi no trata pues de los aspectos cuantitativos de las cosas como ocurre con la ciencia moderna, sino de sus aspectos cualitativos y simbólicos. Arroja luz sobre las cosas de modo que se tornan objetos de contemplación valiosos, lúcidos y transparentes, perdiendo su habitual opacidad y oscuridad.

El sufismo fue capaz de integrar en su perspectiva muchas

ciencias medievales como el hermetismo precisamente porque estas ciencias reflejan la unicidad de la naturaleza y la interrelación de las cosas; y como quiera que versan sobre la naturaleza simbólica y cualitativa de los objetos y los fenómenos se avienen con la perspectiva del sufismo. Dado por añadidura que el sufismo se basa en la experiencia (precisamente el tipo de experiencia que de hecho el hombre moderno, que alardea tanto de su enfoque experimental, casi nunca intenta asumir) ha visto posible cultivar tanto las ciencias naturales como matemáticas de acuerdo con su propia perspectiva. La historia de la ciencia islámica da fe de muchos destacados científicos musulmanes que eran sufíes. Sin embargo, la función primaria de la cosmología y de las ciencias de la naturaleza sufíes es proporcionar un prototipo del cosmos al viajero por la senda (*sálik*) y demostrar la interrelación entre todas las cosas y aquella unicidad que toda existencia cósmica que la naturaleza exhibe de forma tan vivida a quien consienta en observarla cuidadosamente.

En cuanto a la psicología, debe recordarse que el sufismo contiene un método completo de curar las enfermedades del alma y de hecho tiene éxito allí donde tantos métodos psiquiátricos y psicoanalíticos modernos, con todas sus extravagantes pretensiones, fallan. Esto se debe a que únicamente lo superior puede conocer lo inferior; sólo el espíritu puede conocer la psique e iluminar sus oscuros rincones y grietas. Sólo aquel cuya alma se ha integrado e iluminado tiene el derecho y los medios para curar las almas de los demás. Cualquier otro que pretenda tener este derecho, o bien ignora los factores involucrados, o bien, como ocurre con más frecuencia, es un impostor.

En cuanto al aspecto doctrinal de la psicología sufi, el alma humana se presenta en él como una substancia que posee diferentes facultades y modos de existencia, separados y sin embargo unidos por un único eje que atraviesa todos estos modos y planos. Existe además una estrecha ligazón entre dichas psicología y cosmología hasta el punto de darse cuenta

el hombre de la dimensión cósmica de su ser, no en sentido cuantitativo sino cualitativo y simbólico. Por otra parte, esta correspondencia cósmica objetiviza la estructura interior de la psique, liberando con ello al alma de sus propios nudos, iluminando sus aspectos más oscuros y mostrando al viajero de la senda espiritual las múltiples trampas que aguardan en su camino, en el viaje interior del alma hacia su propio Centro. El descenso al «infierno» es el medio por el cual el alma recobra sus perdidos y escondidos elementos en las oscuras y letales profundidades antes de ser capaz de realizar el ascenso al «purgatorio» y al «paraíso». La doctrina psicológica sufi expone al adepto este esquema, tanto en el aspecto microcósmico como en el macrocósmico, antes de que emprenda el auténtico viaje. Pero incluso esta presentación teórica tiene el efecto de integrar el plano mental y el psíquico de la persona capaz de comprenderla plenamente.

También la escatología posee a la vez un aspecto macrocósmico y otro microcósmico, siendo este último el que concierne al adepto de forma más directa e inmediata. Desde este punto de vista, el devenir póstumo del hombre no es más que una continuación del viaje por esta tierra en otro nivel de existencia, el cual, además, puede ya ser emprendido aquí y ahora por aquellos que siguiendo el consejo del Profeta, 'موتوا قبل ان تموتوا' «muere antes de que mueras», han muerto ya a la vida del alma carnal (*al-nafs al-ammārah*) y han resucitado en el mundo espiritual. Las doctrinas escatológicas sufíes revelan al hombre la extensión de su ser más allá del yo empírico terrenal con el que la mayoría de los seres humanos se identifican. Por tanto estas doctrinas son también otro medio por el que se da a conocer la totalidad del estado humano en toda su amplitud y profundidad preparando el terreno para la realización efectiva de las posibilidades totales de la condición humana, realización que implica la completa integración del hombre.

Los aspectos de la doctrina sufi así delineados se dirigen a aquellos cuyas necesidades intelectuales requieren tal explica-

ción y cuya vocación es pensar y conocer. En cuanto a otros cuya función es hacer y obrar, el sufismo ha conseguido en la sociedad islámica tradicional proporcionar los medios de integración a este grupo por la unión de sus símbolos con los de las artes y los oficios. Mediante el proceso de hacer cosas el artesano ha podido conseguir la perfección espiritual y la integración interior gracias al vínculo creado entre los gremios (*aṣnāf* y *futuwwāt*) y las órdenes sufíes. Las transformaciones del color, la forma y otros accidentes que experimentan los materiales en manos del artesano llegaron a poseer una significación simbólica referente a la transformación del alma humana. Y en la misma esfera la alquimia, que es a un tiempo una ciencia simbólica de las formas materiales y una expresión simbólica de las transformaciones espirituales y psicológicas del alma, se convirtió en el enlace entre el sufismo y el arte, a la par que su lenguaje fue el medio que brindó al artífice y al artesano la posibilidad de integrar su vida externa e interna, su trabajo y su actividad religiosa. De este modo, por lo que atañe a la cuestión de la integración de la mente, las artes tradicionales y los métodos relativos a ellas llegaron a desempeñar para el artesano un papel análogo al de la doctrina sufi para el hombre contemplativo y el pensador.

Cabe preguntarse ahora, ¿qué ocurre con el hombre contemporáneo que ni está metafísicamente inclinado a entender la doctrina sufi ni practica un arte tradicional que posea una significación y una eficacia espiritual?, o ¿qué pasa con el hombre que vive en una sociedad donde no se aplican los preceptos de la *Shari'ah* y donde la mente en consecuencia y con toda probabilidad estará mucho más disipada y dispersa? A tales preguntas debe contestarse que el sufismo posee los medios de integrar al hombre dondequiera que se halle, siempre que el hombre esté dispuesto a aceptar sus enseñanzas y su disciplina. En los casos citados anteriormente se aplican métodos de meditación que en ausencia de un ambiente tradicional coherente posibilitan no obstante la integración final y total del hombre, que incluye no sólo su mente, sino todo su

ser, el cual comprende también el cuerpo y las fuerzas psíquicas y vitales. Precisamente porque el hombre no es una mente desmembrada sino un ser entero del que la mente es un elemento, la doctrina, a pesar de su extrema importancia, no es suficiente: debe haber también realización mediante la práctica de un método espiritual. Entre la comprensión teórica de la doctrina que integra la mente y su realización en el ser total de uno, hay un mundo de diferencia. De hecho, sin un método espiritual auténtico demasiado estudio de la metafísica sufi sólo puede causar una mayor separación entre la mente y el resto de la propia naturaleza y volver así más difícil la integración final del ser total del hombre. Por esto doctrina y método van siempre combinados en todos los caminos espirituales tradicionales íntegros, como un par de piernas con que debe el hombre emprender su viaje espiritual.

El papel del método espiritual en la integración del hombre es esencial, porque todos los elementos dispersos en el hombre sólo pueden ser reunidos gracias a la Presencia divina y a la *barakah* contenidas en los métodos del sufismo, y que se remontan al origen de la revelación coránica misma. El hombre ordinario está alejándose constantemente del centro de su ser hacia la periferia, dispersándose en la multiplicidad de este mundo como las olas que se rompen en mil gotas contra las rocas de la costa. Esta tendencia a ir hacia afuera debe ser reconocida y revertida para que el hombre pueda vivir internamente, con sus reacciones y tendencias moviéndose hacia el centro más que hacia el borde; porque en el centro reside el Uno, el Ser puro e inefable que es la fuente de toda beatitud y toda bondad, mientras que en la periferia está la no existencia, que sólo parece ser real debido a la percepción ilusoria y a la falta de discriminación del hombre. Penetrar en la senda sufi, ser iniciado en el camino o *ṭariqah*, es recibir esta posibilidad de revertir la tendencia del alma de lo exterior a lo interior, cambio de dirección que sólo es posible mediante el socorro (*tawfiq*) y el sostén (*ta'yid*) divinos así como por la *barakah* contenida en los métodos del sufismo.

Para llevar a cabo esta transformación, para volver la atención del alma de la multiplicidad a la unidad, los métodos del sufismo se basan ante todo en las prácticas de la *Shari'ah*, pues el sufismo es esoterismo islámico y no otra cosa. Practicar la *Shari'ah* es ya ganar una medida de integración, que es la base necesaria, y también una especie de anticipación, de la integración completa conseguida en la realización espiritual. Las oraciones diarias en especial, son medios poderosísimos para integrar los elementos psíquicos del hombre y armonizarlos con el aspecto corpóreo de su ser.

El método principal del sufismo, de hecho, es extender las oraciones hasta que lleguen a ser continuas, pues como dice Háfiz: 'خوشا آنان که دائم در نمازند'

«Qué felices son aquellos que están siempre rezando.»

Esta extensión no es cuantitativa, sino cualitativa y vertical; es decir, el sufismo usa la forma quintaesencial de plegaria, el *dhikr* o invocación en la que toda alteridad y separación con respecto a lo divino es erradicada y el hombre alcanza el *tawhîd*. Aunque este proceso de transformar la psique del hombre aparece en un principio como gradual, el *dhikr* termina por convertirse en la naturaleza real del hombre y la realidad con la que éste se identifica. Con la ayuda del *dhikr*, combinado con formas apropiadas de meditación o *fikr*, el hombre obtiene primero un alma integrada, pura y entera como el oro, y luego en el *dhikr* ofrece esta alma a Dios en la forma suprema del sacrificio. Finalmente en la aniquilación (*fanâ'*) y la subsistencia (*baqâ'*) se da cuenta de que nunca estuvo separado de Dios, ni aun en el principio.

El poder integrador del *dhikr* está reflejado incluso en el cuerpo, cuya estructura misma refleja simbólicamente el ser interior del hombre. Aunque al comenzar a adquirir conciencia de la vida espiritual, el hombre haya de separarse del cuerpo considerado en su aspecto negativo y apasionado, en los estadios más avanzados del camino el propósito es mantenerse dentro del cuerpo y centrado en el corazón, es decir, dentro del cuerpo en su aspecto positivo, como templo (*hay-*

kal) del espíritu. La mente está siempre errante de un pensamiento a otro. Ser capaz de mantenerla dentro del cuerpo significa estar siempre totalmente presente, aquí y ahora, en el instante que conecta lo temporal con lo eterno. Cuando Rûmî escribe en su *Mathnawî* que en el retiro espiritual (*khalwah*) el adepto debe invocar hasta que los dedos de sus pies empiecen a decir «Allâh», se refiere precisamente a esta integración final que incluye el cuerpo así como la mente y el alma. De hecho, la doctrina islámica y cristiana de la resurrección corporal significa por encima de todo la completa y total integración del hombre en la fase final de su devenir.

El hombre que ha conseguido la integración posee ciertas características sólo discernibles por los que son capaces de observarlas. Pero la integración de su ser interno produce efecto incluso sobre sus rasgos externos, que necesariamente reflejan los estados internos. Una persona así está ante todo curada de todas las enfermedades del alma, no por haber eliminado todas las tensiones y complejos a la manera del psicoanálisis moderno, para volverse como una planta quieta pero sin ningún impulso interno o atracción hacia lo divino, sino por haber realizado y cumplido todas estas tensiones que surgen del profundo instinto y necesidad del hombre por lo trascendente. Por otra parte, un hombre así no vive una existencia compartimentada. Sus pensamientos y acciones proceden todos de un único centro y se basan en una serie de principios inmutables. Se ha curado de la hipocresía en que viven la mayoría de los hombres y por consiguiente, puesto que el velo de la alteridad ya no encubre como en aquéllos la luz interior, él, como el sol, refleja su luz dondequiera que se halle. En él se realiza el ideal islámico de unificación de las vías contemplativa y activa. Actuar y pensar no son ya para él términos que se excluyan, sino que su meditación y su contemplación se combinan con la más pura e intensa actividad. Y como por haberse vuelto integrado refleja la Unidad Divina y se ha convertido en la teofanía total de los Nombres y las Cualidades divinos, actúa y vive de tal manera que hay

una fragancia y una belleza espirituales en todo cuanto hace y dice. Está de algún modo en contacto con aquella *barakah* que recorre las arterias del Universo.

El islam ha procurado siempre llevar a cabo la integración y la unidad, ya sea social, política y económicamente, o moral e intelectualmente. La integración conseguida por el sufismo es la esencia de este ideal islámico, de tal modo realizado que siempre ha sido un ejemplo supremo para la sociedad islámica. Pues la mejor manera de integrar la sociedad humana es estar primero uno mismo bien integrado. No podemos hacer el bien a no ser que seamos buenos; verdad ésta demasiado sencilla y tan a menudo olvidada en el mundo moderno. Tampoco podemos salvar a otros sin antes habernos salvado a nosotros mismos. Por tanto el método de integración contenido en el sufismo compete no sólo a los individuos por él afectados sino que ilumina a la sociedad entera y es el manantial escondido de la regeneración de la ética islámica y de la integración de la comunidad islámica.

El sufi enseña la verdad simple de que la base de toda fe o *imân* es la unidad, pues como escribe el Shaykh Maḥmūd Shabistari en su *Gulshan-i-râz*:

یکی بین و یکی گوی و یکی دان بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان

No veas sino Uno, no digas sino Uno, no conozcas sino Uno.
En esto están compendiadas las raíces y las ramas de la fe¹.

La integración del hombre significa la realización del Uno y la transmutación de los muchos a la luz del Uno. Es, por tanto, el logro pleno de aquella fe o *imân* que constituye el núcleo y la base del islam. El que ha conseguido esta integración interior sacrificando internamente su alma a Dios, rinde también el mayor servicio al islam y, de hecho, a la verdad, sea cual fuere la forma en que sea dado encontrarla.

1. *Mystic Rose Garden*, p. 84-85.

III

REVELACIÓN, INTELECTO Y RAZÓN EN EL CORÁN

Una de las más desafortunadas tendencias generalizadas hoy en ciertas regiones del mundo islámico es la adopción de una ideología que resulte de buen tono en el mundo occidental y añadirle luego el adjetivo «islámico». Así se ven términos como «democracia islámica», «socialismo islámico», «racionalismo islámico» y cosas por el estilo. Semejante tendencia, al procurar hacer grato el islam modernizándolo y poniéndolo al día, traiciona el islam al reducirlo de un cuerpo total de principios y de una cosmovisión completa a un adjetivo que modifica un nombre, de connotación completamente distinta en la matriz de la civilización occidental que ha dado nacimiento a tales términos.

De hecho, el islam sólo puede ganar respeto e incluso adhesión entre los no musulmanes inteligentes, así como entre los mismos jóvenes musulmanes educados en occidente, al ser expuesto, no como otra versión de las ideologías occidentales que resultan hoy estar de moda, sino como una alternativa bien clara a estas ideologías, presentando un programa completo para la vida misma y para la empresa total del hombre en este mundo.

Si la defensa del islam ha de apoyarse en un grupo de excusadores débiles y en continua retirada, cuya técnica es hacer aparecer como islámico todo lo que está de moda, difícilmente podrá convencer a las personas serias. Es más,

tales métodos harán aparecer el islam ante el observador inteligente como una ideología occidental de segundo orden. Si el islam se presenta por ejemplo como socialismo o racionalismo, ocurrirá que el hombre moderno serio que está fuera del mundo de la fe, busque la forma más pura de socialismo y racionalismo en las mismas filosofías e ideologías occidentales, antes que en su imitación islámica.

Hay ciertos musulmanes modernos que en nombre de lo que ellos tienen por un simple islam racionalista, que barruntan estar acorde con el mundo moderno, están dispuestos a dejar de lado catorce siglos de civilización y de herencia intelectual islámicas, junto con las escuelas de sabiduría y filosofía cultivadas en ellas. Poco saben del hecho de que los principales problemas planteados por el mundo moderno a la religión, sean tales desafíos el marxismo, el darwinismo, o el existencialismo secular, pueden responderse, no por una simple interpretación racionalista del islam a la manera de la escuela *şalaḥiyyah* y otras semejantes, sino recurriendo a aquel profundo tesoro de sabiduría metafísica y filosófica de carácter tradicional cultivado en el islam y conectado en su mayor parte al sufismo, una sabiduría que siendo lógica y racional no es simplemente racionalista.

Emerge de esto la pregunta de qué significa exactamente racionalismo en las lenguas occidentales. Hay que distinguir entre el uso normal de la razón y la lógica, y el racionalismo, que hace de la razón el instrumento exclusivo para alcanzar el conocimiento y el único criterio para juzgar la verdad. Se habla a veces del racionalismo aristotélico, aunque en la filosofía de Aristóteles hay intuiciones metafísicas que no pueden reducirse a simples productos de la razón humana; pero el racionalismo en el sentido propio de la palabra se inicia en la filosofía europea moderna aunque también hay casos de él en la antigüedad tardía.

Si por racionalismo se entiende el intento de construir un sistema cerrado que abarca la realidad en su totalidad y basado sólo en la razón humana, éste se inicia entonces con

Descartes, ya que para él el criterio máximo de realidad es el *ego* humano y no el Intelecto divino o el puro Ser. Su *cogito ergo sum* pone una limitación al conocimiento humano al constreñirlo al nivel de la razón individual y a la conciencia del *ego* individual. Ésta es la tendencia que alcanza su culminación en el racionalismo decimotercero y decimonónico, antes de que la misma pesantez del sistema racionalista empiece a producir grietas en su propio muro de protección, a través de las cuales elementos irracionales empiezan a penetrar desde abajo.

Al intentar comprender el papel de la razón en el islam es esencial distinguir entre el racionalismo tal y como anteriormente se ha descrito y el respeto por la lógica, porque en su propio nivel la lógica es un aspecto de la verdad, y la verdad (*al-haqq*) es un nombre de Allah. La inteligencia, de modo semejante, es un don divino que conduce al hombre a afirmar la doctrina de la unidad (*al-tawhīd*) y las verdades esenciales de la revelación islámica. El uso de la lógica en la cosmovisión del islam es como el de una escalera que sube al hombre desde el mundo de la multiplicidad hacia lo Divino.

El racionalismo, como se desarrolló en el occidente —un occidente en el que el hombre cristiano tradicional estaba ligado a Dios más por su voluntad que por su inteligencia, como ocurre en el islam— se convirtió en un velo que separó al hombre de Dios y marcó la revuelta humana contra el cielo.

El resultado de la aplicación de la lógica y la inteligencia en el islam es la mezquita cuya simetría y regularidad es ocasión para contemplar la Presencia divina. El resultado de la aplicación de la ciencia moderna occidental, que está plantada en el racionalismo del siglo diecisiete, es la fábrica o el rascacielos modernos que como la mezquita son geométricos y a veces simétricos, pero que están particularmente marcados por la falta de connotación trascendente y de hecho, representan las obras de aquel tipo de hombre que se ha rebelado contra Dios. En la diferencia entre estas dos aplica-

ciones de la lógica, entre la mezquita o la casa musulmanas tradicionales y el rascacielos o el edificio de apartamentos moderno uno puede observar la profunda diferencia entre el racionalismo en occidente y el uso de la razón y la lógica en el islam.

No cabe la menor duda de que uno de los mayores servicios que el islam puede rendir al mundo moderno, donde la dicotomía entre razón y revelación o ciencia y religión ha alcanzado proporciones tan peligrosas, es representar esta posibilidad de unión entre revelación y razón tal como se encuentra en el Corán. La fuente de la revelación en el islam es el arcángel Gabriel o el Intelecto Universal. Intelecto (*al-'aql al-kullī* en el lenguaje del *ḥadīth*) y la misma palabra '*aql*' significan etimológicamente a la vez lo que liga o limita lo Absoluto en la dirección de la creación y también lo que liga al hombre a la verdad, a Dios mismo. En la perspectiva del islam, es precisamente el '*aql*' el que mantiene al hombre en el camino recto (el *ṣirāṭ al-mustaqīm*) y le impide andar descarriado. Es por esto por lo que tantos versículos del Corán equiparan los que están descarriados con los que no pueden usar su intelecto (como en la expresión *wa lā ya'qilūn*, «ellos no entienden» o literalmente «no usan su intelecto» —el verbo *ya'qilūn* deriva de la raíz '*aqala*' relacionada con '*aql*—; o el verso *lā ya'qahūn*, «ellos no entienden», donde el verbo *ya'qahūn* está relacionado con la raíz *faqīha*, que también significa comprensión o conocimiento).

Del mismo modo, el conocimiento o ciencia (*al-'ilm*) en el lenguaje del Corán y el *Ḥadīth* significa aquel conocimiento que hace al hombre consciente de Dios, de las verdades eternas, del mundo por venir y del retorno a Dios. Ésta es una verdad innegable aun cuando tantos apologistas musulmanes modernos equiparen el '*ilm*' sin ninguna restricción ni modificación con la ciencia moderna, como si uno pudiera salvar la profunda diferencia de los tipos de conocimiento involucrados por el simple uso del mismo término para connotar los diversos tipos de ciencia en cuestión. Algunos *ḥadīths* simple-

mente han equiparado el *'ilm* con el conocimiento del otro mundo, *al-âkhirah*. El Intelecto, el instrumento a través del cual se obtiene este tipo de conocimiento, que a la vez es la fuente de la revelación y existe microcósmicamente en el interior del hombre, no debe ser confundido con la sola razón. El *'aql* es a la vez tanto el *intellectus* o *nous* como la *ratio* o razón. Es a un tiempo el sol celestial que brilla en el interior del hombre y el reflejo de este sol en el plano de la mente que llamamos razón.

Uno puede ir desde el reflejo a la fuente siempre que el *'aql* no esté empañado por pasiones, siempre que sea el Intelecto sano, equilibrado y armonioso que en la terminología islámica es llamado *al-'aql al-salim*. Pero si el *'aql* está oscurecido por las pasiones, por la *nafs*, entonces puede convertirse en velo que esconde al hombre de lo divino y lo descarría. De no ser así no habría ninguna necesidad de revelación. La revelación es la manifestación macrocósmica del Intelecto Universal, el *Kalimat Allâh*, que provee un marco para la manifestación microcósmica del Intelecto en el hombre y una Ley Divina que protege al hombre de sus propias pasiones y hace posible que el intelecto permanezca sano o *salim*.

La razón, este reflejo del Intelecto en el nivel de la psique, puede ser por lo tanto un instrumento para alcanzar las verdades divinas halladas en la revelación, verdades que son superracionales pero no irracionales, y a la vez un velo que esconde al hombre estas mismas verdades. En el último caso, se convierte en el medio con que el hombre se rebela contra Dios y su religión revelada.

Los sabios musulmanes de todos los tiempos han reconocido este doble filo de la espada de la razón. Algunos como Ghazzâlî (Algacel), Jalâl al-Dîn Rûmî y Fakhr al-Dîn Râzî han subrayado el aspecto negativo de la razón puramente humana como velo y limitación y su incapacidad para alcanzar las verdades divinas. Rûmî era de hecho muy consciente de la diferencia entre razón (*'aql-i juz'i*) e intelecto (*'aql-i kulli*)

cuando dijo: «Es la razón quien ha destruido la reputación del Intelecto.» (عقل جزئی عقل را بدنام کرد).

Otros, como Ibn Sînâ (Avicena), Ibn 'Arabî y Şadr al-Dîn Shîrâzî han tratado de alcanzar el Intelecto mediante la misma razón de hacer uso de la lógica y las facultades racionales del hombre para conducirlo mucho más allá de estos planos y facultades.

Sería pura locura ignorar estos dos aspectos de la razón equiparando el islam al racionalismo en lugar de beneficiarse del inmenso tesoro de la sabiduría islámica en el que este problema está elaborado, especialmente en los tratados de sufismo. ¿Qué fundamentos lógicos existen para esperar que de alguna manera los resultados del racionalismo en el islam sean diferentes de lo ocurrido en la Europa cristiana? Si el islam ha de evitar la dicotomía fatal entre fe y razón y contrarrestar la tendencia ya existente en algunos de la generación más joven a apartarse del islam como resultado de su primer contacto con la ciencia y la filosofía occidentales, se debe preservar y dar a conocer a todos a quienes concierne la jerarquía del conocimiento que siempre ha sido un rasgo esencial de la cosmovisión islámica.

No se puede armonizar el Corán y la ciencia con la simple ecuación de tal o cual verso del Corán, con un descubrimiento científico particular que además pronto pasará de moda. El Corán no provee una ciencia detallada de las cosas sino los principios de todo conocimiento. Lo que se puede hacer es preservar y revivificar una cosmovisión total, una metafísica que tenga las raíces en el Corán y que derive de la luz del Intelecto, luz tan íntimamente vinculada al Corán, tanto en lo concerniente a su fuente como a su contenido. A la luz de esta sabiduría uno puede entonces alumbrar una filosofía de la naturaleza y a la vez del hombre capaz de rendir plena justicia a las necesidades de la razón sin caer en la trampa de un racionalismo agnóstico y prometeico.

El mundo entero, tanto el musulmán como el no musulmán, precisa de esta sabiduría y de la filosofía del hombre que se basa en ella. Además, esta sabiduría sólo puede ser resucitada y devuelta a la vida en términos de los modos de expresión modernos recurriendo a la herencia intelectual del islam, inmensamente rica, y no destruyendo esta herencia y recurriendo a un racionalismo romo, vacío de cualquier dimensión transcendente. Al proveer una solución basada en la jerarquía del conocimiento y en la armonía entre fe y razón que deriva del Intelecto, que es fuente a la vez de la fe y la razón, el islam puede ofrecer un mensaje de la máxima significación al mundo entero. En lugar de recoger las migajas de la mesa de los pensadores occidentales y tratar de añadirles la etiqueta islámica, el islam puede proveer su propia visión fresca de la relación entre razón y revelación o ciencia y religión —así como de la existente entre hombre y naturaleza, donde yace la raíz de la presente crisis ecológica—. Esta visión es de importancia vital para el futuro del islam y también es la que desesperadamente está buscando mucha gente seria de todo el mundo. Puedan los líderes intelectuales del mundo islámico tener éxito en esta tarea de ofrecer una visión fresca de las enseñanzas tradicionales del islam; no puede haber tarea más vital que ésa.

IV

EL MAESTRO SUFÍ TAL COMO SE EJEMPLIFICA EN LA LITERATURA SUFÍ PERSA

No es posible un auténtico camino espiritual sin un maestro y el sufismo no es por supuesto una excepción de este principio universal. El maestro sufí es el representante de la función esotérica del Profeta del islam y por el mismo motivo es la teofanía de la Misericordia Divina que se presta a los que desean volverse hacia ella. *La Shari'ah*, la Ley Divina, está destinada a todos los musulmanes, y de hecho desde el punto de vista islámico, a todos los hombres si se considera su significado universal. Pero la *Tariqah* o sendero espiritual, sólo está destinado a aquellos que buscan a Dios aquí y ahora, y van en busca de la Verdad inmutable que, aunque presente aquí y ahora, es al mismo tiempo la fuente transcendente y eterna de toda revelación. La *Tariqah* es pues un medio por el que el hombre puede retornar al origen de la revelación islámica y llegar a ser a la vez, en un sentido espiritual, compañero y sucesor del Profeta y de los santos.

El papel del maestro espiritual, el *shaykh*, *murshid*, *murâd* o *pir*, según se lo conoce en árabe, persa, y otras lenguas musulmanas, es posibilitar este renacimiento y esta transformación espirituales. Estando él mismo conectado a través de la cadena iniciática (*silsilah*) al Profeta y a la función de la iniciación (*walayah*)¹ inherente a la propia misión profética, el

1. En el contexto del sufismo el término *wali* significa «santo». La raíz árabe significa

maestro sufí puede liberar al hombre de los estrechos confines del mundo material hacia el luminoso espacio ilimitable de la vida espiritual. A través de él, que actúa como representante del Profeta, la muerte y el renacimiento espirituales tienen lugar en virtud de la *barakah* que lleva dentro de sí.

El hombre caído envejece, decae y muere; mientras que el hombre espiritual regenerado está siempre interiormente en la flor de la juventud. Por haber bebido de la fuente de la vida eterna y obtenido acceso al elixir de la inmortalidad vive en una perenne primavera del alma aunque su cuerpo pase a través del invierno de la vida. He aquí por qué el maestro es capaz de dotar al discípulo de juventud, cualquiera que sea su edad cronológica: Contemplar al maestro perfecto es recobrar el éxtasis y el júbilo de la primavera de la vida y estar separado de él es experimentar la aflicción de la vejez.

Envejecí con su aflicción, pero cuando a Tabríz nombras toda mi juventud retorna².

El hombre puede buscar la fuente de la vida por sí mismo. Puede intentar descubrir los principios de la regeneración espiritual a través de sus propios esfuerzos. Pero este empeño es en vano y nunca dará frutos a menos que el maestro esté presente junto con la disciplina que sólo él puede impartir. Sin la piedra filosofal no es posible ninguna transformación alquímica. Sólo el poder del *shaykh* puede libertar al hombre

además «amigo» y también posee el significado de dominación o poder. A partir de dicha raíz se han formado los términos *wilayah* y *walayah*, significando el primero santidad y el segundo el poder iniciático o la función como tal. En el shi'ismo, especialmente, se subraya la distinción entre el «ciclo de la profecía» (*dā'irat al-nubuwwah*) y «el ciclo de la iniciación» (*dā'irat al-walayah*), como veremos más adelante en el capítulo VIII.

2. R.A. Nicholson, *Selected Poems from the Divān Shams Tabriz*, Cambridge 1952, p. 25. Shams Tabríz fue el maestro espiritual del mayor poeta sufí de la lengua persa, Jalāl al-Dīn Rūmī, y al mismo tiempo era para él la teofanía perfecta de los Nombres y Cualidades divinos, el modelo total del Hombre Universal. El *Diwān*, en especial, contiene algunos de los más bellos y profundos versos en persa sobre la función del maestro espiritual y la relación entre maestro y discípulo. El nombre de Shams-i Tabríz (Shams al-Dīn significa «el sol de la religión») es en sí mismo altamente simbólico y Rūmī a menudo utiliza el simbolismo de este nombre en versos que parecen referirse al mismo tiempo al maestro y a la Verdad divina misma, aludiendo una y otra vez a la unión interior del maestro con Dios.

de sí mismo —de su alma carnal— hasta el punto de capacitarlo para contemplar el Universo como realmente es y retornar al océano de la Existencia universal.

Sin el poder grandioso de Shamsu'l-Haqq de Tabríz uno no podría ni contemplar la luna ni tornarse mar³.

Sin duda, existen gentes excepcionales como los Uwaysis, que son iniciados en el camino por Khaḍir o Khiḍr, el profeta de vida inusitadamente larga, que puede iniciar a los hombres en los misterios divinos y que corresponde de muchas maneras a Enoch en la tradición judeocristiana, o por los «hombres de la jerarquía invisible» (*rijāl al-ghayb*) o bien, en el caso del shi'ismo, por el Imām escondido, que es el polo espiritual (*quṭb*) del universo. Pero estas vías excepcionales que en cualquier caso no elige ni busca el hombre, y para las que unos pocos son escogidos, pertenecen no obstante a la función iniciática universal cuya encarnación sobre la tierra es el maestro sufí. Interiormente unido a la jerarquía invisible y a la Verdad (*al-haqq*) misma, aparece exteriormente entre los hombres como signo de la suprema misericordia (*rahmah*) de Dios, como el medio por el que el hombre puede tener acceso al mundo espiritual y ser admitido en compañía de los profetas y los santos. Es la puerta a través de la que uno debe pasar para entrar en «el jardín del Amado» mientras que al mismo tiempo es el guía hacia el patio interior de este jardín.

Ser iniciado en una orden sufí y aceptar la disciplina de un maestro es entrar en un vínculo que es permanente, y que sobrevive incluso a la muerte. Para el discípulo, el *shaykh* está siempre misteriosamente presente, especialmente en los rituales. El *shaykh* no muere nunca para el discípulo, aun cuando haya abandonado físicamente este mundo. Su guía espiritual (*irshād*) y su asistencia continúa incluso después de su muerte. El maestro espiritual, a quien Rūmī llama el jinete celestial,

3. Nicholson, *op. cit.* p. 79.

viene y va, pero permanece el polvo de su galope. Su efecto sobre los discípulos es permanente y la semilla que ha sembrado en sus corazones sigue siendo nutrida y cuidada incluso después de que el templo de su cuerpo se haya convertido en polvo. Bajo su cuidado, incluso desde esta ruina terrestre la semilla puede crecer y ser árbol que se estira hacia el cielo y se extiende desde el horizonte del Este al del Oeste⁴.

Esclavo, entérate,
el amo de todo el Este⁵ está aquí;
la centelleante nube tormentosa de la eternidad
te revela su relámpago.
Cualquier cosa que digas
no es sino una inferencia que has aventurado;
Él habla por experiencia del ojo,
y en ello está la diferencia.
El jinete celestial pasó;
el polvo se levantó en el aire;
él fue veloz, pero el polvo levantado
flota allí todavía.
Que tu visión sea recta
y no mires a izquierda o derecha,
su polvo está aquí, y él
en el Infinito⁶.

4. Naturalmente, debe recordarse que la iniciación al sufismo por un maestro no garantiza en sí misma la realización. El discípulo debe ser firme en su devoción al maestro y en la ejecución de sus deberes religiosos e iniciáticos. Debe amar a Dios más que al mundo y estar unido a él no sólo a través de una impresión teórica de la metafísica sufi, sino también por un apego «ontológico» total. El auxilio y el socorro divinos (*tawfiq*) también deben estar presentes, pues sin ellos nada es posible. El jardinero siembra muchas semillas en la tierra: no todas ellas crecen para ser plantas que darán frutos.

5. Dado que el nombre Shams al-Dīn significa «el sol de la religión» y el sol sale por el este, Rūmī a menudo emplea el simbolismo universal del este y el oeste como reinos de la luz y de la oscuridad y se refiere a su maestro como el «Señor del este», dando a entender con ello, una vez más, su unión con el origen de toda luz.

6. A.J. Arberry, *The Rubā'iyāt of Jalāl al-Dīn Rūmī*, Londres 1949, p. 19.

Del mismo modo la asamblea (*majlis*) del maestro sufi es una imagen terrenal de la asamblea celestial de los santos. El discípulo (*faqir*) que obtiene el derecho de entrada a esta asamblea en virtud de haber sido iniciado por el maestro obtiene también para sí un lugar en la asamblea del paraíso, siempre que permanezca fiel al maestro y a sus instrucciones. Una vez que cumple las condiciones como discípulo y alcanza la perfección en la asamblea, su estación se torna de importancia permanente y gana una significación más allá de la vida de este mundo y más allá de la tumba. El maestro deja una marca permanente en el discípulo en virtud de la cual el discípulo que ha alcanzado la perfección se une de nuevo a la asamblea de su maestro en el otro mundo. Por la perfección ganada en el *majlis* de los sufíes, el *faqir* obtiene el acceso a la asamblea real del cielo y construye para sí una exaltada morada en el más allá de la vida.

Y, oh amigo, si alcanzas perfección en nuestra asamblea (*majlis*)
tu asiento será el trono, obtendrás tu deseo en todas las cosas.
Pero si te quedas muchos años más en esta tierra,
pasarás de un lugar a otro, serás como los dados en el chaquete.
Si Shams Tabriz te atrae a su lado,
cuando escapes del cautiverio volverás a aquel orbe⁷.

No sólo es permanente la influencia del *shaykh* sino que también su luz está en todas partes.

Aunque distinto como personalidad espiritual, interiormente él está identificado con la luz que brilla sobre la tierra y el mar e ilumina todas las cosas al discípulo que está estrechamente ligado a él.

7. Nicholson, *op. cit.* p. 187.

Desde Tabríz brilló el Sol de la Verdad, y le dije:

«Tu luz está a la vez unida con todas las cosas y aparte de todas»⁸.

Es esta luz la que brilla en el corazón del discípulo y lo convierte de algo corruptible y perecedero en una substancia incorruptible y eterna. Es la influencia espiritual del *shaykh* la que transforma lo transitorio y pasajero en lo estable y perdurable.

El sol del rostro de Shamsi Dîn, gloria de los horizontes, nunca brilló sobre nada perecedero sin hacerlo eterno⁹.

No todo el que pretende ser un maestro sufi posee todas las cualificaciones que hacen al maestro perfecto. No sólo debe el discípulo buscar un maestro, sino que debe también asegurarse de que el *shaykh* o *pir* a quien se está entregando sea un guía experto que pueda conducirlo a través de los precipicios peligrosos de la vía a la meta final de la realización. De otro modo hay peligro de desviarse por la corrupción de lo que es máspreciado en el hombre. Con un guía incompetente, es mejor no escalar montañas sino permanecer en suelo llano donde una caída no es probable que sea fatal.

El *shaykh* debe tener una conexión clara y regular con la cadena de iniciación y una realización de las verdades del Sendero. Además debe ser elegido desde arriba para cumplir la función de guiar a otros. Incluso entre los que han avanzado en el camino, no todos están cualificados para llegar a ser maestros. El maestro es elegido por la mano de la Misericordia Divina para guiar a los hombres. No puede pretender cumplir esta función simplemente por su propia voluntad. Si ha de ser un maestro eficaz debe conocer los detalles y las intrincaciones del Sendero así como el alma y la substancia

8. *Ibid*, p. 27.

9. *Ibid*, p. 111.

psíquica del discípulo a quien debe guiar. No sólo es necesaria la presencia de un perfecto *shaykh* sino que éste también debe ser un maestro que tenga las cualificaciones para guiar un discípulo particular. No todo *shaykh* es un maestro para todo discípulo. El discípulo debe buscar y encontrar el maestro que conquiste su alma y le domine como un águila o halcón caen sobre un gorrión en el aire.

Oh! esplendor de la verdad, *Husâmu'ddîn*¹⁰, toma una o dos hojas de papel y añade (éstas al poema) en descripción del Pîr.

Aunque tu cuerpo grácil no tenga fuerza, sin el sol (de tu espíritu) no tenemos luz.

Aunque te hayas convertido en mecha encendida y (la lámpara de) vidrio, eres sin embargo el conductor del corazón (el Guía Espiritual): tú eres el cabo del hilo (que sirve de pista).

Puesto que el cabo del hilo está en tu mano y voluntad, las cuentas (del conocimiento espiritual) del collar del corazón derivan de tu generosidad.

Escribe lo que concierte al Pîr (guía) que conoce la vía: escoge al Pîr y considéralo la esencia del Camino.

El Pîr es (como) el verano y la (otra) gente es (como) el mes de otoño; y (otra) gente es como la noche, y el Pîr es la luna. He otorgado a mi joven Fortuna el nombre de Pîr (viejo), (*Husâmu'ddîn*) porque ella es (hecha) vieja por la Verdad y no (hecha) vieja por el tiempo.

Tan anciano es que no tiene principio; no hay rival para semejante Perla única.

Verdaderamente el vino viejo aumenta su fuerza; en verdad el oro viejo es máspreciado.

Elige un Pîr, pues sin un Pîr este viaje está extremadamente lleno de dolor, terror y peligro.

10. Cuando estaba escribiendo el *Mathnawi*, el polo de atracción espiritual de Rûmi era *Husâm al-Dîn*, la figura que tan a menudo se cita en el *Mathnawi*.

Sin un acompañante estás confundido (incluso) en un camino ya muchas veces por ti recorrido.
No viajes pues solo por una vía que jamás has visto, no vuelvas tu cabeza del guía¹¹.

Aceptar la guía iniciática de uno que no es un maestro perfecto es peligrosísimo, por cuanto ello puede destruir la posibilidad de realización espiritual e incluso abrir el alma a influencias demoníacas. La potencialidad de desarrollo está presente dentro de los hombres, pero si no es correctamente actualizada, llegará a pudrirse y como una simiente podrida nunca podrá crecer como árbol.

«En cuanto al maestro (*murād*), en el sentido de uno que está iniciado y es seguido, se trata de alguien cuyo poder iniciático (*walāyah*) de influir en otros ha alcanzado el grado de perfeccionar a los que son imperfectos, y que ha visto (iniciáticamente) los diferentes géneros de capacidades, y maneras de guiar y preparar a los discípulos. Una persona semejante, es o bien un viajero atraído por la Gracia Divina (*sālik-i majdhūb*), que primero ha atravesado todos los desiertos y precipicios del alma carnal viajando sobre el Sendero (*sulūk*), y después, con la ayuda de la atracción divina, ha regresado de las estaciones del corazón y las ascensiones del espíritu, y ha alcanzado el mundo de la visión y la certeza, y ha llegado al estado de contemplación y examen; o bien es alguien atraído por la Gracia Divina que viaja por el sendero (*majdhūb-i sālik*) y que primero y gracias a la ayuda de la atracción divina ha atravesado el área de las estaciones y ha alcanzado el mundo de la visión y del descubrimiento de las realidades divinas, y que luego con el viajar (*sulūk*), ha cruzado de nuevo las estaciones y los estadios del Sendero y ha redescubierto la verdad de la contemplación en la forma de conocimiento.

«El grado de un guía espiritual, digno de imitación, es

seguro en el caso de estos dos tipos de hombres. En cuanto al viajero (*sālik*) inmaduro, que todavía no ha salido del angosto desfiladero de la lucha y el esfuerzo espirituales para alcanzar el espacio de la visión espiritual, o a la persona inmadura atraída por la Gracia Divina (*majdhūb*), que aún no se ha dado cuenta de las intrincaciones del viajar por el Sendero o de las realidades de las estaciones y estadios ni de las trampas y los pasajes peligrosos de la Vía, ninguno de los dos tiene todavía derecho a la estación ni al rango de maestro espiritual (*shaykhūkhat*); no les ha sido encomendado el poder iniciático de influir en las capacidades espirituales del adepto, ni la facultad de entrenar a los discípulos de acuerdo con las leyes del Sendero (*ṭariqah*). Cualquier conquista que hagan en las almas de los hombres en este sentido, es más dañina que beneficiosa.

«La existencia del discípulo y su potencialidad de perfección espiritual pueden compararse a un huevo que tiene la potencialidad de convertirse en pájaro. Si el huevo tiene la capacidad de recibir el poder y la influencia inherentes a la voluntad espiritual (*himmat*) del pájaro o el maestro, si puede conseguir la protección de un pájaro maduro en quien ha sido actualizado el poder de procreación y el de hacer madurar a un huevo, y finalmente si durante un período la influencia de la vida espiritual y las características que pertenecen al estado de pájaro afectan al huevo, entonces cesará por fin de permanecer en forma de huevo. Será vestido en forma de pájaro y dispuesto para alcanzar la perfección de sus capacidades. Y si el huevo se coloca bajo una gallina que no posee el poder de volar o que no ha alcanzado todavía el grado de madurez y poder para incubar el huevo, y esto dura algún tiempo, se destruye en él la potencialidad de convertirse en pájaro y luego no habrá manera de restituir el huevo a su estado original.

«Igualmente, si el discípulo sincero se pone en completa obediencia y sumisión bajo el control de un maestro perfecto que ha logrado el grado de perfección y en quien se combinan

11. Rūmī, *Mathnawī*, traducción de R.A. Nicholson, vol. II. Londres 1926, p. 160-1

el viajar por el Sendero, el vuelo, la marcha espiritual y la atracción por la Gracia divina, del huevo de su existencia surgirá el pájaro de la verdad "verdaderamente Dios creó a Adán a su imagen", pájaro que volará entonces en el espacio de la identidad espiritual y alcanzará el grado de procreación y generación. Pero si cae bajo la influencia de un viajero inmaduro (*sâlik*) o de persona inmadura atraída por la Gracia divina (*majdhûb*), entonces la posibilidad de perfección del estado humano quedará en él destruida. No alcanzará la excelencia de los hombres espirituales (*rijâl*) o la estación de perfección¹².

El discípulo debe entregarse al *shaykh* perfecto sin reserva alguna. En manos del maestro debe ser cual cadáver en manos del que lava los muertos, sin ningún movimiento propio. El maestro representa al Profeta y a través de él, a Dios. Darle la mano es aceptar la «Mano de lo Divino».

Dios ha declarado que su mano (la del Pîr) es como la Suya, pues anunció (las palabras) *la Mano de Dios está por encima de sus manos*.

La Mano de Dios hace morir (al niño) y (entonces) lo lleva a la vida. ¿Qué es de la vida? Él hace de él un espíritu eterno¹³.

El papel del maestro sufi a quien uno debe entregarse totalmente, y su importancia para la liberación del discípulo de la confusión en el mundo de la multiplicidad, y su conducción a la contemplación en el mundo de la Unidad quedan bien ejemplificados en el testamento espiritual de Shams al-'Urafâ' («el sol de los gnósticos»), uno de los principales maestros sufíes del presente siglo en Persia. Shams al-'Urafâ' describió como sigue el encuentro con su maestro y las transformaciones subsiguientes que se produjeron en él:

12. 'Izz al-Din Kâshânî, *Mishâh al-hidâyah*, ed. J. Humâ'î, Teherán 1323 (A.H. solar). p. 108-9 (traducido del persa por S.H. Nasr).

13. *Mathnawî*, vol. II, p. 162.

«Este humilde *fâqir*, Sayyid Husayn ibn al-Riqâ al-Husaynî al-Tîhrânî al-Nî'matullâhî, fue bendecido con el favor divino en el año 1303 (A.H.) cuando encontré a su graciosa Santidad, el modelo de gnósticos y el polo de orientación de los viajeros en el Sendero la honorable dirección de las plegarias, el Shaykh 'Abd al-Quddûs Kirmânshâhî. Por aquel tiempo toda mi atención se dirigía al estudio de las ciencias formales (tradicionales) y poseía algunos conocimientos de medicina, filosofía, matemáticas, geometría, astronomía y astrología, jurisprudencia y sus principios, gramática, geografía y prosodia, y estaba ocupado en estudiar y enseñar. Pero no tenía conocimiento de los problemas del sufismo y de las leyes de la pobreza espiritual y la gnosis y desconocía la ciencia de la verdad y las intrincaciones del conocimiento divino. Mi atención se dirigía tan sólo a los problemas de las ciencias formales y a los debates y discusiones de libros de texto, pero no a la purificación, al embellecimiento y a la contemplación interiores. No había hecho ningún esfuerzo en la senda de la purificación del alma y la limpieza del ser interior, pues pensaba que el modo de conocer la verdad no es otro que el estudio de las ciencias formales.

«Gracias a la Gracia divina y a la ayuda de los puros Imâms —¡la paz sea con ellos!— encontré a ese gran hombre en la fecha mencionada cerca de Imâm-Zâdih Zayd¹⁴. Él hizo conmigo lo que hizo. De nuevo, al cabo de una semana, fui bendecido con su presencia cerca de Imâm-Zâdih Zayd.

«Después de una breve conversación, expresé el deseo de ser iniciado. El jueves por la noche fui a los baños con él y recibí las abluciones rituales que había ordenado. Después del baño, tomó mi mano de la forma habitual y, después de realizar la fórmula de arrepentimiento, me instruyó y me inició en la invocación (*dhikr*) del corazón con las letanías (*awrâd*) y los actos e invocaciones particulares de la iniciación. Obedecí. Al cabo de quince noches [el retiro menor

14. La tumba de un santo cerca de Teherán.

(*khalwat-i saghir*), poco antes del alba, y mientras estaba en contemplación, vi que todas las puertas y paredes de la oscura habitación en que me hallaba participaban conmigo de la invocación.

»Me desvanecí y caí. Después de la salida del sol, mi padre carnal, debido al gran amor que me tenía, no ahorró ningún esfuerzo para hacer venir a un médico y llamar a los que atraen a los *jinn* (fuerzas psíquicas) o escriben oraciones para curar las enfermedades. Mi madre carnal hizo también todo lo posible para administrarme diversas medicinas, inhalaciones y alimentos.

»Permanecí en este estado durante veinte días. No podía cumplir con los deberes prescritos por la *Shari'ah* ni tenía conciencia de las prácticas formales. No hablé a nadie de este asunto. Finalizado este periodo, mi condición volvió a la normalidad y me vi libre del estado de «atracción» (*jadhbah*). Fui a los baños y me purifiqué. Sentí el deseo de encontrar a aquel gran maestro y durante unos días erré como un loco buscándole por calles y bazares. Finalmente logré dar con él. Besé su mano y él mostró benevolencia hacia mí.

»Para resumir: durante dos años viajé por el Sendero espiritual bajo su dirección y siguiendo sus instrucciones. Me aparté completamente de las ciencias formales y me esforcé en comprender los problemas de la gnosis y en seguir el Sendero de la certeza. Cualquier cosa que él mandara, la obedecía sin decir sí o no. Si algunas de las cosas que oía o veía me parecían en la superficie ser contrarias a la *Shari'ah*, lo consideraba como un defecto de mis oídos o mis ojos y no dejaba en modo alguno de servirle y obedecerle. En el servicio, la conversación, la soledad o el retiro, le obedecía tan completamente como podía. Obedecía también todo cuanto había ordenado como cosa necesaria en las seis clases de invocación: la manifestada (*jaliy*), la oculta (*khafi*), la informal (*hamā'ili*), la oscura (*khumūli*), la relacionada con el círculo (*halqah*) y la relacionada con la asamblea (*ijtimā'*). Fui llevado también a realizar las cuatro causas de la muerte...

»Gracias a Dios, a consecuencia de la voluntad espiritual de mi maestro y la asistencia de los santos realicé los siete estados del corazón y di cumplimiento a cuantas acciones y letanías requería cada estación. Llevé a cabo los "cuarenta días" (*arba'ināt*) [de retiro espiritual] menores, medios y mayores. En el año 1309 (A.H.) lo acompañé a la ciudad de la fe, Qum, y allí llevé a cabo dos "cuarenta días" consecutivos. Su Santidad se reunió allí con la Misericordia divina (murió) y yo sin mi íntimo amigo y consolador me puse muy enfermo. Pasé días y noches en penuria en un rincón de la mezquita del Imām Ḥasan hasta que mi pobre madre descubrió mi condición y mandó alguien a Qum que me trató por un tiempo. Tras una cierta mejoría volví a Teherán con aquel amigo.

»Gracias a Dios a través de la voluntad espiritual de aquel gran gnóstico llegué a conocer los detalles de la pobreza espiritual, la gnosis, las sutilezas del conocimiento, y la certeza vividos, y alcancé la estación de aniquilación en Dios (*fanā'*) subsistencia en Él (*baqā'*). Viajé por las siete estaciones del corazón, cada una con sus características especiales. Con su ayuda y asistencia esotérica desde el mundo intermedio (*barzakh*), cumplí plenamente cualquier orden que recibiera referente a mandatos, prohibiciones, aseo, culto, ascetismo, retiro espiritual o auto-purificación, y no me quedé corto en servir a las criaturas de Dios tanto como pude¹⁵.

Al hablar del maestro sufi en el contexto persa uno debe recordar el papel del duodécimo Imām, que es el Imām Oculto, tanto en el shi'ismo como en el sufismo, tal como existe en el mundo shi'ita. Puesto que el Imām, aunque oculto, está vivo y es el eje espiritual del mundo, él es el polo (Qutb) con quien están ligados interiormente todos los maestros sufíes. Es para el shi'ismo lo que el polo supremo es para el sufismo en el contexto sunnita. En el shi'ismo, los Imāms, y en especial 'Alī, el primero, y el Mahdī, el postrero, son los

15. 'Abd al-Hujjat Balāghī, *Maqālāt al-hunafā' fi maqāmāt Shams al-'Urafā'*, Teherán 1327 (A.H. solar), p. 232-4 (traducido del persa por S.H. Nasr).

guías espirituales por excelencia. El Imâm Oculto, que representa la cadena completa de Imâms, es el polo que atrae los corazones de los creyentes y a él se vuelven los hombres para ser guiados.

Además, el Imâm existe también dentro de los corazones de los hombres. Él es el guía interior que puede conducir al hombre en el viaje allende el cosmos y también hacia las dimensiones interiores de su propio ser, con sólo que el hombre pueda alcanzar este polo interior. Es por ello por lo que ciertos gnósticos y sufíes shi'itas han enseñado al discípulo a buscar el «imâm de su ser». El poseedor del poder de la *walâhay* o iniciación, en virtud del cual el Imâm se torna Imâm de hecho, es el intérprete esotérico de las cosas, de la religión y de la naturaleza. Y es, en la visión shi'ita, la conexión interior del Imâm con los maestros sufíes lo que les capacita para adquirir el poder de iniciar y guiar a los hombres de modo que también dichos hombres puedan de hecho alcanzar el polo interior de su ser.

Puede decirse por tanto que a pesar de una diferencia de punto de vista entre el islam shi'ita y el sunnita por lo que respecta a la identidad del Qutb, que el sunnismo no identifica con claridad pero el shi'ismo considera ser el Imâm Oculto o la función del Imâm como tal, ambos coinciden en la presencia de esta función iniciática universal (*walâyah*) que existe dentro del islam como dentro de toda tradición integral. Los maestros sufíes son aquellos individuos únicos quienes gracias a su conexión con esta cadena dorada de la iniciación han sido llamados por Dios para mantener viva la presencia de la Vía espiritual en esta tierra y guiar por esta Senda real a quienes poseen las cualificaciones necesarias. Son por tanto los príncipes del mundo espiritual. En sus manos el desierto florece como un jardín, el metal bajo se convierte en oro y el estado caótico del alma cristaliza como pauta de belleza que refleja el perfume de la Unidad (*al-tawhîd*).

Viaja desde ti mismo hacia ti mismo, oh maestro, pues por este viaje la tierra se torna cantera de oro. Desde la agrura y el amargor avanza hacia la dulzura, tal como de la tierra salina brotan mil especies de frutos. Del sol, orgullo de Tabriz, contempla estos milagros pues todo árbol cobra belleza por la luz del sol¹⁶.

16. Nicholson, *op. cit.*, p. 111.

V

LOS ESTADOS ESPIRITUALES EN EL SUFISMO

En todas las épocas una parte importante de tratados de sufismo ha versado sobre los estados espirituales¹ que el adepto experimenta y atraviesa en su viaje por el camino (*ṭarīqah*) hacia Dios. La insistencia de los maestros sufíes en este tema, ya sea en la forma de la enumeración de las estaciones y estados del Sendero o en el inventario de las virtudes espirituales que debe ganar el discípulo, es debida a la importancia del conocimiento de los estados espirituales para todo aquel que aspire a pasar por ellos y más allá de ellos hacia la Presencia divina. Si hacemos a un lado el concepto erróneo y truncado del hombre como criatura formada sólo por cuerpo y mente, concepto que se debe más que a cualquier otra cosa al dualismo cartesiano y a una mala comprensión de ciertos dogmas del escolasticismo, y retornamos a la concepción tradicional del hombre compuesto de cuerpo, alma y espíritu (el *corpus*, *anima* y *spiritus* del hermetismo y otras doctrinas sapienciales) la pertinencia de los estados espirituales se hace más clara. El Espíritu es como el cielo, resplandeciente e inmutable sobre los horizontes del alma. Es un mundo que, aunque todavía no es Dios, es inseparable de Él, de modo que

alcanzarlo es ya estar en el atrio del paraíso y en la proximidad de lo divino. También el cuerpo lleva en su existencia objetiva y natural, aunque no necesariamente en su prolongación subjetiva en la psique, los «vestigios del Creador» (*vestigia Dei*), de modo que puede ser considerado como el templo del Espíritu y puede desempeñar un papel completamente positivo en el proceso mismo de realización espiritual².

Lo que resta del hombre, a saber, el alma o *anima*, es precisamente la materia del trabajo espiritual. Es el plomo que debe ser transformado en oro, la luna que debe desposarse con el sol y al mismo tiempo el dragón que debe ser muerto para que el héroe pueda alcanzar el tesoro. El hombre en su estado impenitente y «caído», por usar la terminología cristiana, es el sujeto al que se dirigen los tratados sobre disciplina espiritual. El hombre en tal estado es precisamente aquel que únicamente se identifica con su mente o substancia psíquica, sin darse cuenta de que ésta no es sino un reflejo, en el plano psíquico, del Intelecto. Se identifica a sí mismo con el alma que todavía no ha experimentado el contacto liberador con el Espíritu y vive encarcelado en un mundo de impresiones sensibles derivadas del cuerpo, junto con las inferencias lógicas extraídas de dicho mundo y en un laberinto subjetivo y oscuro que está lleno de impulsos apasionados. El sendero espiritual no es otra cosa que el proceso de desenredar las raíces del alma del mundo psicofísico al que están atadas y sumergirlas en lo divino. Significa, pues, una transformación radical del alma, hecha posible por la gracia de la revelación y la iniciación, hasta que el alma se hace merecedora de convertirse en novia del Espíritu y celebrar la unión con él. Para alcanzar a Dios, el alma debe llegar a parecerse a Dios. De aquí la importancia de las estaciones y estados espirituales que el alma debe experimentar y de las virtudes espirituales

1. Por el momento usamos el término «estado» en su sentido general, mientras que según la terminología técnica sufí hay una diferencia entre el estado (*ḥāl*) y la estación (*maqām*). Volveremos sobre ello más adelante.

2. El cuerpo considerado como el templo del Espíritu se encuentra en el hesicismo —dentro del cristianismo—, así como en muchas formas del hinduismo y el budismo. Suhrawardī usa «Templos de Luz» (*Ḥayākil al-nūr*) como título de una de sus obras más famosas, recurriendo al mismo simbolismo.

que debe adquirir, las cuales señalan los grados de ascensión del alma hacia Dios. De hecho, cada virtud es una estación a través de la cual debe pasar el alma y experimentarla de forma permanente.

Si recordamos la bien conocida definición de sufismo dada por Junayd —«el sufismo es que Dios te haga morir a ti mismo y resucitar en Él»³— comprenderemos que el logro de las virtudes espirituales y sus estados y estaciones correspondientes son otras tantas etapas en la muerte del alma respecto a su naturaleza vil y accidental y en su resurrección *in divinis*. Ésta es la razón por la que la más alta de las virtudes es la veracidad, que se opone a todas las tendencias oscuras del alma, y la estación más elevada es la subsistencia en Dios, que no es otra cosa que la resurrección en Él. La meta del sufismo es por supuesto llegar a Dios, la Verdad (*al-ḥaqq*), y no el conseguir una estación en particular. Pero dado que el hombre no es sólo una inteligencia que puede discernir la Verdad y conocer el Absoluto, sino que también es una voluntad, las virtudes son una concomitancia necesaria de la adhesión total del hombre a la Verdad. Pues, «la verdad, cuando aparece en el nivel de la voluntad, se convierte en virtud, y es entonces veracidad y sinceridad»⁴. Del mismo modo, dado que la meta del sufismo es Dios y no el mundo de la acción ni ningún beneficio terrenal, las virtudes no son sólo actos morales, sino también estados internos que nunca están separados de la significación intelectual y espiritual que acompaña al mundo del espíritu. «Las verdades nos hacen comprender las virtudes y les dan toda su plenitud cósmica y toda su eficacia espiritual. Las virtudes, por su parte, nos introducen en las verdades y las transforman para nosotros en realidades concretas, vistas y vividas»⁵.

3. Farid al-Dīn 'Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā'*, ed. por R.A. Nicholson, Leiden 1322, parte II, p. 35-6.

4. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trad. por D.M. Matheson, Londres 1953, p. 172. (*Perspectives spirituelles et faits humains*, Cahiers du Sud, Paris 1953).

5. *Ibid.*, p. 171.

Si la exposición de los estados espirituales en el sufismo es inseparable de la de las virtudes (*maḥāsīn* o *faḍā'il*), es debido precisamente a que en el sufismo una virtud no es vista como un acto o un atributo externo sino como una forma de ser. Tiene un aspecto ontológico definido. Ésta es la razón por la que en la clásica enumeración de los estados y estaciones del alma nos encontramos siempre con la enumeración de las virtudes. Un estado o estación como la paciencia (*ṣabr*) o la confianza (*tawakkul*), es una virtud, lo cual significa que cuando el alma alcanza tal estado no sólo posee la virtud en cuestión como un accidente, sino que su misma substancia es transformada por ella de modo que, en cierto sentido, durante esa etapa de la Vía ella misma es esa virtud. Esta dimensión ontológica de las virtudes es lo que hace que su exposición sea inseparable de la de los estados espirituales, tal y como vemos en numerosos tratados sufíes, antiguos y recientes. Por supuesto, los sufíes nunca se cansan de recalcar que la meta del sufismo no es poseer tal virtud o tal estado como tales, sino llegar a Dios, más allá de todos los estados y virtudes. Pero para alcanzar lo Transcendente, más allá de las virtudes, el hombre debe primero poseer las virtudes; para alcanzar la estación de aniquilamiento y subsistencia en Dios el hombre debe haber atravesado ya el resto de estados y estaciones.

«Los sufíes», dice Abu'l-Ḥasan al-Nūrī, uno de los discípulos de Junayd, «son aquellas personas cuyas almas se han despojado de la impureza de la naturaleza humana [en su aspecto puramente terrenal]. Son aquellos que se han purificado de la vileza del alma carnal y se han liberado del deseo hasta llegar a reposar con Dios en el primer plano y en el más alto grado. Ellos se apartaron de todo lo que no fuera Él. Nada poseen y nada les posee»⁶. Es esta purificación del alma y esta liberación de toda pasión y deseo carnal la que hace necesario el cultivo de las virtudes y el pasar por las estaciones espirituales. Si el alma no hubiese estado separada del

6. *Tadhkirat al-awliyā'*, II parte, p. 54-5.

Espíritu por el velo de la pasión y la ignorancia, hubiese poseído ya las virtudes y no hubiera tenido ninguna necesidad de cultivarlas. Pero precisamente porque el velo está ahí, separando al alma de la luz del Espíritu, que es lo único que puede capacitarla para obtener un conocimiento directo de Dios, debe existir una disciplina espiritual y una muerte y resurrección del alma de modo que ésta se adorne de virtudes, haciéndose así merecedora de la Presencia divina.

En el *Mahāsin al-majālis*, que contiene una de las exposiciones más profundas que puedan encontrarse en el sufismo, sobre las virtudes espirituales, el sufí marroquí Ibn al-'Arif, escribe:

«Si no hubiese habido la obscuridad de la existencia separativa, sin duda la luz de lo invisible se habría manifestado. Si no hubiese existido la tentación del alma carnal, se habría levantado el velo, con toda certeza. Si no hubiese habido causas de naturaleza creada, la divina Omnipotencia habría emergido a plena luz. Si no hubiese habido hipocresía alguna, la gnosis habría sido pura. Si no hubiese habido codicia, con seguridad el amor a Dios habría arraigado firmemente [en el alma]. Si no hubieran quedado algunos placeres terrenales, ciertamente el fuego del apasionado amor a Dios habría consumido los espíritus [de los hombres]. Si el sirviente hubiese cesado de existir, el Señor sería contemplado. Por eso, cuando los velos son alzados por la interrupción de estas causas parciales y los obstáculos son salvados gracias a la amputación de estos vínculos terrenales, entonces llega lo que ya fue dicho (por Ḥallāj):

»Te ha sido revelado un secreto que durante mucho tiempo había estado oculto para ti; ha resplandecido una aurora cuya obscuridad eres tú.

»Tú eres el velo que esconde a tu corazón el secreto de Su misterio; pues sin ti nunca se habría puesto un sello sobre tu corazón [que te priva de la visión de Dios].

»Si te ausentas de tu corazón, Él mismo se instalará allí y

sus tiendas de campaña se extenderán por el otero de la bien preservada revelación.

»Y allí se creará un coloquio divino cuya audición nunca es tediosa y cuya prosa y poesía se hará intensamente deseable»⁷.

El viaje por la senda espiritual está lleno de encuentros que se repiten constantemente entre el alma y el Espíritu, algunos pasajeros y algunos permanentes, hasta que el salvaje e indomable corcel del alma es disciplinado y ensillado y el alma se impregna de la fragancia del Espíritu, lo que resulta en la transformación de su propia substancia. En las experiencias del alma que sigue la Senda los sufíes distinguen entre estados permanentes y pasajeros; a los primeros los denominan *maqām* (pl. *maqāmāt*) o técnicamente «estación», y a los segundos *ḥāl* (pl. *aḥwāl*) o técnicamente «estados». En el sufismo el examen de los estados espirituales, en el sentido amplio de dicho término, se ocupa esencialmente de los *aḥwāl* y las *maqāmāt*, que naturalmente por las razones arriba mencionadas, son inseparables de las virtudes. Un hombre que todavía no ha sentido la atracción divina y no ha entrado en la senda espiritual se consuela a sí mismo con el mundo de la multiplicidad y normalmente no sabe nada acerca de los estados espirituales. Como dice Niffarī, «cuando yo (Dios) estoy ausente, junta tus infortunios y toda existencia fenoménica vendrá a consolarte de mi ausencia. Si escuchas, obedecerás, y si obedeces, no me verás»⁸. Pero una vez que por la gracia de Dios llega la atracción divina (*jadh*) y el alma empieza a practicar la disciplina espiritual ofrecida por el sufismo, el hombre empieza a pasar por estas experiencias que comprenden los estados (*aḥwāl*) y las estaciones (*maqāmāt*).

7. Ibn al-'Arif, *Mahāsin al-majālis*, dir. y trad. al francés por M. Asin Palacios. Paris 1933, p. 76 del texto árabe. Traducción inglesa por S.H. Nasr, basada en el texto árabe establecido por el editor.

8. A.J. Arberry, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt of Niffarī*, Londres 1935, p. 39.

Los sufíes han debatido ampliamente la cuestión de los *aḥwāl* y las *maqâmât* y las diferencias entre ambos. Debido a que cada uno ha hablado desde un *maqâm* en particular, según el verso de Shabistari en su *Gulshan-i rāz*.

En cuanto a los santos que están antes y después en esta vía, cada uno de ellos nos informa de sus propias etapas... Puesto que el lenguaje de cada uno de ellos es acorde con su grado de progreso son difíciles de comprender por la gente⁹

sus palabras difieren exteriormente aunque el significado interno de todas sus máximas converge hacia la misma inefable realidad.

Los textos clásicos de sufismo abundan en definiciones técnicas del *ḥāl* y del *maqâm* y de las diferencias básicas entre los dos. El término *ḥāl* es utilizado a veces para significar un estado del alma¹⁰ o un modo de ser en general. Ghazzālī en su *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* lo usa en su sentido técnico como el estado del alma de la persona que practica el sufismo y está viajando por la Vía. Este autor escribe: «Todas las estaciones religiosas están compuestas de tres elementos: conocimiento divino, estados del alma (*aḥwāl*) y actos»¹¹. La mayoría de los autores han definido el *ḥāl* en conexión y en contraposición con el *maqâm*, de suerte que Ghazzālī escribe más adelante en el *Iḥyā'* que «la cualificación (*waṣf*) es denominada “estación” (*maqâm*) si es estable y perdura, y es denominada “estado del alma” (*ḥāl*) si pasa y desaparece sin tardar... Lo que no es

9. *The Mystic Rose Garden*, p. 3.

درین ره اولیاء بازار پس و پیش
نشا نی داده اند از منزل خویش
سنخها چون بوق منزل افتاد
دراهم خلایق مشکل افتاد

10. Ghazzālī lo utiliza en la frase «prestad atención a ciertos estados de su alma» (الالتفات إلى بعض أحوال نفسه). *Al-Iḥyā' fī'l-īqisad*, Ankara 1962, p. 166; véase también F. Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazzālī*, Beirut 1970, p. 79, donde se reúnen los diferentes usos que hace Ghazzālī del término *ḥāl*.

11. «و جميع مقامات الدين اتصت بتنظيم من ثلاثة أمور، معارف وأحوال وأعمال» *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, El Cairo, vol. IV, 1352/1933, p. 55; Jabre, *op. cit.*, p. 79.

estable se denomina “estado del alma” porque desaparece para ceder su lugar a otro [estado] rápidamente. Y esto es verdad para todas las cualificaciones del corazón»¹².

En su famoso *al-Ta'rifāt*, Jurjānī hace una distinción similar, y también subraya el esfuerzo necesario para conseguir un *maqâm* y el carácter del *ḥāl* como don de Dios: «Un *ḥāl*, para “el pueblo de la verdad” (*ahl al-ḥaqq*) (los sufíes) tiene un significado espiritual que produce eco en el corazón sin afectación. No es ganado ni adquirido, ya se trate de alegría, tristeza, contracción, expansión o calma. Cesa con la aparición de los atributos del alma carnal, tanto si le sigue lo que se le parece como si no... Los *aḥwāl* son dones de Dios, mientras que los *maqâmât* son adquiridos. Los *aḥwāl* provienen de la fuente de la generosidad divina y los *maqâmât* se obtienen mediante el esfuerzo»¹³.

Esta distinción se hace más clara en la descripción del *ḥāl* y el *maqâm* dada por Hujwiri, antigua autoridad sobre sufismo, que en su *Kashf al-maḥūb*, escribe:

«La estación (*maqâm*) denota la “posición” de alguien en la Vía de Dios, su cumplimiento de las obligaciones correspondientes a dicha “estación” y su permanencia en ella hasta que comprende su perfección en la medida en que ello está en poder de un hombre. No es permisible que abandone su “estación” sin el pleno cumplimiento de las obligaciones que ella trae consigo. Así pues, la primera estación es el arrepentimiento (*tawbat*), después la conversión (*inābat*), el renunciamento (*zuhd*), la confianza en Dios (*tawakkul*), y así sucesivamente. No es permisible que alguien pretenda la conversión sin el arrepentimiento, o la renunciación sin la conversión, o la confianza en Dios sin la renunciación.

12. «أما يسمى الوصف مقاماً إذا ثبت وإقام وإنما يسمى حالاً إذا كان عارضاً سريع الزوال... فالذي هو غير ثابت يسمى حالاً لأنه يحول على القرب. وهذا جاز في كل وصف من أوصاف القلب» *Iḥyā'*, vol. IV, p. 123.

13. Mīr Sayyid Sharif Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, El Cairo 1321 (A.H. lunar), p. 56.

»Por otra parte, el estado (*hāl*), es algo que descende de Dios al corazón del hombre, sin que éste sea capaz, por su propio esfuerzo, de rechazarlo cuando viene ni de atraerlo cuando se va. Por consiguiente, mientras el término "estación" denota el camino del que busca, sus rezos en el campo del esfuerzo y su posición ante Dios en proporción a sus méritos, el término "estado" denota el favor y la gracia que Dios confiere al corazón de su siervo, y que no guarda conexión con mortificación alguna por parte de éste. La "estación" pertenece a la categoría de los actos, el "estado" a la categoría de los dones. De aquí que el hombre que posee una "estación" se encuentra en ella por su propia auto-mortificación, mientras que el hombre que posee un "estado" está muerto hacia sí mismo y se encuentra en un "estado" que Dios crea en él¹⁴.

La mayoría de los sufíes han aceptado esta distinción mayor entre los dos tipos de experiencia espiritual o estado que el alma goza en su viaje espiritual, aunque unos pocos como Hārith al-Muḥāsibī creyeron en la posibilidad de la permanencia del *hāl* así como del *maqām*. El carácter transitorio del *hāl*, tal como lo subrayan la mayoría de los sufíes, denota sin embargo una realidad profunda que debe ser considerada en cualquier exposición completa de la vida espiritual. Como resultado de la disciplina espiritual el adepto puede obtener una estación (*maqām*) que es permanente, como se ha visto más arriba, en el sentido de que el discípulo asciende en la escala del ser a un nuevo nivel de existencia y de conciencia. Poseer un *maqām* es una posición elevada y no todos los aspirantes de una orden sufí alcanzan tal condición.

Pero dado que Dios es misericordioso y generoso, otorga al discípulo por el cauce de estas mismas cualidades una chispa ocasional de luz divina que por un momento ilumina

su alma y lo pone en un estado más allá de sí mismo. Un *hāl* es un don divino que le puede sobrevenir tanto al que inicia el Camino como al más avezado sufí que posee una elevada estación. De hecho, ocasionalmente, también le puede sobrevenir a un no iniciado si está espiritualmente dispuesto a la recepción de la gracia del Cielo. La gracia divina (*barakah*) fluye con demasiado vigor por las arterias del universo como para no alcanzar ocasionalmente incluso a hombres que no están siguiendo la Vía. La expansión del alma y el sentimiento de alegría que experimenta al ver un rostro hermoso u oyendo una bonita melodía —que a su manera rompen la influencia «contractiva» que el ambiente cósmico ejerce sobre el alma—, prefiguran el *hāl* de los que viajan por el Sendero. Ésta es la razón por la que en árabe y en persa el término *hāl* ha llegado a adquirir un significado más amplio que su definición estrictamente sufí, el de una insólita y al mismo tiempo positiva experiencia del alma que por un momento la lleva fuera de sus confines habituales. Pero este segundo significado revela el profundo nexo que vincula el alma del hombre, e incluso del hombre que no ha dado paso consciente de consagrarse a la Vía, a la *barakah* que fluye en el cosmos y por supuesto todavía más al mundo del Espíritu, que permanece accesible al hombre mientras permanece en el estado humano.

El carácter transitorio del *hāl* indica sin embargo la necesidad de perseverancia y esfuerzo continuo hasta que el hombre alcanza el *maqām* de proximidad permanente. Mientras no se ha alcanzado este *maqām*, el sufí, o dicho más correctamente, el *faqīr* o *darwīsh*, siempre puede tener un *hāl* que le haga trascender su estado de ser espiritual. El poeta Sa'dī en su *Gulistān* resume con belleza el carácter del *hāl* cuando escribe:

Alguien preguntó al hombre que había perdido a su hijo
[una referencia a la historia de Jacob y José tal como es
relatada en el Corán]:

14. R.A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjūb, the Oldest Persian Treatise on Sufism by 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī al-Hujwiri*, Londres 1911, p. 181.

«¡Oh noble e inteligente anciano!

Tú que has percibido el olor de sus vestiduras desde Egipto
¿por qué no le has visto en el pozo de Canaán?»

Él respondió:

Mi estado (*hāl*) es como el rayo que salta.

En un momento dado aparece y en otro desaparece.

A veces estoy sentado en el alto cielo

y a veces no puedo ver la parte inferior de mis pies.

A un derviche que permaneciera siempre en este estado,
no le importarían los dos mundos»¹⁵.

En contraste con la efímera naturaleza del *hāl*, la permanencia del *maqâm* implica que sólo puede ser superado cuando se posee por completo y se han cumplido todas sus condiciones. Además, alcanzar un *maqâm* superior significa continuar poseyendo el *maqâm* anterior, y no verse privado de él. Los *maqâmât* son, en realidad, otros tantos estados del ser o grados de conciencia que conducen a la unión, y mantienen una relación en un orden jerárquico, de modo que incluso cuando son transcendidos siguen siendo una posesión permanente del buscador que ha pasado por ellos. Además, poseer un *maqâm* significa no sólo experimentarlo exteriormente, sino también ser transformado completamente por él y, como ya se ha mencionado, ser en cierto sentido ese *maqâm*. Sobre la sinceridad (*ṣidq*), que es uno de los más elevados *maqâmât*, y en cierto sentido la coronación de todas las virtudes¹⁶, el sufí Abû Sa'îd al-Kharrâz escribe:

15. Sa'dî. *The Gulistan or Rose Garden*, trad. por E. Rahatsek, Londres 1964, p. 120.

یکی پرسید از آن گم گشته فرزند	که ای روشن گهر پیر خردمند
زمصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جها نست	دی پیدا و دیگر دم نهانست
گهی بر طارم اعلی نشینم	گهی بر پشت پای خودنشینم
اگر درویش در حال بماندی	سر دست از دوعالم برفشاندی

16. Las virtudes espirituales han sido comentadas en forma magistral por F. Schuon de acuerdo con las tres virtudes cardinales de humildad, caridad, y veracidad en su *Spiritual Perspectives and Human Facts*.

«Así, sus características y estados cambian y se le hacen fáciles, y de cada estación que sobrelleva y sufre por amor a Dios, buscando su favor, obtiene una recompensa de bienes similar. Así cambia su carácter y su intelecto se reaviva: la luz de la verdad se aloja en él, y él se familiariza con ella; los malos deseos huyen de él, y sus tinieblas se extinguen. Es entonces cuando la sinceridad y sus características pasan a formar parte de su naturaleza: no encuentra nada bueno sino eso, y sólo con ello se asocia, pues no se contenta con ninguna otra cosa»¹⁷.

Por lo que respecta a una descripción real de los *aḥwāl* y los *maqâmât*, existen muchas maneras con las que los sufíes han descrito esas etapas que conducen del hombre a Dios. Especialmente en el caso de los *aḥwāl* es muy difícil limitarlos a un número dado. En uno de los más antiguos textos autorizados del sufismo, el *Kitâb al-luma'*, Abû Naṣr al-Sarrâj enumera diez estados del alma (*aḥwāl*): atención constante (*murâqabah*), proximidad (*qurb*), amor (*maḥabbah*), temor (*khawf*), esperanza (*rajâ'*), anhelo espiritual (*shawq*), familiaridad (*uns*), tranquilidad (*iṭmi'nân*), contemplación (*mushâhadah*), y certidumbre (*yaqîn*)¹⁸. Pero, puesto que un *hāl* es un don divino, puede tomar muchas formas y colores, y, como ya se ha dicho anteriormente, sus variedades son difícilmente enumerables. Los anteriormente citados deben considerarse, sin duda alguna, entre los estados fundamentales, aunque algunos de ellos también pueden convertirse en permanentes, de forma que ciertos sufíes posteriores han incluido algunos de dichos *aḥwāl* entre los *maqâmât*. El viaje del alma hacia Dios incluye demasiados elementos imponderables para poder reducirlo a un esquema. De hecho, todos los esquemas son sólo una ayuda para el alma en su viaje.

Para conocer todos los estados y estaciones que se encuen-

17. Abû Sa'îd al-Kharrâz, *The Book of Truthfulness (Kitâb al-Sidq)*, dir. y trad. por A.J. Arberry, Londres 1937, p. 51.

18. Abû Naṣr al-Sarrâj, *Kitâb al-luma'*, ed. dir. por R.A. Nicholson, Leyden 1914, p. 42.

tran a lo largo de la Vía uno debe estar efectivamente en ellos.

En virtud de su permanencia y estabilidad, las estaciones son algo más fáciles de enumerar que los estados, aunque también aquí existen numerosas formas de describir los pasos que separan al hombre de Dios. Es lo mismo que querer describir el número de pasos que uno debe dar para escalar una montaña. Se conoce el principio y el final, así como las peculiaridades más importantes del camino. Pero el número efectivo y los detalles de cada etapa dependen del escalador así como del sendero y de su principio y su fin. El *Kitâb al-luma'* menciona siete *maqâmât* que se han hecho famosos en el sufismo posterior y que incluyen el arrepentimiento (*tawbah*), la abstención (*wara'*), el ascetismo (*zuhd*), la pobreza (*faqr*), la paciencia (*ṣabr*), la confianza (*tawakkul*) y el contento (*riḍâ*)¹⁹. Otros sufíes como 'Alâ' al-Dawlah Simnânî han descrito los *maqâmât* en términos de los «siete profetas» del ser interior de uno mismo, correspondiendo cada profeta a uno de los estados interiores del hombre así como a las virtudes²⁰. Todavía otros como Khwâjah 'Abdullâh Anṣârî han entrado en mayor detalle al dividir las etapas de la ascensión del hombre hacia Dios en cien estaciones²¹. Pero en todas estas descripciones las características principales de las estaciones que marcan el viaje hacia Dios son las mismas.

Una de las más antiguas y bellas exposiciones de los *maqâmât* en el sufismo son las *Cuarenta Estaciones (Maqâmât-i arba'in)* del maestro sufi del siglo cinco (once) Abû Sa'id ibn

19. *Ibid.* Siguiendo a al-Sarrâj muchos sufíes han enumerado siete etapas como las fundamentales de la senda espiritual. 'Aṭṭâr habla, pues, de las siete ciudades del amor (*haft shahr-i 'ishq*) y Aḥmad Ghazzâlî, en su *Baḥr al-ḥaqîqah* dice que el nombre debe cruzar siete océanos para alcanzar el fanâ'.

20. H. Corbin, «Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien», *Ombre et Lumière*, París 1959, p. 238ss.

21. Esto es lo que hizo en su *Cien campos de combate espiritual; (Ṣad maydân)*; véase S. de Beaucueil, «Une ébauche persane des 'Manâzil as-Sâ'irîn': le 'Kitâb-é Ṣad Maydân' de Abdullâh Anṣârî», *Mélanges islamologiques*, vol. II, El Cairo 1954, p. 1-90; también *Ṣad maydân*, ed. por 'A. Habîbî, Kabul 1341 (A.H. solar).

Abi'l-Khayr, conocido ya en occidente por sus notables cuartetos²². El texto original de las *Cuarenta Estaciones* ha sido publicado recientemente por vez primera²³. Debido a la importancia de este antiguo texto y también debido a su simplicidad, belleza y claridad, damos a continuación su traducción completa a fin de permitir que el lector guste directamente de una descripción de los *maqâmât* tal como la dio uno de los más grandes maestros sufíes²⁴.

«En el nombre de Allah, el Misericordiosísimo y Compasivo, en Él está nuestro refugio.

«El Shaykh, el viajero de la senda espiritual, el devoto de Dios, el rey de los santos entre los que han buscado la Verdad, Abû Sa'id ibn Abi'l-Khayr, que Dios ilumine su espíritu, ha dicho que el sufi debe poseer cuarenta estaciones (*maqâmât*), si su avance por la senda del sufismo ha de ser aceptable:

«La primera estación es la intención (*niyyat*). El sufi debe poseer una intención tal que si le dieran este mundo y sus bendiciones y el otro mundo y su paraíso o sus calamidades y aflicciones, daría este mundo y sus bendiciones a los infieles, el otro mundo y su paraíso a los creyentes y guardaría la calamidad y la aflicción para sí.

22. Véase R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1919, cap. I.

23. Véase M. Dâmâdî, «Maqâmât-i arba'in-i Abû Sa'id», *Ma'ârif-i Islâmî (Islamic Culture)*, vol. XII, abril 1971, p. 58-62. La edición está basada en el ms. Aya Sophia 4819. Véase también Danehpazhuh, *Fihri-i mikrawfilmhâ-yi Kitâbkhânâh-i markazi-yi Dânishgâh-i Tihân*, Teherán 1348 (A.H. solar), p. 416. Después de la publicación del texto de Dâmâdî y de la traducción de él realizada por nosotros, un erudito paquistaní, el profesor Riâd Khân, nos ha informado de que existen varios excelentes manuscritos de esta obra en las bibliotecas del subcontinente, la mayoría de las cuales son atribuidas a Mir Sayyid 'Alî Hamadânî. Sea como sea, la identidad del autor no varía en nada la calidad innata de este texto y su importancia para una plena comprensión de los *ahwâl* y las *maqâmât* en sufismo.

24. La presente traducción está basada en el texto establecido por Dâmâdî con unas pocas correcciones hechas por el autor allí donde le ha parecido que el sentido requería una lectura distinta del texto. Las *Maqâmât* de Abû Sa'id recuerdan las dadas por Qushayrî en su famosa *Risâlah* y en muchos aspectos se les asemejan. Véase A.J. Arberry, *Sufism*, Londres 1953, cap. vii.

»La segunda estación es la conversión (*inābat*). Si él está en soledad espiritual (*khalwat*) ve a Dios. Los cambios de este mundo no alteran su secreto interior y las calamidades enviadas por el Cielo no hacen que el pájaro de su amor se aleje.

»La tercera estación es el arrepentimiento (*tawbat*). Todos los hombres se arrepienten de lo que está prohibido (*ḥarām*) y no comen de lo prohibido por miedo a sufrir castigo. Ellos [los sufíes] se arrepienten de lo que es lícito (*ḥalāl*) y comen de lo que es lícito por miedo a sentirse afligidos por lo que está prohibido y es dudoso.

»La cuarta estación es el discipulado (*irādat*). Todos los hombres buscan la comodidad y con ella la riqueza y las bendiciones mundanas. Ellos buscan la aflicción y con ello el dominio y la santidad.

»La quinta estación es la lucha espiritual (*mujāḥadat*). La gente busca multiplicar el diez en veinte. Ellos tratan de convertir el veinte en nada.

»La sexta estación es la atención constante (*murāqabat*). La atención constante es mantener el alma en retiro espiritual hasta que necesariamente el Señor del Universo le preserve a uno de cometer pecado.

»La séptima estación es la paciencia (*ṣabr*). Si el desastre de los dos mundos cae sobre ellos, ni siquiera darán un suspiro. Y si el amor de la humanidad desciende sobre ellos, no cesarán de caminar por el camino de la paciencia.

»La octava estación es la invocación (*dhikr*). En su corazón Le conocen y con su lengua Le invocan. Siempre que se hallan en un callejón sin salida, no conocen otro camino que el que les lleva a su presencia.

»La novena estación es el contento (*riqā*). Si se encuentran sin qué vestir [por Dios] son felices, y si se hallan sin qué comer, son felices. Nunca moran en la casa del deseo propio.

»La décima estación es la oposición al alma carnal (*mukhālafat-i nafs*). Durante setenta años su alma carnal grita en agonía con el deseo de recibir un aislado favor y no recibe más que dolor y privación.

»La undécima estación es la conformidad (*muwāfaqat*). Desastre y bienestar, favor y privación, es todo lo mismo para ellos.

»La duodécima estación es la entrega (*taslim*). Si la flecha del destino les hace frente desde el oculto lugar de la calamidad, ellos mismos se colocan en la catapulta de la entrega y se descubren ante la flecha del destino, haciendo de su alma y corazón un escudo ante ella. Frente a la flecha del destino permanecen inmóviles.

»La decimotercera estación es la confianza (*tawakkul*). Ellos no piden nada ni a las criaturas ni a Dios. Sólo adoran a Dios por Sí mismo. No hay intercambio de preguntas y respuestas. En consecuencia, el Señor del Universo les permite lograr el objeto de su deseo cuando están necesitados, y no hay en ello ningún cálculo.

»La decimocuarta estación es el ascetismo (*zuhd*). De toda la riqueza de este mundo, ellos sólo poseen un manto remendado de cien pedazos hecho de muselina, una estera y un pedazo de fieltro. Y dicha capa es mil veces más estimada para ellos que un elegante traje escarlata y un vestido suntuoso.

»La decimoquinta estación es la adoración (*ibādat*). Durante todo el día están ocupados en la lectura del Corán y la invocación del Nombre de Dios, y durante la noche, permanecen de pie. Sus cuerpos buscan prestar servicio, sus corazones desbordan de amor hacia el Uno, sus cabezas rugen en la búsqueda de la contemplación del Rey.

»La decimosexta estación es la abstención (*wara'*). Ellos no toman cualquier clase de alimento, ni visten cualquier clase de ropas. No se sientan en compañía de cualquier tipo de personas ni escogen la compañía de nadie más que de Dios, exaltado sea.

»La decimoséptima estación es la sinceridad (*ikhlas*). Durante toda la noche oran y durante todo el día ayunan. Si su alma carnal no obedece y después observan la obediencia, venderán cincuenta años de obediencia por beber un sorbo de

agua y entregarán estos cincuenta años a un perro o a cualquiera. Y entonces dirán: "¡Oh alma! ¿comprendes ahora que lo que hiciste no era digno de Dios?"

»La decimoctava estación es la veracidad (*ṣidq*). Ellos no dan ni un solo paso sin veracidad y no hacen ni una sola respiración salvo en la verdad. Sus lenguas hablan de sus corazones, sus corazones de sus secretos interiores y sus secretos interiores de Dios.

»La decimonovena estación es el temor (*khawf*). Cuando contemplan Su justicia, se funden de miedo, y no tienen ninguna esperanza de ser obedientes [a los mandamientos de Dios].

»La vigésima estación es la esperanza (*rajā'*). Cuando ellos consideran Su gracia, se ufanan con alegría y no sienten miedo ni terror.

»La vigesimoprimera estación es la aniquilación (*fanā'*). Ellos funden sus almas carnales en el crisol de la aniquilación y se aniquilan con respecto a todo lo que está por debajo de Él. Sus lenguas no hablan de cosas mundanas. No hay nada en sus lenguas salvo Su Nombre. Sus cuerpos no se mueven más que para obedecer a Dios, y sus mentes no entran en acción salvo para Él.

»La vigesimosegunda estación es la subsistencia (*baqā'*). Si miran hacia la derecha ven a Dios, y si miran hacia la izquierda ven a Dios. Lo ven en cualquier condición en que se encuentren. Ellos subsisten por Su subsistencia. Están satisfechos con lo que Dios ha dispuesto para ellos. Están gozosos por Su benevolencia y generosidad.

»La vigesimotercera estación es la ciencia de la certidumbre (*'ilm al-yaqīn*). Cuando miran a través del ojo de la ciencia de la certidumbre ven desde los cielos más altos hasta los niveles más bajos de la tierra sin ningún velo.

»La vigesimocuarta estación es la verdad de la certidumbre (*ḥaqḥ al-yaqīn*). Cuando ven a través del ojo de la verdad de la certidumbre van más allá de todos los objetos y todas las criaturas y ven a Dios sin ningún cómo ni por qué, y sin ningún velo.

»La vigesimoquinta estación es la gnosis (*ma'rifat*). A través de todas las criaturas de los dos mundos y a través de todas las gentes, ellos perciben a Dios, y no hay ninguna acusación que hacer a su percepción.

»La vigesimosexta estación es el esfuerzo (*jahd*). Ellos Lo adoran en sus corazones y en sus almas, y no hay duda alguna de su obediencia.

»La vigesimoséptima estación es la santidad (*wilāyah*). Este mundo y el por venir no merecen ser abrazados por su aspiración espiritual (*himmat*), y todo el paraíso y sus riquezas no vale ni un átomo a sus ojos.

»La vigesimoctava estación es el amor (*maḥabbat*). En todo el mundo sólo tienen un Amigo. Su amor es uno, pues exterior e interiormente están con el Uno. Sus cuerpos se funden de alegría y sus corazones están siempre contentos en la Presencia sagrada. No se acuerdan ni de los hijos, ni de la esposa, ni del mundo y ni de las riquezas.

»La vigesimonovena estación es el éxtasis (*wajd*). No se los encuentra en este mundo, ni en el cementerio, ni en la Resurrección, ni en el sendero recto (*ṣirāt*) [que tiende un puente por encima del infierno y conduce al Cielo]. Ellos están en la Presencia más sublime. Donde ellos moran sólo están Dios y ellos.

»La trigésima estación es la proximidad (*qurb*). Si ellos dicen "¡Oh Dios! Perdona, por nosotros, a todos los pueblos infieles y rebeldes y a todos los pueblos politeístas y sublevados", el Señor del Universo no rechazará su petición.

»La trigesimoprimera estación es la meditación (*tafakkur*). Su más íntimo amigo es Su Nombre. La paz de ellos reside en Su mensaje.

»La trigesimosegunda estación es la unión (*wiṣāl*). Aunque sus personas estén en este mundo, sus corazones están con el Señor.

»La trigesimotercera estación es el levantamiento del velo (*kashf*). No hay ningún velo entre Dios y sus corazones. Si miran hacia abajo verán hasta el *Gāw-māhi* (la criatura que

sostiene la tierra)²⁵. Y si miran hacia arriba, verán el Trono y el Pedestal, el Cálamo y la Tablilla guardada hasta al Recinto sagrado (*ḥaḍirat al-quḍḍ*). Nada está escondido para ellos.

»La trigesimocuarta estación es el servicio (*khidmat*). Ellos no cesan de rendir servicio ni un instante. Ni se ausentan por un momento de la presencia del Amigo.

»La trigesimoquinta estación es la catarsis (*tajrid*). Si son conducidos al infierno, exclamarán: "¡Saludos!" y si son llevados al paraíso, dirán: "¡Saludos!", pues ni el paraíso les causa alegría ni el infierno temor. Ellos nunca se apartan de Su amistad y no poseen nada de todo lo que hay en este mundo.

»La trigesimosexta estación es la soledad (*tafrid*). En este mundo ellos son extranjeros entre las criaturas. Si son apaleados no abandonarán la Senda y si son acariciados no se dejarán engañar.

»La trigesimoséptima estación es la expansión (*inbisât*). Ellos son audaces ante Dios. Si el Señor del Universo les envía el ángel de la muerte en el momento del fallecimiento, ellos no obedecerán. Hasta que no oigan al Amigo del mundo, no permitirán que partan sus almas. No temen a Nakîr y a Munkar [los ángeles que preguntan al fallecido en la tumba] y no conceden ni un pensamiento a la Resurrección. No ponen el pie en el Cielo supremo ni miran el rostro de las huries ni las mansiones celestiales, hasta haber tenido una visión del Rey que perdona.

»La trigesimooctava estación es la averiguación de la Verdad (*tahqiq*). Todos ellos están en un estado de maravilla, con lloros y lamentaciones. Huyen de las criaturas y penden de la cadena de Su puerta.

»La trigesimonovena estación es la meta suprema (*nihâyat*). Ellos han alcanzado la posada a la orilla del camino y han atravesado los desiertos de la calamidad. Con el ojo del corazón han visto a Dios.

»La cuadragésima estación es el sufismo (*taṣawwuf*). El sufi

25. El *Gâw-mâhi* es una criatura mitica, mitad pez y mitad toro que sostiene la tierra.

es el que se ha purificado de todo deseo. Su ser interior está purificado de la ruindad. Sus palabras están libres de inadvertencia, despreocupación y calumnia. Su mente está radiante y sus ojos se apartan del mundo. Él ha sido instruido en la Verdad.

»Cada una de estas estaciones pertenece a un profeta de entre los profetas —la paz sea sobre todos ellos—, el primero Adán y el último Muḥammad —la paz sea sobre ellos y sobre los demás profetas, mensajeros y ángeles de la proximidad—. Y que Dios, el Exaltado, esté satisfecho de todos los compañeros de Su Profeta. Amén.»

Como se ha visto en esta descripción de las estaciones espirituales, Abû Sa'id incluye algunos de los *aḥwâl* de otros sufies como *maqâmât*, y también incluye otras estaciones después de *baqâ'*, que normalmente es considerada la estación más elevada dado que es la unión con Dios. Sin embargo, puede decirse de las estaciones siguientes que son otras tantas estaciones en el viaje en Dios (*fi'llâh*) después de que el viajero ha terminado el viaje hacia Dios (*ila'llâh*). Incluso la estación de servicio (*khidmat*) que viene después del *baqâ'* no debe ser considerada como acción o servicio religioso en el sentido usual de esta palabra, sino como un servicio prestado por un ser que ya ha gustado la unión con Dios (*wiṣâl*). En su propio orden, es algo análogo al voto que hace Avalokitesvâra en el budismo de salvar a todas las criaturas después de haber puesto ya un pie en el *nirvana*²⁶.

La estación más elevada descrita por Abû Sa'id es el sufismo. Pues haber alcanzado el sufismo en su plenitud o ser un sufi en el verdadero sentido de la palabra, es haber experimentado todas las estaciones y al mismo tiempo haber ido más allá de todas ellas hasta la Estación suprema de la plena realización de la Unidad (*tawḥid*), que es el fin de la vida espiritual en el islam así como en otras tradiciones auténticas.

26. Véase F. Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, trad. por M. Pallis, Londres 1968, cap. xv.

Entre la estación del sufí y el hombre que está espiritualmente dormido, pero que considera esta muerte o estado de negligencia como normal, se encuentran todos los estados y estaciones espirituales, la experiencia de cualquiera de los cuales haría palidecer y ver como insignificante la experiencia mundana más intensa del alma. La experiencia de estos estados sigue siendo una posibilidad para cualquier hombre dispuesto a consagrarse por entero a la vida espiritual y que busque estos estados y estaciones con la intención correcta, no como fines en sí mismos, sino como etapas que conducen al Uno que está por encima y más allá de todos los estados y estaciones del alma y que reside al mismo tiempo en el centro del ser del hombre, en el origen del eje que une todos los estados del ser del hombre, el corporal, el psíquico y el espiritual, con su Principio común.

VI

EL HOMBRE EN EL UNIVERSO: PERMANENCIA EN MEDIO DEL CAMBIO APARENTE

Una de las cuestiones que se encuentran en el corazón de las enseñanzas sufíes es la situación del hombre en el universo, pues el hombre debe iniciar necesariamente a partir de esta situación el viaje espiritual que al final le conducirá allende el cosmos. Lo que ha causado que muchas verdades deslumbradoramente claras pareciesen improbables, es precisamente la deformación de la verdadera imagen de la situación del hombre en el universo ocurrida en occidente a lo largo de los pasados siglos, sobre todo con el surgimiento de las teorías evolucionistas. Para comprender plenamente las enseñanzas del sufismo es, pues, necesario examinar de nuevo la relación del hombre con el mundo que lo rodea a la luz de la cuestión del cambio y de la permanencia, apartando de esta forma los obstáculos que impiden la plena comprensión de la realidad que rodea al hombre y determina su devenir futuro.

En la perspectiva del mundo moderno no hay esfera en la que el cambio y la transformación reinen con la misma supremacía y de forma tan total como en la que concierne a la naturaleza, a la relación del hombre con ella y al conocimiento que el hombre tiene de ella. La ciencia moderna, que a lo largo de los pasados siglos ha actuado como un catalizador del cambio en tantos otros campos, se basa en el cambio y la impermanencia; si cesara de cambiar y se volviera inmutable, dejaría de existir en su forma actual. Además, dado que

ésta es la única ciencia de la naturaleza conocida por el hombre moderno, toda la relación entre el hombre y la naturaleza, así como la misma naturaleza del hombre y el universo que le rodea, es vista sólo a la luz de la fluctuación y el cambio. La opinión de que la posición del hombre en el universo y su conocimiento de él, por no hablar de la finalidad de dicho conocimiento, está en continuo cambio ha llegado a considerarse tan evidente que cualquier otro punto de vista parece absurdo y poco menos que ininteligible a aquellos cuyo conocimiento está limitado a los horizontes del mundo moderno. El hombre contemporáneo se confunde incluso ante la posibilidad de un elemento de permanencia en su relación con el universo, no porque no exista un elemento tal, sino porque el problema nunca se considera desde el punto de vista de la permanencia.

A menudo se olvida que antes de que empezara a considerar su relación con la naturaleza sólo en el aspecto del cambio y la evolución, el hombre se había separado interiormente del principio inmutable del Intelecto, el *nous*, que, junto con la revelación, es el único factor que puede actuar como eje permanente e inmutable para el funcionamiento de la razón humana. Con la debilitación de los elementos intelectuales y gnósticos en la cristiandad (si entendemos por gnosís el conocimiento iluminativo que el sufismo denomina *'irfān* y que es el corazón mismo del sufismo así como de cualquier otra tradición espiritual auténtica y completa), la facultad racional del hombre occidental se apartó gradualmente de las dos fuentes de toda inmutabilidad, estabilidad y permanencia: a saber, la revelación y la intuición intelectual¹. El resultado fue, por una parte, la tendencia nominalista, que destruyó la certidumbre filosófica y, por otra, esta reducción del hombre a sus aspectos estrechamente humanos, separado de todo elemento transcendental; así es el hombre en el humanismo del

Renacimiento. Este modo de concebir al hombre implicaba su total compromiso en el cambio y el devenir; este efecto puede observarse incluso exteriormente durante dicho período en las rápidas transformaciones de la sociedad occidental, que han dado al Renacimiento su carácter transitorio. Pero incluso en aquel entonces, el concepto que el hombre tenía del universo todavía no había cambiado. Su ciencia de la naturaleza era todavía esencialmente medieval, estaba formada por elementos herméticos y escolásticos. En un principio fue sólo su concepción de sí mismo lo que cambió, lo cual, a su vez, condujo poco a poco a un cambio en su concepto del universo y del lugar que el hombre ocupaba en él.

Siempre es importante tener en cuenta el tiempo transcurrido entre la rebelión religiosa y metafísica de finales de la edad media en occidente —que expresa un intento por parte del hombre occidental de separarse de su arquetipo celestial e inmutable y tornarse puramente terrenal y humano—, y la revolución científica que llevó esta visión secularizada del hombre a su conclusión lógica creando una ciencia puramente secular. El hombre occidental, quien durante el Renacimiento se consideró a sí mismo un ser secular, empezó a desarrollar una ciencia que sólo consideraba el aspecto cambiante de las cosas, una ciencia que se ocupaba exclusivamente del devenir más que del ser. Y esto es tanto más lógico si recordamos que incluso etimológicamente *secular* deriva del latín *saecularis*, uno de cuyos significados es cambio y temporalidad. La destrucción de la visión sagrada del hombre y el universo equivale a la destrucción del aspecto inmutable tanto del hombre como del universo. Una ciencia secular no hubiera podido nacer sin volcarse totalmente en el cambio y el devenir.

Si tenemos presentes los factores históricos que hicieron aparecer en occidente una concepción del mundo que está basada exclusivamente en el aspecto cambiante de las cosas, nos ha de ser posible reconstruir y redescubrir al hombre

1. Véase S.H. Nasr, *The Encounter of Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, Londres 1968, p. 63ss.

moderno los elementos permanentes y olvidados desde hace largo tiempo, sin que parezca que hablamos de absurdos. Pero esto sólo puede suceder si hay una comprensión de la metafísica tradicional y del lenguaje del simbolismo mediante el cual siempre han sido reveladas las verdades metafísicas². La metafísica, o la ciencia de lo permanente, que es el elemento básico de la doctrina sufi, puede ser pasada por alto u olvidada, pero no refutada, precisamente porque es inmutable y no está relacionada con el cambio como tal. Cuanto versa sobre la permanencia no puede volverse «anticuado», porque no guarda relación con ninguna época en particular. En relación con el hombre y el universo, los elementos permanentes siguen siendo tan válidos hoy como siempre. Únicamente, deben darse a conocer de nuevo en occidente, después del largo periodo durante el cual el hombre occidental no buscó los elementos permanentes dentro del propio cambio e incluso trató de reducir la permanencia en cambio y proceso histórico. En los círculos tradicionales de oriente, aunque no, por supuesto, entre las clases modernizadas obsesionadas con la occidentalización, este aspecto de permanencia nunca ha sido olvidado o perdido de vista porque el sentido de lo sagrado, y en consecuencia de lo inmutable, ha continuado dominando toda la vida.

Desde el punto de vista de las doctrinas metafísicas y cosmológicas tradicionales, hay varios elementos de permanencia en la relación entre el hombre y la naturaleza y en la situación del hombre en el universo. El primero y más fundamental elemento es que el entorno cósmico que rodea al hombre no es la realidad última sino que posee un carácter de relatividad e incluso de ilusión. Si se comprende lo que significa lo Absoluto (*mutlaq*), entonces por lo mismo se comprende lo relativo (*muqayyad*) y se ve que todo lo que no es lo Absoluto debe ser relativo por necesidad.

2. V.F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, p. 9ss. y R. Guénon, *La métaphysique orientale*, Paris 1951.

El aspecto del mundo como velo (*hijâb*) en el lenguaje del sufismo, o como *maya* si se usa el término hindú, o como *samsara* en el sentido budista, es en sí un elemento permanente del cosmos y de la relación del hombre con él. El universo, en su aspecto cósmico, fue siempre *maya* y siempre será *maya*. Lo Absoluto es siempre lo Absoluto, y lo relativo es lo relativo, y ningún proceso ni cambio histórico puede transformar lo uno en lo otro. El proceso histórico puede hacer olvidar durante un tiempo a un pueblo, o incluso a toda una civilización, la distinción entre lo Absoluto y lo relativo, y en consecuencia que tome lo relativo por lo Absoluto, el orden creado (*al-khalq*) por la Verdad increada (*al-ḥaqq*), tal como parece haber hecho la ciencia moderna. Pero dondequiera y cuandoquiera que aparece el discernimiento metafísico, la distinción se hace clara y se conoce el mundo por lo que es, o sea, *maya*. El elemento cambiante del mundo que implica el concepto de *maya* es en sí un rasgo permanente del mundo. Está en la naturaleza del mundo el irse transformando, el experimentar la generación y la corrupción, la vida y la muerte. Pero el significado de este cambio sólo puede ser comprendido desde el punto de vista de lo permanente. Haber comprendido que el mundo es *maya* es haber comprendido el significado de Atman o Brahman, que trasciende a *maya*. Saber que el mundo es inestable o *samsárico* en su naturaleza es conocer por extensión la presencia del estado nirvánico más allá de él³. La comprensión de que el mundo es *al-khalq* implica la conciencia de *al-ḥaqq*, que lo trasciende y al mismo tiempo resplandece a través de él.

El carácter cambiante del mundo revela metafísicamente la realidad permanente que lo trasciende. Comprender la relatividad de las cosas es conocer, por extensión del mismo conocimiento, lo Absoluto y lo Permanente. Esta distinción metafísica ha existido, a lo largo de toda la historia, en todos los

3. Véase F. Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, trad. por M. Pallis, donde la relación entre nirvana y *samsara* se examina en toda su amplitud y profundidad.

períodos de la cultura humana. Descansa en la naturaleza de las cosas, y todos pueden verla si dirigen su visión hacia ella. Sin embargo, en ciertas épocas como la nuestra, lo relativo ha llegado a ser idolatrado como si fuera lo Absoluto.

Hoy en día a menudo se oye afirmar que todo es relativo. Pero las mismas personas que afirman tal cosa a menudo dan un carácter absoluto al *campo* de lo relativo. Sin siempre darse plena cuenta de ello, confunden Brahman con *maya*, debido a su falta de discernimiento y de conocimiento verdadero, ignorancia que proviene ella misma de *maya*. Pero cuando hay conocimiento metafísico también hay conciencia de la relatividad de las cosas a la luz de lo Absoluto, y esta verdad fundamental es un elemento permanente de la situación del hombre en el universo; atañe a su destino como ser llamado a trascender la cripta cósmica en la que ha caído y retornar desde el campo de lo relativo a lo Absoluto⁴.

Otro elemento de permanencia en la relación del hombre con el universo es la manifestación de lo Absoluto en lo relativo bajo la forma de símbolos (*rumûz*) en el sentido tradicional de la palabra⁵. El símbolo no está basado en reglas convencionales hechas por el hombre. Es un aspecto de la realidad ontológica de las cosas y como tal es independiente de la percepción que el hombre tiene de él⁶. El símbolo es la revelación de un orden superior de realidad en otro inferior a través del cual el hombre puede ser reconducido al reino superior. Comprender los símbolos es aceptar la estructura jerárquica del universo y los estados múltiples del ser.

4. En relación con este tema dentro del marco islámico, véase S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, cap. xv.

5. El significado de los símbolos tradicionales no puede ser tratado a fondo aquí. Este tema ha sido ampliamente tratado en las obras de F. Schuon, R. Guénon, T. Burckhardt y A.K. Coomaraswamy, así como en las de H. Zimmer y M. Eliade.

6. «La ciencia de los símbolos —y no simplemente un conocimiento de los símbolos tradicionales— procede de las significaciones cualitativas de las sustancias, de las formas... no estamos tratando aquí de apreciaciones subjetivas, pues las cualidades cósmicas se ordenan a la vez en relación con el Ser y según una jerarquía que es más real que el individuo...» F. Schuon, *Gnosis, Divine Wisdom*, trad. de G.E.H. Palmer, Londres 1959, p. 110. (*Sentiers de Gnose*, La Columbe, París 1957).

Durante ciertas fases del proceso histórico, símbolos a los que una religión revelada otorga —por la revelación misma— significación y poder especiales pueden perder gradualmente su eficacia, ya sea parcialmente o por completo, como resultado de la debilitación de la base espiritual de dicha religión, como puede observarse en el caso de los «desmitificadores» de nuestros días. Pero los símbolos que existen en la naturaleza son permanentes e inmutables. Lo que el cielo significa simbólicamente, como por ejemplo la dimensión de transcendencia y el Trono divino (*al-'arsh*) —para usar la imagen islámica— es tan permanente como el propio cielo. Mientras el sol brille, simbolizará el Intelecto universal; de forma parecida, el árbol con sus ramas extendidas seguirá siendo un símbolo de los múltiples estados del ser mientras los árboles crezcan sobre la faz de la tierra. Ésta es la razón por la que se puede hablar de una cosmología perenne, de una *cosmologia perennis*, de una ciencia cualitativa de la naturaleza que es válida siempre y que revela un aspecto de la naturaleza que, como mínimo, es tan real como el aspecto mudable estudiado por la ciencia moderna⁷.

La principal diferencia entre las ciencias de la naturaleza tradicionales y modernas reside en el hecho de que la ciencia moderna estudia el cambio con relación al cambio, en tanto que la ciencia tradicional estudia el cambio con relación a la permanencia a través del estudio de los símbolos, que no son más que los reflejos de la permanencia en el reino del cambio.

Una civilización puede desarrollar una ciencia que dé la espalda al aspecto cualitativo de las cosas revelado a través de los símbolos para concentrarse en los cambios que pueden medirse cuantitativamente. Pero no puede destruir la realidad simbólica de las cosas como tampoco un estudio cualitativo y simbólico de los fenómenos naturales puede destruir su peso

7. Sobre la *cosmologia perennis*, véase T. Burckhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale*, Turin 1968; véase también su *Alchimie, Sinn und Weltbild*, Olten 1960. Trad. cast.: *Alquimia*, Plaza & Janés, Esplugues de Llobregat 1971, que trata sobre los valores permanentes de la cosmología hermética.

o su tamaño. Hoy en día, a consecuencia de la destrucción del espíritu «simbolista»⁸ en occidente, los hombres han perdido el sentido de la penetración en el significado interior de los fenómenos, que sólo los símbolos revelan. Pero esta impotencia no significa que los símbolos naturales hayan dejado de existir. La significación simbólica de las esferas homocéntricas de la astronomía ptolemaica, que revela la apariencia inmediata de los cielos, continúa siendo válida, tanto si, en el espacio absoluto teórico de Newton o en el espacio curvo de la relatividad, la tierra se mueve alrededor del sol como si el sol se mueve alrededor de la tierra. Las esferas homocéntricas simbolizan estados del ser que están por encima del estado terrestre en el que el hombre se encuentra actualmente. Los estados del ser siguen siendo reales tanto si comprendemos y aceptamos el simbolismo natural que los mismos cielos nos revelan en nuestro contacto inmediato y directo con ellos como si en nombre de otras consideraciones teóricas pasamos por alto esta apariencia inmediata y el símbolo que esta apariencia comunica.

De hecho, incluso las nuevas teorías científicas, si son conformes a alguna realidad, poseen su propio significado simbólico. Corresponder a la realidad en un grado cualquiera significa ser simbólico. Si las esferas ptolemaicas simbolizan la posición del hombre con respecto a estados superiores del ser, el espacio galáctico de la astronomía moderna simboliza el carácter indefinido de lo relativo, la inmensidad del océano del *samsara*. Es en sí mismo una prueba del hecho de que la inteligencia del hombre fue creada para conocer lo Infinito más bien que lo indefinido. Pero en un sentido más directo, el significado simbólico de los fenómenos de la naturaleza, por no mencionar las teorías científicas basadas en ellos, representa un aspecto permanente de las cosas y de la relación del hombre con el cosmos. Es sobre este carácter permanente del

8. Con respecto al «espíritu simbolista» véase F. Schuon, «The symbolist Outlook», *Studies in Comparative Religion*, invierno, 1966, p. 50ss.

contenido simbólico de los fenómenos de la naturaleza como se puede construir una ciencia simbólica de la naturaleza, una cosmología tradicional que conserva un valor perenne y una importancia permanente, y que tiene hoy una significación tanto mayor cuanto que las ciencias puramente cuantitativas de la naturaleza y su aplicación amenazan la existencia del hombre y de la naturaleza⁹.

Otro elemento permanente de la relación entre el hombre y el universo, al menos desde cierto aspecto de la situación, es el modo en que la naturaleza se presenta al hombre. Hoy en día, el hombre moderno aspira a cambiar todas sus instituciones sociales, políticas e incluso religiosas con la excusa de que la naturaleza está en continuo cambio y que, por lo tanto, el hombre debe cambiar. De hecho, lo cierto es exactamente lo contrario. Si el hombre sólo ve cambio en la naturaleza es porque su mentalidad ha perdido su ancla en lo permanente y se ha convertido en un rápido río de ideas e imágenes en continuo cambio. El hombre moderno ha atribuido la evolución a la naturaleza; empezó a creer en la evolución con su mente antes de haberla observado en la naturaleza. La evolución no es producto de una observación natural, sino de una mentalidad secularizada alejada de toda vía de acceso a lo inmutable, mentalidad que empezó a ver su propia naturaleza efímera en la naturaleza exterior. El hombre siempre ve en la naturaleza el reflejo de su propio ser y su concepción de lo que él mismo es.

Si estudiamos el mundo que nos rodea, vemos que de hecho el medio ambiente terrenal en el que los hombres vieron la permanencia durante milenios no ha cambiado en sus rasgos generales. El sol todavía sale y se pone de la misma manera en que lo hizo para el hombre antiguo y medieval, que lo consideraba como el símbolo del Intelecto divino. Las formas naturales todavía se reproducen con la misma regularidad y con los mismos procesos que en periodos históricos

9. El autor ha tratado plenamente la cuestión en su *Encounter of Man and Nature*.

más antiguos. Ni los pétalos de la rosa ni su fragancia han variado desde que Dante y Shakespeare escribieron sobre ellas.

De hecho, tampoco el hombre ha evolucionado biológicamente desde que ha existido una historia humana registrada o sin registrar. Los hombres de hoy son biológicamente los mismos que los hombres de la antigüedad que creían en la permanencia y en la transcendencia. Si los hombres modernos han abandonado tal creencia, harían mejor encontrando alguna otra excusa que su propia evolución biológica o natural.

En esta cuestión de la permanencia de los fenómenos naturales tal como aparecen ante el hombre hay una oposición diametral entre el punto de vista tradicional y el moderno, que es su completa inversión. Hoy en día se considera que todas las cosas cambian y sin embargo la hipótesis del «uniformitarismo» es empleada en la geología, la paleontología e incluso la antropología con tal certeza que se pensaría que es una ley probada.

Por una parte se dice que las leyes de la naturaleza han sido uniformes, y así hablamos de acontecimientos que tuvieron lugar hace millones y billones de años sin considerar exactamente qué es lo que entendemos por un «millón de años». Por otra parte, decimos que la naturaleza está en continuo cambio, sin considerar la posibilidad de que lo que hoy aparece como una «ley de la naturaleza» pueda haber cambiado con el transcurso del tiempo o bajo condiciones y circunstancias particulares. Aunque nosotros no podamos caminar sobre agua, no hay razón lógica alguna por la que tal o cual profeta o santo no pudiera haberlo hecho en épocas pasadas.

El concepto tradicional de la naturaleza invierte esta situación por completo. Substituye el cambio por la permanencia, y la uniformidad e inmutabilidad de las condiciones naturales por el cambio cualitativo. Los procesos cambiantes de la naturaleza son considerados como modelos permanentes que, me-

dante la repetición, integran tiempo y proceso en la imagen de la eternidad¹⁰. La uniformidad aparente de la naturaleza es a su vez modificada por la teoría de los ciclos, los *yugas* del hinduismo o *al-adwār* y *al-akwār* de ciertas escuelas de cosmología islámica. Estos ciclos no significan la mera repetición de los mismos modelos, sino más bien las diferencias cualitativas que existen entre las diferentes épocas, tanto en el cosmos como en la historia humana. La inversión moderna de estas dos realidades ha destruido la visión de permanencia en la naturaleza así como la conciencia de las diferencias cualitativas en diferentes ciclos. De hecho, esta inversión es en sí misma prueba de la realidad de los ciclos cósmicos y no hace más que confirmar lo que todas las tradiciones auténticas enseñan acerca de ellos y en particular acerca del período que estamos viviendo¹¹.

Sólo por esta razón, las obras antiguas de historia natural y mitología se han convertido en libros cerrados y en el mejor de los casos son interpretados de una manera puramente psicológica, mientras que pueden ser comprendidos a la luz del hecho de que hay una diferencia cualitativa entre el medio cósmico del antiguo ambiente natural y el nuestro. Entonces no había la cristalización y condensación, la separación entre materia y espíritu que hay ahora. El agua de Thales todavía estaba llena del espíritu vivificante de la naturaleza y de hecho simbolizaba el substrato psicofísico de las cosas. Estaba muy lejos de la materia inerte postcartesiana con la que Lavoisier experimentaba veinticuatro siglos más tarde.

10. Sobre la relación entre el tiempo lineal y el cíclico tal como afecta a un tiempo a la historia y a la cosmología, véase M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trad. por W. Trask, Nueva York 1954; véase también A.K. Coomaraswamy, (Trad. cast.: *El tiempo y la eternidad*, Taurus, Madrid 1980) *Time and Eternity*, Ascona 1947, donde se elucida la relación metafísica entre el tiempo y la eternidad en diferentes tradiciones.

11. La tendencia descendiente del *Kali-Yuga*, que destruye por sí misma la visión del tiempo cualitativo para la mayoría de los hombres, está tratada admirablemente por R. Guénon en muchas de sus obras, especialmente en *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, trad. por Lord Northbourne, Londres 1956. [Trad. cast. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Ayuso, Madrid 1976].

Ahora bien, entre este cambio y esta permanencia y en medio de esta inversión de puntos de vista subsiste un elemento inmutable; a saber, el modo en que los fenómenos de la naturaleza aparecen ante el hombre. El cielo, el mar, las montañas, los ciclos estacionales, estas realidades se manifiestan hoy igual que lo hicieron antes durante milenios (aparte ciertas diferencias cualitativas), y son el majestuoso testamento del Inmutable manifestado en el proceso del devenir. Los hombres que aman la naturaleza esencialmente están en busca de lo permanente y de hecho la misma naturaleza desmiente a aquellos que quieren limitar toda realidad al cambio y el devenir. Las filosofías limitadas únicamente a lo relativo nunca surgieron entre los pueblos que vivían cerca de la naturaleza; siempre han sido producto de modos de vida sedentarios, en los que un medio ambiente artificial ha puesto a los hombres en situación de olvidar a la vez la naturaleza y los elementos permanentes que ella revela al hombre, elementos que evocan en la mente del hombre aquellos factores permanentes que están anclados en los estratos inmutables de su ser.

En lo que respecta a las modernas ciencias de la naturaleza, con todas las diferencias que las distinguen de las diversas cosmologías tradicionales, incluso en ellas existe un elemento de permanencia si se toma la ciencia moderna por lo que es en realidad. Naturalmente, por el hecho mismo de que esta última ha vuelto conscientemente su espalda al aspecto simbólico y metafísico de las cosas, su propio punto de vista la ha separado de la visión tradicional de la naturaleza y le ha hecho despreciar toda significación metafísica que sus propios descubrimientos pudieran tener. Aun así, dichos descubrimientos, en la medida que mantienen alguna conexión con la realidad de las cosas, poseen una significación simbólica. Por ejemplo, el hecho de que el orden se repita en todos los planos de la realidad material desde la galaxia hasta el átomo, o el hecho de que, sea cual sea la unidad de que la ciencia se ocupe, ya sea la célula biológica o el átomo, haya en ella una

armonía entre las partes y el todo, todo esto representa unas características permanentes de toda ciencia de la naturaleza, tanto si se las toma en consideración como si no.

De forma aún más evidente se observa la repetición de ciertos modelos y problemas a lo largo de la historia de la ciencia, hecho que ha llamado la atención de muchos científicos modernos. Por mucho que cambie la ciencia, el encuentro de la mente humana con la naturaleza parece presentar ciertas características permanentes. Tómese por ejemplo el problema de la continuidad y discontinuidad de los cuerpos, que ha ocupado a Aristóteles, a los atomistas griegos, a los peripatéticos y teólogos musulmanes, así como a los físicos modernos. O bien la relación de lo Uno con lo múltiple, o la relación entre el orden y el desorden o entre el azar y el determinismo; todos ellos son problemas que se repiten perennemente en todas las formas de ciencia. Muchos científicos se vuelven hoy hacia la historia de la ciencia en busca de una inspiración que les permita hallar metodologías nuevas con las que enfrentarse a ciertos problemas de la física y la biología contemporáneas que están relacionados fundamentalmente con los problemas de las ciencias antiguas y medievales. La reaparición de dichos modelos y problemas en un campo que es el más variable y fluido de todos es también un elemento de permanencia en la ciencia, a pesar de que ésta ha vuelto su espalda a la Unidad para estudiar la multiplicidad y no ha tenido en cuenta el Principio al tratar de analizar lo contingente.

Pero quizás el elemento permanente más importante en la relación del hombre con el universo es su situación «existencial» en la jerarquía de la existencia universal (*marâtib al-wujud*). El hombre tradicional sabía con certeza de dónde provenía, por qué vivía y adónde iba. El sagrado Corán resume dicha certidumbre en estas simples aunque majestuosas palabras «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» «A Allah pertenecemos y a Allah retornamos» (II: 156), y muchos tratados de sufismo y teosofía (*hikmah*) llevan por título «el principio y el fin» (*al-*

mabda'wa'l-ma'ad), el *alfa y omega* que contiene de modo sumario toda verdad y sabiduría. El hombre moderno, hablando en general, no sabe ni de dónde viene ni cuál será su fin, y, por lo tanto, no sabe *por qué* está viviendo. Pero, al igual que el hombre tradicional, se halla frente a los dos puntos que determinan el principio y el fin de su vida terrenal. Nace y muere. Este hecho no ha variado ni un ápice, ni lo hará, aunque se recurra a alguna forma de inmortalidad barata como los trasplantes de corazón. La única diferencia es que lo que otrora era certidumbre hoy se ha convertido en duda y temor. Pero la realidad del nacimiento y la muerte subsiste, y ni siquiera toda la ciencia moderna puede descifrar los misterios de estas dos «eternidades» entre las que está suspendido el instante fugitivo de la vida terrenal¹².

Estas dos «infinitudes» son las que determinan el carácter y el significado de la finitud que se encuentra entre ambas. Por lo que respecta a estas dos «infinitudes», la situación del hombre no ha variado en absoluto aun cuando la destrucción de las cosmologías medievales ha destruido para la mayoría de los hombres la doctrina metafísica de los estados del ser que la cosmología medieval simbolizó con tanta belleza. El hombre es todavía un ser finito con una inteligencia creada para comprender lo Infinito y lo Absoluto, y no lo indefinido y lo relativo, cuya comprensión total ninguna ciencia humana podrá alcanzar nunca. Por lo que respecta a lo Absoluto y a todos los estados del ser que comprende el universo, el hombre es lo que siempre ha sido y siempre será, una imagen de lo Absoluto en lo relativo, proyectada en la corriente del devenir a fin de que este mismo devenir retorne al Ser. Hoy en día se habla tanto de cambio que los hombres están hipnotizados por sus propias palabras y olvidan que, bajo la superficie de esas olas

12. «La ciencia moderna, racionalista en cuanto al sujeto y materialista en cuanto al objeto, puede situarnos físicamente y de una forma aproximada, pero no puede explicarnos nada acerca de nuestra situación extraespacial en el universo total y real» F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, trad. por Lord Northbourne, Londres 1965, p. 111. [Trad. cast.: *Sobre los mundos antiguos*, Taurus, Madrid 1980].

en continuo movimiento, se halla el océano permanente e inmutable de la naturaleza real del hombre. La situación de esa naturaleza permanente que el hombre lleva dentro de sí, por más que vaya éste contra lo Real en el sentido metafísico de la palabra, nunca ha cambiado ni nunca podrá hacerlo. La situación ontológica del hombre en el orden total de las cosas es la misma para siempre: esta situación, más que el resto de aspectos de la posición del hombre en el cosmos, tal como la estudian la cosmología y las ciencias de la naturaleza, es permanencia en medio del cambio aparente.

UNIVERSIDAD
FIA
CAS

PARTE SEGUNDA

UNIVERSIDAD

FIA
IAS

VII

EL SUFISMO DEL SIGLO VII Y LA ESCUELA DE IBN 'ARABÎ

El ciclo de vida de una tradición religiosa es tal que, en algunas de sus fases postreras, hay una especie de retorno a la edad de oro original, en la que las fuerzas espirituales tenían su mayor intensidad y la tradición estaba más próxima a su origen celestial. Una de esas fases puede distinguirse, en la historia islámica, durante el siglo siete (trece), que fue testigo de una vida espiritual extraordinariamente intensa, evocadora de los tiempos proféticos. Basta pensar en las sublimes eminencias del sufismo en este período, tales como Ibn 'Arabî, Şadr al-Dîn al-Qunyawî, Jalâl al-Dîn Rûmî y Najm al-Dîn Kubrâ, y toda la escuela centroasiática, para comprender la naturaleza de este asombroso capítulo de la historia del islam y del sufismo en particular. Uno de los hechos más importantes de este período fue el establecimiento de la escuela de Ibn 'Arabî, que dio nuevo color a un importante sector del sufismo al unir muchas y diversas tendencias espirituales y servir de base para muchos de sus desarrollos posteriores. La difusión de las enseñanzas de Ibn 'Arabî en las regiones orientales del islam, de la que nos ocupamos particularmente en este ensayo, es sin duda alguna uno de los acontecimientos espirituales e intelectuales más sobresalientes de esa época.

En las regiones orientales del islam las enseñanzas de Ibn 'Arabî encontraron la tierra más adecuada para su ulterior desarrollo. Allí sus doctrinas no sólo transformaron el len-

guaje del sufismo doctrinal, sino que también penetraron en la teología y la teosofía o filosofía tradicional (*hikmah*). Durante siete siglos generaciones enteras de sabios y santos han comentado sus obras, y su obra maestra, los *Fuṣūṣ al-hikam* o *Engastes de la Sabiduría*¹, es enseñada en los círculos religiosos tradicionales, así como en las asambleas de los sufíes y los gnósticos².

La difusión de las enseñanzas de Ibn 'Arabî en dichas tierras orientales, y en particular en Persia³, puede estudiarse mejor dividiendo en varias categorías distintas a los que estuvieron influidos por él. Hay en primer lugar los famosos sufíes, la mayoría de ellos maestros también de la lengua persa, en quienes pueden observarse, en diversas formas, elementos de la enseñanza de Muḥyî al-Dîn. El más grande poeta sufí en lengua persa, Jalâl al-Dîn Rûmî, que también fue inmensamente influyente en el mundo de habla turca, así como en el subcontinente indo-paquistaní, ya está vinculado a Ibn 'Arabî a través de Ṣadr al-Dîn al-Qunyawî, que fue discípulo de ese último y amigo e íntimo asociado del primero. Algunos han llamado al *Mathnawî* el *Futūḥât* en verso persa. No hay duda de que hay terrenos en los que existe una estrecha asociación entre estos dos imponentes maestros de la gnosis islámica. Sin embargo, también debe recordarse que Rûmî representa otra faceta y otra forma del sufismo que es complementaria al planteamiento y forma particular del sufismo de Ibn 'Arabî, y no simplemente su derivado.

Después de Rûmî, otros autores sufíes bien conocidos,

1. Desdichadamente, todavía no existe una traducción completamente satisfactoria de esta obra en inglés, aunque exista una excelente traducción en francés de sus pasajes básicos con notas iluminadoras hecha por T. Burckhardt bajo el título de *La sagesse des prophètes*, París 1955.

2. Véase S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 118ss. También H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, trad. por R. Manheim, Londres 1969, capítulo 1.

3. Precisa ser hecha esta distinción porque un gran número de textos sufíes de la India están escritos en lengua persa, especialmente los que se refieren al debate que se produjo en ese periodo acerca de la *waḥdat al-wujūd* de Ibn 'Arabî y la *waḥdat al-shuhūd* de Simnânî. Las cuestiones tratadas en dichos debates se convirtieron más tarde en el punto de controversia en las obras de Shaykh Aḥmad Sirhindî y otros.

como 'Azîz Nasafî y Sa'd al-Dîn Ḥamûyah, aun perteneciendo a la escuela centroasiática de Najm al-Dîn Kubrâ, revelan igualmente su profunda deuda con las exposiciones doctrinales del Shaykh al-Akbar. Incluso 'Alâ' al-Dawlah Simnânî, que criticó algunas de las formulaciones de Ibn 'Arabî, estuvo influido por él⁴.

Asimismo, entre los sobresalientes poetas sufíes de este periodo, mientras algunos como Ḥâfiz y Sa'dî siguieron el clásico lenguaje figurado de Sanâ'î, 'Aṭṭâr y Rûmî o añadieron nuevas dimensiones dentro del mismo marco, a la vez que empleaban un lenguaje simbólico de caracteres similares, otros se volvieron hacia las enseñanzas de Ibn 'Arabî, que expusieron en exquisita poesía o prosa persa. El *Lama'ât* de Fakhr al-Dîn 'Arâqî, discípulo de Ṣadr al-Dîn al-Qunyawî, especialmente tal como ha sido glosado por Jâmî en su *Ashî' 'at al-lama'ât*, es un ejemplo perfecto, como también lo son los poemas de Awḥad al-Dîn Kirmânî y el *Gulshan-i râz* (*El secreto jardín de rosas*) de Maḥmûd Shabistarî. Esta obra contiene la sinopsis de toda la doctrina sufí tal como fue expuesta por Muḥyî al-Dîn, expresada en versos de una belleza celestial que se han convertido en patrimonio común de todos los pueblos de habla persa y que también son muy famosos en Paquistán y entre los musulmanes de la India. Asimismo, el más famoso comentarista del *Gulshan-i râz*, el Shaykh Muḥammad Lâhijî, fundador de la orden Nûr-bakhshî, estuvo profundamente influido por al-Shaykh al-Akbar, sobrenombre por el que se conoce a Ibn 'Arabî en oriente.

Otro gran maestro del sufismo en Persia, Shâh Ni'matullâh

4. Respecto a estas importantes figuras del sufismo, véanse los numerosos estudios de H. Corbin, especialmente los que han aparecido en el *Eranos-Jahrbuch*; también la introducción y notas de M.M. Molé a *Le livre de l'homme parfait* de Nasafî, Teherán-París 1962, y su *Les Kubrawiyya entre sunnisme et chiisme aux VIII^e et IX^e siècles de l'hégire*, «Revue des Etudes Islamiques», vol. 29, 1961, p. 61-142. M. Molé ha dado una breve descripción de la influencia de Ibn 'Arabî en Oriente en su libro *Les mystiques musulmans*, París 1965, p. 100ss.

Walî, el fundador de la orden Ni'matullâhî, que es la orden más extendida hoy en día en Persia, con ramificaciones en Paquistán y otras tierras musulmanas, vertió los *Fuṣūṣ* al persa. También tradujo los versos de los *Fuṣūṣ* en poemas persas y escribió comentarios sobre ellos. Shâh Ni'matullâh confiesa así abiertamente su afiliación a Ibn 'Arabî:

Las palabras de los *Fuṣūṣ* se engastaron en nuestro corazón como una perla en su estación.

Le vino del profeta de Dios y de su espíritu (de Ibn 'Arabî) quedó vinculado a nosotros⁵.

No es precisa indicación más clara para demostrar la profunda conexión entre Ibn 'Arabî y el maestro sufí más influyente en la historia de Persia en tiempos recientes.

Al mismo tipo de poetas y maestros sufíes pertenece el gran poeta 'Abd al-Raḥmân Jâmî, que hizo mucho por difundir las enseñanzas de Ibn 'Arabî⁶. A través de comentarios sobre las obras de el Shaykh al-Akbar, de la composición de obras originales basadas en sus enseñanzas doctrinales y de sus propias composiciones independientes en verso y prosa, ejerció una inmensa influencia sobre sus contemporáneos y las generaciones posteriores de sufíes de habla persa. Su ejemplo ha sido seguido más tarde por muchos poetas, como Şafâ-yî Işfahânî, prominente poeta sufí de hace sólo dos generaciones, que estaba profundamente versado en los *Fuṣūṣ* y los escritos de Sadr al-Dîn al-Qunyawî y que también compuso parte de la más bella poesía sufí persa del siglo pasado.

Una segunda categoría de quienes recibieron influencia de Ibn 'Arabî son los teólogos shi'íes, que, al incorporar las

5. کلمات فصوص در دل ما چون نگین در مقام خود بنشست
از رسول خدا رسید باو باز از روح او بپایوست

Risâlah-i abyâ-i fusûṣ al-ḥikam en la colección *Riḍwân ma'ârif al-ilâhiyyah*, Teherân, citado en Hamid Farzâm, *Relation de Hafiz et Chah Vali* (en persa), «Revue de la Faculté des Lettres d'Ispahan», 1345 (1966) n.º 2-3, p. 2.

6. Véase Muhammad Ismâ'il Muballigh, *Jâmî wa Ibn 'Arabî*, Kabul 1343 (1964).

enseñanzas de Ibn 'Arabî a la estructura del shi'ismo duodecimano, prepararon el terreno para la síntesis intelectual del período safávida, en el que Persia llegó a ser predominantemente shi'í. La relación entre las doctrinas de Ibn 'Arabî y la gnosis shi'í, en la que tan fácilmente se integró, merecería una detenida investigación⁷. Poco después de la propagación de sus enseñanzas, Ibn 'Arabî ganó seguidores entre los teólogos y gnósticos shi'íes, tales como Sayyid Ḥaydar Âmulî, quien incluso escribió un comentario sobre los *Fuṣūṣ*⁸, Ibn Turkah, cuyo *Tamhid al-qawâ'id* es una introducción a los *Fuṣūṣ* y que escribió un importante comentario a esta obra, y Ibn Abî Jumhûr, quien en su *Kitâb al-mujli* refleja muchas de las doctrinas de el Shaykh al-Akbar.

También debe recordarse la influencia de Ibn 'Arabî en los autores ismâ'ilíes, muchos de los cuales escribieron en persa aunque su patria final había de ser la India. Hasta la fecha, el comentario sobre el sagrado Corán más leído entre los ismâ'ilíes es el atribuido a Ibn 'Arabî quien, curiosamente, es considerado por muchos ismâ'ilíes como uno de los suyos. Todo el grupo de autores ismâ'ilíes que escribieron en persa durante los siglos siete (trece) y ocho (catorce), y hasta que el isma'ilismo fue clandestino en Persia, componen una de las más notables y curiosas extensiones de las enseñanzas de Ibn 'Arabî dentro del mundo del islam.

Con el advenimiento de los Safávidas se produjo en Persia un renacimiento de la filosofía islámica, cuyo punto culminante fue la aparición de Şadr al-Dîn Shirâzî o Mullâ Sadrâ.

7. Corbin ha prestado atención a este tema desde el punto de vista particular del esoterismo shi'í. Considerando el hecho de que Ibn 'Arabî era confesionalmente sunni y aun así fue tan apreciado por los corazones de los gnósticos shi'íes, es necesario llevar a cabo una investigación más general para clarificar la posición de las doctrinas de Ibn 'Arabî en relación con toda la estructura del shi'ismo y del islam en general.

8. Las obras de Sayyid Ḥaydar Âmulî están siendo estudiadas e investigadas por H. Corbin. Véase su «Sayyid Ḥaydar Âmulî (VIII^e/ XIV^e siècle) théologien shi'ite du soufisme», *Mélanges Henri Massé*, Teherân 1963, p. 72-101 y especialmente su introducción a *Jâmî al-Melâghat* de Amulî, dir. por él y por O. Yahya bajo el título de *La philosophie shi'ite*, Teherân-Paris 1969.

Combinando los principios de la filosofía peripatética, las doctrinas ishrâqíes o iluminacionistas y la gnosis (*'irfân*) de Ibn 'Arabî, este gran sabio pudo crear una nueva perspectiva intelectual y una escuela que hasta la fecha perdura en Persia⁹. Mullâ Şadrâ estaba profundamente imbuido de las enseñanzas de Ibn 'Arabî; su obra principal, el *Asfâr*, está repleta de referencias a los *Fuṣūṣ* y refleja, especialmente en las doctrinas relacionadas con las facultades del alma y la escatología, las enseñanzas del Shaykh al-Akbar.

No sería exagerado decir que en la mayoría de círculos, y especialmente en las escuelas religiosas oficiales, las doctrinas de Ibn 'Arabî han sido conocidas en Persia durante los últimos siglos principalmente a través de las obras de Mullâ Şadrâ y de sus discípulos, como Mullâ Na'îma Ṭâliqânî, Mullâ 'Alî Nûrî, Hâjî Mullâ Hâdî Sabziwârî, Mullâ 'Alî Zunûzî y Âqâ Muhammad Ridâ Qumshâ'î. El papel de Ibn 'Arabî en la creación de dicha importante escuela de *ḥikmah* es otro aspecto, y, en verdad, de los más significativos, de su influencia en las regiones orientales del mundo islámico.

Finalmente, debemos mencionar a los comentadores e intérpretes directos de Ibn 'Arabî, que son sus herederos directos y los continuadores de sus enseñanzas. De entre dichas personalidades, la más importante, en lo que respecta a las regiones orientales del islam en general y de Persia en particular, es Şadr al-Dîn al-Qunyawî, el discípulo e hijastro de Ibn 'Arabî natural de Qunya, a través del cual las enseñanzas del maestro llegaron a esas tierras¹⁰.

Siendo él mismo un gran maestro sufi, al-Qunyawî escribió comentarios sobre las obras de el Shaykh al-Akbar, ade-

9. Sobre Mullâ Şadrâ véase H. Corbin (dir.), *Le livre des pénétrations métaphysiques de Şadr al-Dîn Shirâzî*. Teherán-Paris 1964, introducción. También S.H. Nasr, *Islamic Studies*, parte III.

10. Para comprender la extensión de la influencia de Ibn 'Arabî en Persia basta darse cuenta de que, según lo que ha sido descubierto por Othman Yahya, de los casi 150 comentarios que se conocen sobre los *Fuṣūṣ*, cerca de 120 pertenecen a persas y otros pueblos de esa región. Sobre estos comentarios véase O. Yahya, *La classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, vol. I, Damasco 1964, p. 247ss.

más de escribir obras propias originales, como *Nuṣûṣ*, *Fukûk* y *Miftâḥ al-ghayb*. Esta última, junto con el comentario, titulado *Misbâḥ al-uns*, que sobre ella escribió Ḥamzah Fanârî, es considerada en Persia como el texto más avanzado sobre metafísica sufi¹¹. En Persia, el comentario de Qunyawî sobre los *Fuṣūṣ* es el que en más alta estima se tiene, junto con los de 'Abd al-Razzâq Kâshânî y Dâ'ûd Qayşarî.

Aunque se han escrito otros muchos comentarios sobre los *Fuṣūṣ*, tanto en árabe como en persa, así como en turco, los de 'Alî Hamadânî, 'Alâ al-Dawlah Simnânî y el famoso comentario de Jâmî, aun siendo especialmente importantes desde el punto de vista de la lengua persa, son considerados de menor valía que los tres anteriormente citados, y en muchos casos, como en el de Jâmî, se consideran derivados de ellos. Kâshânî y Qayşarî son, de hecho, después de Qunyawî, los propagadores más importantes de las doctrinas de Ibn 'Arabî en Oriente, Qayşarî con su destacado comentario, el cual empieza con una introducción independiente que contiene un ciclo completo de la metafísica sufi¹², y Kâshânî con su comentario, su *Ta'wil al-qur'ân* y muchas otras obras bien conocidas. En cuanto a otros célebres comentarios de los *Fuṣūṣ*, tales como los de Bâlî Afandî y Nablusî, así como las numerosas obras de Sha'rânî que elucidan las enseñanzas de Ibn 'Arabî, aunque se hayan hecho famosos en el mundo árabe, en oriente sólo fueron conocidos por unos pocos, en Persia, Paquistán, y la India nunca han alcanzado la misma fama y popularidad que los comentarios antes mencionados.

La tradición de las enseñanzas y comentarios sobre los *Fuṣūṣ* y otras obras de Ibn 'Arabî continuó durante las eras otomana, safávida y mogola e incluso después, hasta llegar a nuestros días, aunque su historia en detalle no está clara en

11. Es verdaderamente curioso que hayan sido realizados muy pocos estudios de este sobresaliente maestro del sufismo, cuya influencia ha sido tan enorme.

12. Véase Sayyid Jalâl al-Dîn Âshiyânî, *Sharḥ-i muqaddimah-i Qayşari bar Fuṣūṣ al-ḥikam*, prefacios de H. Corbin y S.H. Nasr, Mashhad 1966, que contiene un detallado comentario persa sobre la introducción de Qayşarî. La introducción de S.J. Âshiyânî a la obra incluye además un estudio del comentario de Qayşarî, así como otros comentarios.

modo alguno. En Persia aparecieron maestros como Mullâ Hasan Lunbânî, Mîr Sayyid Hasan Tâliqânî, Mullâ Muḥammad Ja'far Âbâdîhî, Sayyid Raḍî Mâzandarânî y Mîrzâ Hâshim Rashtî, algunos de cuyos discípulos todavía viven, que cubren el período que va desde los siglos once (diecisiete) y doce (dieciocho) hasta la actualidad. De forma similar, aparecieron muchos comentadores árabes, turcos e indo-paquistaníes, muchas de cuyas obras no han sido todavía estudiadas a fondo¹³. También ha habido comentarios hechos en China, Malaya e Indonesia los cuales siguen los comentarios mejor conocidos del mundo árabe y persa. La mayoría de los maestros que han comentado los *Fuṣūṣ* también los han enseñado en los círculos de las *madrasah* o en reuniones privadas, y algunos, además, han escrito comentarios sobre las obras de Ṣadr al-Dîn al-Qunyawî. Más que esto, ellos han transmitido una tradición metafísica oral, que ha sido rejuvenecida en cada generación por estos y otros maestros gracias a su propia visión de las realidades espirituales, visión que es el resultado de la práctica de los métodos espirituales pertenecientes al esoterismo del islam.

Todos estos grupos que aquí hemos citado brevemente representan distintos aspectos de la expansión de las enseñanzas de Ibn 'Arabî en Persia y otras tierras del Oriente del mundo islámico. Las doctrinas del Shaykh al-Akbar habían de extenderse por todas las tierras del islam y dar frutos espirituales de variado sabor y perfume. Ellas se convirtieron en uno de los componentes principales de ese inmenso corpus de metafísica y gnosis sufi que ha proyectado su luz, en numerosos tonos y colores, sobre todas las tierras que han llegado a constituir el *dâr al-islâm*. Esta escuela de sufismo se ha convertido en un elemento permanente de la vida intelectual de ese mundo, y sus huellas pueden encontrarse en la textura misma de su vida intelectual y espiritual de hoy.

13. S.J. Âshtiyânî está preparando un extenso comentario en dos volúmenes de los propios *Fuṣūṣ*, en cuya introducción ha realizado un esmerado estudio de todos los comentarios importantes que existen, anotando las características particulares de cada uno de ellos.

VIII

SHI'ISMO Y SUFISMO: SU RELACIÓN ESENCIAL Y SU RELACIÓN HISTÓRICA

Una de las cuestiones más difíciles en lo que concierne a la manifestación del sufismo en la historia islámica es su relación con el shi'ismo. Al discutir esta intrincada y algo compleja relación, en principio y en esencia o a la luz de su realidad metahistórica, así como en el tiempo y la historia, no tenemos por qué preocuparnos de la crítica demasiado a menudo repetida por ciertos orientalistas que ponen en duda el carácter islámico y coránico tanto del shi'ismo como del sufismo. Basándose en la suposición a priori de que el islam no es una revelación y, aun si se cuenta entre las religiones, sólo es una elemental «religión de la espada» destinada a un pueblo simple del desierto, estos pretendidos críticos rechazan como no-islámico todo cuanto habla de gnosis (*'irfân*) y esoterismo, señalando como prueba de su tesis la falta de textos históricos en el período inicial como si lo inexistente pudiera negar la existencia de algo que puede haber existido sin dejar indicios escritos que hoy nosotros podamos diseccionar y analizar. La realidad del shi'ismo y el sufismo como aspectos integrantes de la revelación islámica es de una claridad demasiado deslumbrante como para hacer caso omiso de ella o justificarla sobre la base de un tendencioso argumento histórico. El fruto está ahí para probar que el árbol tiene sus raíces en un suelo que lo nutre; y el fruto espiritual sólo puede darlo un árbol cuyas raíces se hunden en una verdad revelada.

Negar esto, que constituye la más evidente de todas las verdades, sería igual que dudar de la santidad cristiana de san Francisco de Asís porque los registros históricos de los primeros años de la sucesión apostólica no están documentados de una forma que satisfaga a las pautas académicas. Lo que prueba la presencia de san Francisco es en realidad lo opuesto, es decir, que la sucesión apostólica debe ser real aun cuando no existan documentos históricos. Lo mismo vale *mutatis mutandis* para el shi'ismo y el sufismo. En todo caso, en el presente ensayo daremos por sentado el carácter islámico del shi'ismo y el sufismo tal como se ha descrito previamente en este libro y en otros escritos, y sobre esta base podemos ahondar en su relación¹. De hecho, shi'ismo y sufismo son ambos, de forma distinta y a niveles diferentes, aspectos intrínsecos de la ortodoxia islámica, entendiendo este término no meramente en su sentido teológico, sino más especialmente en su sentido universal, como tradición y verdad universal contenida en una forma revelada.

La relación entre shi'ismo y sufismo se ve complicada por el hecho de que al estudiar estas dos realidades espirituales y religiosas no hablamos en ambos casos del mismo plano o dimensión del islam. Como ya se ha señalado, el islam tiene una dimensión exotérica (*ẓāhir*) y otra esotérica (*bāṭin*), que, junto con todas sus divisiones interiores, representan la estructura «vertical» de la revelación. Pero el islam también está dividido en sunnismo y shi'ismo, que, podría decirse, repre-

1. El autor ha tratado del origen islámico del shi'ismo y el sufismo en *Three Muslim Sages*, p. 83-90; y *Ideals and Realities of Islam*, cap. v; véase también H. Corbin (con la colaboración de S.H. Nasr y O. Yahya), *Histoire de la philosophie islamique*, vol. 1. París 1964, primera parte. Sobre el origen islámico del sufismo, véase Abū Bakr Sirāj ed-Dīn, *The Origins of Sufism*, «Islamic Quarterly», abril 1956, vol. III, p. 53-64; F. Schuon, *Understanding Islam*, cap. IV; y R. Guenon, «L'Esotérisme islamique», en *L'Islam et l'Occident*, París 1947, p. 153-9.

Además de Corbin, algunos de los primeros eruditos occidentales también han subrayado la estrecha conexión entre shi'ismo y sufismo. Véase T. Andrae, *Die Person Muhammads im Leben und Glauben seiner Gemeinde*, Estocolmo 1918, donde sin embargo, y al contrario que en Corbin, todo cuanto posee un carácter esotérico en el islam está referido a fuentes helenísticas y cristianas.

sentan su estructura «horizontal»². Si ése fuese el único aspecto de la relación señalada anteriormente, sería relativamente simple explicarla. Pero, de hecho, la dimensión esotérica del islam, que en el clima sunní está casi totalmente conectada con el sufismo, de un modo u otro colorea toda la estructura del shi'ismo, tanto en su aspecto esotérico como, incluso, en el exotérico. Puede decirse que el esoterismo, o gnosis, islámico cristalizó en la forma del sufismo en el mundo sunní, mientras que llenó toda la estructura del shi'ismo, especialmente durante su primer período³. Desde el punto de vista sunní, el sufismo presenta similitudes con el shi'ismo e incluso ha asimilado aspectos de éste. Nada menos que una autoridad como Ibn Khaldūn escribe: «Así pues, los sufíes se saturaron de las teorías de la Shi'ah. Dichas teorías penetraron tan profundamente en sus ideas religiosas que basaron su propia práctica de usar manto en el hecho de que 'Alī revistió a al-Ḥasan al-Baṣrī con esa prenda e hizo que se adheriera solemnemente a la senda mística. (La tradición así instaurada por 'Alī) fue continuada, según los sufíes, por al-Junayd, uno de los *shaykhs* sufíes»⁴. Desde el punto de vista shi'ita, el shi'ismo es el origen de lo que más tarde llegó a conocerse como sufismo. Pero aquí por shi'ismo se entienden las instrucciones esotéricas del Profeta, los *asrār* que muchos autores shi'ies han identificado con la «ocultación» shi'i, *taqiyyah*.

2. Sobre estas relaciones, véase Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, capítulo VI.

3. «On ne peut plus, en tout rigueur, faire de "soufisme" et de mystique musulmane, deux termes interchangeables depuis que l'on sait, en particulier grâce aux travaux de H. Corbin, qu'il existe une mystique musulmane — la gnose ismaélienne et imâmite notamment — qui ne se reconnaît pas "soufisque". Toutefois, ce qui est dit ici du *taṣawwuf* à ses débuts vaut également pour cette mystique, ou gnose non soufique, laquelle a aussi sa source dans les enseignements du Prophète et de certains compagnons, dont surtout 'Alī» J.L. Michon, *Le soufi marocain Ahmed ibn Ajiba et son mi'rāj* (Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Université de Paris 1960, p. 2, n.º 1.).

4. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, trad. por F. Rosenthal, II vol. Nueva York 1958, p. 187. Ibn Khaldūn prosigue: «El hecho de que (los sufíes) limiten (la prioridad en el misticismo) a 'Alī, huele fuertemente a sentimiento pro-shi'ah. Esta y otras ideas sufíes anteriormente citadas muestran que los sufíes han adoptado sentimientos pro-shi'ah y han quedado atrapados en ellos.» *Ibid.* p. 187.

Sobre esta cuestión véase también la extensa y bien documentada obra de Kāmil al-Shibī, *al-Ṣiḥāh bayn al-taṣawwuf wa'l-tashayyū'*, 2 vols. Bagdad 1963-64.

Cada uno de estos dos puntos de vista presenta un aspecto de la misma realidad, pero vista desde el interior de dos mundos que están contenidos en el seno de la ortodoxia total del islam. Dicha realidad es el esoterismo o gnosis islámicos. Si consideramos el sufismo y el shi'ismo en su manifestación histórica durante los períodos posteriores, entonces ni el shi'ismo ni el sunnismo, ni tampoco el sufismo dentro del mundo sunní, derivan uno del otro. Todos ellos reciben su autoridad del Profeta y del origen de la revelación islámica. Pero si por shi'ismo se quiere entender el esoterismo islámico como tal, entonces, naturalmente, es inseparable del sufismo. Por ejemplo, los Imâms shi'ies juegan un papel fundamental en el sufismo, pero como representantes del esoterismo islámico y no específicamente como Imâms shi'ies, según la organización posterior de la fe shi'í. De hecho, entre los historiadores musulmanes recientes y los investigadores modernos hay la tendencia a buscar en los dos primeros siglos las distinciones claras que sólo se establecieron más tarde⁵. Es verdad que se pueden discernir elementos «shi'ies» incluso en vida del Profeta y que shi'ismo y sunnismo tienen sus raíces en el mismo origen de la revelación islámica, establecida de forma providencial para dar cabida a distintos tipos psicológicos y étnicos. Pero las rígidas divisiones de los últimos siglos no son discernibles en el período más antiguo. Había elementos sunnies con definidas tendencias shi'ies⁶, y había contactos shi'ies a nivel intelectual y social con elementos sunnies. De hecho,

5. Esta anacrónica práctica es criticada por John B. Taylor en su *Ja'far al-Šâdiq. Spiritual Forebear of the Sufis*, «Islamic Culture», vol. XL, n.º 2, abril 1966, p. 97ss.

6. «Este sentimiento sunni tiene tantas facetas —en *hadiths*, en las órdenes sufíes, en los gremios y en los cuentos populares— que no sólo en su apoyo de las pretensiones originales de los alidas, sino en toda su piedad el islam sunni puede ser llamado medio shi'í.» M.G.S. Hodgson, *How did the early Shi'a become Sectarian?* «Journal of the American Oriental Society» vol. 75, 1955, p. 4. Véase también J.B. Taylor, *An Approach to the Emergence of Heterodoxy in Medieval Islam* «Religious Studies», II vol., abril 1967, p. 202, donde también se citan las palabras de Hodgson.

En ciertas áreas del mundo islámico, particularmente en el subcontinente indo-paquistani, se encuentran entre los sufíes ciertos grupos tan devotos a los Imâms shi'ies, especialmente a 'Alí y Ḥusayn, como podría serlo cualquier shi'í, aun siendo enteramente sunnies en su práctica de la ley (*madhhab*).

en ciertos casos resulta difícil juzgar si un autor en particular era shi'í o sunni, especialmente antes del siglo cuatro (diez), aunque incluso en ese período las vidas religiosas y espirituales shi'í y sunni, poseían cada una su propio perfume y color.

En este ambiente menos cristalizado y más fluido, los elementos de esoterismo islámico que desde el punto de vista shi'í son considerados particularmente shi'ies, parecen representar esoterismo islámico como tal en el mundo sunni. No puede encontrarse mejor ejemplo de lo dicho que la persona de 'Alí ibn Abi Ṭâlib. Se puede llamar al shi'ismo el «islam de 'Alí», que en el shi'ismo es al mismo tiempo la autoridad «espiritual» y la autoridad «temporal» después del Profeta. También en el sunnismo casi todas las órdenes sufíes se remontan a 'Alí, y él es la autoridad espiritual por excelencia después del Profeta⁷. El famoso *ḥadith* «Yo soy la ciudad y 'Alí es la puerta», que es una referencia directa al papel de 'Alí en el esoterismo islámico, es aceptada por shi'ies y sunnies por igual, pero la «lugartenencia espiritual» (*khilāfah rūḥāniyyah*) de 'Alí no se presenta para el sufismo del mundo sunni como algo específicamente shi'í, sino como algo que está directamente conectado con el esoterismo islámico en sí.

Empero el caso de 'Alí, la veneración que tienen por él tanto shi'ies como sufíes, muestra cuán íntimamente relacionados están el shi'ismo y el sufismo. El sufismo no posee una *Shari'ah*; es sólo un camino espiritual (*ṭariqah*) ligado a un rito shari'ita en particular como el *māliki* o el *shāfi'i*. El shi'ismo posee a un tiempo una *Shari'ah* y una *ṭariqah*. En su aspecto puramente espiritual o *ṭariqah* es en muchas ocasiones idéntico al sufismo tal como existe en el mundo sunni, y ciertas órdenes sufíes tales como la *ni'matullāhi* han existido a la vez en el mundo shi'í y en el mundo sunni. Pero además el shi'ismo posee, incluso en sus aspectos shari'itas y teológicos, ciertos elementos esotéricos que lo asemejan al sufismo. De hecho, podría decirse que el shi'ismo, incluso en su aspecto

7. Véase F. Schuon, *De la tradition monothéiste*, «Études Traditionnelles», 1933, p. 257.

exterior, se orienta hacia las estaciones espirituales (*maqâmât-i 'irfâni*) del Profeta y los Imâms, que también son la meta de la vida espiritual en el sufismo.

Algunos ejemplos tomados de la vasta e intrincada relación entre shi'ismo y sufismo pueden esclarecer más algunas de las cuestiones que hemos examinado hasta ahora. En el islam en general, y en el sufismo en particular, un santo es denominado *wali* (abreviatura de *waliallâh* o amigo de Dios) y la santidad es denominada *wilâyah*. Como ya se ha mencionado, en el shi'ismo toda la función del Imâm está asociada con el poder y la función de lo que en persa se llama *walâyat*, término que deriva de la misma raíz que *wilâyah* y está íntimamente asociado a ella⁸. Algunos incluso han identificado a los dos. En cualquier caso, según el shi'ismo, además del poder de la profecía en el sentido de anunciar una ley divina (*nubuwwah* y *risâlah*), el Profeta del islam, al igual que otros grandes profetas anteriores a él, tenía el poder de impartir la guía espiritual y la iniciación (*walâyah*), que transmitió a Fâtimah y 'Alí y, por mediación de ellos, a todos los imâms. Dado que el imâm vive siempre, dichos función y poder están asimismo siempre presentes en este mundo y pueden guiar a los hombres hacia la vida espiritual. El «ciclo de la iniciación» (*dâ'irat al-walâyah*), que sigue al «ciclo de la profecía» (*dâ'irat al-nubuwwah*), continúa por lo tanto hasta nuestros días y garantiza la presencia siempre viva de una vía esotérica en el islam⁹.

El mismo significado corresponde a la *wilâyah*, en el sentido de que también ella atañe a la presencia espiritual siempre viva en el islam, que permite a los hombres practicar la vida espiritual y alcanzar un estado de santidad. Ésta es la razón por la que muchos sufíes, desde la época de Ḥakīm al-Tirmidhī, han prestado tanta atención a este aspecto cardinal

8. Véase H. Corbin, *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite*, «Eranos-Jahrbuch», 1960, p. 87ss.

9. Sobre los «ciclos de iniciación y profecía», véase S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, p. 87 y 161; y H. Corbin, *op. cit.*

del sufismo¹⁰. Sin duda, hay una diferencia entre shi'ismo y sufismo respecto a cómo y a través de quién operan esa función y ese poder, así como a quién está considerado como su «sello»¹¹. Pero la similitud entre shi'ies y sufíes en lo que atañe a esta doctrina es sorprendente y resulta directamente del hecho que ambos están vinculados, de la forma anteriormente indicada, con el esoterismo islámico como tal, que no es otro que la *wilâyah* o *walâyah* tal como se emplea en sentido técnico tanto en las fuentes shi'ies como sufíes.

Entre las prácticas de los sufíes hay una que en su significado simbólico está íntimamente asociada con la *wilâyah* y, en su origen, con la *walâyah* shi'í. Es la práctica de vestir un manto y transmitirlo del maestro al discípulo como símbolo de la transmisión de una enseñanza espiritual y de la gracia particular asociada al acto de la iniciación. Cada estado del ser es como un manto o un velo que «cubre» el estado superior, pues simbólicamente lo «superior» es asociado a lo «interior». El manto sufi simboliza la transmisión del poder espiritual que permite al discípulo o *murid* penetrar más allá de su estado de consciencia cotidiano. Por haber recibido este manto o velo, en su sentido simbólico, el discípulo puede desechar el velo interior que lo separa de lo divino.

La práctica de vestir y transmitir el manto y el significado de este acto están estrechamente relacionados con el shi'ismo, como afirma Ibn Khaldūn en la referencia citada anteriormente. Según el famoso *Ḥadith-i Kisâ'* (la tradición de la vestidura), el Profeta llamó a su hija Fâtimah junto con 'Alí,

10. Ḥakīm al-Tirmidhī dedicó a esta cuestión una importante obra titulada *Khatm al-awliya'* que ha sido publicada recientemente por O. Yahya y que tuvo gran influencia sobre Ibn 'Arabi y sufíes posteriores.

11. Ibn 'Arabi y después de él Dâ'ūd al-Qaysari consideran a Cristo como «el sello de santidad» universal y Ibn 'Arabi se refiere indirectamente a sí mismo como «el sello particular de santidad» mientras que la mayoría de los autores shi'ies creen que dichos títulos pertenecen a 'Alí y al Mahdī respectivamente. En tan delicada cuestión, la distinción entre el «sello de santidad universal» y el «sello de santidad particular o muhammadiano» debe tenerse especialmente en cuenta. En cualquier caso, éste es un punto de controversia entre Ibn 'Arabi e incluso sus más ardientes seguidores shi'ies tales como Sayyid Ḥaydar Āmulī.

Ḥasan y Ḥusayn y puso un manto sobre ellos de tal forma que los cubrió¹². El manto simboliza la transmisión de la *walāyah* universal del Profeta bajo la forma de la *walāyah* parcial (*walāyat-i fātimiyyah*) a Fāṭimah y, a través de ella, a los imāms que fueron sus descendientes. Hay una referencia directa al simbolismo esotérico del manto en un *ḥadīth* shi'í bien conocido que por su significado y belleza reproducimos enteramente a continuación:

«Se ha referido que el Profeta —la paz sea sobre él y su familia— dijo: “Cuando fui llevado al cielo en la ascensión nocturna y entré en el paraíso, vi en medio de él un palacio hecho de rubíes rojos. Gabriel me abrió la puerta y entré. Vi allí una casa hecha de perlas blancas. Entré en la casa y vi en medio de ella una caja hecha de luz y cerrada con una cerradura de luz. Y dije: ‘Oh, Gabriel, ¿qué es esta caja y qué hay dentro de ella?’ Gabriel respondió: ‘Oh amigo de Dios (*Ḥabiballāh*), en ella está el secreto de Dios (*sirrallāh*) que Dios no revela a nadie excepto a quien Él ama’. Y dije: ‘Abre esta puerta para mí’. Él respondió: ‘Yo soy un siervo que sigue el mandato divino. Pide a tu Señor hasta que Él dé permiso para abrirla’. Así que pedí el permiso de Dios. Desde el Trono divino llegó una voz diciendo: ‘Oh Gabriel, abre esta puerta’, y él la abrió. En ella vi la pobreza espiritual (*faqr*) y un manto (*muraqqa'*). Y dije: ¿Qué es este *faqr* y esta *muraqqa'*? La voz del cielo dijo: ‘Oh Muḥammad, hay dos cosas que he escogido para ti y tu pueblo (*ummah*) desde el momento que os creé. Estas dos cosas no se las doy a nadie salvo a aquellos a quienes amo, y no he creado más querido que esto’. Entonces el Santo Profeta dijo: “Dios —ensalzado sea su Nombre— seleccionó el *faqr* y la *muraqqa'* para mí y estas dos cosas son las más queridas para Él”. El Profeta dirigió su atención hacia Dios y cuando retornó de la ascensión noc-

12. Este *ḥadīth* aparece bajo muchas formas distintas en fuentes shi'ies como el *Ghāyat al-marām*, Teherán 1272, p. 287ss.

turna (*mi'rāj*) hizo que 'Alī vistiera el manto con el permiso de Dios y por mandato suyo. 'Alī lo vistió y cosió remiendos en él hasta que dijo: “He cosido tantos remiendos en este manto que me siento turbado ante el que sirve la mesa.” 'Alī hizo que su hijo Ḥasan lo vistiera después de él, tras éste Ḥusayn y más adelante los descendientes de Ḥusayn, uno tras otro hasta el Mahdī. Ahora el manto está con él»¹³.

Ibn Abī Jumhūr y los posteriores comentaristas shi'ies de este *ḥadīth* añaden que el manto vestido y transmitido por los sufíes no es el mismo manto citado en el *ḥadīth*. Antes bien, lo que los sufíes intentan hacer es emular las condiciones para llevar el manto tal como lo llevó el Profeta, y mediante este acto darse cuenta hasta el máximo de su capacidad de los divinos misterios (*asrār*) que el manto simboliza.

Toda la cuestión de la *walāyah* y el manto que la simboliza pone en claro el elemento común más importante entre el sufismo y el shi'ismo, que es la presencia de una forma oculta de conocimiento e instrucción. El uso del método del *ta'wīl* o hermenéutica espiritual en la comprensión del sagrado Corán, así como del «texto cósmico», y la creencia en grados de significado dentro de la revelación —y ambas cosas son comunes al shi'ismo y al sufismo—, resultan de la presencia de esa forma esotérica de conocimiento. La presencia de la *walāyat* garantiza al shi'ismo y al sufismo por igual un carácter gnóstico y esotérico, del que son expresiones naturales la doctrina y el modo característico de instrucción que están presentes en ambos.

Íntimamente asociado con la *walāyah*, existe en el shi'ismo el concepto del Imām, pues el Imām es el que posee el poder

13. Ibn Abī Jumhūr, *Kitāb al-mujli*, Teherán 1329, p. 379. Este *ḥadīth* ha sido citado con ligeras variaciones por muchos gnósticos shi'ies y sufíes. Véase por ejem. Muḥammad 'Alī Sabziwārī, *Tuhfat al-'abbāsiyyah*, Shiraz 1326, p. 93-4. Muchos otros autores shi'ies y también sunnites como Ibn Abī'l-Ḥadīd, Maytham al-Baḥrānī y Sayyid Ḥaydar Āmulī se han referido a este *ḥadīth*. Véase al-Shībī, *al-Ṣilah bayn al-taṣawwuf wa'l-tashayyu'*, vol. II, p. 117.

y la función de la *walāyat*. El papel del Imâm es central en el shi'ismo, pero aquí no podemos examinar todas sus ramificaciones¹⁴. Sin embargo, desde el punto de vista espiritual es importante señalar su función como guía espiritual, función que se asemeja mucho a la del maestro sufi. El shi'í trata de encontrar su Imâm, que no es otro que su guía espiritual interior, de modo que algunos sufíes shi'íes hablan del Imâm del ser de cada persona (*imâm wujûdika*). Si se dejan de lado las funciones Shari'itas y cósmicas del Imâm, su función y su papel iniciáticos como guía espiritual son similares a las del maestro sufi.

De hecho, al igual que en el sufismo cada maestro está en contacto con el polo (*Qutb*) de su época, en el shi'ismo todas las funciones espirituales están en todo tiempo conectadas interiormente con el Imâm. La idea del Imâm como polo del universo y el concepto del *Qutb* en sufismo son casi idénticos, como afirma claramente Sayyid Haydar Âmulî al decir: «El *Qutb* y el Imâm son dos expresiones que poseen el mismo significado y se refieren a la misma persona»¹⁵. La doctrina del hombre universal o perfecto, (*al-insân al-kâmil*)¹⁶ tal como la expuso Ibn 'Arabî es muy similar a la doctrina s'hi'í del *Qutb* y del Imâm, como lo es la doctrina de el Mahdî elaborada por posteriores maestros sufíes. Todas estas doctrinas se refieren esencialmente y en último término a la misma realidad esotérica, la *ḥaqīqat al-muḥammadiyyah*, presente tanto en el shi'ismo como en el sufismo. Y en este caso, en lo que hace referencia a la formulación de esta doctrina, pueden

14. Sobre el papel del imâm en la espiritualidad shi'í véanse las numerosas obras de H. Corbin en el *Eranos Jahrbuch*, especialmente: *L'imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie Shi'ite*, y *Pour une morphologie de la spiritualité Shi'ite*, «Eranos Jahrbuch», vol. XXIX 1961.

15. Sayyid Haydar Âmulî. *La philosophie shi'ite*, p. 223; también citado por Kâmil al-Shibî, *al-Fikr al-shi'î wa'l-naza'ât al-ṣūfiyyah*, Bagdad 1966, p. 123.

16. Sobre la doctrina sufi del hombre universal, véase la traducción de *al-Insân al-kâmil* por T. Burckhardt, titulada *De l'homme universel*, Lyon 1953 [reed. Paris 1975]; también R. Guénon, *Symbolism of the Cross*, trad. por A. Macnab, Londres 1958 [*Le Symbolisme de la Croix*, Paris 1931].

haber existido influencias shi'íes directas sobre posteriores formulaciones sufíes¹⁷.

Otra doctrina que comparten con formas algo diferentes shi'íes y sufíes es la de la «luz de Muḥammad» (*al-nûr al-muḥammadi*) y la cadena iniciática (*silsilah*). El shi'ismo cree que existe una «Luz primordial» transmitida de un profeta a otro y, después del Profeta del islam, a los Imâms. Esta luz protege a los profetas y a los Imâms del pecado, haciéndoles infalibles, (*ma'sûm*), y les otorga el conocimiento de los misterios divinos. Para obtener este conocimiento, el hombre debe unirse a esa luz mediante el Imâm, el cual, siguiendo al Profeta, actúa como intermediario entre el hombre y Dios, en la búsqueda del conocimiento divino. De la misma forma, en el sufismo, para acceder a los únicos métodos que hacen posible la realización espiritual, el hombre debe unirse a una cadena iniciática o *silsilah*, que se remonta hasta el Profeta y a través de la cual fluye una *barakah* desde la fuente de la revelación al ser del iniciado. Así, la cadena se basa en una continuidad de presencia espiritual que se asemeja mucho a la «Luz de Muḥammad» del shi'ismo. De hecho, los sufíes posteriores hablan también de la «Luz de Muḥammad». En los primeros tiempos, especialmente en las enseñanzas del Imâm Ja'far al-Šâdiq, la doctrina shi'í de la «Luz de Muḥammad» y la doctrina sufi de la cadena espiritual se encuentran y, como en otros casos, tienen su fuente en las mismas enseñanzas esotéricas del Islam¹⁸.

Finalmente, en esta comparación entre las doctrinas shi'íes y sufíes, deberían mencionarse las estaciones espirituales y gnósticas (*maqâmât-i 'irfâni*). Si examinamos un estudio de la vida del Profeta y los Imâms como, por ejemplo, el que se

17. Al-Shibî, en su *al-Silah*..., vol. II, p. 52-3, escribe que Ibn 'Arabî hizo uso de fuentes shi'íes para formular sus doctrinas de la *ḥaqīqat al-muḥammadiyyah*, *waḥdat al-mujûd* y el Mahdî.

18. Acerca de la enseñanza del Imâm Ja'far sobre este tema en cuanto pertenece tanto al shi'ismo como al sufismo, véase Taylor, «Ja'far al Šâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis», p. 101-2.

halla en la recopilación de Majlisí en el *Bihâr al-anwâr*, descubriremos que estos relatos se basan más que nada en los estados espirituales interiores de esos personajes. La meta de la vida religiosa en el shi'ismo consiste, de hecho, en emular la vida del Profeta y los Imâms y en alcanzar sus estados interiores. Aunque para la mayoría de los shi'ies esto queda sólo como posibilidad latente, la élite (*khawâss*) siempre ha tenido plena conciencia de ello. Las estaciones espirituales del Profeta y los Imâms, conducentes a la unión con Dios, pueden ser consideradas como la meta final hacia la cual se esfuerza la piedad shi'i y sobre la que se basa toda la estructura espiritual del shi'ismo.

Ahora bien, también en el sufismo, la meta, que es llegar a Dios, no puede lograrse sino a través de los estados y estaciones espirituales (*hâl* y *maqâm*), que tan importante posición ocupan en los tratados clásicos de sufismo. La vida sufi también está basada en el logro de dichos estados, aunque el sufi no busca estos estados espirituales por sí mismos, sino que busca a Dios en su elevada Esencia. Sin duda, en el sufismo casi todos los miembros de una orden son conscientes de los estados y de las estaciones, mientras que en el shi'ismo sólo la élite tiene conciencia de ellas, pero esto no deja de ser natural puesto que el sufismo como tal es la senda para la élite espiritual, mientras que el shi'ismo incumbe a la comunidad entera, posee su propia división exotérica y esotérica y tiene también su propia élite, así como sus creyentes comunes (*'awâmm*). Pero en la significación especial dada a las estaciones espirituales en el relato shi'i de las vidas del Profeta y de los Imâms hay una sorprendente similitud con lo que se encuentra en el sufismo. Una vez más se refieren ambos a la misma realidad, el esoterismo islámico, con cuyo aspecto práctico y realizado se relacionan las estaciones espirituales.

Después de considerar estos ejemplos de la relación de principio entre shi'ismo y sufismo, ahora debemos estudiar de forma concisa cómo se ha manifestado la relación entre ambos en la historia islámica¹⁹. En vida de los Imâms, desde

el primero hasta el octavo, el contacto entre los dos era muy íntimo. Los escritos de los Imâms contienen un tesoro de gnososis islámica. El *Nahj al-balâghah* de 'Alî²⁰, una de las obras más desatendidas del islam en los estudios modernos de los islamistas occidentales, la *Sahifah sajjâdiyyah* del cuarto Imâm, Zayn al-'âbidîn, llamada los «Salmos de la familia del Profeta»²¹, y el *Uşûl al-Kâfi* de Kulaynî, que contiene los dichos de los Imâms, compendian una exposición completa de la gnososis islámica y de hecho han servido como base para muchos comentarios gnósticos y sufíes posteriores. Aunque su vocabulario técnico no es el mismo en todos los aspectos que el de las obras de los primeros sufíes, como ha sido demostrado por Massignon²², las doctrinas y descripciones

19. Ésta es una cuestión muy compleja que necesariamente sólo podemos tratar aquí de forma muy sumaria. Se encuentra un estudio bastante extenso sobre ella en las dos obras de al-Shîbî, *al-Silah...* y *al-Fikr al-shi'i wa'l-naza'at al-sufiyyah*, pero incluso estas dos obras se ocupan principalmente de las regiones centrales del islam y dejan a un lado el Maghrib, gran parte de Asia Central y especialmente la India, donde la relación entre shi'ismo y sufismo ha dado resultados que no se encuentran en ninguna otra parte y que deberían ser estudiados con atención.

20. Con el pretexto de que el *Nahj al-balâghah* no es de 'Alî, sino que procede de la pluma de su compilador, Sayyid Sharîf Raqî, muchos orientistas occidentales lo han simplemente desechado como inauténtico. En primer lugar, muchos de los dichos compilados en el *Nahj al-balâghah* existen en textos anteriores a Raqî; en segundo lugar, su estilo es totalmente diferente de los muchos libros debidos a la pluma de Raqî que han sobrevivido y, por último, su cualidad intrínseca es garantía suficiente de su inspiración celestial. Hoy existen demasiadas obras de carácter puramente espiritual que son dejadas de lado, ya sea porque se les añade sin más el epíteto de «pseudos» o porque se duda de su autoridad con total indiferencia hacia el valor intrínseco de su contenido.

Hace unos pocos años, en una reunión en la que estaban presentes el famoso teólogo y gnóstico shi'i 'Allâmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabâṭabâ'i y el profesor Henry Corbin, este último preguntó a la autoridad shi'i si el *Nahj al-balâghah* era obra de 'Alî, el primer Imâm. 'Allâmah Ṭabâṭabâ'i respondió: «Quien haya escrito el *Nahj al-balâghah* es para nosotros el Imâm aunque hubiera vivido hace un siglo.»

En cualquier caso, es curioso que, sobre la base de inadecuados argumentos históricos que no demuestran en absoluto su inautenticidad, el *Nahj al-balâghah* haya sido olvidado hasta este extremo, y más teniendo en cuenta que es el libro más venerado en el shi'ismo después del Corán y los dichos proféticos y que ha enseñado a escribir un árabe elocuente a famosos escritores árabes como Kurd 'Alî y Ṭahâ Ḥusayn.

21. *Zabûr-i âl-i Muḥammad*.

22. Véase especialmente su *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París 1954, y *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, París 1929.

espirituales contenidas en ellos son esencialmente las mismas que se encuentran en los tratados sufíes clásicos.

Durante ese período de la vida de los Imâms hubo un íntimo contacto entre los Imâms y algunos de los más grandes sufíes de los primeros tiempos. Hasan al-Baṣrî y Uways al-Qaranî fueron discípulos de 'Alî; Ibrâhîm al-Adham, Bishr al-Hâfi y Bâyezîd al-Bastâmî tenían trato con el círculo del Imâm Ja'far al-Sâdiq; y Ma'rûf al-Karkhî fue un compañero íntimo del Imâm Ridâ. Además, los primeros sufíes, antes de ser llamados por este nombre, eran conocidos como ascetas (*zuhhâd*) y muchos de ellos tenían trato con los Imâms y seguían su ejemplo en la vida ascética. En Kufa, hombres como Kumayl, Maytham al-Tammâr, Rashîd al-Hajarî, todos los cuales se contaron entre los sufíes y ascetas de la primera época, pertenecieron al ambiente de los Imâms. Los «compañeros de la repisa» (*aṣḥâb al-ṣuffah*) anteriores a ellos, como Salmân, Abû Dharr y 'Ammâr al-Yâsir, son también polos del sufismo de la primera época y miembros de la primitiva comunidad shi'î²³.

Los Imâms shi'íes sólo dejaron de estar asociados abiertamente con los sufíes después del octavo Imâm, 'Alî al-Ridâ. No es que hablasen contra el sufismo, como han sostenido algunos críticos shi'íes exoteristas del sufismo. Más bien, a causa de las especiales condiciones prevalecientes por aquel tiempo, permanecieron silenciosos sobre estas cuestiones. Así pues, el Imâm Ridâ aparece como el último vínculo explícito y abierto entre el sufismo y los Imâms shi'íes. De hecho, hasta la fecha él está considerado como el «Imâm de la iniciación» y muchos persas que buscan un maestro espiritual y una iniciación al sufismo, van para implorar su ayuda para encontrar un maestro a su tumba de Mashhad. Por esta razón, también su papel en las órdenes sufíes shi'íes ha sido muy importante hasta el presente.

23. La relación entre los Imâms y las primeras generaciones de *zuhhâd* que más tarde fueron conocidos como sufíes la estudia 'Allâmah Ṭabâṭabâ'î en *Shi'ite Islam*, traducido y dirigido por S.H. Nasr. II parte, sección 3.

Tras los Imâms, tanto el shi'ismo como el sufismo tomaron unas características propias y hasta cierto punto se separaron uno de otro. Durante ese período, en contraste con lo que ocurría en vida de los Imâms, el shi'ismo empezó a tener un papel político más activo, mientras que la mayoría de los sufíes, al menos en los siglos tres (nueve) y cuatro (diez), se apartaron de la participación en la vida política y todo cuanto poseyese un aspecto mundano. Sin embargo, algunos sufíes, como al-Hallâj, eran claramente shi'íes o de tendencia shi'î, y hay ciertas relaciones entre sufismo y shi'ismo, particularmente en su forma ismâ'îlî, como vemos en las claras referencias al sufismo de las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza, que, si bien no son exactamente ismâ'îlîes de origen, ciertamente proceden de un medio shi'î y más tarde se asocian estrechamente con el ismâ'ilismo²⁴. El shi'ismo duodecimano mostró también algunas vinculaciones con el sufismo. Ibn Bâbûyah, el famoso teólogo shi'î describe el círculo sufi (*ḥalqah*) en el que se realiza la invocación (*dhikr*), y Sayyid Sharîf Murtaḍâ llama a los sufíes «verdaderos shi'íes»²⁵. Los gremios y las distintas órdenes de caballería (*futuwwât*) revelan también un vínculo entre shi'ismo y sufismo dado que, por un lado, se desarrollaron en un clima shi'î con una particular devoción a 'Alî y, por otro lado, muchos de ellos se adscribieron a órdenes sufíes y se convirtieron en prolongaciones de ellas bajo la forma de «iniciaciones artesanales».

Después de la invasión mongola, el shi'ismo y el sufismo se asociaron de nuevo en muchos aspectos. Algunos de los ismâ'îlîes, cuyo poder había sido destruido por los mongoles, pasaron a la clandestinidad y aparecieron más tarde en el seno de órdenes sufíes o bien como nuevas ramas de órdenes ya existentes. Desde el siglo siete (trece) hasta el siglo diez (dieciséis), también en el shi'ismo duodecimano el sufismo empezó a desarrollarse dentro de los círculos shi'íes oficiales.

24. Véase S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, capítulo 1.

25. Véase al-Shibî, *al-Fikr al-shi'î*... p. 73 ss.

Fue durante este período cuando por primera vez a algunos jurisprudentes y 'ulamâ' shi'ies les fueron otorgados títulos como los de *şûfî*, 'ârîf o muta' allîh, y algunos de ellos dedicaron muchas páginas de sus escritos a las doctrinas sufíes. En el siglo siete (trece), Kamâl-al Dîn Maytham al-Baḥrânî escribió un comentario sobre el *Nahj al-balâghah*, en el que revelaba su significado gnóstico y místico. Raḍî al-Dîn 'Alî ibn al-Tâ'ûs, miembro de la famosa familia de académicos shi'ies y él mismo un sobresaliente 'âlim shi'î, escribió oraciones con connotaciones sufíes. 'Allâmah al-Ḥillî, alumno de Naṣîr al-Dîn al-Tûsî y persona que representó un papel importante en la expansión del shi'ismo en Persia, tiene en su haber muchas obras de carácter gnóstico. Poco después de Al-Ḥillî, uno de los teólogos más significativos de ese período, Sayyid Ḥaydar Âmulî, fue también sufí y seguidor de la escuela de Ibn 'Arabî. Su *Jâmi'al-asrâr* es una obra cumbre del shi'ismo gnóstico, en la que, quizás más que en cualquiera otra obra, se trata la relación metafísica entre shi'ismo y sufismo²⁶. Âmulî es quien creía que todo verdadero shi'î es un sufí y todo verdadero sufí es un shi'î.

La tendencia hacia el acercamiento entre el sufismo y los círculos oficiales del saber y la devoción shi'ies se puede ver en el siglo nueve (quince) en personajes como Ḥâfiẓ Rajab al-Bursî, autor del tratado gnóstico *Mashâriq al-anwâr*, Ibn Abî Jumhûr, cuyo *Kitâb al-mujli* es también una piedra angular de esta nueva estructura de la literatura gnóstica shi'î, y Kamâl al-Dîn Ḥusayn ibn 'Alî, llamado 'Wâ'iz-i Kâshifî. Este último, aunque sunnî, fue un sufí naqshbandî y autor de obras devocionales shi'ies que se hicieron extremadamente populares, especialmente la *Rawḍat al-shuhadâ'*, que ha dado su nombre a la práctica típicamente shi'î de la *rawḍah*, en la cual se celebra el martirio de Ḥusayn y otros miembros de la

26. Esta obra monumental ha sido editada y dirigida por primera vez por H. Corbin y O. Yahya bajo el título de *La philosophie shi'ite* (véase cap. IV, nota 8), con una extensa introducción que trata de su vida e ideas.

familia del Profeta (*ahl al-bayt*). Todos estos personajes contribuyeron a preparar los fundamentos intelectuales del renacimiento safávida, que se basó a un tiempo en el shi'ismo y el sufismo.

Durante este mismo período, es de especial interés la difusión de los escritos de Ibn 'Arabî en Persia y especialmente en los círculos shi'ies²⁷. Es bien sabido que Ibn 'Arabî, desde el punto de vista de su *madhhab*, era un sunnî de la escuela *zâhiri*. Pero también se sabe que escribió un tratado sobre los doce imâms shi'ies que siempre ha sido popular entre los shi'ies²⁸. Había una complementariedad interior y una atracción entre los escritos de Ibn 'Arabî y el shi'ismo que hicieron inmediata y completa la integración de sus enseñanzas en la gnosis shi'î. Sufíes shi'ies como Sa'd al-Dîn Hamûyah, 'Abd al-Razzâq Kâshânî, Ibn Turkah, Sayyid Ḥaydar Âmulî y Ibn Abî Jumhûr, así como muchos otros gnósticos shi'ies de ese período, están completamente imbuidos de las enseñanzas de Ibn 'Arabî, por no hablar de los filósofos y teósofos shi'ies, la culminación de los cuales se encuentra en Mullâ Şadrâ y su escuela.

Desde el siglo siete (trece) hasta el diez (dieciséis) hubo también movimientos religiosos y sufíes que tan vinculados estaban con el sufismo como con el shi'ismo. Las sectas extremistas de los *Hurûfîs* y los *Sha'sha'ah* surgieron directamente de un medio a la vez shi'î y sufí²⁹. Más importantes a la larga que estas sectas fueron las órdenes sufíes que se extendieron por Persia en esa época y ayudaron a preparar el terreno para el movimiento shi'î de los safávidas. Dos de estas órdenes son de particular importancia en la cuestión de la relación entre shi'ismo y sufismo: la orden Ni'matullâhî y la orden Nûr-bakhshî. Shâh Ni'matullâh era originario de Alepo y, aunque

27. Véase el capítulo anterior.

28. Esta obra, llamada el *Manâqib*, también ha sido comentada en persa. Véase Mûsâ Khalkhâlî, *Sharḥ manâqib Muḥyi al-Dîn ibn 'Arabî*, Teherán 1322.

29. Véase al-Shibî, *al-Fikr al-shi'î*... p. 179-244, 302-27.

descendiente del Profeta, fue probablemente sunní en su *madhhab*³⁰. Pero la orden, que está estrechamente emparentada con la orden Shâdhiliyyah en su *silsilah* anterior a Shâh Ni'matullâh, se convirtió en una orden sufi específicamente shi'í, y hasta la fecha sigue siendo la orden sufi más extendida en el mundo shi'í. Durante la época safávida sufrió un eclipse, pero experimentó una renovación importante en la primera época Qajar. El estudio de las doctrinas y métodos de esta orden, que posee una regularidad de cadena o *silsilah* y un método muy similares a los de las órdenes sufíes en el mundo sunní, es un ejemplo muy revelador de una orden de sufismo que es enteramente shi'í y funciona en un clima shi'í.

La orden Nûrbakhshî, fundada por Muḥammad ibn 'Abdallâh, llamado Nûrbakhsh, un persa de Quhistan, es particularmente interesante porque el fundador intentó crear una especie de puente entre el sunnismo y el shi'ismo en su propia persona y dio un color mahdista a su movimiento³¹. La difusión de su orden y el poder de su personalidad contribuyeron a crear en mucha gente una particular veneración por 'Alí y los álidas. Su propia declaración pública fue que su movimiento combinaba el sufismo y el shi'ismo³². Y la difusión de sus ideas fue uno de los factores que produjo esa combinación de shi'ismo y movimientos sufíes que resultó en la dominación safávida del Irán³³.

En el imperio otomano también puede observarse la estrecha asociación entre shi'ismo y sufismo en la orden Baktâshî, fundada por Hâjj Baktâsh originario de Jurasán, quien des-

30. Sobre su vida y obras, véase I. Aubin, *Materiaux pour la biographie de Shâh Ni'matollâh Wali Kermâni*, Teherán-Paris 1956, y los varios estudios dedicados a él por J. Nourbakhsh, el actual *Qutb* de la orden, publicados por la *khâniqâh ni'matullâhi* en Teherán durante la pasada década.

31. Sobre el Shaykh Nûrbakhsh y también la Kubrawiyyah y su importancia en relación con la conversión de Persia al shi'ismo, véanse los artículos de M. Molé en la «Revue des études islamiques» desde 1959 hasta 1963.

32. El texto de su declaración es citado por al-Shibi, *al-Fikr al-shi'î*, p. 335.

33. Sobre las diversas órdenes sufíes en el ambiente shi'í de Persia, véase M. Molé, *Les mystiques musulmans*, capítulo IV.

pués de huir de los tártaros encontró numerosos discípulos entre los persas y los turcos de Anatolia e instituyó la orden que ejerció tan gran influencia durante el período otomano³⁴. Aunque con el establecimiento de una Persia shi'í por parte de los safávidas, los shi'íes fueron severamente perseguidos en el imperio otomano, la orden Baktâshî siguió mostrando fuertes tendencias shi'íes y poseyó, y de hecho continúa poseyendo, una atmósfera espiritual muy similar a la que se encuentra en ciertas órdenes sufíes del mundo shi'í.

El surgimiento de los safávidas a partir del núcleo de la orden sufi del Shaykh Şafî al-Dîn Ardibîlî es suficientemente conocido como para que aquí sea necesario referirnos de nuevo a él³⁵. Baste decir que este movimiento político que fundó el nuevo estado persa era sufi en su origen y shi'í en sus creencias. A resultas de ello, hizo del shi'ismo la religión oficial de Persia, al tiempo que ayudó al desarrollo y la propagación de las ideas sufíes, al menos en el primer período de su dominio. Por lo tanto, no es sorprendente ver en ese período un renacimiento de la cultura shi'í en la que la gnosis shi'í representa un papel muy importante. Los nombres de Mîr Dâmâd, Mîr Findiriskî, Şadr al-Dîn Shîrâzî, Mullâ Muḥsin Fayḍ, 'Abd al-Razzâq Lâhijî, Qâḍî Sa'îd Qumî, Mullâ Na'îma Ṭâliqânî y otros tantos gnósticos de este período quizás pertenecen más al capítulo de la teosofía y filosofía safávidas que al sufismo³⁶, pero, dado que todos estos hombres eran shi'íes y al mismo tiempo estaban completamente impregnados de las ideas gnósticas sufíes, representan otra faceta más de la

34. Sobre los Baktâshîs y su afiliación al shi'ismo, véase J. Birge, *The Bektâshi order of Dervishes*, Londres 1937 capítulo VI.

35. Basándose en las fuentes históricas originales, tales el *'Adam ârâ-yi abbâsî* y el *Kawdat al-safâ* diversos investigadores como Minorsky, Togan, Hinz, Auban, Savory y otros han dedicado muchas obras históricas al origen de los safávidas. Véase, por ejemplo, Z.V. Togan, «Sur l'origine des safavides», *Mélanges Louis Massignon*, París 1957, vol. 3, p. 345-7. La obra de W. Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaad im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlín 1936, es particularmente valiosa por su análisis histórico.

36. Sobre estas figuras, véase S.H. Nasr, «The School of Ispahan» y «Şadr al-Dîn Shîrâzî» en M.M. Sharif (dir.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden 1966, y H. Corbin, «Confessions extatiques de Mîr Dâmâd», *Mélanges Louis Massignon*, p. 331-78.

relación entre shi'ismo y sufismo. Hubo también '*ulamā*' eminentes de este período que adiestraban a sufíes practicantes, como Bahā' al-Dīn 'Āmilī y Muḥammad Taqī Majlisī, así como a maestros de órdenes sufíes regulares como los Dhahabīs, Ni'matullāhīs y Safavis³⁷.

Por extraño que parezca, sin embargo, durante el reinado de la misma dinastía, cuyo origen era sufí, se produjo una severa reacción contra las órdenes sufíes, en parte porque, debido al patronazgo real del sufismo, se habían unido a él muchos elementos extraños con fines mundanos y también porque algunas órdenes se volvieron laxas en su práctica de la *Shari'ah*. Algunos eruditos religiosos escribieron tratados contra los sufíes, tales como *al-Fawā'id al-diniyyah fi'l-radd 'ala'l-hukamā' wa'l-ṣūfiyyah* de Mullā Muḥammad Ṭāhir Qumī. Incluso el eminente teólogo y erudito Mullā Muḥammad Bāqir Majlisī, que no estaba completamente en contra del sufismo, como lo testimonia su *Zād al-ma'ād*, fue obligado en esas circunstancias a negar el sufismo de su propio padre y a oponerse abiertamente a los sufíes. En un clima así, el sufismo encontró muchas dificultades durante el último período de la era safávida, y en este período incluso los teósofos (*hukamā'*) de la escuela de Mullā Ṣadrā afrontaron una severa oposición por parte de algunos '*ulamā*'. Como resultado de esta situación, en los círculos religiosos el sufismo a partir de entonces cambió su nombre a '*irfān*' y hasta hoy, en los círculos religiosos y *madrāsahs* shi'íes oficiales, se puede estudiar, enseñar y discutir abiertamente el '*irfān*', pero nunca el *taṣawwuf*, el cual demasiado a menudo es asociado con los derviches indisciplinados y laxos, que descuidan los preceptos de la *Shari'ah* y que en persa normalmente son llamados *qalandar ma'āb*.

Durante la subsiguiente invasión afgana y el restablecimiento de un gobierno fuerte por Nādir Shāh no se habló

mucho de sufismo en los círculos shi'íes de Persia, mientras que el sufismo prosperaba en los medios shi'íes de la India. Y desde el Deccan, en el siglo doce (dieciocho) Ma'ṣūm 'Alī Shāh y Shāh Ṭāhir de la orden Ni'matullāhī, fueron enviados a Persia para revivificar el sufismo. Aunque alguno de sus discípulos como Nūr 'Alī Shāh y Muẓaffar 'Alī Shāh fueron martirizados³⁸, el sufismo empezó a florecer de nuevo, especialmente durante el reinado del rey qajar Fath 'Alī Shāh, mientras Muḥammad Shāh y su primer ministro, Ḥājī Mīrzā Āqāsī, eran atraídos por el sufismo. A partir de entonces, las distintas órdenes sufíes, especialmente las diversas ramificaciones de la orden Ni'matullāhī, así como la Dhahabī y Khāk-sār, florecieron en la Persia shi'í y así continúan hasta hoy. También durante el período qajar, las doctrinas gnósticas de Ibn 'Arabī y Ṣadr al-Dīn Shīrāzī fueron revividas por hombres como Ḥājī Mullā Ḥādī Sabziwārī y Āqā Muḥammad Ridā Qumshā'ī³⁹, y su escuela sigue prosperando en los tiempos actuales.

Actualmente en el mundo shi'í y particularmente en la Persia shi'í se pueden distinguir tres grupos de gnósticos y místicos: los que pertenecen a órdenes sufíes regulares, como la Ni'matullāhī y la Dhahabī, y que siguen un camino muy similar al de los sufíes en el mundo sunnī; los que también han tenido un maestro espiritual en particular y han recibido una iniciación regular, pero cuyo maestro y los que le precedieron no constituyen una orden sufí organizada e «institucionalizada», con una *silsilah* abiertamente declarada y un centro establecido o *khāniqāh*; y por último aquellos que claramente han recibido una inspiración gnóstica y mística, tienen visiones auténticas (*mushāhadah*) y experimentan estados espirituales (*aḥwāl*), pero no poseen un maestro humano. De este

38. Sobre estas figuras, véase R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Erster Teil: Die Affiliationen*, Wiesbaden 1965, p. 33ss.

39. Véase S.H. Nasr, «Sabziwārī», en *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, y la introducción de T. Izutsu, «The Fundamental Structure of Sabziwarian Metaphysics», en Sabziwārī, *Sharḥ-i manẓumah*, ed. por M. Mohaghegh y T. Izutsu, Teherán 1969.

37. Véase Sayyid 'Abd al-Hujjat Balāghī, *Maqalat al-ḥunafā' fi maqāmāt Shams al-'Urafā'*.

último grupo, algunos son Uwaysis, otros pertenecen a la línea de *Khaḍir* o *Khiḍr* en persa⁴⁰, y la mayoría alcanza el contacto espiritual con el Imâm, quien también es el guía espiritual interior. El desbordamiento del esoterismo en el shi'ismo incluso en los aspectos más exteriores de la religión ha hecho que este tercer tipo de posibilidad sea más corriente aquí que en el islam sunní. De hecho, algunos de los grandes teósofos y gnósticos que han alcanzado claramente el estado de visión espiritual, como lo atestiguan sus obras, pertenecen a esta última categoría y quizá también a la segunda porque también, en este caso, es muy difícil discernir el linaje espiritual exteriormente.

Shi'ismo y sufismo poseen, pues, un origen común en el sentido de que ambos están ligados a la dimensión esotérica de la revelación islámica y en los primeros tiempos de su historia tomaron inspiración de las mismas fuentes. En períodos posteriores, han tenido muchas interacciones mutuas y se han influido recíprocamente de innumerables formas. Pero estas manifestaciones históricas no han sido más que aplicaciones, en distintos momentos del tiempo, de una relación esencial y principal que pertenece a la realidad eterna e integral del islam y que, con la forma de la gnosis que caracteriza el esoterismo islámico, se ha manifestado por igual en los dos segmentos de la comunidad islámica, el sunní y el shi'í.

40. Sobre la significación espiritual de *Khaḍir* o *Khiḍr*, véase L. Massignon, «Elie et son rôle transhistorique, *Khaḍiriya* en Islam», *Études carmélitaines: Elie le prophète*, vol. II, Paris 1956, p. 269-90. Massignon ha dedicado muchos otros artículos a este tema, la mayoría de los cuales han aparecido en la «Revue des études islamiques». En los escritos de R. Guénon sobre la iniciación hay asimismo muchas referencias valiosas a la iniciación en el sufismo a través de *Khiḍr* y a los *afrād* que han recibido esta iniciación.

PARTE TERCERA

IX

EL ISLAM Y EL ENCUENTRO DE LAS RELIGIONES

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا
لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا
عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ
يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Hemos revelado la Tora, en la que hay una guía y una luz, según la cual los profetas que se habían sometido (a Allah) juzgaban a los judíos, y los rabinos y los sacerdotes (juzgaban) según las Escrituras de Allah que se les había mandado observar y de las que eran testigos. No temáis, pues, a los hombres, sino a Mí. Y no malvendáis Mis revelaciones. Quienes no juzguen según lo que Allah ha revelado, éstos son los infieles. (Corán, V, 44)

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چون به معنی رفت آرام اوفتاد
از نظر گاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و کبر و بهود

La diferencia entre criaturas proviene de la forma exterior (*nām*). Cuando uno se adentra en el significado interior (*ma'nā*) encuentra la paz. ¡Oh médula de la existencia! es debido al punto de vista en cuestión por lo que han llegado a existir diferencias entre musulmanes, zoroástricos y judíos.

(Rûmî)

I

Dado que se ocupa del significado interior (*ma'nā*) penetrando la forma externa (*nām*), el sufismo está calificado por naturaleza para ahondar en la misteriosa unidad por la cual se sustenta la diversidad de las formas religiosas. Es, además, el único aspecto del islam que puede hacer plena justicia a las cuestiones más profundas de la religión comparada, cuestiones que no pueden pasarse por alto sin violar la naturaleza misma de la religión. Por otra parte, la propagación de las influencias modernas en el mundo islámico ha hecho que el estudio serio de la religión comparada se convierta en una necesidad imperiosa; la manera de responder a esta necesidad es hacer uso de todas las llaves que guarda el tesoro de la sabiduría sufi, a fin de abrir con ellas puertas que de otro modo permanecerían cerradas. De esta forma se ayudará a resolver muchos problemas intelectuales gracias a la visión metafísica que proporcionan las enseñanzas esotéricas del islam contenidas en el sufismo.

Al considerar el problema de las religiones comparadas desde el punto de vista islámico debe recordarse desde el principio que la significación metafísica y teológica de la presencia de otras religiones difiere según se esté considerando civilizaciones tradicionales homogéneas o bien el mundo moderno, en el que no se encuentra ya una visión homogénea del mundo. Para el hombre tradicional, musulmán o no, es decir, para un hombre cuya vida y pensamiento están moldeados por un conjunto de principios de origen transcendente y que vive en una sociedad en la que estos principios se manifiestan en todas las esferas, las otras tradiciones religiosas se le aparecen como mundos extraños que no le conciernen como realidad espiritual inmediata, salvo en casos excepcionales que no hacen más que confirmar la regla. Antes de los tiempos modernos, el fundador de cada religión aparecía como el sol del sistema solar en el que sus seguidores nacían, vivían y morían. Los fundadores de otras religiones, o bien

no eran conocidos —de la misma manera que cuando brilla el sol ya no se pueden observar las estrellas, aunque ellas sean soles por derecho propio— o bien en ciertos casos, tales como el del islam, eran relegados a la categoría de estrellas del firmamento, las cuales no tienen la misma significación que el sol, aunque también son soles en el centro de sus propios sistemas solares.

De la misma forma que el hombre está constituido mental y psicológicamente para vivir en un mundo físico con un único sol, aun cuando la astronomía moderna le asegure que hay otros, igualmente está constituido religiosa y espiritualmente para vivir bajo la luz del sol particular que es el fundador de la religión a la que pertenece. En tiempos normales, la religión de un hombre es *la* religión, y, de hecho, cada religión se dirige a una humanidad, que para ella es la humanidad como tal. La exclusividad de una religión es un símbolo de su origen divino, del hecho de que procede de lo Absoluto, del ser en sí misma una forma de vida total. En circunstancias normales no habría necesidad de conocer la significación metafísica de otras tradiciones, de la misma forma que normalmente el hombre sólo necesita conocer el sol de su propio sistema solar para vivir con normalidad su vida sobre la tierra. Incluso si la astronomía moderna le enseña que existen miríadas de otros soles en el universo, él relega este conocimiento al transfondo de su mente y continúa viviendo como si el sol de su sistema solar fuese el único. La experiencia inmediata del mundo físico en el que vive le presenta un cuadro que tiene algo de absoluto en su naturaleza a causa de su contenido simbólico. El hombre fue creado para vivir precisamente en un mundo donde únicamente hay un sol en el cielo, de modo que la apariencia normal de un solo sol en el firmamento corresponde a la estructura natural de la mente y psique del hombre, y es la única que, para él, constituye un medio ambiente natural y significativo.

De igual manera, en la esfera religiosa, el hombre ha sido creado para vivir en una tradición religiosa homogénea en la

que los valores de su religión son para él los valores, absolutos y obligatorios. Mientras subsistían las divisiones tradicionales de la humanidad, era innecesario, o incluso podría decirse que superfluo, intentar penetrar el significado de otras tradiciones, excepto en las especiales circunstancias en que dos tradiciones religiosas estuvieran en contacto directo. Pero, incluso en estas circunstancias, la significación de este encuentro no era la misma que la que puede tener hoy en día, cuando la homogeneidad del clima tradicional está destruida en occidente y, en mayor o en menor medida, en otras partes del mundo en las que la mentalidad modernista ha echado raíces. Durante siglos las minorías cristianas y judías han vivido en el interior del mundo islámico e incluso han existido contactos religiosos ocasionales entre las respectivas comunidades; pero cada comunidad ha vivido en su propio mundo tradicional. La necesidad del estudio de una tradición por otra en un caso así no ha sido en modo alguno la misma que la que se presenta a una persona moderna culta, quien, habiendo sido afectada por el pensamiento moderno, está obligada a considerar los problemas de otras religiones sobre una base diferente, una base que concierne a la naturaleza de la misma religión.

Puede decirse, pues, que la necesidad de estudiar otras tradiciones religiosas resulta de las particulares condiciones del mundo moderno, en el que tanto los confines del universo astronómico como del religioso han sido destruidos. El dilema de querer permanecer fiel a la propia religión y sin embargo aceptar la validez de otras tradiciones es uno de los resultados de las anormales condiciones a las que el hombre moderno se enfrenta y es una consecuencia de las anómalas condiciones en las que vive. No obstante, es un problema que debe afrontar so pena de perder la fe en la religión misma. A un musulmán tradicional que viva en Fez o Mashhad no le es necesario preocuparse de las verdades del budismo o del cristianismo. Tampoco es urgente para un labrador de las montañas de Italia o España informarse sobre el hinduismo. Pero a

una persona para quien la homogeneidad de una cultura religiosa se ha roto por las filosofías secularistas modernas, o, en otro caso, se ha visto afectada por el contacto con la espiritualidad auténtica de tradiciones ajenas, no le es posible hacer caso omiso por más tiempo de las implicaciones metafísicas y teológicas de la presencia de otras religiones. Si tal hace, corre el peligro de perder su propia religión o bien de tener una concepción de la Divinidad que, para decir lo menos, impone un límite a la Misericordia divina.

La pluralidad misma de las formas religiosas ha sido utilizada por algunos como argumento contra la validez de todas las religiones. La insistencia en esta idea, expresada actualmente en muy diversas formas, demuestra por sí misma lo urgente que es hoy el estudio de otras religiones con el fin de proteger a la religión. Además esta tarea recae sobre las espaldas de aquellos que han tomado contacto con la mentalidad moderna y sin embargo conservan una inclinación hacia las cosas del espíritu, o de aquellos que gracias a circunstancias excepcionales están capacitados para llevar a cabo esta tarea. Las autoridades tradicionales están totalmente en su derecho de dirigirse a un público tradicional sin necesidad de referirse a otras formas religiosas. Pero existen también aquellos cuya vocación es proporcionar las llaves con las cuales se puede abrir el tesoro de la sabiduría de otras tradiciones, revelando a quienes están destinados a recibir esta sabiduría la universalidad y la unidad esenciales y al mismo tiempo la diversidad formal de la tradición y la revelación¹. La defensa más poderosa de la religión frente al escepticismo moderno es precisa-

1. De hecho, en occidente, a lo largo del último medio siglo, varios autores han presentado al mundo esta enseñanza fundamental, hombres como René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Marco Pallis, Martin Lings, y especialmente Frithjof Schuon, cuyas muchas obras, en particular *De la unidad transcendente de las religiones*, han revelado con una lucidez sin par la unidad esencial y, al mismo tiempo, la diversidad formal, de las grandes tradiciones del mundo. Es una tragedia para la disciplina académica de la religión comparada el que, salvo en unos pocos casos, no se ha prestado seria atención a estos escritos. En otro nivel pueden mencionarse las obras de los autores Mircea Eliade, Heinrich Zimmer, Jean Herbert, Eugen Herrigel, Rudolf Otto, Henry Corbin y Louis Massignon, cuyos descubrimientos contribuyen grandemente a una auténtica comprensión de las otras

mente la universalidad de la religión, la captación de la verdad fundamental de que Dios se ha dirigido a los hombres muchas veces, diciendo en cada ocasión «Yo» y hablando en un lenguaje adecuado para la particular humanidad a la que se dirige la revelación².

Naturalmente, la dificultad de estudiar la relación entre religiones con seriedad sólo surge cuando uno se ocupa de la verdad de la religión misma. Para el observador escéptico o «científico», o para el sincretista, el problema nunca trasciende los acontecimientos y fenómenos históricos o bien las actitudes sentimentales; no es éste el enfoque que nos interesa aquí. El problema esencial que plantea el estudio de la religión es cómo preservar la verdad religiosa, la ortodoxia tradicional y las estructuras teológicas dogmáticas de la propia religión de un individuo y a la vez adquirir conocimiento de otras tradiciones y aceptarlas como caminos y vías espirituales válidos para llegar a Dios. A alguien que no distingue los colores le preocupa muy poco qué colores componen el arco iris. Y es aquí precisamente donde las mismas fuerzas que han hecho religiosa y metafísicamente necesario el estudio de otras religiones han hecho difícil tal estudio.

El modernismo, o bien ha destruido la fe religiosa o bien la ha limitado. Los hombres de antaño no sólo eran menos escépticos que el hombre moderno, sino que su fe también era menos estrecha. Hoy día todo el mundo se congratula de tener una mente abierta; se puede admitir que es bueno tener abiertas las ventanas de la mente siempre y cuando ésta también tenga paredes. Si una habitación no tiene paredes no importa demasiado si las ventanas están abiertas o cerradas. Una vez que el hombre rechaza la revelación y la tradición,

religiones. También entre los autores católicos o simpatizantes con el punto de vista del catolicismo, figuras como Simone Weil, Bernard Kelly, Elémire Zolla y Dom A. Graham utilizan un lenguaje que ha contribuido provechosamente a un diálogo eficaz entre las religiones. Véase W. Stoddart, *Catholicism and Zen*, «Tomorrow», vol. XII, n.º 4, otoño, 1964, p. 289-96.

2. El Sagrado Corán dice: «Y nunca enviamos un mensajero salvo con la lengua de su pueblo, para que pudiera poner en claro, (el mensaje) para ellos» (XIV, 4).

su liberalidad religiosa sirve de bien poco porque ya no se tiene un criterio para distinguir lo verdadero de lo falso. La fe se ha estrechado en el caso de muchos cristianos, al igual que en el de musulmanes, hindúes y otros; no hablamos aquí de los que han abandonado la tradición, y que por lo tanto no tienen fe, ni estrecha ni amplia, sino de los que permanecen en ella pero cuya fe religiosa se ha limitado estrechamente como resultado del asalto del modernismo. Para no citar más que el caso del islam, el modernismo no sólo ha debilitado la fe de algunos hombres, sino que también ha producido ciertos movimientos en contra del aspecto más universal del islam, es decir, el sufismo. A menudo un simple labrador tiene una concepción más universal del islam que un racionalista universitario.

Otra dificultad que el modernismo opone al estudio serio de otras religiones es su propia negación de los mismos principios metafísicos que fundamentan todas las religiones. La «ciencia» de la religión comparada (*Religionswissenschaft*) se originó durante la época del racionalismo y se convirtió en disciplina independiente durante el siglo diecinueve. La historia de esta disciplina lleva consigo las limitaciones y prejuicios del período de su formación³. El «siglo de las luces» se veía a sí mismo como la perfección final de la civilización y estudió las otras religiones como un preludio al cristianismo, con el que de alguna manera se identificaba a despecho de su propia rebelión contra la tradición cristiana. Esta actitud, en cierta medida, ha continuado existiendo. Ésta es la razón por la que, hasta la fecha, el islam es la religión peor tratada por quienes se interesan en las religiones comparadas. Al ser posterior al cristianismo, simplemente no encajaba en el modelo preconcebido según el cual las demás religiones eran simples e infantiles imitaciones de algo que alcanzó su perfección con el

3. Para una explicación de las fases por las que ha pasado la disciplina de la religión comparada y de las influencias que la han configurado, véase M. Eliade, *The Quest for the Origins of Religion*, «History of Religions», vol. IV, n.º 1, verano, 1964, p. 156ss.

cristianismo como resultado del proceso evolutivo, por el que se supone que todo ha de pasar de un modo u otro⁴.

De igual modo, el siglo diecinueve dejó su propia impronta en esta disciplina al impregnarla de teorías de progreso histórico lineal y otras de tipo parecido, como la mencionada más arriba, teorías que son la mejor garantía para no comprender una tradición religiosa y su significación espiritual. La fenomenología, que ha criticado las deficiencias del método histórico y ha insistido en el estudio morfológico de todas las manifestaciones religiosas, ha sido en cierto sentido una mejora, pero no ha sido suficiente. Lo que ha faltado es una verdadera metafísica, que es la única capaz de revelar la transparencia de las formas e iluminar su significado interior. El estudio de las religiones empezó en occidente cuando, por un lado, se había eclipsado y casi olvidado el verdadero aspecto metafísico de la tradición cristiana y, por otro lado, prevalecían las filosofías seculares que se oponían desde un principio a la idea misma de lo Transcendente y de la *scientia sacra* que está oculta en el interior de toda religión. Así pues, el estudio de las religiones ha estado teñido por la mentalidad del hombre moderno occidental y se ha visto de acuerdo con categorías que, o bien han sido tomadas de posteriores desarrollos del cristianismo, o bien de reacciones contrarias a él⁵. Pero en

4. «Hoy día, el conocimiento que el historiador de las religiones occidental tiene sobre el islam es tan pequeño que esta disciplina, a la que apenas han contribuido, no parece necesitarle. Aún hoy, ningún historiador de las religiones propiamente dicho tiene nada que decir que llame la atención de los hombres versados en los estudios islámicos.» Isma'il R. A. al-Faruqi, *History of Religions: Its nature and significance for Christian education and the Muslim-Christian Dialogue*, «Numen», vol. XII, fasc. 1, enero, 1965.

Alguien podría objetar a esta afirmación que hombres como W.C. Smith o R.C. Zaehner han hecho contribuciones bien conocidas a los estudios islámicos e iraníes. Pero, de hecho, estos hombres eran primero islamistas e iranólogos, y sólo más tarde trabajaron en el campo de la historia de las religiones.

5. También ha habido un cierto estudio de otras religiones por parte de hindúes, pero en su mayor parte se trata de hindúes modernizados, los cuales, por lo general, han expuesto un «universalismo» trivial que sólo puede acabar en un mero humanitarismo o en los cultos pseudoespirituales que hoy en día han surgido en occidente por todas partes. Incluso algunos auténticos *bhaktas* hindúes han contribuido a crear esta situación porque, una vez fuera de su ambiente tradicional —que «piensa» por ellos—, no tienen el poder de discernimiento que les permita distinguir entre la multitud de formas en civilizaciones que les son ajenas.

cualquier caso, generalmente ha faltado ese bagaje metafísico que es indispensable para un estudio en profundidad de la religión.

No deja, pues, de tener interés para esta disciplina de la religión comparada el ver cómo es considerado el problema del encuentro de las religiones desde el punto de vista de otras tradiciones. Este conocimiento proporciona una visión más de la realidad que nos rodea, pero es una visión desde una perspectiva distinta de la familiar, y, por lo tanto, revela otro aspecto de esta realidad circundante. Cualquier cosa que una religión ortodoxa tenga que decir acerca de la relación entre religiones aporta una luz preciosa sobre la naturaleza real de la religión como tal y ayuda a explicar la yuxtaposición de religiones en el espacio espiritual en el que están situadas. Si este fin se tiene presente el estudio del problema del encuentro de las religiones desde el punto de vista islámico puede ser muy fructífero, pues de este modo también será posible enfocar las implicaciones metafísicas y teológicas que para el propio islam tiene la presencia de otras tradiciones religiosas.

El fundamento metafísico que estaba ausente cuando el estudio de las religiones comparadas empezó en occidente siempre ha estado vivo en la tradición islámica así como en otras tradiciones orientales vivas. De acuerdo con él, la realidad no sólo está compuesta por el nivel psicofísico individual en el que viven los hombres comunes, sino por múltiples estados del ser situados de modo jerárquico uno encima de otro. Cada estado del ser posee su propia realidad objetiva. El grado de esta realidad depende de cuán intensa sea la luz del Ser que la ilumina. En el origen hay la fuente de toda existencia, lo Absoluto que es a un tiempo el Ser y el Sobre-Ser (la *dhât* del sufismo). La base de toda doctrina metafísica es la distinción entre lo Absoluto y lo relativo. La tarea de toda cosmología tradicional es elucidar la ciencia de las formas que pertenecen a cada estado del ser. En el islam toda metafísica está contenida en la primera *Shahâdah*, *Lâ ilâha ill'Allâh* (no

hay divinidad si no es la Divinidad), que significa en último término que sólo lo Absoluto es absoluto, todo lo demás es relativo; y toda cosmología está contenida en principio en la segunda *Shahâdah*, *Muhammadun rasul Allâh* (Muhammad es el mensajero de Dios), lo que significa que todo lo que es positivo en el universo, de lo cual Muhammad es el símbolo supremo, proviene de Dios.

Si entonces el origen de todas las cosas, de todos los seres, de todas las formas, es la Realidad transcendente, todo ser debe tener un aspecto externo y otro interno, uno que lo manifieste exteriormente y otro que lo conecte interiormente con el mundo espiritual. Se dice en el Corán que Dios es al mismo tiempo el Exterior (*al-zâhir*) y el Interior (*al-bâ'in*). También podría decirse, usando el lenguaje del sufismo, que cada cosa en el universo tiene una forma exterior (*şûrah*) y una esencia interna (*ma'nâ*). La forma pertenece al mundo de la multiplicidad y la esencia conduce a la Unidad que es el Origen de todas las cosas. Esto es especialmente verdadero para la religión, esta manifestación directa de lo divino en el orden humano. También ella debe poseer una forma y una esencia. Y de este modo las religiones pueden ser estudiadas bien en sus formas, que entonces deben ser descritas y comparadas, o bien en su esencia, que conduce a su unidad interior, porque la fuente de toda realidad y por tanto de toda religión es Dios, que es Uno. Pero puesto que la esencia viene antes que la forma y la liga a los órdenes más elevados del ser, es precisamente a través de la esencia como puede comprenderse la significación de la forma. Sólo alcanzando una visión de la Unidad puede el hombre adquirir conciencia de la unidad de todo cuanto existe. Sólo comprendiendo la esencia de una religión pueden comprenderse sus formas como símbolos inteligibles en lugar de como hechos opacos.

La relación del islam con otras religiones ha sido dictada por esta doctrina metafísica que fundamenta todo su edificio intelectual. Ha estudiado las formas de otras religiones y, en ciertas ocasiones, su esencia. Y hoy en día se halla equipado

con los medios intelectuales y espirituales necesarios para llevar a cabo este estudio en las nuevas circunstancias que el mundo moderno ha puesto ante él.

Una característica del islam que es particularmente pertinente en relación con esta cuestión es el poder sintetizador e integrador de la revelación islámica, que permite que la gracia de los profetas y los santos de las religiones anteriores —especialmente de la línea abrahámica— alcance al musulmán dentro del contexto proporcionado por la gracia del Profeta del islam. Para un cristiano, toda la gracia de Dios está centrada en la personalidad de Jesucristo, sin el cual no existiría otro canal de gracia abierto al hombre. Para el musulmán, en el firmamento del islam, en el cual el Profeta es como la luna llena, otros grandes profetas y santos son como estrellas que brillan en el mismo firmamento, pero lo hacen en virtud de la gracia de Muhammad —la paz sea sobre él—. Un musulmán puede rezar a Abraham o a Jesucristo, no como profetas judíos o cristianos, sino como musulmanes, y de hecho lo hace a menudo, como se observa en la popular «oración de Abraham» en el mundo sunní y en el *Du'â-yi wârith* en el islam shi'í. El poder sintetizador del islam ha hecho posible la integración de polos espirituales previos en el mundo del islam y la operación eficaz de su gracia particular dentro de este mundo. Este rasgo del islam, tan importante en la vida ritual de los musulmanes, tiene también la mayor importancia para los aspectos espirituales e intelectuales del problema de las religiones comparadas considerado desde el punto de vista islámico.

II

A primera vista puede parecer extraño que, a despecho de las características descritas anteriormente, el islam es, de todas las religiones más importantes del mundo actual, la que ha mostrado menos interés en el estudio de la historia y doctri-

nas de otras religiones, aunque su propio punto de vista acerca de la religión es el más universal posible. Se han escrito muy pocos trabajos en este campo en persa y todavía menos en árabe, excepto traducciones de fuentes europeas⁶. Y en los programas de estudios recientemente establecidos en el campo de la religión en América e Inglaterra hay menos estudiantes musulmanes que de cualquier otra tradición importante.

La razón de este relativo abandono de la disciplina de la religión comparada por parte de los musulmanes es que el islam no está en absoluto turbado teológicamente por la presencia de otras religiones. La existencia de otras tradiciones se da por supuesta, y de hecho el islam está basado en la concepción de la universalidad de la revelación. El Corán es, entre todas las escrituras sagradas, la que habla el lenguaje más universal⁷, y los musulmanes creen en la existencia de un gran número de profetas (tradicionalmente se da la cifra de 124 000) enviados a todos los pueblos⁸. La antropología espiritual descrita en el Corán hace de la profecía un elemento necesario de la condición humana. El hombre sólo es verda-

6. Aunque el conocimiento del autor sobre la situación de otras lenguas musulmanas es limitado, lo mismo parece ser cierto, del turco, urdú, etc., salvo que en urdú, bengali y otras lenguas de los musulmanes del subcontinente indopakistaní se pueden encontrar muchas obras sobre la religión y la cultura hindúes. Pero incluso allí, desde la partición del subcontinente, han aparecido muy pocas obras sólidas, libres de factores pasajeros y consideraciones sentimentales. La lengua urdú es rica en obras sobre hinduismo, entre las que se cuentan no sólo traducciones de textos sagrados hindúes (en su mayoría realizadas a partir de anteriores traducciones al persa), sino también obras nuevas sobre diversos aspectos del hinduismo, escritas a menudo por hindúes, pero en urdú. Algunos musulmanes también han escrito notables exposiciones de doctrinas hindúes, como la obra que Ḥabīb al-Raḥmān Shastri compuso en 1930 sobre la teoría de *rasa*, la cual recibió comentarios muy favorables por parte de los círculos hindúes. Pero casi todas estas obras pertenecen también a las últimas décadas del siglo pasado y al primer periodo de éste. Véase M.H. Askari, *Tradition et modernisme dans le monde indo-pakistanaï*, «Études traditionnelles», mayo-junio y julio-agosto, 1970, p. 98-125.

7. El Sagrado Corán afirma: «Y para toda nación hay un mensajero» (X, 48).

8. Este gran número de profetas indica implícitamente que todas las naciones tienen que haber recibido una religión que les ha sido enviada por Dios. Aunque generalmente sólo se ha considerado la tradición abrahámica, el principio, de la universalidad de la revelación se aplica a todas las naciones, y los musulmanes lo aplicaron fuera de la familia abrahámica cuando se encontraron con el zoroastrismo en Persia y el hinduismo en la India.

deramente hombre en virtud de su participación en una tradición. Adán, el primer hombre, fue también el primer profeta. El hombre no evolucionó desde el politeísmo hasta el monoteísmo. Empezó como monoteísta y debe recordársele de vez en cuando el mensaje original de la unidad (*al-tawḥid*), que siempre está en peligro de olvidar. La historia humana consiste en ciclos de profecía, y cada nueva profecía inicia un nuevo ciclo de la humanidad.

El islam también se considera como la reafirmación de la religión original, de la doctrina de la Unidad, que siempre fue y siempre será. Por esta razón es llamado la religión primordial (*al-din al-ḥanif*); llega al final de este ciclo humano para reafirmar la verdad esencial de la tradición primordial⁹. Es, pues, como el *sanātana dharma* del hinduismo, y en el plano metafísico tiene una profunda afinidad con esta tradición, que algunos sufíes, de hecho, han denominado la «*Shari'ah* o la religión de Adán». No sólo algunos de los letrados musulmanes que más autoridad tenían en el subcontinente durante el período mogol llamaron a los hindúes '*ahl al-kitāb*', pertenecientes a la cadena de profetas que precedieron al islam y que empezaron con Adán, sino que también algunos comentaristas indios musulmanes han considerado que el profeta Dhu'l-Kifl, mencionado en el Corán, era el Buda de Kifl (Kapilavastu), y la «higuera» de la azora 95 el Árbol de la Bodhi bajo el cual Buda recibió su iluminación. Los musulmanes siempre han tenido el sentimiento innato de poseer en su forma más pura las doctrinas que todas las religiones vinieron a proclamar con anterioridad. En la gnosis islámica o sufismo, esta verdad es *al-tawḥid* en su sentido metafísico, la sabiduría eterna, la *religio perennis*, que el islam ha venido a revelar en su plenitud. Para el musulmán shari'ita es la doctrina del monoteísmo, que cree que ha sido revelada por todos los profetas. Por eso, al final del ciclo la aparición del Mahdí saca a la luz el significado interior común de todas las religiones.

9. Véase F. Schuon, *Understanding Islam*, capítulo 1.

Estos y otros factores más contingentes han hecho que los musulmanes se interesaran menos en el estudio de otras religiones que los cristianos, hindúes y otros. Pero sin embargo, hoy es necesario recordar a los musulmanes de educación moderna la universalidad de su propia tradición y los contactos históricos que el islam ha tenido con otras religiones, hecho que ha sido paulatinamente olvidado en tiempos recientes en muchos círculos. Además, es necesario aplicar los principios universales contenidos en el islam para estudiar las otras tradiciones a la luz de las condiciones anómalas que el mundo moderno ha originado¹⁰.

Para comprender el encuentro del islam con otras tradiciones debe recordarse que el islam mismo comprende una dimensión exotérica y otra esotérica, es decir, una Ley divina o *Shari'ah* y una vía espiritual o *Tariqah*. Además, el islam ha cultivado distintas artes, ciencias y perspectivas intelectuales. Tiene sus propias escuelas de teología, filosofía y teosofía (*hikmah*) —entendida en su sentido original, antes de que el uso moderno envileciera la palabra—. El islam ha tenido sus propios historiadores y eruditos, geógrafos y viajeros. A través de todos estos canales, el islam ha encontrado las otras religiones, y la profundidad del encuentro ha dependido en cada ocasión de la perspectiva adoptada.

Si excluimos el período moderno con sus rápidos medios de comunicación, puede decirse con seguridad que el islam ha tenido más contacto con otras tradiciones que cualquier otra religión del mundo. Encontró el cristianismo y el judaísmo en su origen y durante su primera expansión hacia el norte. Encontró las religiones iraníes, tanto el zoroastrismo como el maniqueísmo, en el imperio sasánida. Absorbió paulatina-

mente pequeñas comunidades en las que subsistían vestigios de antiguos cultos helenísticos, especialmente la comunidad sabea de Harran, que se consideraba heredera del aspecto más esotérico de la tradición griega. Encontró el budismo en el noroeste de Persia, en Afganistán y Asia Central, y al hinduismo en el Sind y más tarde en muchas partes del subcontinente indio. Incluso hubo contactos con el chamanismo mongol y siberiano a nivel popular, sobre todo a través de las tribus turcas que habían practicado el chamanismo antes de su conversión al islam. Además, los musulmanes de Sinkiang estaban en contacto directo con la tradición china.

De hecho, de todas las tradiciones religiosas importantes de Asia —dejando aparte al sintoísmo que estaba limitado al Japón— no hay ninguna con la que los musulmanes no hayan tenido un temprano contacto intelectual, excepto la tradición china, con la que el contacto de tipo religioso e intelectual no se produjo, para la mayor parte del mundo musulmán, sino después de la invasión mongola. En cuanto a la comunidad musulmana china, permaneció más o menos separada de sus correligionarios de occidente, por lo que su conocimiento de la tradición china no era compartido de una forma general. Sólo un viajero ocasional como Ibn Battûṭah proporcionó a la *intelligentsia* musulmana un conocimiento de las cosas chinas. Aun así, los musulmanes profesaron un sentimiento de respeto incluso hacia la tradición china. El *ḥadith* profético «buscad el conocimiento, incluso en China» era conocido por todos, y algunos sufíes persas han hecho una referencia específica al origen divino de la tradición china. Farīd al-Dīn 'Aṭṭār en su *Manṭiq al-ṭayr* (*Conferencia de los pájaros*), hablando del Sîmurgh que simboliza la Esencia divina y su pluma que simboliza la divina revelación, escribe:

«¡Algo sorprendente! la primera manifestación del Sîmurgh tuvo lugar en China, en medio de la noche. Una de sus plumas cayó en China y su reputación llenó el mundo. Todos hicieron un dibujo de esta pluma y de él se formó cada cual su propio sistema de ideas, creándose entre todos una gran

10. No se puede olvidar el hecho de que hay algunos —aunque todavía pocos en número— musulmanes occidentalizados que, en su grado extremo de occidentalización, también han empezado a interesarse por el hinduismo, el zen y otras disciplinas orientales, si bien por lo general del tipo espurio. También para ellos, un contacto directo y auténtico entre el islam y estas tradiciones puede ser de la mayor ayuda para orientarse espiritualmente. Hay unos pocos que han tenido contacto directo con autoridades de esas tradiciones, pero su número es extremadamente limitado.

confusión. Esta pluma está todavía en la galería de pinturas de aquel país; y de ahí el refrán: "¡Busca el conocimiento, incluso en China!"

«Si no fuera por su manifestación, en el mundo no hubiera habido tanto ruido sobre este misterioso ser. Este signo de su existencia es un testimonio de su gloria. Todas las almas llevan una huella de la imagen de esta pluma. Dado que su descripción no tiene cabeza ni cola, principio ni fin, no es necesario decir más acerca de ella»¹¹.

En cuanto al encuentro del islam con la tradición judeo-cristiana, ha persistido durante casi catorce siglos de la historia del islam. El judaísmo y el cristianismo están en cierto sentido «contenidos» en el islam dado que este último es la afirmación final de la tradición abrahámica, cuyas dos primeras manifestaciones son el judaísmo y el cristianismo. Sin embargo, no se trata aquí de préstamos como han intentado mostrar algunos orientalistas; la *Shari'ah* es una Ley divina en muchas formas similar a la ley del Talmud, pero no sacada de él o basada en él; Jesucristo representa un papel muy importante en el islam, pero esto no es una distorsión de la concepción cristiana de Jesucristo. Éste forma parte de la visión religiosa islámica independientemente del cristianismo. Jesucristo y Moisés, así como los otros antiguos profetas hebreos, desempeñan un papel en el islam, con independencia de cualquier posible préstamo histórico del judaísmo y el cristianismo. Las similitudes que existen sólo provienen del arquetipo transcendente común al judaísmo, al cristianismo y al islam.

Los encuentros con el judaísmo y el cristianismo durante los primeros siglos islámicos fueron en su mayor parte polémicos y trataban de cuestiones teológicas. De hecho, puede decirse que los problemas que se les plantearon a Filón y a los

primeros padres de la Iglesia en relación con la demostración racional de artículos de fe tales como la inmortalidad del alma, la resurrección del cuerpo y la creación *ex-nihilo*, influyeron en los primeros teólogos musulmanes, que adoptaron argumentos similares para la defensa del islam contra la crítica racionalista¹². Normalmente, la mayoría de las primeras obras musulmanas sobre historia de la religión (*al-Milal wa'l-nihal*) contienen capítulos dedicados al judaísmo y al cristianismo, algunos de los cuales, como *al-Mughni* de Qâdî 'Abd al-Jabbâr, son documentos preciosos para el conocimiento actual de ciertos aspectos de la Iglesia oriental y de las comunidades cristianas orientales. Las figuras de Moisés y Jesucristo aparecen en casi todas las obras religiosas musulmanas, especialmente en las de los sufíes, tales como el *Futûhât al-makkiyyah* de Ibn 'Arabî, el *Mathnawî* de Rûmî o el *Gulshan-i râz* de Shabistarî. Casi todas las experiencias sufridas por estos profetas, como la visión de la zarza ardiente por Moisés, o el milagro de Jesucristo de devolver la vida a un muerto, desempeñan una parte importante en la exposición de la doctrina sufi¹³. Huelga decir que todas estas fuentes rechazaban las ideas de filiación divina y encarnación en el cristianismo, pues ninguna de estas ideas es conforme con la

12. Los muchos escritos de H.A. Wolfson, especialmente su *Philo* y su *Philosophy of the Kalâm*, han demostrado ampliamente el resultado de esta interacción entre los teólogos judíos, cristianos y musulmanes, y la influencia de los argumentos teológicos judeo-cristianos sobre el propio *Kalâm*.

13. Cristo es situado en la posición suprema del «Sello de la Santidad» universal (*Khâtam al-wilâyah*) y se considera que él es quien cerrará el ciclo después del advenimiento del Mahdî. Ibn 'Arabî escribe de Cristo en su *Futûhât* (VI, 215):

Oui, le Sceau des Saints est un Apôtre
Qui n'aura point d'égal dans le monde!
Il est l'Esprit et il est le fils de l'Esprit et de la mère Marie
C'est là un rang qu'aucun autre ne pourra atteindre.
Il descendra parmi nous en arbitre juste
Mais non point selon les principes de sa propre loi qui aura cessé
Il tuera le porc et confondra l'iniquité;
Allah sera seul son guide...

M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, p. 260.

11. Farid ud-Din Aṭṭār. *The Conference of the Birds*, trad. S.C. Nott, Londres 1954. p.
13: véase también H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955. p. 607-8.

perspectiva islámica; alguna que otra vez se escribieron obras con el propósito expreso de refutar estas doctrinas¹⁴.

No debe pensarse que el contacto entre las comunidades musulmanas, cristianas y judías ha sido constante a lo largo de la historia. Durante los primeros siglos del islam, especialmente durante el primer período abasí, las disputas entre las distintas comunidades fueron frecuentes. Después de las cruzadas, la amargura resultante de los acontecimientos políticos hizo que las comunidades musulmanas y cristianas del cercano oriente, donde el contacto físico es más estrecho, se aislaran completamente unas de otras. La misma situación se está desarrollando ahora con relación al judaísmo como resultado de la situación en Palestina. Sin embargo, en otras partes del mundo musulmán donde los acontecimientos sociopolíticos no crearon fricciones duraderas, el estudio del cristianismo y del judaísmo continuó, a menudo con mucha simpatía, y han habido contactos ocasionales de orden teológico y espiritual entre estas diversas comunidades. Hace sólo un siglo, el poeta sufi persa Hâtif Isfahânî ensalzó el cristianismo como afirmación de la Unidad divina siempre que su doctrina de la trinidad sea entendida en su significado metafísico. En su memorable poema (*Tarjî'band*) escribe:

En la iglesia dije a una encantadora de corazones cristiana,
«¡Oh tú en cuya red el corazón está cautivo,
a la urdimbre de cuyo cinto cada punta de mi cabello
está unida por separado!

¿Cuánto tiempo continuarás sin encontrar el camino
hacia la Unidad divina? ¿Por cuánto tiempo impondrás

14. Un ejemplo sobresaliente de este tipo de obras es la refutación de la divinidad de Cristo de al-Ghazzâlî, en la que, utilizando el texto de los Evangelios, argumentó que Cristo recibió el permiso especial de Dios—permiso que es único entre los profetas—para usar el tipo de lenguaje que empleó acerca de su unión y relación filial con Dios, pero que en realidad nunca se atribuyó la divinidad a sí mismo, tal como lo entienden comúnmente los cristianos. Véase al-Ghazzâlî, *Réfutation excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, dir. y trad. por R. Chidiac, Paris 1939.

al Uno la vergüenza de la Trinidad?

¿Cómo puede estar bien llamar al único Dios verdadero
"Padre", "Hijo", y "Espíritu Santo"?»

Ella abrió sus dulces labios y me dijo, mientras
con una dulce sonrisa derramaba azúcar de sus labios:
«Si tú sabes el Secreto de la divina Unidad,
no arrojes sobre nosotros el estigma de la infidelidad.

La Belleza eterna lanzó un rayo
de su refulgente semblante en tres espejos.

La seda no se convierte en tres cosas si
tú la llamas *Parniyân*, *Harir* y *Parand*»¹⁵.

Mientras estamos hablando de este modo,
junto a nosotros la campana de la iglesia elevó este canto:
«Él es Uno y no existe nada salvo Él,
no hay otro Dios sino Él solo»¹⁶.

Durante este siglo el gran sufi argelino Shaykh Aḥmad al-'Alawî expresó esta misma idea cuando pidió que todas las religiones se dieran las manos para combatir la incredulidad moderna y mostró particular interés por el cristianismo, cuyas doctrinas conocía bien¹⁷. En suma, el contacto entre el islam y la tradición judeocristiana ha sido inmenso a lo largo de los siglos, tanto en el plano formal como informal. Este patrimonio ofrece todo cuanto es necesario para un encuentro significativo entre estas dos religiones en la actualidad.

En cuanto a las religiones iraníes, el islam también las encontró tempranamente, cuando sojuzgó el imperio sasánida y penetró en la altiplanicie iraní. Durante los tres o cuatro siglos en que paulatinamente llegó a dominar por completo en Persia, el islam tuvo numerosos contactos con estas religiones y especialmente con el zoroastrismo y el maniqueísmo.

15. Existen tres palabras diferentes para designar la seda.

16. Trad. por E.G. Browne en su *A Literary History of Persia*, vol. IV, Cambridge 1930, p. 293-4.

17. Véase M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, donde el interés del Shaykh por las demás religiones es tratado ampliamente en los primeros capítulos.

Influyó incluso en algunos de los posteriores escritos zoroástricos producidos en el primer período islámico, del mismo modo que elementos del zoroastrismo se integraron en ciertas perspectivas de la vida intelectual islámica¹⁸. Las disputas sostenidas con seguidores de religiones iraníes en Basra y Bagdad están registradas en algunas de las primeras fuentes históricas y teológicas. Los zoroástricos fueron aceptados desde el principio como un «pueblo del libro», mientras que los maniqueos fueron combatidos por razones teológicas fundamentales. Sin embargo, la influencia de estos últimos, especialmente respecto de las ideas cosmogónicas y cosmológicas, puede observarse en ciertas cosmologías ismâ'ílies y con mayor probabilidad también en algunos de los escritos de Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī. Las creencias maniqueas también han sido descritas por muchos eruditos, como Ibn al-Nadīm y Bīrūnī, y de hecho las obras musulmanas son útiles fuentes para el conocimiento actual de ciertos aspectos del maniqueísmo¹⁹.

El zoroastrismo tuvo un contacto más íntimo con el islam que el maniqueísmo. Sin embargo tampoco aquí la situación ha sido la misma en todas las tierras musulmanas. El zoroastrismo, aunque a nivel popular es conocido en todas partes, no fue tan estudiado en la parte árabe del mundo musulmán como en Persia, que había sido su antiguo lugar de origen²⁰. En Persia, el zoroastrismo proporcionó, en primer lugar, todo un vocabulario a poetas sufíes como Ḥāfīz, quienes hablan a menudo del «templo de fuego», del sacerdote zoroástrico, etc., como símbolos del centro sufí (*khāniqāh* o *zāwiyah*), el maestro espiritual, y así sucesivamente²¹; esta manera de hablar,

18. Véase W.H. Bailly, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford 1943.

19. Todas las fuentes musulmanas relativas al maniqueísmo aparecen reunidas en S.H. Taqizadeh, *Māni wa din-i ū*, Teherán 1335.

20. Aún hoy muchas personas del próximo oriente árabe se refieren a los hindúes como *majūs* o zoroástricos, sin distinguir, a nivel popular, entre las tradiciones india e irania.

21. El simbolismo del delicado y exquisito lenguaje de Ḥāfīz nunca ha sido explicado plenamente en ninguna lengua occidental. Una de las mejores traducciones y comentarios que de él hay es *The Divān, Written in the Fourteenth Century by Khwāja Shamsu-d-Dīn Muḥammad-i-Ḥāfīz-i Shirāzī otherwise known as Lisānu-l-Ghaib and Tarjumānu-l-Asrār* por el tte. cor. H. Wilberforce Clarke, 2 vols., Calcuta 1891.

sin embargo, no implica en absoluto una influencia histórica del zoroastrismo sobre el sufismo. Más bien es un medio por el que el sufí afirmaba la independencia del esoterismo con respecto a las formas exotéricas de la revelación, en el sentido de que el esoterismo no deriva del exoterismo, sino directamente de Dios, que es la fuente de la revelación que contiene ambas dimensiones. La angelología y la cosmología zoroástricas fueron también resucitadas por Shihāb al-Dīn Suhrawardī, el fundador de la escuela de la Iluminación o *Ishrāq*, quien hizo transparentes estos símbolos a la luz de la gnosis islámica²². En este campo hubo también una influencia de la escuela *ishrāqī* sobre ciertas escuelas del zoroastrismo posterior, tales como el movimiento conectado con el nombre de Ādhār Kaywān.

Cuando nos volvemos hacia las religiones indias —esencialmente el hinduismo y el budismo— es cuando, desde el punto de vista islámico, la cuestión de entender y penetrar las formas religiosas se hace más difícil. Esta dificultad se produce no sólo a causa del lenguaje mitológico de las tradiciones indias, que es distinto del lenguaje «abstracto» del islam, sino también porque al ir de unas tradiciones a las otras nos desplazamos desde el marco de las tradiciones abrahámicas a un clima espiritual diferente. Sin embargo, el islam ha tenido un profundo contacto con las religiones de la India tanto en el plano formal como en el metafísico. A través de las ciencias indias, que habían llegado a los musulmanes por medio del pelvi y directamente del sánscrito, se habían obtenido algunos conocimientos de la cultura india ya durante el primer período islámico. Pero fue gracias al incomparable *Tahqiq mā li'l-hind* o *India* de Bīrūnī, una obra única por la exactitud de su compilación, cómo los musulmanes medievales tuvieron co-

22. Véase S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, capítulo II; también S.H. Nasr, «Suhrawardī», en *A History of Muslim Philosophy*. Véanse también los numerosos estudios de H. Corbin sobre Suhrawardī, especialmente *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. II, Teherán 1952, *prolegomena* y *Los motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardī*, Teherán 1946-1325.

nocimiento del hinduismo, especialmente de la escuela vishnuita, que Birûnî parece haber conocido mejor²³. Fue también responsable de la traducción del *Patañjali Yoga* al árabe, y de hecho inauguró una tradición de contactos con el hinduismo que, aunque interrumpida por diversos intervalos de tiempo, continuó a través de Amîr Khusraw Dihlawî, hasta Abu'l-Faḍl, Dârâ Shukûh y el vasto movimiento de traducción de obras hindúes al persa en el periodo mogol²⁴.

En el plano religioso, aunque los zoroástricos fueron definitivamente incluidos entre los *'ahl al-kitâb* o «pueblo del libro», hubo un debate entre el público musulmán general sobre cómo situar el hinduismo, aunque, como ya se ha mencionado, muchos *'ulamâ'* de la India consideraron definitivamente a los hindúes como un «pueblo del libro». Huelga decir, que en la India los musulmanes ciertamente no trataron a los indios como a simples paganos o adoradores de ídolos como los de Arabia, sino que llegaron a respetarlos como poseedores de una religión propia. Como ya se ha dicho, muchos sufíes de la India llamaron al hinduismo la religión de Adán y, así, un santo ortodoxo naqsbandî como Mirzâ Mazhar Jân Jânân consideró a los Vedas como libros inspirados divinamente. De hecho, en el islam había un presentimiento del carácter primordial del hinduismo que motivó que muchos autores musulmanes identificaran Brahman con Abraham. Esta conexión puede parecer extraña lingüísticamente, pero contiene un profundo significado metafísico. Abraham es, para el islam, el patriarca original identificado con la religión primordial (*al-dîn al-hanif*), que el islam vino a reafirmar y confirmar. La conexión del nombre de los *ba-*

23. Un resumen de las ideas de Birûnî sobre el hinduismo aparece en A. Jeffery, «Al-Birûnî's Contribution to Comparative Religion», en *Al-Birûnî Commemoration Volume*, Calcuta 1951, p. 125-60; también S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, capítulo v.

24. Se encontrarán dos diferentes visiones en la interacción entre el islam y el hinduismo en la India en Tara Chand, *The Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad 1954, y A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in its Indian Environment*, Oxford 1964, que también contiene una rica bibliografía sobre el tema.

râhimah (es decir, hindúes) con Abraham era precisamente, para los musulmanes, una afirmación de la naturaleza primordial de la tradición hindú.

El maestro sufi 'Abd al-Karîm al-Jilî escribe en su *al-Insân al-kâmil*:

«El pueblo del libro está dividido en muchos grupos. En cuanto a los *barâhimah* [hindúes], éstos afirman pertenecer a la religión de Abraham y que son de su progenie y poseen formas especiales de adoración a Dios... Los *barâhimah* adoran a Dios absolutamente sin recurrir a ningún profeta o mensajero. De hecho, dicen que no hay nada en el mundo de la existencia que no sea lo creado por Dios. Ellos dan testimonio de su Unicidad en el Ser, pero niegan por completo a los profetas. Su culto a la verdad es como el de los profetas antes de su misión profética. Afirman ser los hijos de Abraham —la paz sea sobre él— y dicen que poseen un libro escrito para ellos por el propio Abraham —la paz sea sobre él—, aunque dicen que el libro proviene de su Señor. En él se menciona la verdad de las cosas y consta de cinco partes. Las cuatro primeras partes las permiten leer a todo el mundo. Pero sólo permiten la lectura de la quinta parte, a unos pocos, porque es profunda e insondable. Es bien conocido por todos ellos que quienquiera que lea la quinta parte del libro necesariamente se convertirá al islam y entrará en la religión de Muḥammad —la paz sea sobre él—»²⁵.

25. *Al-Insân al-kâmil*, El Cairo 1304, II, p. 78 y 87. Naturalmente, muchos autores de obras sobre las sectas religiosas negaron esta conexión, como al-Shahrîstânî, quien escribe: «Hay entre la gente quienes creen que ellos [los hindúes] son llamados *barâhimah* a causa de su afiliación a Abraham —sobre él la paz—. Pero esto es erróneo, pues ellos son un pueblo especialmente conocido por haber negado completa y totalmente la profecía.» *al-Milal wa'l-nihâl*, El Cairo, IV, p. 135. Huelga decir que esta crítica teológica no disminuye en nada la significación metafísica de la afirmación de al-Jilî.

Con respecto a la relación entre el hinduismo y el islam como la primera y la última tradiciones de este ciclo humano, véase R. Guénon, «The Mysteries of the Letter Nûn», en *Art and Thought*, ed. dir. por K.B. Iyer, Londres 1947, p. 166-8; también la serie de artículos de M. Valsân titulada: *Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe «Om»*, en los «Études Traditionnelles» de 1964 y 1965.

Al-Jili distingue entre la metafísica hindú y la práctica diaria de los hindúes, e identifica especialmente sus doctrinas metafísicas con la doctrina de la Unidad divina en el islam. Su referencia al «Quinto Veda» significa precisamente la identidad interior de las doctrinas esotéricas y metafísicas de las dos tradiciones. Él, igual que otros sufíes, intentó aproximarse al hinduismo a través de la penetración metafísica de su estructura mitológica a fin de revelar la presencia de lo Uno detrás del velo de los muchos. En este campo, su aproximación no fue fundamentalmente diferente de la actitud de aquellos sufíes que intentaron interpretar la Trinidad cristiana como una afirmación más bien que una negación de la Unidad divina.

La traducción de obras hindúes al persa durante el período mogol es un acontecimiento de gran significación espiritual cuyo pleno valor todavía no ha sido explorado, especialmente por los musulmanes no persas y no indios. La figura central de este movimiento fue el príncipe Dârâ Shukûh, responsable de la traducción del *Bhagavad-Gîtâ*, del *Yoga Vasishtha*, y todavía más importante, de los *Upanishads*. De su versión persa se hizo la traducción al latín de Anquetil-Duperron, traducción que influyó en muchos filósofos europeos del siglo diecinueve, como Schelling; el poeta místico William Blake poseía un ejemplar de esta traducción²⁶.

Cualquiera que haya sido la importancia de esta traducción para la difusión de los estudios hindúes en occidente, todavía es más importante para la cuestión del encuentro religioso entre el hinduismo y el islam en la actualidad. Del mismo modo que las cruzadas casi destruyeron los amistosos contactos entre el islam y la cristiandad en el Cercano

Oriente, los acontecimientos del siglo pasado han envenenado el contacto entre el hinduismo y el islam en el subcontinente indio, pero quizás un país como Persia, donde ha existido el contacto histórico con el hinduismo y a la vez no han habido enfrentamientos políticos durante los últimos tiempos, podría ser un lugar más adecuado para hacer un estudio básico de las relaciones entre hinduismo e islam al más alto nivel*.

Sea como sea, las traducciones de Dârâ Shukûh no indican en absoluto un sincretismo o eclecticismo como el que se encuentra en otros movimientos mixtos de la India. Dârâ era un sufí de la orden Qâdiriyyah y un musulmán devoto. Él creía que los *Upanishads* eran «los libros ocultos» a los que el Corán se refiere (LVI 77-80), y escribió que «ellos contienen la esencia de la unidad y se trata de secretos que deben permanecer ocultos»²⁷. Su *Majma'al-bahrayn* es un intento de mostrar la identidad de las doctrinas musulmana e hindú de la unidad. Basta leer la traducción de Dârâ Shukûh de cualquiera de los *Upanishads* para darse cuenta de que no sólo vertía palabras al persa, sino también ideas en el marco del sufismo. Sus traducciones contienen una visión sufí de los *Upanishads* y, lejos de ser un intento sincretizador, representan un serio esfuerzo para crear un puente entre las metafísicas hindú e islámica. Sus traducciones y muchas otras de clásicos hindúes, como el *Râmâyana*, el *Mahâbhârata* y el *Yoga Vasishtha*, sobre las cuales el sabio persa Mir Abu'l-Qâsim Findiriskî escribió un comentario, son un verdadero tesoro que debería ser conocido por el mundo musulmán en general y no sólo por los persas y los musulmanes del subcontinente indopakistaní²⁸. Estos escritos, así como los de otros maestros sufíes de la India musulmana, como Ghawth

26. El texto persa de los *Upanishads* ha sido publicado en una edición moderna por Tara Chand y J. Nâ'ini con el título de *Sirr-i akbar*, Teherán 1957-60. Véase la introducción inglesa de Tara Chand sobre los escritos de Dârâ Shukûh y su importancia. Las traducciones persas de Dârâ Shukûh también desempeñaron un importante papel en la preservación de las doctrinas hindúes para los propios hindúes en los siglos dieciocho y diecinueve, por lo que un traductor hindú de los *Upanishads* del siglo diecinueve se refiere a Dârâ Shukûh como a uno de los revivificadores del hinduismo junto a Shankarâ-charyâ y Vyasa. Véase M.H. Askari, *Tradition et modernisme*,... p. 120.

* Esto se escribió en un momento distinto del actual (N. del E.).

27. *Ibid.*, p. 45 de la introducción de Tara Chand.

28. El profundo estudio comparativo del *Yoga Vasishtha* por Mir Findiriskî es una cumbre de los estudios metafísicos hindomusulmanes que quizá incluso supera en profundidad a las obras de Dârâ Shukûh. El erudito persa Fathallâh Muhtabâ'i está realizando actualmente un estudio de esta obra.

'Alī Shāh, el expositor sufi del Tantrismo, y muchos otros, que a menudo han dado las explicaciones más penetrantes de la metafísica y mitología hindú, pueden servir como base para un serio estudio de la tradición hindú a la luz de las condiciones modernas.

Es sorprendente que aunque el islam tuviera tanto contacto con el budismo, las fuentes musulmanas hablen mucho menos de esta tradición que del hinduismo. Por supuesto, a través de la traducción del *Pancha Tāntra* del pelvi al árabe así como a través de otras fuentes literarias y tradiciones orales, se conocía algo de la personalidad de Buda como hombre sabio, y a menudo era identificado con la figura de Hermes como el origen de la sabiduría²⁹. Muchas de las fuentes comunes de las escuelas y sectas religiosas consideraron el budismo como una rama del hinduismo³⁰, e incluso Bīrūnī en su *India* le prestó poca atención.

El más serio y notable estudio sobre el budismo en los anales islámicos, sin contar las obras más recientes escritas por musulmanes indios, aparece bastante tarde, en el siglo ocho (catorce), en la historia universal de Rashīd al-Dīn³¹. El capítulo dedicado al budismo, una religión que debió atraer mucho la atención con el advenimiento de los mongoles, está basado en gran parte sobre colecciones de tradiciones y en la ayuda directa de un lama de Chachemira llamado Kāmalashrī-Bakhshī. El capítulo contiene una exposición de la mitología india sacada en su mayor parte de los *Purāṇas* y la mejor descripción musulmana de los ciclos (Yugas), pero todo desde un punto de vista budista más que hindú. El aspecto más sobresaliente de la obra, sin embargo, es el relato de la vida de

29. Véase S.H. Nasr, *Islamic Studies*, capítulo iv.

30. Al-Shahristānī divide a los hindúes en tres grupos, a uno de los cuales denomina *aṣḥāb al-budādah* o budistas. Dice que el primer *budd* era llamado *shākin* (Shakyamuni) y que por debajo de él hay la categoría de *al-bardī sa'iyah* (?), lo cual muy probablemente significa el Boddhisattva. También da algunas explicaciones sobre el ascetismo y las enseñanzas morales budistas. *Op. cit.*, p. 139ss.

31. Véase K. Jahn, «On the mythology and religion of the Indians in the medieval Moslem tradition», en *Mélanges Henri Massé*, p. 185-97.

Buda³², que es único en los escritos islámicos. Buda es considerado un profeta, con un libro llamado *Abi dharma* que contiene la quintaesencia de la verdad. Como podría esperarse, los musulmanes ven todos los «descendimientos divinos» o *Avatāras* como profetas en el sentido islámico, de modo que este tratamiento de Buda no debe sorprender en modo alguno. Este valioso relato de la vida de Shakyamuni llegó a ser bien conocido y fue incorporado en diversas obras persas posteriores sobre historia universal. Pero no hubo más trabajos de especial significación en este campo, como ocurre con el hinduismo, principalmente porque la misma oportunidad de contacto directo con el budismo no se presentó posteriormente salvo en la China occidental, donde la comunidad musulmana continuó viviendo relativamente aislada de la corriente principal de la vida intelectual islámica.

III

Este análisis de algunos rasgos del contacto histórico entre el islam y otras religiones ha revelado el hecho de que durante su historia el islam ha percibido la presencia de otras tradiciones en distintos grados, y de modos diferentes, que pueden enumerarse esencialmente como: la *Shari'ah*, la teología, la historia, la ciencia, la filosofía, la erudición y, finalmente, el sufismo o esoterismo. En cada nivel, el encuentro con otras religiones ha tenido un significado y así continúa siendo; cada encuentro puede contribuir a la comprensión total de otras tradiciones.

En el nivel de la *Shari'ah*, el Islam ha visto siempre las otras religiones como Ley divina, como él mismo. Muchos juristas medievales se refirieron a la *shari'ah* de otros profetas y pueblos, y la Ley islámica misma da libertad dentro del mundo islámico (*dār al-islām*) para que otros que tengan su

32. Véase K. Jahn, *Kāmalashrī-Rashid al-Dīn's, Life and teaching of the Buddha*, «Central Asiatic Journal», vol. II, 1956, p. 81-128.

propia Ley divina puedan seguir sus propias vías en su comunidad, por lo cual gozan de completa independencia religiosa. Se han realizado muchos estudios de lo que podría llamarse «ley religiosa comparativa» en la cual se han descrito y comparado los preceptos religiosos de diferentes comunidades. Los juristas musulmanes fueron también los primeros en desarrollar la ciencia del derecho internacional, de intentar proporcionar medios para poder establecer relaciones entre pueblos que siguen distintos códigos legales. La descripción y el estudio morfológico de las leyes sagradas de otras religiones puede de hecho proseguirse hoy sobre la base establecida por los juristas clásicos.

Pronto surgieron los debates teológicos entre musulmanes y seguidores de otros credos, incitados especialmente por los mu'tazilíes, que estaban interesados por este tema. También se sostuvieron discusiones acerca de diferentes religiones con algunos Imâms shi'ies, y a menudo por personas adheridas a estas mismas religiones, tal como consta en fuentes shi'ies como Ibn Bâbüyah. Del mismo modo, autores ismâ'ilíes siguieron interesándose en otras religiones, particularmente a causa de su énfasis en los ciclos de profecía y la universalidad del esoterismo³³. De todos estos debates teológicos surgieron las numerosas obras sobre «sectas» o *al-Milal wa'l-nihal*, hasta el punto de que puede decirse que los musulmanes fueron los fundadores de la ciencia de las religiones comparadas. Muchos teólogos destacados —shi'ies así como sunnies— escribieron obras de este tipo, como *Kitâb al-maqâlât wa'l-*

33. Véase, por ejemplo, el *Kashf al-mahjûb* de Abû Ya'qûb Sijistânî, ed. dir. por H. Corbin. Jâmil'al, Teherân 1949, p. 77-9, sobre la necesidad de la pluralidad de profetas y religiones a causa de las cambiantes condiciones de los pueblos a los que se dirige la revelación. El autor añade que cada profeta revela un aspecto de la verdad y la Ley divina, por lo cual es necesario que haya muchos profetas que revelen los diferentes aspectos de la verdad y también reafirmen lo que fue revelado anteriormente.

Asimismo, Nâsir-i Khusraw en su *Jâmil' al-hikmatayn*, ed. dir. por Corbin y M. Mo'in. Teherân 1953, habla de Cristo como la «Palabra de Dios» y de la universalidad de la cadena profética antes del Profeta del Islam. La universalidad de la revelación es un tema permanente en la teología shi'i duodecimana e ismâ'ilî, como en el sufismo en general, aunque el punto de vista permanece dentro de los límites de la tradición abrahámica.

firaq, de Sa'd ibn 'Abdallâh al-Ash'arî al-Qumî, el *Kitâb firaq al-shi'ah* de al-Nawbakhtî, el *Farq bayn al-firaq* de al-Bagh-dâdî, el *Maqâlât al-islâmiyyin* de Abu'l-Hasan al-Ash'arî, fundador de la teología ash'arita³⁴, *al-Faṣl* de Ibn Ḥazm, *I'tiqādât firaq al-muslimin* de Fakhr al-Dîn al-Râzî, y la obra de este tipo mejor conocida, *al-Milal wa'l-nihal* de al-Shahristânî. Todos estos autores fueron teólogos destacados y su enfoque es ante todo teológico y por lo común polémico. Pero debido a que en los tiempos modernos de nuevo han tenido lugar debates teológicos, especialmente entre el cristianismo, el judaísmo y el islam, estas obras pueden servir de base y proporcionar un punto de partida para la tarea que queda por hacer en este campo.

Existe también la tradición de los historiadores que intentaron describir simplemente y de un modo tan objetivo como fuera posible lo que vieron o leyeron de otras religiones y culturas religiosas. Vemos un enfoque de este tipo en los escritos de historiadores universales como al-Mas'ûdî y al-Ya'qûbî. Al-Mas'ûdî también escribió un tratado especial sobre religiones, titulado *al-Maqâlât fî uṣûl al-diyânât*. Hay, así mismo, el *Fihrist* de Ibn al-Nadîm y el *Bayân al-adyân* de Abu'l-Ma'âlî Muḥammad ibn 'Ubaydallâh, en los que se encuentran buenas exposiciones de las religiones, y hay referencias de Bîrûnî y Nâsir-i Khusraw a Abu'l-'Abbas Irânshahrî, de quien se dice que había estudiado las doctrinas de otras religiones con genuino interés. Hoy el incomparable Bîrûnî, quien no sólo en su *India*, sino también en la *Cronología de las naciones antiguas* y en muchas otras obras, proporcionó gran riqueza de informaciones acerca de muchas religiones

34. Esta importante obra editada por R.H. Ritter como *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, Wiesbaden 1963, así como *Maqâlât al-mulhidin* de al-Ash'arî, que es su volumen complementario y que trata más directamente sobre los grupos y sectas no islámicos, revela qué gran interés despertaba el estudio de las religiones incluso en aquellos teólogos musulmanes que trataban de oponerse a las teorías racionalistas sobre la religión y eran los defensores de la letra de la revelación.

Algunos teólogos se ocuparon, incluso en sus obras teológicas, de la historia de las religiones, que trataron en una sección aparte; al-Ījî, en su *al-Mawâqif*, es un ejemplo de ello.

diferentes. Esta tradición continuó en las posteriores historias universales hasta tiempos muy recientes, en obras como *Nā-sikh al-tawārikh*, compilada en Persia hace sólo un siglo. Pero estas obras tardías eran en gran parte repeticiones de las antiguas cuando versaban de temas religiosos. Esta tradición de exposiciones objetivas de otras religiones podría servir de nuevo como base para obras contemporáneas en lenguas musulmanas sobre hinduismo, budismo, shintoísmo e incluso las religiones de los indios americanos, así como sobre el cristianismo y el judaísmo; sin embargo, muchas de estas obras en lenguas islámicas han sido compiladas por autores no musulmanes por razones distintas de la de crear un entendimiento entre las religiones. Estas descripciones deberían basarse en fuentes auténticas; y, especialmente en lo que concierne a las tradiciones orientales, no deberían hacerse eco de los errores y prejuicios de las obras occidentales traducidas al árabe, persa, turco, etc., como, de hecho, ocurre muy a menudo³⁵.

En la esfera de la ciencia, de la filosofía y del saber en general, la integración de elementos de estos campos en el concepto islámico del mundo significó también el contacto con la religión de las civilizaciones de las que provenía el material en cuestión. Debe recordarse que en una civilización tradicional toda ciencia está conectada de un modo u otro con

los principios religiosos de dicha civilización. La medicina y la astronomía indias que los musulmanes pronto absorbieron también los puso en contacto con ciertas ideas cosmológicas hindúes. Las obras indias y persas sobre historia natural familiarizaron a los musulmanes con la concepción religiosa de la naturaleza presente en ellas. En cuanto a las ciencias greco-helenísticas, aunque los musulmanes no estaban interesados en el panteón olímpico, a través de las obras filosóficas y científicas griegas, tuvieron conocimiento del elemento órfico-pitagórico de la tradición griega, que les interesó inmensamente, precisamente porque era una afirmación de la doctrina de la Unidad divina. Si llamaron a Platón el *imām* de los filósofos y a Plotino «el Shaykh de los griegos» (es decir, su maestro sufi) fue debido, a que también en sus escritos vieron la expresión de aquella doctrina metafísica que el islam iba a exponer más adelante. Además, en la teosofía *ishrāqi* de Suhrawardī hay continuas referencias a la universalidad de una sabiduría que antaño era compartida por todas las naciones y que halló su expresión universal en la gnosis islámica³⁶. Esta sabiduría es la que Steuben, Leibniz y los neoescolásticos iban a denominar más tarde la *philosophia perennis*, una expresión a la que A.K. Coomaraswamy, con todo acierto, le añadió el epíteto *et universalis*.

Sin embargo, en el seno del esoterismo, en la perspectiva del sufismo, es donde se ha producido el encuentro más profundo con otras tradiciones y donde se puede hallar la base indispensable para la comprensión en profundidad de otras religiones hoy en día. El sufi es alguien que busca trascender el mundo de las formas, pasar de la multiplicidad a la Unidad,

35. Debemos mencionar la obra muy recomendable de Kenneth Morgan y otros pocos autores americanos e ingleses, cuyo propósito es ofrecer medios de estudio de las religiones basados en los escritos de los que creen en ellas y comparten su concepción del mundo: este método también podría ser adoptado con ventaja por los musulmanes. Si éstos quieren informarse sobre el cristianismo, lo mejor que pueden hacer es buscar este conocimiento en un cristiano creyente, y no en alguien que crea haberlo «superado». Y con mayor razón, deberían informarse sobre el budismo con un budista y sobre el hinduismo con un hindú. o aprender sobre estas religiones en los poquísimos autores occidentales que o bien han tenido un contacto directo con estas tradiciones, o están particularmente dotados, tanto por su simpatía interior como por su inteligencia innata, para comprender las formas y símbolos de otras religiones. El gran número de obras de segunda mano sobre religiones comparadas que hoy se está traduciendo de las lenguas europeas al árabe, persa, etc., exige una respuesta clara por parte de los musulmanes antes de que, en un campo de estudios más, los espíritus de los musulmanes de educación moderna se contaminen fatalmente. Hasta hoy, sólo han aparecido unas pocas obras basadas en fuentes auténticas, pero son demasiado pocas para responder a la necesidad que de esta literatura existe actualmente.

36. La figura de Hermes, invocada por Suhrawardī y muchos otros sabios musulmanes como portador de una revelación que fue el origen de toda filosofía, o, mejor, teosofía, significa la creencia en la universalidad de la sabiduría, la *religio perennis*.

Sobre la importancia de la figura de Hermes como símbolo de una religión primordial, véase M. Eliade, *The Quest for the «Origins of Religion»*, p. 154-6. Sin embargo, es muy importante señalar que el movimiento hermético del Renacimiento iba esencialmente contra la tradición cristiana global, mientras que en el islam la figura de Hermes encajaba perfectamente en la profetología islámica.

de lo particular a lo Universal. Abandona lo múltiple por lo Uno y este mismo proceso le confiere la visión de lo Uno en lo múltiple. Para él todas las formas se hacen transparentes, incluyendo las formas religiosas, que le revelan así su origen único. El sufismo o la gnosis islámica es la afirmación más universal de aquella sabiduría perenne que reside en el corazón del islam y, de hecho, en el corazón de todas las religiones en cuanto tales³⁷. Esta doctrina suprema de la Unidad —que es ella misma única (*al-tawhīd wāḥid*)— es la que los sufíes denominan «la religión del amor» y a la que se refiere Ibn 'Arabī en sus bien conocidos versos del *Tarjumān al ash-wāq*³⁸. Este amor no es meramente sentimiento o emociones, es el aspecto realizado de la gnosis. Es un conocimiento transcendente que revela la unidad interior de las religiones. Shabbāzī en su *Gulshan-i rāz* se refiere a esta misma verdad:

37. Esta gnosis aporta la mejor prueba de la verdad de la religión como tal, porque el gnóstico ve la religión como un aspecto inseparable de la existencia humana. No hay mejor prueba de la existencia de Dios que el hombre, que confirma a su creador por su naturaleza teomórfica y particularmente por su inteligencia, la cual prueba lo Absoluto que es su verdadero objeto.

«La naturaleza humana en general y la inteligencia humana en particular no pueden comprenderse sin el fenómeno religioso, que las caracteriza del modo más directo y más completo: captando la naturaleza transcendente —no «psicológica»— del ser humano, captamos la de la revelación, de la religión, de la tradición; comprendemos su posibilidad, su necesidad, su verdad. Comprendiendo la religión, no en tal o cual forma, o según un determinado sentido literal, sino también en su esencia informal, comprendemos igualmente las religiones, es decir, el sentido de su pluralidad y diversidad; ése es el plano de la gnosis, de la *religio perennis*, en el que las antinomias extrínsecas de los dogmas se explican y se resuelven» (F. Schuon, «Religio Perennis», en *Light on the Ancient Worlds*, p. 142).

38. Mi corazón se ha vuelto capaz de cualquier forma: es

un pasto para gacelas y un convento para cristianos.

un templo para ídolos y la Ka'ba del peregrino.

las tablas de la Tora y el libro del Corán.

Yo sigo la religión de Amor: cualquier camino que tomen los camellos de Amor.

esa es mi religión y mi fe.

Tarjumān al-ashwāq, trad. de R.A. Nicholson, Londres 1911, p. 67; véase también S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 116-18.

Apenas hace falta decir que esta visión de la unidad transcendente de las religiones está en las antipodas de los modernos sincretismos y pseudoespiritualidades que se han desarrollado en las últimas décadas en occidente como resultado del debilitamiento de la tradición. No sólo no logran trascender las formas, sino que caen por debajo de ellas, abriendo la puerta a toda clase de fuerzas malignas que afectan a los infelices que se dejan engañar por su llamado universalismo.

El Ser necesario es tan contingente como Cielo e Infierno, «yo» y «tú» son el velo de Hades por encima de entre ellos. Cuando se levanta este velo que hay ante ti, no perduran ya las ataduras de sectas y creencias. Toda la autoridad de la ley está por encima de este «yo» tuyo, puesto que aquél está ligado a tu alma y cuerpo. Cuando «yo» y «tú» no permanecen en el medio, ¿qué es mezquita, qué es sinagoga, qué es templo del fuego?³⁹

Aunque no todos los sufíes han tratado específicamente sobre la cuestión de las demás tradiciones, algunos han examinado en detalle esta materia. Ibn 'Arabī, uno de los sufíes cuya vocación fue exponer las doctrinas del sufismo en toda su plenitud, afirma abiertamente la doctrina de la universalidad de la revelación y escribe:

«Sabed que cuando Dios, el Ensalzado, creó las criaturas, las creó de diversos géneros y en cada género puso lo mejor, y entre lo mejor escogió la élite. Éstos son los fieles (*mu'minūn*). Y escogió entre los fieles la élite, que son los santos, y, de esta élite, a la quintaesencia. Éstos son los profetas (*anbiyā'*). Y, de esta quintaesencia, escogió las partes mejores, y son los profetas que traen una Ley divina...»⁴⁰

Ibn 'Arabī, y después de él al-Jillī, elaboraron la doctrina del Logos, según la cual el fundador de cada religión es un aspecto del logos universal, que ellos identifican con «la realidad de Muḥammad» (*al-ḥaqīqat al-muḥammadiyyah*)⁴¹. La obra maestra de Ibn 'Arabī, el *Fuṣūṣ al-ḥikam* o *Engastes de la Sabiduría*, es, de hecho, una exposición del genio espiritual particular de cada profeta como «Palabra de Dios». Además,

39. *Gulshan-i Rāz*, p. 31.

40. *Al-Futūḥāt al-makkiyyah*, El Cairo 1293, vol. II, p. 73-74.

los sufíes creen que, del mismo modo que cada ser del universo es la teofanía (*tajalli*) de un Nombre divino, igualmente toda religión revela un aspecto de los Nombres y Cualidades divinos. La multiplicidad de las religiones es un resultado directo de la infinita riqueza del Ser divino. Al-Jilî escribe:

«No hay nada en la existencia que no adore a Dios, el Altísimo, en su estado, su habla y sus actos, y aun en su esencia y sus cualidades. Y cuanto existe obedece a Dios Altísimo. Pero los actos de adoración difieren a causa de la diferencia de las exigencias de los Nombres y Cualidades divinos»⁴².

Los sufíes no sólo afirman la unidad de la revelación, sino que se consideran a sí mismos los guardianes del islam e incluso de todas las tradiciones. Citemos otra vez a al-Jilî:

«Los gnósticos son los investigadores de la verdad sobre la que Dios ha edificado los cimientos de la existencia. Las esferas de los mundos giran en torno a ellos. Son el centro de la atención de Dios en el mundo; es más, son el centro de [la teofanía] de Dios en la existencia... Dios ha erigido los cimientos de la religión, y aún más, los cimientos de todas las religiones sobre el solar de sus gnosís»⁴³.

Los sufíes han vivido a lo largo de toda la historia islámica con la conciencia de la universalidad de la sabiduría cuyos

41. Esta doctrina fundamental, expuesta sobre todo en el *Fusûs* de Ibn 'Arabi y el *Al-Insân al-kâmil* de al-Jilî, ha sido explicada con extraordinaria claridad en la introducción y notas de las magistrales traducciones de estas obras realizadas por T. Burckhardt, *La Sagesse des prophètes* y *De l'homme universel*.

La doctrina del Logos según Ibn 'Arabi está resumida también en su *Shajarat al-kawn*. Véase la traducción de esta obra por A. Jeffery en «Studia Islamica», vol. X, p. 43-77, y vol. XI, p. 113-160. Sus notas y explicaciones, empero, no concuerdan en absoluto con el punto de vista islámico.

42. *Al-Insân al-kâmil*, II, p. 76-7.

43. *Ibid.*, p. 83. ¿Acaso durante este siglo no ha sido comprendida esta afirmación del gran sufi medieval por aquellos que han tratado de defender a todas las tradiciones contra fuerzas que amenazan no sólo a una religión en particular, sino a la religión en sí?

medios de consecución están contenidos en sus doctrinas y métodos. Pero algunos de ellos han tenido la vocación especial de hablar explícitamente de esta materia, mientras que otros han permanecido en silencio. Jalâl al-Dîn Rûmî, quien incluso tuvo algunos discípulos cristianos y judíos y cuyo *Mathnawî* está lleno de versos que afirman la universalidad de la tradición, escribe en su *Fîhi mâ fîhi* o *Discursos*, en una alusión directa a las distintas tradiciones:

«Estaba hablando un día a un grupo de personas, entre las que había cierto número de no musulmanes. En medio de mi alocución, empezaron a llorar y a manifestar emoción y éxtasis.

«Alguien preguntó: ¿Qué es lo que comprenden y lo que saben? Sólo un musulmán entre mil comprende este tipo de conversación. ¿Qué entendieron, que les hace llorar?

«El maestro respondió: No es necesario que comprendan el espíritu interno de estas palabras. La raíz del asunto son las palabras mismas, y esto lo comprenden. Al fin y al cabo, todo el mundo reconoce la Unicidad de Dios, que Él es el Creador y el Proveedor, que Él todo lo controla, que a Él todo retornará y que Él es quien castiga y perdona. Cuando alguien oye estas palabras, que son una descripción y conmemoración de Dios, sobreviene una conmoción universal y una pasión extática, pues de estas palabras emana el aroma de su Amado y su búsqueda.

«Aunque los caminos son diversos, la meta es única. ¿No veis que son muchas las vías hacia la Kaaba? Para algunos el camino parte de Rum, para otros de Siria, para otros de Persia, para otros de China, para otros, por mar, desde la India y el Yemen. Así pues, si consideráis los caminos, la variedad es muy grande, y la divergencia indefinida; pero cuando consideráis la meta, todos ellos están de acuerdo y son uno. Los corazones de todos se vuelven hacia la Kaaba. Los corazones tienen un apego, un ardor y un gran amor por

la Kaaba, y en ello no hay lugar para el desacuerdo. Ese apego no es infidelidad ni fe; es decir, este apego no se confunde con los diversos caminos que hemos mencionado. Una vez que han llegado allí, todas esas disputas, luchas y divergencias acerca de los caminos —un hombre que dice a otro: “¡eres un falso, eres un infiel!”—, y el otro que le contesta de modo igual— una vez que han llegado a la Kaaba, se ve que la contienda sólo se refería a los caminos, que su meta era una...

»Para resumir: ahora todos los hombres aman a Dios en lo más profundo de sus corazones, y lo buscan, le rezan y ponen en todas las cosas su esperanza en Él, no reconociendo a nadie más que a Él como omnipotente y mandatario en todos sus asuntos. Tal apercepción no es ni infidelidad ni fe. Interiormente no tiene ningún nombre...

»Ahora bien, los literalistas entienden que la Sagrada Mezquita es aquella Kaaba a la que la gente se dirige. Sin embargo, los amantes y los elegidos de Dios entienden que la Sagrada Mezquita significa la unión con Dios...

Al continuar exponiendo el significado de esta unión por encima del mundo de las formas, añade:

«Si hubiese de ocuparme en explicar esto sutilmente, incluso los santos que han alcanzado a Dios perderían el hilo del discurso. ¿Cómo es posible, pues, hablar de tales misterios y estados místicos a hombres mortales?... Un hombre no ve a un camello en la cima de un minarete; ¿cómo verá entonces el hilo de un cabello en la boca del camello?»⁴⁴

No todo el mundo es capaz de ver el camello en lo alto de un minarete, mucho menos, pues, de distinguir el cabello en su boca. Pero los que poseen esta visión tienen el deber de

44. *Discourses of Rûmî*, trad. por A.J. Arberry, Londres 1961, pp. 108-12. Hay que agradecer al profesor Arberry el que haya hecho accesible al mundo exterior esta notable obra de Rûmî, que revela un aspecto del sufismo raramente presente en textos sufíes más formales.

explicar a otros lo que han visto en la mayor medida posible. Hoy la erudición puede hacer mucho para sacar a la luz textos inéditos y dar a conocer muchos capítulos de la historia de los contactos entre el islam y otras religiones que han sido olvidados. Pero queda para los sufíes el exponer los fundamentos metafísicos a cuya luz las formas particulares pueden estudiarse y comprenderse. Esto no quiere decir que sólo el santo perfecto, el *wâsîl* (aquel que ha alcanzado la meta), pueda hablar de unidad interior de las religiones. Sólo una persona así puede hablar a partir de la experiencia realizada y vivida. Pero otros que están dotados de intuición intelectual pueden anticipar intelectualmente el Centro donde se encuentran todos los radios, la cúspide a la que llevan todos los caminos. Sólo una visión tal del Centro puede conducir a un diálogo significativo entre las religiones, un diálogo que muestre a la vez su unidad interior y su diversidad formal, la cual contribuye por sí misma a enriquecer la vida espiritual del hombre moderno, pues ha sido dada como compensación por el ambiente espiritualmente indigente en el que vive.

En lo que concierne al islam, la llave necesaria para abrir la puerta hacia un verdadero encuentro con otras religiones ya la ha proporcionado el sufismo. Es tarea de los musulmanes contemporáneos usar esta llave y aplicar los principios establecidos a la particular situación en que se encuentra hoy en día el mundo islámico. Las muchas trampas que existen en el camino de un estudio serio de las religiones sólo pueden evitarse poseyendo una doctrina metafísica que distinga entre lo verdadero y lo falso, y esté basada en la ortodoxia tradicional. Y sólo con una doctrina así puede establecerse una base firme para un encuentro más formal con otras religiones en el plano teológico y social.

El que ha obtenido una visión de esa cumbre que toca lo Infinito tiene la seguridad de que los que ascienden siguiendo otros caminos son sin embargo sus compañeros en ese viaje, el único viaje que tiene un verdadero sentido. Su certidumbre no sólo le viene de la visión de la cima, sino también de su

IX. El islam y el encuentro de las religiones

conocimiento de que estos caminos, que han sido escogidos para el hombre por Dios mismo, conducen en último término a la cima, sean cuales sean las vueltas que puedan dar. En lo que concierne al Islam, este conocimiento se halla ya contenido en el tesoro de la sabiduría islámica. A los musulmanes contemporáneos corresponde buscar esta sabiduría, hacérsela suya, y después hacer uso de ella en conformidad con sus necesidades reales.

X

EL PROBLEMA ECOLÓGICO A LA LUZ DEL SUFISMO: LA CONQUISTA DE LA NATURALEZA Y LAS ENSEÑANZAS DE LA CIENCIA ORIENTAL

Desde el punto de vista de las tendencias más actuales de la teología cristiana, el problema de la presencia de otras religiones y el de la presencia de la naturaleza están, en cierto sentido, relacionados, pues en dichas perspectivas teológicas ambos problemas se refieren a realidades separadas de la gracia de la revelación cristiana. No es casualidad que K. Barth y sus seguidores se opongan tan obstinadamente, o al menos se muestren indiferentes, hacia una «teología de las religiones comparadas» y una «teología de la naturaleza». Al ensanchar los horizontes del hombre para abarcar otras formas de revelación debería incluirse así mismo a la naturaleza, ya que desde el punto de vista metafísico ella es también una revelación de Dios que transmite su propio mensaje espiritual y que posee sus propios métodos espirituales¹. Extrañamente, el hombre moderno se enfrenta al mismo tiempo a ambos problemas. Necesita desesperadamente una nueva visión de la naturaleza y de su propia relación con ella para poder sobrevivir, incluso físicamente. Del mismo modo, precisa obtener

1. «La naturaleza totalmente intacta tiene en sí misma el carácter de un santuario, y así la consideran la mayoría de los pueblos nómadas y seminómadas, particularmente los indios pieles rojas... Para los hindúes, el bosque es la morada natural de los sabios y hallamos una valoración similar del aspecto sagrado de la naturaleza en todas las tradiciones que tienen, aun indirectamente, un carácter primordial y mitológico.» F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, p. 46.

una comprensión más profunda de las otras religiones para comprenderse mejor a sí mismo, por no hablar de conocer mejor otras colectividades humanas distintas de la suya propia.

En el islam, la clave necesaria para la solución de ambos problemas ha de buscarse en el sufismo. En el capítulo anterior, nuestra tarea consistía en aplicar las enseñanzas del sufismo al problema que le plantea al islam la presencia de otras religiones. En el presente ensayo estas mismas enseñanzas han de ser aplicadas a la cuestión de la conquista de la naturaleza, que ha tomado un carácter muy urgente en occidente y también en el Japón, pero que, al menos por el momento, no ha conseguido atraer la atención de la mayor parte de la *intelligentsia* musulmana, aunque también para ella se convertirá pronto en una cuestión crucial². Para examinar este problema ha parecido oportuno tratar de las ciencias orientales en general más que únicamente de la ciencia islámica, dado que en la cuestión de la relación del hombre con la naturaleza hay una profunda armonía entre estas ciencias³, y también porque la crisis provocada en este campo por la civilización moderna tiene repercusiones de una amplitud mundial.

Es interesante ver cómo la voz de unos cuantos hombres clarividentes de hace sólo una generación hoy se ha convertido en la voz de guerra de muchas personas que son lo suficientemente inteligentes para percibir los efectos catastró-

2. Por desgracia, una de las peores características de esta época es que la gente espera a caer en la trampa para tratar de salir de ella. Cuando se habla de la urgencia del problema ecológico y de la necesidad de una mayor previsión en la planificación industrial y económica a los musulmanes más modernizados, especialmente a los responsables de llevar a cabo esos programas, la respuesta estereotipada es que debemos esperar hasta que alcancemos el nivel económico de occidente y entonces pensaremos sobre estos problemas. A esto se puede contestar simplemente que entonces será demasiado tarde para hacer nada eficaz.

3. Hemos tratado más extensamente sobre este problema en *The Encounter of Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man*.

Sobre la concepción sufi de la naturaleza, véase S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, capítulo 13; Nasr, *Islamic Studies*, capítulo 13; y T. Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, Paris 1950.

ficos a que puede dar lugar para toda la humanidad la prosecución de los caminos seguidos por la civilización occidental en su tratamiento de la naturaleza durante los últimos cuatro o cinco siglos. Si durante los pasados años unas pocas voces solitarias advirtieron de los peligros a los que conducirían la expansión material indefinida y el llamado «desarrollo» o «progreso», hoy en día un gran número de personas se dan cuenta de que la meta de la «conquista de la naturaleza», que parecía el objetivo más obvio de la civilización moderna, no puede proseguirse por más tiempo. El éxito mismo del hombre moderno en la conquista de la naturaleza se ha convertido en un peligro importante. Todos los problemas causados por la actitud unilateral del hombre moderno desde la superpoblación y la polución en masa hasta el descenso de la calidad de la vida humana y la amenaza de su destrucción real, han hecho al menos que las personas capaces de reflexionar se detuvieran un momento y examinaran las premisas en las que se basan la ciencia moderna y sus aplicaciones. De una manera u otra, algo ha ido mal en la aplicación de una ciencia que representa ser un conocimiento objetivo de la naturaleza desligado de toda consideración espiritual y metafísica. La aplicación de tal ciencia parece contribuir a la destrucción de su propio objeto. La naturaleza parece clamar que el conocimiento derivado de ella mediante las técnicas de la moderna ciencia occidental y aplicado de nuevo a ella mediante la tecnología deja a un lado todo un aspecto de su realidad, sin el cual no podría sobrevivir como el todo armonioso y completo que de hecho es. Considerando la gravedad de la situación, debemos abordar ahora este problema crucial —el de las limitaciones de la ciencia occidental y sus aplicaciones sin fin que pretenden «conquistar la naturaleza»— aprovechando las enseñanzas sapienciales de las tradiciones de oriente o lo que en este ensayo podemos llamar la «ciencia oriental»⁴.

4. Aunque, por supuesto, hay muchas escuelas científicas diferentes en cada una de las tradiciones orientales, sus enseñanzas sobre la significación espiritual de la naturaleza y la

Antes que cualquier otra cosa es esencial aclarar qué se entiende por ciencia oriental. Para nuestro propósito aquí significa las ciencias de las grandes tradiciones de Asia, especialmente la china, la japonesa, la india y la islámica. Por extensión, este término podría abarcar otras ciencias tradicionales, pero aquí es suficiente limitarnos a los casos anteriormente citados. Aunque están lejos de ser idénticas, dichas ciencias comparten un principio fundamental, que es considerar las ciencias de la naturaleza a la luz de los principios metafísicos o, desde otro punto de vista, estudiar la naturaleza como un ámbito que está «contenido y abrazado» por un mundo suprasensible que es inmensamente mayor que él. Debido a este principio básico y a muchos otros rasgos que están directa o indirectamente relacionados con él, se puede hablar claramente de la ciencia oriental como de un cuerpo de conocimientos que contiene una visión precisa de las cosas, en contraste con la ciencia occidental tal como se ha desarrollado desde el Renacimiento y tal como se ha extendido a otros continentes durante el siglo actual.

Además, en este ensayo emplearemos deliberadamente el término «ciencia» más bien que, digamos, el de «filosofía» o «religión», precisamente porque en el presente estudio se considera una ciencia de la naturaleza que es afín en su objeto, aunque no en su método y punto de vista, a la «ciencia» como comúnmente se la entiende en el habla occidental. Durante décadas se ha contrastado la espiritualidad oriental, en formas como el sufismo y el vedanta, con la ciencia occidental, y se ha descrito cómo cada una de ellas obtenía éxitos y daba frutos a su manera. Se ha dicho más de una vez, especialmente por parte de orientales modernos, que oriente debe aprender la ciencia de occidente y que occidente no necesita aprender geología o botánica de oriente pero, como han concedido incluso algunos occidentales, puede sacar provecho de un conocimiento de la religión y espiritualidad orientales.

relación del hombre con ella son lo bastante próximas como para permitirnos utilizar este término; no se trata de pasar por alto la diversidad dentro de las propias tradiciones orientales.

Podemos ser los primeros en admitir que occidente necesita aprender metafísica y las doctrinas sapienciales tradicionales de oriente si quiere preservar y reavivar algo de su propio patrimonio espiritual. Ésta es una realidad evidentesísima que cualquier estudio en profundidad de las religiones comparadas y del estado actual de la mentalidad occidental revelaría.

Muchos han viajado a tierras orientales, especialmente a las que han preservado hasta hoy su patrimonio espiritual, el Japón, la India y el mundo islámico, precisamente por esta razón.

Son menos, sin embargo, las personas que comprenden que incluso con respecto a las ciencias de la naturaleza, oriente tiene algo extremadamente precioso que ofrecer al mundo moderno. Por citar unos pocos ejemplos, la filosofía de la naturaleza y la física islámicas, la alquimia hindú, la medicina japonesa o china, o incluso, podríamos añadir, la geomancia—cuya práctica, conocida como *Fung Shui*, todavía tiene vigencia en China—tienen algo que decir sobre la situación que ha creado la aplicación de la ciencia moderna en la forma de la crisis ecológica que hoy tanto tememos.

Las ciencias orientales, que los escasos historiadores de la ciencia especializados en este campo, deberían hacer más accesibles y dar a conocer mejor, tuvieron siempre buenos resultados justamente por lo que a los modernos les parecen sus fracasos. Por otra parte, la ciencia moderna en cierto sentido se está abocando al fracaso, debido precisamente a su propio éxito—sobre todo por la alianza con la tecnología y el espíritu de conquista de la naturaleza—. Ante este grave dilema, el mundo moderno necesita no sólo la espiritualidad y la metafísica oriental, que evidentemente son la esencia y la base fundamental de todas las tradiciones orientales y contienen los principios de todas las ciencias tradicionales, sino también la influencia curativa de la concepción del mundo contenida en las ciencias de la naturaleza orientales.

Hasta ahora, el lector culto encontraba poco menos que imposible considerar seriamente la concepción del mundo

implícita en las ciencias orientales, y éste es aún el caso en la mayoría de los círculos «intelectuales» de occidente. La ciencia occidental ha «avanzado», cualquiera que sea el sentido en que definamos este ambiguo término, negando todas las otras posibles ciencias de la naturaleza. Su carácter monolítico y monopolístico ha sido parte de la imagen que se ha formado de sí misma, aunque ninguna lógica podría negar la posibilidad de otras formas legítimas de ciencia. El orgullo que ha acompañado al particular tipo de actividad mental denominado «ciencia moderna» es tal que relega al campo de la «pseudo-ciencia» todo lo que no sea conforme a su concepto de la verdadera ciencia. Ésta es la razón por la que hoy en día tantas cosas excluidas de la visión científica oficial de occidente están emergiendo bajo la forma de ciencias ocultas, contra cuya aparición la ciencia moderna no tiene poder en absoluto. El carácter totalitario de la ciencia moderna ha engañado a la inmensa mayoría de los hombres que aceptan su punto de vista de una manera incondicional, haciéndoles negar la posibilidad de cualquier otra forma de conocimiento serio, con el resultado de que el interés en cualquier otra cosa que no sea la «ciencia oficial» normalmente se manifiesta con la forma de un ocultismo truncado y mutilado. Por citar las palabras de uno de los poquísimos occidentales que comprenden el significado real de las tradiciones orientales y sus ciencias: «Es el hombre quien se ha dejado engañar por los descubrimientos e inventos de una ciencia falsamente totalitaria, es decir, de una ciencia que no reconoce sus propios límites y por esta misma razón no puede abordar nada que esté fuera de sus límites»⁵.

Los términos de «ciencia» y «pseudo-ciencia» merecen un examen más detenido. Una ciencia tradicional de los metales y los minerales como la alquimia, o bien una ciencia tradicional de la geografía sagrada o la geomancia, es denominada

pseudo-ciencia en el habla moderna sin que nadie se moleste a examinar los principios que hay detrás de ella. Por ejemplo, es innegable que al aplicar lo que hoy en día se llama ciencia a la ejecución de diferentes proyectos de ingeniería o arquitectura, el hombre moderno produce a menudo monstruosidades de fealdad, mientras que aplicando las llamadas «pseudo-ciencias» de la geografía sagrada y la geomancia, los chinos, los japoneses, los persas y los árabes han construido algunos de los más bellos edificios, jardines y paisajes urbanos imaginables. Lo mismo sería válido para las aplicaciones de la química y la alquimia respectivamente.

Ante los frutos de estos dos tipos de ciencia —uno de los cuales es honrado con el nombre de «ciencia verdadera» y el otro denigrado con el de «pseudo-ciencia»— el hombre siente instintivamente que hay un aspecto de la naturaleza que la llamada pseudo-ciencia, tal como ha existido en las civilizaciones tradicionales y no en las deformaciones que de ella aparecen hoy en occidente, toma en consideración y que la ciencia moderna oficial ha permitido que se descuidase. Es el elemento cualitativo y espiritual de la naturaleza que constituye la fuente de la belleza reflejada en los jardines persas o japoneses y en las obras de carácter similar basadas en las ciencias orientales; y es precisamente dicho elemento el que falta en las creaciones de la ciencia moderna. Por lo demás, este elemento cualitativo está presente en la misma naturaleza y con toda certeza está ausente en los frutos de la tecnología moderna. Podría, pues, concluirse que el elemento cualitativo, reflejado en la belleza y la armonía que se observa en la naturaleza, es un aspecto ontológico de ésta que ninguna ciencia de la naturaleza puede dejar a un lado salvo a su propio riesgo. Es también por la presencia de este factor de complejidad perteneciente a la cadena o comunidad de vida sobre esta tierra que es el origen de la fuerza y supervivencia de esta comunidad, incluso desde un punto de vista biológico. Por el contrario, debido a la falta de este elemento cualitativo y espiritual, la misma complejidad de la tecnología es de un

⁵ S. F. Schuon, «No Activity without Truth», *Studies in Comparative Religion*, 1969, p. 196.

orden bien distinto, y a resultas de esto se está convirtiendo cada vez más en una fuente de peligro y debilidad para la sociedad tecnológica.

Los que hablan de la fusión de las ciencias de oriente y de occidente deben saber que tal cosa ciertamente no ha ocurrido aún en nuestros días⁶. Ni podrá ocurrir mientras la actitud de la ciencia moderna siga siendo la que es. Dicha fusión, de hecho, sólo podría ocurrir si la ciencia moderna se aviniese a dejar de lado su punto de vista monopolístico, de forma que se pudiese desarrollar una ciencia que abarcase los elementos cualitativos y espirituales de la naturaleza así como el aspecto cuantitativo de las cosas. Una ciencia tal debería basarse necesariamente en una doctrina metafísica y cosmológica que percibiera la relatividad de lo relativo y comprendiera que todo el plano material de la realidad no es sino una mota de polvo ante los mundos suprasensibles y supraformales que lo envuelven. También debería combinarse necesariamente con una actitud de contemplación hacia la naturaleza más bien que con el deseo de dominación y conquista. Este deseo es sin duda un resultado directo del hecho de que, a pesar de toda su ciencia de la realidad que le rodea, el hombre sigue siendo totalmente ignorante de ciertos aspectos básicos de esta realidad.

La importancia de la ciencia oriental para los problemas contemporáneos originados por las aplicaciones de la ciencia occidental en campos muy diversos puede ilustrarse a través del problema de la unicidad y la interrelación entre las cosas. Este simple principio, que yace en el corazón de toda la doctrina sufi, arrojará luz sobre la naturaleza de la propia ciencia oriental, cuyo contenido ni siquiera podemos empezar a analizar aquí. Hasta ahora, la ciencia moderna ha triunfado en gran parte dando la espalda a la interrelación de las diversas partes de la naturaleza y aislando cada segmento de ella a

fin de poder analizarlo y disecarlo por separado. Idealmente, según la física newtoniana, al estudiar un cuerpo que cae sólo podemos calcular las fuerzas gravitatorias que actúan sobre él conociendo la masa y la distancia de todas las partículas de materia del universo material. Pero, dado que es imposible, sólo consideramos la tierra como centro de atracción y nos olvidamos de las demás partes del universo material. Como resultado de ello podemos llegar a una cifra precisa aplicando las leyes de Newton al caso simplificado en cuestión. No hay duda de que algo se ha ganado con este método; pero también es verdad que algo muy fundamental se ha perdido y descuidado, a saber, la verdad básica de que la simple caída del cuerpo está relacionada con todas las partículas del universo a través de una fuerza que Platón llamaría *eros* y Ibn Sînâ '*ishq*'⁷.

En otro tiempo, la pérdida de este aspecto de la relación entre las cosas era considerado trivial comparado con los beneficios que aportaba la precisión matemática. Pero ahora que la aplicación de esta ciencia parcial de la naturaleza ha destruido tanto de la propia naturaleza y nos amenaza con calamidades mucho peores, y desde que, además, los ecólogos han descubierto que todo el entorno natural es un conjunto extraordinariamente complejo pero armonioso en el que nada funciona sino es en conexión con las demás partes, se ve claro cuán catastrófico es verdaderamente este tipo de omisión. Sólo ahora, después de todo el daño causado, comprendemos que para sobrevivir debemos poner un freno a la indiscriminada destrucción de nuestro medio ambiente natural y al despilfarro de los recursos que proveen a nuestras necesidades; debemos afrontar el hecho de que nuestras necesidades y las fuentes que pueden satisfacerlas están interrelacionadas con las otras partes de la naturaleza, animadas e

6. Véase A.K. Coomaraswamy «Gradation, Evolution, and Reincarnation», en *The Bugbear of Literacy*, Londres 1949, p. 122-30.

7. Sobre la atracción entre partículas materiales que es conocida como amor o '*ishq*', véase Ibn Sînâ (Avicena), *Risâlah fil-'ishq*, trad. por E.L. Fackenheim, *Medieval Studies*, vol. 7, 1945, p. 208-28; y Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, p. 261-2.

inanimadas, de un modo que las actuales ciencias de la naturaleza no han podido captar plenamente debido a las limitaciones que se han autoimpuesto.

En occidente, un poeta como John Donne pudo escribir hace cuatro siglos en uno de sus poemas devocionales: «Ningún hombre es una isla entera en sí; todo hombre es un pedazo del continente, una parte de la tierra firme; si el mar arrebatara un terrón, *Europa* se empequeñece.» Aunque aquí Donne se está refiriendo a la humanidad, su visión ciertamente no excluía a la creación entera de la que el hombre es una parte. En una época posterior, poetas románticos como Wordsworth podían describir la conciencia del espíritu infuso en todas las formas de la naturaleza y por el cual se integran estas formas, conciencia que conduce al hombre a un sentido de lo Infinito como muestran los versos siguientes:

...un sentido sublime
de algo mucho más profundamente entrefundido,
cuya morada es la luz de soles ponientes,
y el océano redondo y el aire vivo,
y el cielo azul, y en la mente del hombre;
un movimiento y un espíritu que impele
todas las cosas pensantes, todos los objetos de todo pensamiento,
y se arremolina a través de todas las cosas
(*Líneas compuestas unas pocas millas más arriba de la Abadía de Tintern.*)

Tales opiniones fueron consideradas por la ciencia occidental oficial como simples imágenes poéticas que no tenían nada que ver con la «ciencia», y lo mismo ocurría con las manifestaciones de otros poetas románticos como Shelley y Novalis, quienes escribieron sobre el aspecto espiritual de la naturaleza y la interrelación de sus partes; ¡sólo ahora comprenden los ecólogos cuán científicas eran esas declaraciones poéticas! Pero ni entonces ni hoy podía establecerse una firme base intelectual para las opiniones expresadas poética-

mente por Donne, Wordsworth y otros⁸, debido a la falta de un conocimiento metafísico apropiado por parte de los científicos modernos y la ausencia de una tradición sapiencial viva que pudiera dar un soporte intelectual a esa poesía. En consecuencia, a través de esos canales no puede descubrirse ningún medio para transformar la ciencia occidental de un modo lo bastante fundamental para permitirle considerar seriamente este sentido de la interrelación entre las cosas, el cual también significa necesariamente los diversos planos de la existencia.

Para descubrir una visión del mundo en la que el principio de la interrelación de las cosas desempeñe un papel central debemos volvernos hacia las ciencias orientales. Las ciencias tradicionales de la naturaleza existen con el propósito expreso de hacer conocer, más bien que velar, la unicidad de la naturaleza, que deriva directamente de la unidad del Principio divino, tal y como han declarado todos los maestros de la gnosis islámica⁹. En el caso de las ciencias islámicas, el sentido de la unidad impregna todas las cosas y todas las formas de conocimiento, al ser la unidad (*al-tawhīd*) el eje central alrededor del cual todo gira en la concepción islámica del mundo. También en el hinduismo, las diversas ciencias tradicionales contenidas en los *darshānas*, aunque exteriormente son independientes, se basan en la interrelación de todas las cosas y representan diversas etapas en el desarrollo del conocimiento. En cuanto a las tradiciones china y japonesa, también en ellas las «diez mil cosas» están relacionadas y pertenecen de hecho a un todo, de modo que toda ciencia de la naturaleza refleja de un modo u otro el cielo y la tierra y, a través de ellos, la unidad que trasciende esta polaridad. Sêng-Chao, un antiguo sabio chino, dijo en una ocasión: «El cielo, la tierra y yo tenemos la misma raíz; las diez mil cosas y

8. En cambio, versos sufíes como la famosa frase de Sa'di: «Estoy enamorado de todo el universo porque viene de Él», (ما عشقهم ربه ما عاكه من عاز انوار است), están apoyados por principios metafísicos rigurosos que hacen de estos poemas no sólo bellas expresiones poéticas, sino también explicaciones de la Verdad revestidas de imágenes poéticas.

9. Véase S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, p. 4ss.

yo somos de una misma substancia.» La intuición de la unidad de las raíces de las cosas, que refleja el principio metafísico de la «unidad transcendente del Ser», constituye la matriz de las ciencias orientales de la naturaleza.

En lo que concierne a las civilizaciones tradicionales y a sus ciencias, el islam ocupa una posición especial por su papel de intermediario entre las tradiciones orientales y occidente. Del mismo modo que, geográficamente, el islam cubre la zona media del mundo, intelectual y espiritualmente ocupa una posición a medio camino entre el clima mental de occidente y el clima intelectual de la India y del lejano oriente. La referencia que hace el Corán al pueblo islámico como «pueblo del centro» alude, entre otras cosas, a esta verdad.

Las ciencias islámicas, que fueron ávidamente cultivadas durante siete siglos, desde el siglo tres (nueve) al diez (dieciséis), e incluso más tarde, están profundamente relacionadas por una parte con la ciencia occidental en su fase medieval y renacentista y, por otra, con las ciencias de la India y la China. De hecho, la ciencia islámica ha estado relacionada históricamente con dichas ciencias tanto en su génesis como en su desarrollo posterior. El islam creó una ciencia que debe ser considerada como ciencia, sea cual sea el sentido que demos a este término, una ciencia sin la cual la de occidente no hubiera podido desarrollarse, aunque la moderna ciencia occidental acabara adoptando un punto de vista completamente distinto. Al mismo tiempo, la ciencia islámica no dio origen a una ciencia secular independiente de una visión espiritual del universo. Guardó cuidadosamente las proporciones entre las cosas, dando a lo espiritual y a lo material lo que les correspondía y teniendo siempre presente en su espíritu la jerarquía del ser y del conocimiento, por lo cual se mantuvo la integración de las ciencias de la naturaleza en una sabiduría que trasciende todo pensamiento discursivo. Además, muchos de los principales científicos musulmanes eran sufíes, gnósticos (*ʿarīfs*), teósofos, y filósofos tradicionales (*ḥakīms*) que siempre desarrollaron las ciencias discursivas y analíticas

en el seno de la visión contemplativa de la naturaleza¹⁰. Desde Ibn Sīnā a Naṣīr al-Dīn Ṭūsī y Quṭb al-Dīn Shīrāzī, todos los cuales fueron grandes científicos y filósofos místicos, encontramos figuras sobresalientes de la historia de la ciencia que al mismo tiempo eran hombres de visión espiritual y que se hubiesen sentido perfectamente a gusto en presencia de los sabios contemplativos de China, Japón y la India.

El islam desarrolló en su seno diferentes escuelas intelectuales, jerárquicamente ordenadas, las cuales cubren un amplio espacio intelectual que va desde el sufismo, semejante en sus doctrinas y métodos a las puras doctrinas sapienciales de las tradiciones india, china y japonesa, hasta la escuela peripatética, que está próxima a la principal tradición filosófica de la Europa medieval, de la que surgió —si bien debido a una comprensión errónea— la moderna filosofía racionalista. Asimismo, debido a la posición central que la doctrina de la unidad ocupa en el islam, el principio de la unicidad de la naturaleza sobre el que reposan las ciencias orientales es subrayado con notable persistencia en la ciencia islámica, que lo presenta en un estilo tanto racional como intuitivo. Por lo tanto, quizá es más accesible, para las mentes educadas según esquemas de pensamiento occidentales, que las perspectivas puramente metafísicas y superracionales ofrecidas normalmente por las obras de los sabios de la India y el Lejano Oriente. Pero esto es sólo una cuestión de método expositivo y de medios de acceso a la verdad pura. Como ya hemos dicho, las ciencias orientales están esencialmente unificadas en su visión de la naturaleza y en los principios de la ciencia basados en esta visión.

Para volver a la necesidad de dirigirse a la ciencia oriental a fin de ayudar a resolver la crisis en que se ha sumido la ciencia occidental, debemos afirmar que la toma de concien-

10. Hemos tratado por extenso de este problema en nuestro *Science and Civilization in Islam*.

cia, por parte de los ecologistas modernos, de que debe estudiarse todo el medio ambiente como una unidad compleja en la que todo está interrelacionado, sólo puede ser completa si también abarca los planos psicológico y espiritual de la realidad y, por tanto, en último término, la Fuente de todo cuanto existe. Por supuesto, está bien comprender que los objetos inanimados están relacionados con los animados y que todas las partes de este mundo corpóreo están interrelacionadas; pero el principio metafísico de la relación mutua entre los estados del ser, según el cual todo estado inferior del ser toma su realidad del estado que está por encima de él, del cual es inseparable, debe ser recordado a cada paso y nunca puede negarse o anularse. Si la esfera terrestre ha caído en el peligro del desorden y el caos, es debido precisamente a que durante varios siglos el hombre occidental ha intentado vivir como un ser puramente terrenal, y ha tratado de desgajar su mundo terreno de cualquier otra realidad que lo transcendiera. La profanación de la naturaleza con su pretendida conquista y el desarrollo de una ciencia de la naturaleza puramente secular no hubiera sido posible de otro modo.

Siendo esto así, no es posible corregir este desorden en el ámbito natural sin erradicar su causa, que no es otra que el intento de considerar el estado de existencia terrenal aisladamente de todo cuanto lo trasciende. Las actuales consideraciones ecológicas pueden superar algunas de las barreras que han creado los estudios separativos y compartimentalizados sobre la naturaleza, pero no pueden resolver los problemas más profundos que involucran al hombre mismo, porque es precisamente el hombre el que ha perturbado el equilibrio ecológico mediante factores de carácter no biológico. La rebelión espiritual del hombre contra el cielo ha contaminado la tierra, y ninguna tentativa de rectificar la situación creada sobre la tierra puede tener pleno éxito sin que la rebelión contra el cielo llegue a su fin. Porque la luz del cielo proyectada sobre la tierra a través de la presencia de sabios y hombres contemplativos que viven dentro del marco de las autén-

ticas tradiciones religiosas de la humanidad es lo único que preserva la armonía y la belleza de la naturaleza y de hecho mantiene el equilibrio cósmico. Hasta que no se comprenda esta verdad, todos los intentos de restablecer la paz con la naturaleza terminarán en el fracaso, aunque puedan tener algún éxito parcial impidiendo que una tragedia en particular se produzca aquí o allá.

Una vez más, sólo la ciencia oriental, basada en principios metafísicos, puede restablecer la armonía entre el hombre y la tierra, al establecer en primer lugar la armonía entre el hombre y el cielo y, de este modo, transformar la actitud ambiciosa y ávida del hombre hacia la naturaleza, que es la base de la explotación temeraria de los recursos naturales, en una actitud combinada y fundamentada en la contemplación y en la compasión. Sólo la tradición puede convertir al hombre, saqueador de la tierra, en «representante de Dios en la tierra» (*khalifat Allāh fi'l-ard*), por usar la terminología islámica¹¹.

Si se preguntase qué hay que hacer a nivel práctico en el contexto actual podría responderse que, en el plano del conocimiento, debe buscarse una ciencia superior de la naturaleza en la que puedan integrarse las ciencias de la naturaleza cuantitativas. Esto, a su vez, sólo puede conseguirse mediante el conocimiento de los principios metafísicos indispensables sobre los que están basadas en último término estas ciencias. En el plano de la acción, ello significaría ante todo actuar siempre según la verdad, de acuerdo con el principio religioso, cualquiera que sea la situación en la que uno se halle. La pregunta, planteada a menudo con desesperación, de si la actividad tiene todavía algún sentido, no podría tener mejor respuesta que las palabras de F. Schuon: «A esto hay que responder que una afirmación de la verdad, o cualquier esfuerzo en pro de la verdad, nunca es en vano,

11. Véase S.H. Nasr, «Who is Man: the Perennial Answer of Islam», en *Man and his World*, Toronto 1968, p. 61-8, también en *Studies in Comparative Religion*, 1968, p. 45-56.

incluso si no podemos medir de antemano el valor o el resultado de dicha actividad. Además, no tenemos otra elección. Una vez que conocemos la verdad, necesariamente debemos vivir en ella y luchar por ella, pero lo que debemos evitar a toda costa es complacernos en ilusiones. Aun si en este momento el horizonte parece lo más oscuro posible, no debemos olvidar que en un futuro quizás inevitablemente lejano la victoria será nuestra y no puede ser sino nuestra. La verdad, por su misma naturaleza, vence todos los obstáculos: *Vincit omnia Veritas*¹².

En lo que respecta a la naturaleza, aquellos que comprenden el sufismo, o de modo más general, la metafísica y las ciencias orientales de la naturaleza, tienen como deber y misión en relación con la verdad continuar exponiendo su conocimiento, amar la naturaleza y contemplar sus formas sin fin como teofanías de la Omniposibilidad divina. Esta actitud sería la mayor caridad para con el mundo, porque evidenciaría de una forma concreta ante el hombre moderno la posibilidad de otra actitud ante la naturaleza, actitud que necesita desesperadamente para poder sobrevivir aún físicamente. Los hombres de culturas como la islámica, en la que los poetas sufíes, especialmente los de lengua persa, han cantado durante siglos las bellezas de la naturaleza como reflejos de las bellezas del paraíso en el que el ser del hombre se refresca y se renueva, tienen una vocación especial en los tiempos actuales. Lo mismo puede decirse de los japoneses, cuyos notables dones artísticos, combinados con la más profunda comprensión de la naturaleza, han creado lo que se podría describir como ecos del mundo angélico en medio de las formas de la naturaleza terrenal; los artistas japoneses casi lograron llevar literalmente el paraíso a la tierra. Todos aquellos a los que les ha sido concedida esta comprensión deben permanecer fieles a sí mismos y preservar las ciencias tradicionales de la naturaleza y los principios metafísicos que tan preciosos son para el

futuro de sus propias culturas. También deben dar a conocer bien estas enseñanzas a todo el mundo, para que otros que las están buscando puedan sacar provecho de ellas. En esta cuestión vital, como en tantas otras, las culturas tradicionales de oriente pueden rendir el mayor servicio al mundo permaneciendo ante todo fieles, más que nunca, a sus propios principios. Y en esta tarea tienen la garantía del éxito final, pues se basan en la verdad, y como el Corán ha dicho; «La verdad ha llegado y la falsedad se ha desvanecido. La falsedad siempre está condenada a desaparecer» (XVII, 81).

12. F. Schuon, *No Activity without Truth*, p. 203.

¿QUÉ PUEDE OFRECER EL ISLAM AL MUNDO MODERNO?

Hoy en día se dice tan a menudo que tal o cual idea o elemento ya no es adecuado para el mundo moderno, que se tiende a olvidar la realidad esencial de las doctrinas e ideas que poseen un valor permanente; al no ver las necesidades reales del mundo moderno, se deja de ver, así mismo, la pertinencia de esas ideas para esas mismas necesidades. Todo lo que no está de moda en este torbellino de cambios superficiales se considera de poca importancia e irrelevante; pero lo que de hecho es trivial e irrelevante es precisamente este clima de pensamiento que rechaza y deja a un lado las verdades perennes y permanentes que siempre han tenido un sentido para los hombres porque apelan a algo que es permanente en el mismo hombre. Si toda una parte de la humanidad moderna ya no encuentra sentido en las verdades perennes de la religión y en la sabiduría que ha sido cultivada y seguida por sabios de todos los tiempos, esta pérdida de visión intelectual es debida ante todo al hecho de que la misma existencia de esta parte de la humanidad ha dejado de tener sentido. Tomándose a sí mismo y a su imperfecta percepción de las cosas, que denomina «la difícil situación existencial del hombre moderno», con demasiada seriedad, este tipo de hombre no es capaz de volver el agudo filo de su criticismo hacia sí mismo y de ese modo no hace más que criticar la verdad objetiva y revelada contenida en todas las religiones ortodo-

¿Qué puede ofrecer el islam al mundo moderno?

xas y auténticas, que en realidad son el único juez y criterio posible del valor y mérito del hombre.

La pertinencia del islam para el mundo moderno, así como la pertinencia de cualquier otra religión auténtica, debe examinarse a la luz de la prioridad ontológica de lo uno sobre lo otro; es decir, el islam o, más generalmente, la religión, surge de lo absolutamente Real y es el mensaje del Cielo, mientras que el mundo como tal es siempre relativo y ya sea moderno o antiguo sigue siendo el «mundo» (*dunyá* en el lenguaje islámico tradicional). El mundo moderno no es menos el «mundo» que el «mundo» al que se refiere la imaginaria religiosa tradicional. De hecho, está más alejado de lo Inmutable y lo Permanente que cualquier otro «mundo» del que tengamos conocimiento histórico, y por lo tanto está todavía más necesitado del mensaje de lo Inmutable¹.

El islam es precisamente uno de estos mensajes. Es la llamada directa de lo Absoluto al hombre, invitándole a cesar su extravío en el laberinto de lo relativo y a retornar a lo Absoluto y a lo Uno; apela a lo más permanente e inmutable del hombre². Y porque es un mensaje así, es pertinente para todos los «mundos» y generaciones mientras el hombre siga siendo el hombre. Hoy en día, incluso en los círculos académicos de occidente, durante tanto tiempo dominados por el evolucionismo del siglo diecinueve, ciertos intelectuales y científicos están empezando a redescubrir y confirmar la naturaleza permanente del hombre y de sus necesidades y a concentrar su atención en los elementos permanentes a los que el mensaje islámico se dirige de la forma más

1. Véase F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, capítulos I y II.

2. «El islam es el encuentro entre Dios como tal y el hombre como tal. Dios como tal: es decir, Dios considerado no en cuanto ha podido manifestarse de tal o cual forma en tal o cual época, sino independientemente de la historia y en cuanto Él es lo que es y, por tanto, en cuanto crea y revela por su naturaleza.

«El hombre como tal: es decir, considerado no como un ser caído y que necesita un milagro salvador, sino en cuanto es un ser deiforme dotado de una inteligencia capaz de concebir lo Absoluto y de una voluntad capaz de escoger lo que conduce a lo Absoluto.» F. Schuon, *Understanding Islam*, capítulo I, p. 13. Véase también S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, capítulo I.

directa³. Los hombres nacen, viven y mueren y siempre están en búsqueda del significado de ese *alfa* y ese *omega* de sus vidas y del periodo entre ellos. La búsqueda de significado, que es tan esencial como la necesidad de comida y cobijo, es en realidad, la búsqueda de lo Último, de lo Absoluto, y para el hombre es una necesidad tan permanente como la nutrición. Precisamente la religión proporciona este significado y en cierto sentido es el refugio en medio de la tormenta de la multiplicidad y la indeterminación de la manifestación cósmica y de las incertidumbres de la existencia temporal y terrenal. No es accidental que las oraciones islámicas hayan sido consideradas por ciertos sabios musulmanes como un refugio (*malja*) en medio de la tempestad de la vida diaria. El mensaje del islam es tan perdurable como la necesidad que el hombre tiene de este «refugio» espiritual y de significado en la existencia humana.

Desde el punto de vista más específico, el islam remedia una de las enfermedades propias del mundo moderno, que es la sobresecularización, proceso que no consiste en otra cosa que en vaciar las cosas de un significado espiritual. En occidente lo primero que se consideró secular fue la esfera temporal relacionada con el gobierno y la autoridad, aunque en la edad media, y, de hecho, hasta épocas recientes, en la medida que sobrevivían instituciones políticas tradicionales, incluso lo temporal tenía una significación religiosa⁴. Después el «pensamiento» se secularizó en la forma de una filosofía y una ciencia seculares, luego siguió el arte en todas sus ramas, y

3. Véase por ejemplo, J. Servier, *L'Homme et l'invisible*, que aporta muchas pruebas etnológicas y antropológicas en favor de la naturaleza esencialmente permanente del hombre a través de los tiempos. Es significativo que muy recientemente el Istituto Accademico di Roma haya organizado, bajo la dirección del profesor Elémire Zolla, el primer simposio efectuado en los últimos años sobre la cuestión de los valores permanentes en el proceso histórico. Véase *I valori permanenti nel divenire storico*, Roma 1969. Un conocido científico americano, el profesor David Hamburg de la Universidad de Stanford, dijo recientemente: «La mejor reliquia que tenemos del hombre primitivo es el hombre moderno.»

4. Véase S.H. Nasr, *Spiritual and Temporal Authority in Islam*, en «Islamic Studies», p. 6-13.

finalmente, en nuestros días, la religión misma ha sucumbido a la misma tendencia. La revolución del Renacimiento hizo que este proceso apareciera al principio como un movimiento gradual hacia el logro de la libertad; pero hoy, que el proceso ha llegado a un peligroso callejón sin salida, muchos se dan cuenta de que lo que el Renacimiento hizo posible fue sólo la libertad de perder la posibilidad de alcanzar la única verdadera libertad abierta al hombre, a saber, la libertad de la liberación espiritual. Cualquiera otra libertad aparente no es más que esclavitud, ya sea de las fuerzas naturales del exterior o a las pasiones interiores.

Contra esta enfermedad de la sobresecularización y esta negativa libertad que hoy día se acerca a la anarquía, el islam presenta una visión de la vida que es completamente sagrada y una libertad que empieza con la sumisión a la Voluntad divina para abrirse hacia arriba, hacia el Infinito. De hecho, en las lenguas de los pueblos islámicos, no existe ninguna distinción entre lo sagrado y lo profano o lo temporal; ni siquiera existen términos apropiados para traducir tales conceptos⁵.

Mediante la ley divina o *Shari'ah*, que abarca la totalidad de la vida humana, toda actividad humana recibe una dimensión transcendente; se la sacraliza y por lo tanto se le da un sentido.

Obviamente, esto implica que uno ha aceptado la *Shari'ah* y la aplica, y por lo tanto, desde el punto de vista de la naturaleza humana, está haciendo un sacrificio. Pero no se puede sacralizar nada sin algún tipo de sacrificio, pues ¿qué significa sacrificio sino literalmente hacer sagrado, *sacrum-facere*? Siempre sorprende a los no musulmanes observar hasta qué punto la sociedad islámica ha sido capaz de aplicar la *Shari'ah* y cómo, incluso en aquellas regiones en las que en los tiempos modernos su influencia se ha debilitado entre

5. Véase S.H. Nasr, *Religion and Secularism, their Meaning and Manifestation in Islamic History*, en «Islamic Studies», p. 14-25.

ciertas clases de musulmanes, las actitudes que ha cultivado todavía perduran⁶.

En el corazón de la *Shari'ah* se hallan los ritos diarios musulmanes o *ṣalāt* (*namāz* en persa y en urdú), que, de acuerdo con la tradición profética, son el soporte y el pilar de la religión (*rukn al-din* o *'imād al-din*). Pues bien, una de las características más notables de esta actividad ritual, que no corresponde a los rezos individuales de otras religiones como el cristianismo, sino a un rito como la misa, es que puede realizarse en cualquier lugar y por cualquier musulmán. La función sacerdotal, que en ciertas religiones está relegada a una clase particular de hombres, en el islam la comparten todos los miembros de la comunidad, dándoles la posibilidad de seguir formando parte de la comunidad de creyentes, la *ummah*, sin necesidad de estar unidos geográficamente a ella. Así, en una época como la presente, en la que los hombres viajan lejos y a menudo, y en la que las circunstancias pueden dificultar ciertas prácticas religiosas, el islam posee la relativa ventaja de ser practicado en cualquier lugar.

El hecho de que el islam posea esta capacidad de adaptación en un grado muy elevado no significa, por supuesto, que un musulmán deba amoldarse al mundo moderno y a todos los errores que contiene. El islam, como cualquier otra verdad revelada, proviene de Dios. Por lo tanto, es el mundo el que debe amoldarse a esta verdad y no viceversa. Con esta reserva, se puede decir, sin embargo, que, en cualquier situación en que se halle, el hombre deseoso de practicar el islam puede hacerlo sin encontrar las dificultades exteriores que acosan a otras religiones, especialmente a aquellas en que los rituales diarios continuos forman parte importante de la vida religiosa.

Los ritos musulmanes cotidianos también dan al hombre la gran ventaja de poder llevar su centro consigo mismo. La

6. Sobre la significación de la *Shari'ah* en el islam, véase S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, capítulo iv.

gran enfermedad del hombre moderno puede reducirse a su pérdida del centro, pérdida que aparece claramente descrita en la supuesta literatura y el supuesto arte, tan caóticos de los tiempos modernos. El islam ofrece un remedio directo contra esta enfermedad. En general, la oración coloca al hombre en la dimensión axial y vertical que apunta al centro. En particular, los ritos islámicos hacen posible el «transporte» del centro adondequiera que uno vaya. El hecho de que, en cualquier lugar de la tierra en que uno esté, los rezos diarios se dirijan hacia la Meca, el centro supremo del islam, indica claramente este reflejo del centro en cualquier momento y lugar en que el hombre esté rezando. En virtud del poder de estas oraciones el hombre continúa unido al Centro que coordina y armoniza su actividad y su vida.

La cardinal doctrina islámica de la unidad (*al-tawhīd*) subraya la necesidad de la integración. Dios es Uno y, así, el hombre, que ha sido creado «según su imagen», debe integrarse y unificarse a él. La meta de la vida religiosa y espiritual, debe ser, como ya se ha señalado, la completa y total integración del hombre en toda su profundidad y amplitud⁷. El hombre moderno adolece de una excesiva compartimentalización en su ciencia y educación, así como en su vida social. Por la presión misma de la tecnología los vínculos sociales e incluso la personalidad humana tienden a desintegrarse. El ideal islámico de la unidad se opone absolutamente a esta multiplicidad y división, e invierte las tendencias centrifugas del hombre que le llevan a disipar cada vez más su alma y su energía hacia la periferia, retornando el alma al Centro.

Hoy en día todo el mundo pide paz, pero la paz nunca se alcanza, precisamente porque es metafísicamente absurdo esperar que una civilización que ha olvidado a Dios posea la paz. La paz en el orden humano resulta de la paz con Dios y con la naturaleza⁸. Es resultado del equilibrio y la armonía

7. Véase el capítulo «El sufismo y la integración del hombre», en este libro.

8. Véase S.H. Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, capítulo iv.

que sólo pueden existir gracias a la integración que posibilita el *tawhîd*. El islam ha sido injustamente descrito como una religión de la espada y de la guerra, mientras que es una religión que busca la paz a través de la sumisión a la Voluntad de Dios, como indica la palabra *islâm*, que en árabe significa tanto paz como sumisión; y esto sólo se consigue dándole a cada cosa lo que le corresponde. El islam mantiene un notable equilibrio entre las necesidades del cuerpo y las del espíritu, entre este mundo y el otro. No es posible la paz en una civilización que ha reducido toda la felicidad humana a las necesidades animales y se niega a considerar las necesidades del hombre más allá de su existencia terrenal. Además, habiendo reducido al hombre a un ser puramente terrenal, tal civilización no es capaz de satisfacer las necesidades espirituales que sin embargo no dejan de existir, con el resultado de que se crea una combinación de craso materialismo y un pseudoespiritualismo aún más peligroso, cuya oposición al materialismo es más imaginaria que real⁹. Y así nos encontramos con que se está poniendo en peligro incluso la vida terrena que hoy se ha llegado a idolatrar como un fin en sí misma. Uno de los mensajes básicos del islam al mundo moderno es su insistencia en la importancia de dar a cada cosa lo que le corresponde, de mantener cada elemento en su lugar, de guardar una justa proporción entre las cosas. La paz que los hombres buscan sólo es posible si todas las necesidades del hombre, no sólo en su capacidad de animal racional, sino también como ser nacido para la inmortalidad, son tomadas en consideración. Preocuparse sólo de las necesidades físicas del hombre es reducirlo a la esclavitud y producir problemas incluso en el plano físico que son imposibles de resolver.

No es la religión, sino la medicina moderna la que ha creado el problema de la superpoblación. Pero ahora se le

9. Sobre las fases de la revuelta contra la verdadera espiritualidad y que conducen, por el materialismo, hacia el pseudoespiritualismo, véase R. Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, p. 229ss.

pide a la religión que resuelva este problema aceptando renunciar al significado sagrado de la vida humana, sino en su totalidad, al menos en parte.

La misma preocupación vital existe hoy en día en torno a la paz entre religiones. También en este campo, el islam tiene un mensaje particular para el hombre moderno. Como se ha señalado en un capítulo anterior, el islam considera la aceptación de los profetas anteriores como un artículo de fe (*imân*) necesario en el islam, y afirma vigorosamente la universalidad de la revelación¹⁰. No hay otro texto sagrado que hable tanto y tan abiertamente de la universalidad de la religión como el Corán. El islam, la última de las religiones de la humanidad actual, se une al hinduismo, la primera y la más primordial de todas las religiones existentes, al considerar la religión en su manifestación universal a lo largo de los ciclos de la historia humana.

Como ha demostrado el estudio ofrecido en el capítulo IX, en la teología y metafísica de las religiones comparadas, el islam tiene mucho que enseñar a quienes desean estudiar el tema en un plano más serio que el de la simple recopilación de hechos históricos y filosóficos.

Finalmente, al hablar del tema de la paz, debemos decir algo de la paz interior que los hombres buscan desesperadamente hoy en día, tan desesperadamente como para hacer que todo un ejército de pseudo-yoguis y sanadores espirituales se estableciesen en occidente. Hoy los hombres sienten instintivamente la importancia de la meditación y la contemplación, pero ¡ay!, sólo unos cuantos están dispuestos a someterse a la disciplina en el seno de una tradición auténtica, que es lo único que puede garantizarles el acceso al gozo producido por la contemplación de las realidades celestiales. Así, que vuelvan hacia las drogas o los centros de autorrealización, o a los mil y un «pseudo-maestros» de Oriente, una verdadera revan-

10. Véase el capítulo «El islam y el encuentro de las religiones», en este libro. Para un examen más general de esta cuestión, véase F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*.

cha contra Occidente por todo lo que ha hecho a las tradiciones orientales durante el período colonial¹¹.

El islam posee todos los medios necesarios para la realización intelectual en el sentido más elevado; el sufismo es el vehículo escogido de dichos medios. Ahora bien, puesto que el sufismo es la dimensión esotérica e interior del islam, no puede practicarse fuera del islam; sólo el islam puede conducir a los que tienen la aptitud necesaria hacia este jardín interior de alegría y de paz que es el sufismo y que es el goce anticipado de los «jardines del paraíso». De nuevo, la característica del camino contemplativo del islam, o sufismo, es que puede practicarse en todo lugar y en toda situación humana. La base del sufismo no consiste en retirarse exteriormente del mundo, sino en el desapego interior. Como ha dicho un sufi contemporáneo: «No soy yo quien ha abandonado el mundo, es el mundo el que me ha abandonado a mí.» El desapego interior puede, de hecho, combinarse con una intensa actividad exterior. El sufismo logra la unión de la vida activa y la contemplativa en consonancia con la naturaleza unificadora del islam. La fuerza espiritual del islam crea, a través de una intensa actividad, un clima en el mundo exterior, un clima que naturalmente atrae al hombre a la meditación y a la contemplación, como se ve claramente en el espíritu del arte islámico¹². La oposición exterior con la que se relaciona por definición el mundo de la actividad se resuelve en una paz interna que es característica del Uno, del Centro.

El islam, como todas las demás tradiciones auténticas,

11. Por desgracia, ciertos pseudosufíes están empezando a hacer mucho daño a la causa del sufismo en Europa. Su primer error consiste en tratar de separar al sufismo del islam, convirtiéndolo así en un ocultismo carente de todo interés espiritual y en la mayoría de los casos psíquicamente peligroso. La falsedad de sus extravagantes pretensiones se ve del modo más claro posible en los lastimosos resultados obtenidos en nombre de estas parodias del sufismo. El árbol siempre es juzgado por sus frutos.

12. Sobre los principios espirituales del arte islámico, véase T. Burckhardt, *Perennial Values of Islamic Art*, «Studies in Comparative Religion», verano 1967, p. 132-41. Véase también T. Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, Londres 1967, capítulo IV. *Principes et méthodes de l'art sacré*, Lyon 1958.

transmite un mensaje de lo eterno dirigido a lo que es inmutable y permanente en el hombre. Como tal, no conoce la temporalidad. Pero además posee ciertas características, que le han sido dadas providencialmente, para permitir a los hombres, en cualquier circunstancia y en cualquier «mundo», seguirlo y sacar provecho de sus enseñanzas. Si alguna vez existiera un mundo para el que la religión en general y el islam en particular no tuviera ningún sentido, dicho mundo también dejaría de tener sentido; sería pura ilusión. Mientras haya algún elemento de realidad que acompañe al mundo, o a tal o cual mundo, el islam continuará poseyendo un mensaje válido para ese mundo, un mensaje que es real precisamente porque proviene de la Verdad, pues, tal como nos enseñan las doctrinas metafísicas islámicas, la Verdad y la Realidad son, en último término, sólo una.