

Comprender el Islam



Frithjof Schuon

Índice

Capítulo 1

El Islam

Capítulo 2

El Corán y la Sunna, primera parte

Capítulo 3

El Corán y la Sunna, segunda parte

Capítulo 4

El Profeta

Capítulo 5

La Vía, primera parte

Capítulo 6

La Vía, segunda parte

Capítulo 7

La Vía, tercera parte

Capítulo 1

El Islam

El Islam es el encuentro entre Allâh como tal y el hombre como tal

Allâh como tal, es decir, 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 una criatura deiforme dotada de una inteligencia capaz de concebir el Absoluto y de una voluntad capaz de escoger lo que conduce a Él.

Decir «Allâh» es decir «ser», «crear», «revelar» o, en otros términos: «Realidad», «Manifestación», «Reintegración»; y decir «hombre» es decir «deiformidad», «inteligencia trascendente», «voluntad libre». Éstas son, a nuestro juicio, las premisas de la perspectiva islámica, las que explican todas sus formas de actuar, y que nunca hay que perder de vista si se quiere comprender un aspecto cualquiera del Islam.

El hombre se presenta, pues, a priori como un doble receptáculo hecho para el Absoluto; el Islam viene a llenarlo, primero con la verdad del Absoluto, y luego con la ley del Absoluto. El Islam es, pues, esencialmente una verdad y una ley – o la Verdad y la Ley –; la primera responde a la inteligencia y la segunda a la voluntad. Así es cómo entiende abolir la incertidumbre y la duda y, a fortiori, el error y el pecado: el error de que el Absoluto no es, o de que es relativo, o de que hay dos Absolutos, o de que lo relativo es absoluto; el pecado sitúa estos errores en el plano de la voluntad o de la acción. (1)

La idea de la predestinación, tan fuertemente acusada en el Islam, no anula la de la libertad. El hombre está sometido a la predestinación porque no es Allâh, pero es libre porque

está «hecho a imagen de Allâh». Sólo Allâh es absoluta Libertad, pero la libertad humana, a pesar de su relatividad –en el sentido de lo «relativamente absoluto»–, no es otra cosa que libertad, como una luz débil no es otra cosa que luz. Negar la predestinación equivaldría a pretender que Allâh no conoce «de antemano» los acontecimientos, que no es, pues, omnisciente; quod absit.

En resumen: el Islam confronta lo que hay de inmutable en Allâh con lo que hay de permanente en el hombre. En el Cristianismo el hombre es a priori voluntad o, más precisamente, voluntad corrompida. La inteligencia, que con toda evidencia no es negada, no se toma en consideración más que a título de aspecto, de la voluntad; el hombre es la voluntad, y ésta, en el hombre, es la inteligencia. Cuando la voluntad está corrompida, la inteligencia lo está al mismo tiempo, en el sentido de que ésta no puede de ninguna manera enderezar a aquélla; por consiguiente, es necesaria una intervención divina: el sacramento. En el Islam, en el que el hombre es la inteligencia y en el que ésta es «antes» que la voluntad, lo que posee la eficacia sacramental es el contenido o la dirección de la inteligencia: se salva todo aquél que admite que sólo el Absoluto trascendente es absoluto y trascendente y que saca las consecuencias volitivas de ello. El Testimonio de Fe -la Shahâda- determina a la inteligencia, y la ley en general -la Sharia determina a la voluntad; en el esoterismo -la Tariqa- se encuentran las gracias iniciáticas, que poseen el valor de claves y no hacen sino actualizar nuestra «naturaleza sobrenatural». Una vez más, nuestra salvación, su textura y su desarrollo están prefigurados por nuestra deformidad: puesto que somos inteligencia trascendente y voluntad libre, son esta inteligencia y esta voluntad, o la trascendencia y la libertad, las que nos salvarán; Allâh no hace sino volver a llenar las copas que el hombre había vaciado, pero no destruido; el hombre no tiene poder para destruirlas.

Y asimismo: sólo el hombre está dotado de palabra, porque sólo él, entre todas las criaturas terrestres, está «hecho a imagen de Allâh » de una manera directa e íntegra; ahora bien, si es esta deformidad la que opera, gracias a un impulso divino, la salvación o la liberación, la palabra tendrá su parte en ella al mismo título que la inteligencia y la voluntad. Estas son, en efecto, actualizadas por la oración, que es a la vez palabra divina y humana, y en la que el acto (2) se refiere a la voluntad y el contenido a la inteligencia; la palabra es como el cuerpo inmaterial y sin embargo sensible de nuestro querer y nuestro comprender. En el Islam nada es más importante que la oración canónica (Salât) dirigida hacia la Kaaba y la «mención de Dios» (Dhikru-llâh) dirigida hacia el corazón; la palabra del sufí se repite en la oración universal de la humanidad, e incluso en la oración, a menudo inarticulada, de todos los seres.

La originalidad del Islam es, no el haber descubierto la función salvadora de la inteligencia, de la voluntad y de la palabra –pues esta función es evidente y toda religión la conoce–, sino el haber hecho de ello, en el marco del monoteísmo semítico, el punto de partida de una perspectiva de salvación y de liberación. La inteligencia se identifica con su contenido salvador, ella no es otra que el conocimiento de la Unidad –o del Absoluto– y de la dependencia de todas las cosas con respecto al Uno; de la misma manera, la voluntad es al-islâm, es decir, la conformidad a lo que quiere Allâh –el Absoluto– con respecto a nuestra existencia terrenal y a nuestra posibilidad espiritual, por una parte, y con respecto al hombre como tal y al hombre colectivo, por otra; la palabra es la comunicación con Allâh, es esencialmente oración e invocación. Visto desde este ángulo, el Islam recuerda al hombre menos lo que debe saber, hacer y decir que lo que son, por definición, la inteligencia, la voluntad y la palabra: la Revelación no sobreañade elementos nuevos, sino que descubre la naturaleza profunda del receptáculo.

Podríamos, también, expresarnos así: si el hombre, estando hecho a imagen de Allâh, se distingue de las demás criaturas por la inteligencia trascendente, el libre albedrío y el don de la palabra, el Islam será la religión de la certidumbre, del equilibrio y de la oración, siguiendo el orden de las tres facultades deifonnes. Y así encontramos el ternario tradicional del Islam: al-imân (la «Fe»), al-islâm (la «Ley», literalmente la «sumisión») y al-ihsân (la «Vía», literalmente la «virtud»). Ahora bien, el medio esencial del tercer elemento es el «recuerdo de Allâh» actualizado por la palabra, sobre la base de los dos elementos precedentes. Al-imân es la certeza del Absoluto y de la dependencia de todas las cosas con respecto del Absoluto, desde el punto de vista metafísico que aquí nos interesa; al-islâm -y el Profeta en cuanto personificación del Islam- es un equilibrio en función del Absoluto y con miras a este; por último, al-ihsân devuelve, por la magia de la palabra sagrada --en cuanto ésta es el vehículo de la inteligencia y la voluntad- las dos posiciones precedentes a sus esencias. Este papel de nuestros aspectos de deiformidad, en lo que podríamos llamar el Islam fundamental y «pre-teológico», es tanto más notable cuanto que a la doctrina islámica, que subraya la trascendencia de Allâh y la distancia inconmensurable entre Él y nosotros, le repugnan las analogías hechas en provecho del hombre; el Islam está lejos, pues, de apoyarse explícita y generalmente en nuestra cualidad de imagen divina, aunque el Corán da fe de ello diciendo de Adán: «Cuando lo haya formado según la perfección y haya insuflado en él una parte de Mi Espíritu (min Rûhî), caed prosternados ante él» (XV, 29 y XXXVIII, 72), y aunque el antropomorfismo de Allâh, en el Corán, implique el teomorfismo del hombre.

La doctrina islámica está contenida en dos enunciados: «No hay divinidad (o realidad, o absoluto) fuera de la única Divinidad (la Realidad, el Absoluto)» (Lâ ilaha illâ-Llâh), y «Muhammad (el Glorificado, el Perfecto) es el Enviado (el portavoz, el intermediario, la manifestación, el símbolo) de la Divinidad» (Muhammadun RasûluLlâh); éstos son el primero y el segundo «Testimonios» (Shahâda) de la fe.

Estamos aquí en presencia de dos aserciones, de dos certidumbres, de dos niveles de realidad: lo Absoluto y lo relativo, la Causa y el efecto, Allâh y el mundo. El Islam es la religión de la certidumbre y el equilibrio, como el Cristianismo es la del amor y el sacrificio; con esto queremos decir, no que las religiones tengan monopolios, sino que hacen hincapié en un determinado aspecto de la verdad. El Islam quiere implantar la certidumbre – su fe unitaria se presenta como una evidencia sin no obstante renunciar al misterio –, y se funda en dos certidumbres axiomáticas, una concerniente al Principio que es a la vez Ser y Sobre-Ser, y la otra a la manifestación formal y supraformal: se trata, pues, por una parte, de «Allâh», y de la «Divinidad» – en el sentido eckhartiano de este distingo–, y, por otra parte, de la «Tierra» y del «Cielo». La primera de estas dos certidumbres es que sólo Allâh es»; y la segunda, que «todas las cosas están vinculadas a Allâh». (4) En otros términos: «No hay evidencia absoluta fuera del Absoluto»; después, en función de esta verdad: «Toda manifestación –luego todo lo que es relativo– está vinculada al Absoluto». El mundo está ligado a Allâh – o lo relativo a lo Absoluto – desde el doble punto de vista de la causa y del fin: la palabra «Enviado», en la segunda Shahâda enuncia, por consiguiente, primero una causalidad y después una finalidad; la primera concierne más particularmente al mundo, y la segunda al hombre. (5)

Todas las verdades metafísicas están comprendidas en el primer punto de vista, y todas las verdades escatológicas en el segundo. Pero todavía podríamos decir esto: la primera Shahâda es la fórmula de discernimiento o la «abstracción» (tanzih) y la segunda la de la integración o la «analogía» (tashbih): la palabra «divinidad» (ilah) – tomada aquí en el sentido ordinario y corriente –, en la primera Shahâda designa al mundo en cuanto es irreal porque sólo

Allâh es real, y nombre del Profeta (Muhammad), en la segunda Shahâda, designa mundo en cuanto es real porque nada puede ser fuera de Allâh; des cierto punto de vista, todo es Él. Realizar la primera Shahâda es ante todo (6) llegar a ser plenamente consciente de que sólo el Principio es real y de que el mundo, aunque «existente» en su nivel, «no es»; es pues, en cierto sentido realizar el vacío universal. Realizar la segunda Shahâda es ante todo (7) llegar a ser plenamente consciente de que mundo – la manifestación – «no es otro» que Allâh o el Principio, pues «en la medida» en que tiene realidad, ésta no puede ser sino que «es», es decir, no puede ser sino divina; es, pues, ver a Allâh en todas partes, y todo en Él. «Quien me ha visto ha visto a Allâh», dijo el Profeta; ahora bien, todas las cosas son el «Profeta» desde el punto de vista, por una parte, de la perfección de existencia y, por otra desde el de las perfecciones de modo o de expresión. (8)

Si el Islam quisiera enseñar exclusivamente que no hay más que un Dios, y no dos o varios dioses, no tendría ninguna fuerza de persuasión. El ardor persuasivo que posee de hecho proviene de que enseña en el fondo la realidad del Absoluto y la dependencia de todas las cosas con respecto al Absoluto. El Islam es la religión del Absoluto, como el Cristianismo es la religión del amor y el milagro; pe el amor y el milagro pertenecen también al Absoluto, no expresan otra cosa que una actitud que Él toma con respecto a nosotros.

Si vamos al fondo de las cosas, nos vemos obligados a comprobar –dejando de lado toda cuestión dogmática– que la causa de la incomprensión fundamental entre cristianos y musulmanes reside en esto: el cristiano ve siempre ante sí su voluntad –esta voluntad que es casi él mismo–, se halla, pues, ante un espacio vocacional indeterminado al que puede lanzarse desplegando su fe y su heroísmo; el sistema islámico de prescripciones «externas» y claramente establecidas le parece la expresión de una mediocridad presta a todas las concesiones e incapaz de elevación alguna; la virtud musulmana le parece, en teoría –pues la desconoce en la práctica– cosa artificial y vana. Muy diferente es la perspectiva del musulmán: tiene ante sí –ante su inteligencia que escoge al único–, no un espacio volitivo que le podría parecer una tentación a la aventura individualista, sino una red de canales divinamente predispuestos para el equilibrio de su vida volitiva; este equilibrio, lejos de ser un fin en sí mismo como lo supone el cristiano habituado a un idealismo voluntarista más o menos exclusivo, no es, por el contrario, en último término, más que una base para, escapar, en la contemplación apaciguadora y liberadora de lo Inmutable, a las incertidumbres y la turbulencia del ego. En resumen: si la actitud de equilibrio que busca y realiza el Islam aparece a los ojos de los cristianos como una mediocridad calculada e incapaz de alcanzar lo sobrenatural, el idealismo sacrificial del Cristianismo corre el riesgo de ser mal interpretado por el musulmán como un individualismo despreciador de este don divino que es la inteligencia. Si se nos objeta que el musulmán ordinario no se preocupa de la contemplación, responderemos que el cristiano medio no se ocupa en mayor medida del sacrificio; todo cristiano lleva en el fondo de su alma un impulso sacrificial que quizá no se actualizará nunca, e igualmente, todo musulmán tiene por su misma fe una predisposición para una contemplación que quizá no despuntará nunca en su corazón. Algunos podrían objetar, además, que las místicas cristiana y musulmana, lejos de ser tipos opuestos, presentan, por el contrario, analogías tan patentes que hay quien se ha creído obligado a deducir de ellas la existencia de préstamos, ya unilaterales, ya recíprocos; a esto responderemos: si se supone que el punto de partida de los sufíes ha sido el mismo que el de los místicos cristianos, se plantea la cuestión de saber por qué han seguido siendo musulmanes y cómo han soportado el hecho de serlo; en realidad, no eran santos «a pesar» de su religión. sino «por» su religión; lejos de haber sido cristianos disfrazados, los Hallâj y los

Ibn 'Arabi no hicieron otra cosa, por el contrario, que llevar las posibilidades del Islam a su punto culminante, como lo habían hecho sus grandes predecesores. A pesar de ciertas apariencias, como la ausencia de monaquismo como institución social, el Islam, que preconiza la pobreza, el ayuno, la soledad y el silencio, posee todas las premisas de una ascesis contemplativa.

Cuando el cristiano oye la palabra «verdad» piensa en seguida en el hecho de que «el Verbo se hizo carne», mientras que el musulmán, al oír esta misma palabra, piensa a priori que «no hay divinidad fuera de la única Divinidad», lo que interpretará, según su grado de conocimiento, bien literalmente, bien metafísicamente. El Cristianismo se funda en un «acontecimiento», y el Islam en un «ser», una «naturaleza de las cosas». Lo que en el Cristianismo aparece como un hecho único, a saber, la Revelación, será en el Islam la manifestación rítmica de un principio; (9) si para los cristianos la verdad es que Cristo se dejó crucificar, para los musulmanes –para quienes la verdad es que no hay más que un solo Allâh–, la crucifixión de Cristo no puede, por su misma naturaleza, ser «la Verdad»; el rechazo musulmán de la cruz es una manera de expresarlo. El «antihistoricismo» musulmán –que podríamos calificar por analogía de «platónico» o de «gnóstico»– culmina en este rechazo que en el fondo es completamente externo, e incluso dudoso para algunos en cuanto a la intención. (10)

La actitud reservada del Islam, no ante el milagro, sino ante el apriorismo judeo-cristiano –y sobre todo cristiano– del milagro, se explica por el predominio del polo «inteligencia» sobre el polo «existencia»: el Islam entiende fundarse sobre la evidencia espiritual, el sentimiento de Absoluto, en conformidad con la propia naturaleza del hombre, la cual es considerada aquí como una inteligencia teomorfa y no como una voluntad que no espera sino a ser seducida en el buen o mal sentido, es decir, por milagros o por tentaciones. Si el Islam, que ha sido la última en llegar de la serie de las grandes Revelaciones, no se funda en el milagro –aunque admitiéndolo necesariamente, so pena de no ser una religión–, es también porque el anticristo «seducirá a muchos por sus prodigios» (11); ahora bien, la certeza espiritual, que está en los antípodas del «trastocamiento» que produce el milagro –y que el Islam ofrece bajo la forma de una lancinante fe unitaria, de un sentido agudo del Absoluto–, es un elemento inaccesible al demonio; éste puede imitar un milagro, pero no una evidencia intelectual, puede imitar un fenómeno, pero no al Espíritu Santo, excepto en el caso de los que quieren ser engañados y no poseen de todos modos ni el sentido de la verdad ni el de lo sagrado.

Hemos aludido más arriba al carácter no histórico de la perspectiva del Islam. Este carácter explica no sólo la intención de no ser sino la repetición de una realidad intemporal o la fase de un ritmo anónimo y, por tanto, una reforma –pero en el sentido estrictamente ortodoxo y tradicional del término, e incluso en un sentido traspuesto, puesto que una Revelación auténtica es forzosamente espontánea y no proviene sino de Allâh, sean cuales sean las apariencias–, sino que también explica nociones tales como la de la creación continua: si Allâh no fuera en todo momento Creador el mundo se vendría abajo; puesto que Allâh es siempre Creador, es Él quien interviene en todo fenómeno, y no hay causas segundas, no hay principios intermediarios, no hay leyes naturales que puedan interponerse entre Allâh y el hecho cósmico, salvo en el caso del hombre, el cual, siendo el representante (imâm) de Allâh en la tierra, posee esos dones milagrosos que son la inteligencia y la libertad. Pero tampoco éstas escapan, en último término, a la determinación divina: el hombre elige libremente lo que Allâh quiere; «libremente», porque Allâh lo quiere así; porque Allâh no puede dejar de manifestar, en el

orden contingente, Su absoluta Libertad. Nuestra libertad es, pues, real, pero con una realidad ilusoria como la relatividad en la que se produce, y en la cual es un reflejo de Lo que es.

La diferencia fundamental entre el Cristianismo y el Islam aparece en suma con bastante claridad en lo que cristianos y musulmanes detestan respectivamente: para el cristiano es odioso, en primer lugar, el rechazo de la divinidad de Cristo y de la Iglesia y, luego, las morales menos ascéticas que la suya, sin hablar de la lujuria; el musulmán, por su parte, odia el rechazo de Allâh y del Islam, porque la Unidad suprema, y la absolutidad y trascendencia de Ésta, le parecen fulgurantes de evidencia y majestad, y porque el Islam, la ley, es para él la Voluntad divina, la emanación lógica –en modo de equilibrio– de esta Unidad. Ahora bien, la Voluntad divina –y es en esto sobre todo donde aparece toda la diferencia– no coincide forzosamente con lo sacrificial, puede incluso «combinar lo útil y lo agradable», según los casos; el musulmán dirá por consiguiente: «Es bueno lo que Allâh quiere», y no: «Lo doloroso es lo que Allâh quiere»; lógicamente, el cristiano es de la misma opinión que el musulmán, pero su sensibilidad y su imaginación tienden más bien hacia la segunda formulación. En clima islámico, la Voluntad divina tiene a la vista, no a priori el sacrificio el sufrimiento como pruebas de amor, sino el despliegue de la inteligencia deiforme (min Rûhî, «de mi Espíritu») determinada por lo Inmutable y que engloba, por consiguiente, nuestro ser, so pena de «hipocresía» (nifâq), puesto que conocer es ser; las aparentes «facilidades» del Islam tienden en realidad hacia un equilibrio –ya lo hemos dicho– cuya razón suficiente es en último término el esfuerzo «vertical», la contemplación, la gnosis. En cierto sentido, debemos hacer lo contrario de lo que hace Allah, y en otro, debemos actuar como Él: esto es así porque, por una parte, nos parecemos a Allah porque existimos, y por otra, somos opuestos a Él porque, al existir, estamos separados de Él. Por ejemplo, Allah es Amor; así pues, debemos amar, porque nos parecemos a Él; pero, por otro lado, Él juzga y se vengará, cosa que nosotros no podemos hacer, porque somos distintos de Él; pero como estas posiciones son siempre aproximadas, las morales pueden y deben diferir; siempre hay lugar en nosotros –en principio al menos– para un amor culpable y una justa venganza. Todo es aquí cuestión de acento y de delimitación; la elección depende de una perspectiva, no arbitraria –pues entonces no sería una perspectiva–, sino conforme a la naturaleza de las cosas, o a determinado aspecto de esta naturaleza.

Todas las posiciones que acabamos de enunciar tienen su fundamento en los dogmas o, más profundamente, en las perspectivas metafísicas que éstos expresan, es decir, en un determinado «punto de vista» en cuanto al sujeto y en un determinado «aspecto» en cuanto al objeto. El Cristianismo, desde el momento en que se funda en la divinidad de un fenómeno terrenal –no es que Cristo sea terrenal en sí mismo, sino en cuanto se mueve en el espacio y el tiempo– el Cristianismo está obligado, por vía de consecuencia, a introducir la relatividad en el Absoluto, o, más bien, a considerar el Absoluto en un grado todavía relativo, el de la Trinidad (12). Puesto que una determinada cosa «relativa» es considerada como absoluta, es necesario que el Absoluto tenga algo de la relatividad y, puesto que la Encarnación es obra de la Misericordia o del Amor, es necesario que Allâh sea considerado de entrada bajo este aspecto, y el hombre en el aspecto correspondiente, el de la voluntad y el afecto; es necesario que la vía espiritual sea igualmente una realidad de amor. El «voluntarismo» cristiano es solidario de la concepción cristiana del Absoluto, y ésta se halla como determinada por la «historicidad» de Allâh, si está permitido expresarse así.

De modo análogo, el Islam, desde el momento en que se funda en la absolutidad de Allâh, está obligado por vía de consecuencia –puesto que por su forma es un dogmatismo semítico (13)– a excluir la terrenalidad del Absoluto, debe, pues, negar, al menos en el plano

de las palabras, la divinidad de Cristo; no está obligado a negar, a título secundario, que lo relativo está en Allâh –pues admite forzosamente los atributos divinos, sin lo cual negaría la totalidad de Allâh y toda posibilidad de relación entre Allâh y el mundo–, pero debe negar todo carácter directamente divino fuera del único Principio. Los sufíes son los primeros en reconocer que nada puede situarse fuera de la Realidad suprema, pues decir que la Unidad lo excluye todo equivale a decir que, desde otro punto de vista –el de la realidad del mundo–, lo incluye todo; esta verdad no es, sin embargo, susceptible de recibir una formulación dogmática, pero está lógicamente comprendida en el

Lâ ilaha illâ-Llâh.

Cuando el Corán afirma que el Mesías no es Allâh, entiende: el Mesías no es «un dios» distinto de Allâh, o no es Allâh en cuanto Mesías terrenal (14); y cuando el Corán rechaza el dogma trinitario, entiende: no hay ningún ternario en «Allâh como tal», es decir, en el Absoluto, que está más allá de las distinciones. Finalmente, cuando el Corán parece negar la muerte de Cristo puede entenderse que Jesús, en realidad, ha vencido a la muerte, mientras que los judíos creían haber matado a Cristo en su esencia misma (15); la verdad del símbolo prevalece aquí sobre la del hecho, en el sentido de que una negación espiritual toma la forma de una negación material (16). Pero, por otro lado, el Islam elimina con esta negación –o esta apariencia de negación– la vía crística en lo que a él concierne, y es lógico que lo haga desde el momento en que su vía es otra y no necesita reivindicar los medios de gracia propios del Cristianismo.

En el plano de la verdad total y que, por lo tanto, incluye todos los puntos de vista, aspectos y modos posibles, todo recurso a la razón sola es evidentemente inoperante: por consiguiente, es vano sostener, por ejemplo, contra determinado dogma de una religión ajena, que un error denunciado por la razón no puede convertirse en una verdad en otro plano, pues esto es olvidar que la razón opera de manera indirecta, o por reflejos, y que sus axiomas son insuficientes en la medida en que invade el terreno del intelecto puro. La razón es formal en su naturaleza y formalista en sus operaciones, procede por «coagulaciones», por alternativas y exclusiones, o por verdades parciales, si se quiere; no es, como el intelecto puro, luz informal y «fluida». Es cierto que toma su implacabilidad, o su validez en general, del intelecto, pero no llega a las esencias más que por conclusiones, no por visiones directas; es indispensable para la formulación verbal, pero no compromete al conocimiento inmediato.

En el Cristianismo, la línea de demarcación entre lo relativo y lo Absoluto pasa a través de Cristo; en el Islam, separa al mundo de Allâh, o incluso –en el esoterismo–, a los atributos divinos de la Esencia, diferencia que se explica por el hecho de que el exoterismo siempre parte forzosamente de lo relativo, mientras que el esoterismo parte de lo Absoluto y da a este una acepción más rigurosa, e incluso la más rigurosa posible. Se dice también, en sufismo, que los atributos divinos no se afirman como tales más que con relación al mundo, que en sí mismos son indistintos e inefables: no se puede, pues, decir de Allâh que es «misericordioso» o «vengador» en un sentido absoluto, haciendo abstracción aquí de que es misericordioso «antes» de ser vengador; en cuanto a los atributos de esencia, como la «santidad» o la «sabiduría», no se actualizan, como distinciones, más que con relación a nuestro espíritu distintivo, sin por ello perder nada, en su ser propio, de su infinita realidad, bien al contrario.

Decir que la perspectiva islámica es posible equivale a afirmar que es necesaria y que, por consiguiente, no puede dejar de ser; es exigida por sus receptáculos humanos providenciales. Las perspectivas como tales no tienen, sin embargo, nada de absoluto, pues la

Verdad es una; ante Allâh sus diferencias son relativas y los valores de una vuelven a encontrarse siempre, en una forma cualquiera, en la otra. No hay solamente un Cristianismo de «calor», de amor emocional, de actividad sacrificial, sino que hay igualmente, enmarcado en el anterior, un Cristianismo de «luz», de gnosís, de pura contemplación, de «paz»; y, del mismo modo, el Islam «seco» –ya sea legalista o metafísico– enmarca un Islam «húmedo» (17), es decir, prendado de la belleza, del amor y del sacrificio. Es necesario que sea así a causa de la unidad, no sólo de la Verdad, sino también del género humano; unidad relativa, sin duda, puesto que las diferencias existen, pero sin embargo lo bastante real como para permitir o imponer la reciprocidad –o la ubicuidad espiritual– de que se trata.

Un punto que quisiéramos tocar aquí es la cuestión de la moral musulmana. Si se quieren comprender ciertas apariencias de contradicción en esta moral hay que tener en cuenta lo siguiente: el Islam distingue entre el hombre como tal y el hombre colectivo, el cual se presenta como un ser nuevo y está sometido, en cierta medida pero no más allá, a la ley de la selección natural. Esto es decir que el Islam pone cada cosa en su lugar y la trata de acuerdo con su naturaleza propia; considera lo humano colectivo, no a través de la perspectiva deformadora de un idealismo místico de hecho inaplicable, sino teniendo en cuenta las leyes que rigen cada orden y que, dentro de los límites de cada uno, son queridas por Allâh. El Islam es la perspectiva de la certidumbre y de la naturaleza de las cosas más bien que del milagro y la improvisación idealista; hacemos esta observación, no con la segunda intención de criticar indirectamente al Cristianismo, el cual es lo que debe ser, sino para hacer resaltar mejor la intención y lo bien fundado de la perspectiva islámica. (18)

Si bien en el Islam se da una separación clara entre el hombre como tal (19) y el hombre colectivo, estas dos realidades no por ello son menos profundamente solidarias, dado que la colectividad es un aspecto del hombre –ningún hombre puede nacer sin familia– y que, inversamente, la sociedad es una multiplicación de individuos. De esta interdependencia o de esta reciprocidad resulta que todo lo que es realizado con miras a la colectividad –como el diezmo para los pobres o la guerra santa– tiene un valor espiritual para el individuo, e inversamente; esta relación inversa es cierta con mayor razón puesto que el individuo es antes que la colectividad, pues todos los hombres descienden de Adán, pero Adán no desciende de los hombres.

Lo que acabamos de decir explica por qué el musulmán no abandona, como lo hacen el hindú y el budista, los ritos externos en función de tal o cual método espiritual que puede compensarlos, ni a causa de un grado espiritual que le autoriza a ello por su naturaleza; (20) puede que un determinado santo ya no necesite las oraciones canónicas –puesto que se halla en un estado de oración infusa o de «ebriedad»– (21) pero no por ello deja de realizarlas para orar con todos y en todos, y a fin de que todos oren en él. Él encarna el «cuerpo místico» que es toda comunidad creyente, o, desde otro punto de vista, encarna la Ley, la tradición, la oración como tal; como ser social debe predicar con el ejemplo, y como hombre personal debe permitir a lo que es humano realizarse, y en cierto modo renovarse, a través de él.

La transparencia metafísica de las cosas y la contemplatividad que responde a ella hacen que la sexualidad, en su marco de legitimidad tradicional –es decir, de equilibrio psicológico y social–, pueda revestir un carácter meritorio, lo que, por lo demás, la existencia de dicho marco muestra de antemano; en otros términos, no sólo cuenta el goce –aparte la preocupación por la conservación de la especie–, existe también su contenido cualitativo, su simbolismo a la vez objetivo y vivido. La base de la moral musulmana es siempre la realidad biológica y no un idealismo contrario a las posibilidades colectivas y a los derechos innegables de las leyes naturales. Pero esta realidad, aun constituyendo el fundamento de nuestra vida

animal y colectiva, no tiene nada de absoluta, pues somos criaturas semicelestiales; siempre puede ser neutralizada en el plano de nuestra libertad personal, pero no abolida en el de nuestra existencia social. (22) Lo que hemos dicho de la sexualidad se aplica analógicamente –sólo desde el punto de vista del mérito– al alimento: como en todas las religiones, en el Islam comer demasiado es un pecado, pero comer con mesura y con gratitud hacia Allah, no sólo no es un pecado, sino que incluso es un acto positivamente meritorio. Sin embargo, la analogía no es total, pues el Profeta «amaba las mujeres», no «la comida». El amor a la mujer está aquí en relación con la nobleza y la generosidad, sin hablar de su simbolismo puramente contemplativo, que va mucho más lejos.

A menudo se le reprocha al Islam el haber propagado su fe por la espada, pero se olvida, en primer lugar, que la persuasión desempeñó un papel más importante que la guerra en la expansión global del Islam; en segundo lugar, que sólo los politeístas y los idólatras podían ser forzados a abrazar la nueva religión; (23) en tercer lugar, que el Dios del Antiguo Testamento no es menos guerrero que el Dios del Corán, bien al contrario; y en cuarto lugar, que también la cristiandad se sirvió de la espada a partir del advenimiento de Constantino. La cuestión que aquí se plantea es simplemente la siguiente: ¿es posible el empleo de la fuerza con miras a la afirmación y la difusión de una verdad vital? No cabe duda de que hay que responder afirmativamente, pues la experiencia nos demuestra que a veces debemos violentar a los irresponsables en su propio interés. Puesto que esta posibilidad existe, no puede dejar de manifestarse en las circunstancias adecuadas, (24) exactamente como en el caso de la posibilidad inversa, la de la victoria por la fuerza inherente a la verdad misma; es la naturaleza interna o externa de las cosas la que determina la elección entre dos posibilidades. Por una parte, el fin santifica los medios y, por otra, los medios pueden profanar el fin, lo que significa que los medios deben encontrarse prefigurados en la naturaleza divina; así, el «derecho del más fuerte» está prefigurado en la «selva», a la que pertenecemos indiscutiblemente, en cierto grado y en cuanto colectividades; pero no vemos en la «selva» ningún ejemplo de derecho a la perfidia y a la bajeza y, aunque en ella se hallasen tales rasgos, nuestra dignidad humana nos prohibiría participar en ellos. No hay que confundir nunca la dureza de ciertas leyes biológicas con esa infamia de la que sólo el hombre es capaz, por el hecho de su deformidad perversa. (25)

Desde un determinado punto de vista, puede decirse que el Islam posee dos dimensiones, una «horizontal», la de la voluntad, y otra «vertical» la de la inteligencia; designaremos a la primera dimensión con la palabra «equilibrio» (26) y a la segunda con la palabra «unión». El Islam es, esencialmente, equilibrio y unión; no sublima a priori la voluntad por el sacrificio, la neutraliza por la Ley, a la vez que hace hincapié en la contemplación. Las dimensiones de «equilibrio» y de «unión» –la «horizontal» y la «vertical»– conciernen a la vez al hombre como tal y a la colectividad; hay en ello, no una identidad, ciertamente, sino una solidaridad, que hace participar a la sociedad, a su manera y según sus posibilidades, en la vía de unión del individuo, e inversamente. Una de las más importantes realizaciones de equilibrio es precisamente el acuerdo entre la ley que tiene por objeto al hombre como tal y la que tiene por objeto a la sociedad; empíricamente, la cristiandad había llegado también, por la fuerza de las cosas, a este equilibrio, pero dejando subsistir ciertas «fisuras» y sin subrayar a priori la divergencia de los dos planos humanos y por lo tanto su armonización. El Islam –lo repetimos– es un equilibrio determinado por el Absoluto y dispuesto con miras al Absoluto; el equilibrio – como el ritmo que el Islam realiza ritualmente con las oraciones canónicas que siguen el curso del sol y, «mitológicamente», con la serie retrospectiva de los «Mensajeros» divinos y los «Libros» revelados– el equilibrio, decimos, es la participación de lo múltiple en lo Uno o de lo condicionado en lo Incondicionado; sin equilibrio no hallamos –sobre la base de esta

perspectiva— el centro, y sin éste no hay ascensión ni unión posibles.

Como todas las civilizaciones tradicionales, el Islam es un «espacio» y no un «tiempo»; el «tiempo», para el Islam, no es más que la corrupción del «espacio»; «No llegará ninguna época —predijo el Profeta— que no sea peor que la precedente». Este «espacio», esta tradición invariable —aparte la expansión y la diversificación de las formas en el momento de la elaboración inicial de la tradición—, rodea a la humanidad musulmana como un símbolo, a la manera del mundo físico que, invariable e imperceptiblemente, nos nutre de su simbolismo; la humanidad vive normalmente en un símbolo, que es una indicación hacia el Cielo, una abertura hacia el Infinito. La ciencia moderna ha traspasado las fronteras protectoras de este símbolo y ha destruido con ello el propio símbolo, ha abolido, pues, esta indicación y esta abertura, al igual que el mundo moderno en general rompe esos espacios-símbolos que son las civilizaciones tradicionales; lo que él llama «estancamiento» y «esterilidad» es en realidad la homogeneidad y la continuidad del símbolo. (28) Cuando el musulmán todavía auténtico dice a los progresistas: «Ya no os queda más que abolir la muerte», o cuando les pregunta: «¿Podéis impedir que el sol se ponga o podéis obligarle a que salga?», expresa exactamente lo que hay en el fondo de la «esterilidad» islámica, a saber, un maravilloso sentido de la relatividad y, lo que viene a ser lo mismo, un sentido del Absoluto que domina toda su vida.

Para comprender las civilizaciones tradicionales en general y el Islam en particular también es necesario tener en cuenta el hecho de que la norma humana o psicológica es, para ellas, no el hombre medio hundido en la ilusión, sino el santo desapegado del mundo y apegado a Allah; sólo él es enteramente «normal» y sólo él, por este hecho, tiene totalmente «derecho a la existencia»; de ahí cierta falta de sensibilidad hacia lo humano puro y simple. Como esta naturaleza humana es poco sensible hacia el Soberano Bien, debe, en la medida en que no tiene el amor, tener al menos el temor.

Hay en la vida de un pueblo como dos mitades, una que constituye el juego de su existencia terrenal y otra su relación con el Absoluto; ahora bien, lo que determina el valor de un pueblo o de una civilización no es la forma literal de su sueño terrenal —pues aquí todas las cosas no son más que símbolos—, sino su capacidad de «sentir» el Absoluto y, en las almas privilegiadas, de alcanzarlo. Es, pues, perfectamente ilusorio prescindir de esta dimensión de absoluto y evaluar un mundo humano de acuerdo con criterios terrenos, comparando por ejemplo una determinada civilización material con otra. La distancia de varios milenios que separa la edad de piedra de los pieles rojas de los refinamientos materiales y literarios de los blancos no es nada comparada con la inteligencia contemplativa y las virtudes, que son las únicas que determinan el valor del hombre y las únicas que constituyen su realidad permanente, o este algo que nos permite evaluarlo realmente, o sea frente al Creador. Creer que hay hombres que están «atrasados» con respecto a nosotros porque su sueño terrenal adopta modos más «rudimentarios» que el nuestro —pero por eso mismo a menudo más sinceros— es mucho más «ingenuo» que creer que la tierra es plana o que un volcán es un dios; la mayor de las ingenuidades es sin duda tomar el sueño por algo absoluto y sacrificarle todos los valores esenciales, olvidar que lo «serio» no comienza sino más allá de su plano, o, más bien, que, si hay algo «serio» en la tierra, es en función de lo que está más allá.

Se opone fácilmente la civilización moderna como tipo de pensamiento o de cultura a las civilizaciones tradicionales, pero se olvida que el pensamiento moderno —o la cultura que él engendra— no es más que un flujo indeterminado y en cierto modo indefinible, puesto que en él ya no hay ningún principio real, dependiente, por tanto, de lo Inmutable; el pensamiento

moderno no es, de modo definitivo, una doctrina entre otras, es lo que exige tal o cual fase de su desarrollo, y será lo que hará de él la ciencia materialista y experimental, o lo que hará de él la máquina; ya no es el intelecto humano, es la máquina —o la física, la química, la biología— las que deciden lo que es el hombre, lo que es la inteligencia, lo que es la verdad. En estas condiciones, el espíritu depende cada vez más del «clima» producido por sus propias creaciones: el hombre ya no sabe juzgar humanamente, es decir, en función de un absoluto que es la substancia misma de la inteligencia; extraviándose en su relativismo sin salida, se deja juzgar, determinar y clasificar por las contingencias de la ciencia y de la técnica; no pudiendo ya escapar a la vertiginosa fatalidad que éstas le imponen y no queriendo confesar su error (29) no le queda más que abdicar de su dignidad de hombre y de su libertad. Son la ciencia y la máquina las que a su vez crean al hombre, y son ellas las, que «crean a Allâh», si está permitido expresarse así; (30) pues el vacío dejado por Allâh no puede permanecer vacío, la realidad de Allâh y su sello en la naturaleza humana exigen un sucedáneo de divinidad, un falso absoluto que pueda llenar la nada de una inteligencia privada de su substancia. Se habla mucho de «humanismo» en nuestra época, pero se olvida que el hombre, desde el momento en que abandona sus prerrogativas a la materia, a la máquina, al saber cuantitativo, deja de ser realmente «humano». (31)

Cuando se habla de «civilización», generalmente se vincula a esta noción una intención cualitativa; ahora bien, la civilización no representa un valor más que a condición de ser de origen suprahumano y de implicar, para el «civilizado», el sentido de lo sagrado: sólo es realmente civilizado un pueblo que posea este sentido y viva de él. Si se nos objeta que esta reserva no tiene en cuenta todo el significado de la palabra y que un mundo «civilizado» sin religión es concebible, responderemos que en este caso la civilización se convierte en algo indiferente o, más bien —puesto que no hay elección legítima entre lo sagrado y otra cosa—, que es la más falaz de las aberraciones. El sentido de lo sagrado es fundamental para toda civilización porque es fundamental para el hombre; lo sagrado —lo inmutable y lo inviolable y por tanto lo infinitamente majestuoso— está en la substancia misma de nuestro espíritu y de nuestra existencia. El mundo es desgraciado porque los hombres viven por debajo de sí mismos; el error de los modernos consiste en querer reformar el mundo sin querer ni poder reformar al hombre; y esta contradicción flagrante, esta tentativa de hacer un mundo mejor sobre la base de una humanidad peor, no puede conducir más que a la supresión misma de lo humano y por consiguiente también de la felicidad. Reformar al hombre es unirlo de nuevo al Cielo, restablecer el vínculo roto; es arrancarlo del reino de la pasión, del culto a la materia, a la cantidad y a la astucia, y reintegrarlo en el mundo del espíritu y de la serenidad, diríamos incluso: en el mundo de la razón suficiente.

En este orden de ideas —y puesto que hay supuestos musulmanes que no dudan en calificar al Islam de «precivilización»— debemos distinguir entre la «caída», la «decadencia», la «degeneración» y la «desviación»: toda la humanidad está «caída» como consecuencia de la pérdida del Edén y también, más particularmente, por el hecho de hallarse en la «edad de hierro»; ciertas civilizaciones son «decadentes», como la mayoría de los mundos tradicionales de Oriente en la época de la expansión occidental; (32) un gran número de tribus bárbaras están «degeneradas», en la medida misma de su grado de barbarie; la civilización moderna, por su parte, está «desviada», y esta desviación se combina cada vez más con una decadencia real, tangible especialmente en la literatura y en el arte. Hablaríamos gustosamente de «post-civilización», para responder al calificativo que hemos mencionado unas líneas más arriba.

Una cuestión se plantea aquí, quizás al margen de nuestro tema general, pero sin embargo relacionado con él, ya que al hablar del Islam hay que hablar de tradición y al tratar de ésta hay que decir lo que no es: ¿qué significa prácticamente la exigencia, tan a menudo formulada hoy en día, de que la religión debe orientarse hacia lo social? Esto quiere decir, simplemente, que debe orientarse hacia las máquinas; que la teología –para expresarnos sin rodeos– debe convertirse en la sirvienta de la industria. Sin duda, siempre ha habido problemas sociales como consecuencia de los abusos debidos a la caída humana por una parte y a la existencia de grandes colectividades –con grupos desiguales–, por otra; pero en la Edad Media –que desde su propio punto de vista estaba lejos de ser una época ideal–, e incluso mucho más tarde, el artesano obtenía una gran parte de felicidad de su trabajo todavía humano y de su ambiente todavía conforme a un genio étnico y espiritual. Sea lo que fuere, el obrero moderno existe y la verdad le concierne: debe comprender, en primer lugar, que no hay por qué reconocer en la cualidad totalmente ficticia de «obrero» un carácter de categoría intrínsecamente humana, pues los hombres que de hecho son obreros pueden pertenecer a cualquier categoría natural; luego, que toda situación externa no es sino relativa y que el hombre siempre sigue siendo el hombre; que la verdad y la vía espiritual pueden adaptarse gracias a su universalidad y su carácter imperativo a cualquier situación, de modo que el llamado «problema obrero» es en su raíz simplemente el problema del hombre situado en determinadas circunstancias, y, por tanto, sigue siendo el del hombre como tal; por último, que la verdad no puede exigir que nos dejemos oprimir, llegado el caso, por fuerzas que, también ellas, no hacen sino servir a las máquinas, al igual que no nos permite basar nuestras reivindicaciones en la envidia, la cual no puede en ningún caso ser la medida de nuestras necesidades. Y hay que añadir que, si todos los hombres obedecieran a la ley profunda inscrita en la condición humana, no habría más problemas, ni sociales ni, en general, humanos; dejando aparte la cuestión de saber si es posible o no reformar a la humanidad –lo que de hecho es imposible–, es necesario de todos modos reformarse a sí mismo y no creer nunca que las realidades interiores carecen de importancia para el equilibrio del mundo. Hay que evitar un optimismo quimérico tanto como la desesperación, pues el primero es contrario a la realidad efímera del mundo en que vivimos, y el segundo a la realidad eterna que llevamos ya en nosotros mismos, y que es la única que hace inteligible nuestra condición humana y terrenal.

Según un proverbio árabe que refleja la actitud del musulmán ante la vida, «la lentitud es de Alláh y la prisa es de Satán», (33) y esto nos lleva a la reflexión siguiente: como las máquinas devoran el tiempo, el hombre moderno va siempre apresurado, y como esta falta perpetua de tiempo crea en él los reflejos de prisa y superficialidad, el hombre moderno toma estos reflejos –que compensan otros tantos desequilibrios– por señales de superioridad y menosprecia en el fondo al hombre antiguo de costumbres «idílicas», y sobre todo al viejo oriental de paso tardo y turbante lento de enrollar. Ya no es posible representarse, a falta de experiencia, cuál era el contenido cualitativo de la «lentitud» tradicional, o cómo «soñaban» las gentes de antaño; el hombre moderno se contenta con la caricatura, lo que es mucho más sencillo y, por lo demás, es exigido por un ilusorio instinto de conservación. Si las preocupaciones sociales –de base evidentemente material– determinan en tan gran medida el espíritu de nuestra época no es sólo a causa de las consecuencias sociales del maquinismo y de las condiciones inhumanas que engendra, sino también a causa de la ausencia de una atmósfera contemplativa que sin embargo es necesaria para la felicidad de los hombres, cualquiera que pueda ser su «nivel de vida», para emplear una expresión tan bárbara como corriente. (34)

Hemos aludido más arriba al turbante al hablar de la lentitud de los ritmos tradicionales; (35) debemos hacer una pausa para reflexionar sobre ello. La asociación de ideas entre el turbante y el Islam está lejos de ser fortuita: «El turbante –dijo el Profeta– es una frontera entre

la fe y la incredulidad», y también: «Mi comunidad no decaerá mientras lleve turbantes»; se citan igualmente los hâdîth siguientes «El Día del juicio el hombre recibirá una luz por cada vuelta de turbante (kawra) que haya alrededor de su cabeza»; «Llevad turbantes, pues así ganaréis en generosidad». Lo que aquí queremos subrayar es que se considera que el turbante confiere al creyente una suerte de gravedad, de consagración y también de humildad majestuosa; separa de las criaturas caóticas y disipadas –los «errantes» (dâllûn) de la Fâtiha–, lo fija en un eje divino –el «camino recto» (al-sirât al-mustaqîm) de la misma oración– y lo destina así a la contemplación; en una palabra, el turbante se opone como un peso celestial a todo lo que es profano y vano. Como la cabeza –el cerebro– es para nosotros el plano de nuestra elección entre lo verdadero y lo falso, lo duradero y lo efímero, lo real y lo ilusorio, lo grave y lo fútil, es ella la que debe llevar la señal de esta elección; se considera que el símbolo material refuerza la conciencia espiritual, como es el caso, por lo demás, de todo tocado religioso o incluso de toda vestidura litúrgica o simplemente tradicional. El turbante «envuelve» en cierto modo al pensamiento, siempre dispuesto a la disipación, el olvido y la infidelidad; recuerda el encarcelamiento sagrado de la naturaleza pasional y deífuga. (37) La ley coránica tiene por función el restablecimiento de un equilibrio primordial perdido; de ahí este hadith: «Llevad turbantes y distinguíos con ello de los pueblos ("desequilibrados") que os han precedido». (38)

Se imponen aquí unas palabras sobre el velo de la mujer musulmana. El Islam separa severamente el mundo del hombre del de la mujer, la colectividad total de la familia, que es su núcleo, o la calle del hogar, como separa también la sociedad del individuo y el exoterismo del esoterismo; el hogar –como la mujer que lo encarna– tiene un carácter inviolable y, por lo tanto, sagrado. La mujer encarna incluso en cierto modo el esoterismo debido a ciertos aspectos de su naturaleza y de su función; la «verdad esotérica» -la haqîqa- es «sentida» como una realidad «femenina», como es el caso, también, de la baraka. El velo y la reclusión de la mujer están por lo demás en relación con la fase cíclica final en la que vivimos –y en la que las pasiones y la malicia dominan cada vez más– y presentan cierta analogía con la prohibición del vino y la ocultación de los misterios.

Entre los mundos tradicionales no sólo existen las diferencias de perspectiva y de dogma, existen también las de temperamento y de gusto: así, el temperamento europeo tolera con dificultad este modo de expresión que es la exageración, mientras que para el oriental la hipérbole es una manera de hacer resaltar una idea o una intención, de indicar lo sublime o de expresar lo indescriptible, como la aparición de un ángel o la irradiación de un santo. El occidental busca la exactitud de los hechos, pero su falta de intuición de las «esencias inmutables» (a'yân thâbita) hace contrapeso y reduce en mucho el alcance de su espíritu observador; el oriental, por el contrario, posee el sentido de la transparencia metafísica de las cosas, pero descuida fácilmente –con razón o sin ella, según los casos– la exactitud de los hechos terrenales; el símbolo es más importante para él que la experiencia.

La hipérbole simbolista se explica en parte por el principio siguiente: entre la forma y su contenido no sólo hay analogía, hay igualmente oposición; si la forma –o la expresión– debe normalmente ser a imagen de lo que transmite, puede también, debido a la distancia que separa a «lo exterior» de «lo interior», verse «descuidada» en favor del puro contenido, o como «rota» por el desbordamiento de este último. El hombre que sólo se apega a lo «interior» puede no tener conciencia alguna de las formas externas, e inversamente; un hombre parecerá sublime porque es santo, y otro parecerá digno de lástima por la misma razón; y lo que es cierto con respecto a los hombres, lo es también con respecto a sus palabras y a sus libros. El precio de la

profundidad o de lo sublime es a veces una falta de sentido crítico con respecto a las apariencias, lo que ciertamente no quiere decir que deba ser así, pues en ese caso no se trata sino de una posibilidad paradójica; en otros términos, la exageración piadosa, cuando es un desbordamiento de evidencia y de sinceridad, tiene «derecho» a no darse cuenta de que dibuja mal, y sería ingrato y desproporcionado el reprochárselo. La piedad así como la veracidad exigen que veamos la excelencia de la intención y no la debilidad de la expresión, cuando la alternativa se presenta.

Los pilares (arkân) del Islam son: el doble testimonio de fe (shahâdatân), la oración canónica que se repite cinco veces al día (salât), el ayuno de Ramadán (siyâm, sawn), el diezmo (zakat) y la peregrinación (hajj); a veces se añade la guerra santa (jihâd), que tiene un carácter más o menos accidental ya que depende de las circunstancias; (39) en cuanto a la ablución (wudhû o ghusl, según los casos), no se la menciona por separado, puesto que es una condición de la oración.

La Shahâda, tal como hemos visto más arriba, indica en último término –y es el sentido más universal el que aquí nos interesa– el discernimiento entre lo Real y lo irreal, y después – en su segunda parte– la vinculación del mundo a Allâh desde el doble punto de vista del origen y del fin, pues considerar las cosas separadamente de Allâh ya es incredulidad (nifâq, shirk o kufr, según los casos); la oración integra al hombre en el ritmo y –por la dirección ritual hacia la Kaaba– en el orden centrípeto de la adoración universal; la ablución que precede a la oración devuelve virtualmente al hombre al estado primordial y en cierta forma al Ser puro. El ayuno nos separa del flujo continuo y devorador de la vida camal, introduce una especie de muerte y de purificación en nuestra carne; (40) la limosna vence al egoísmo y a la avaricia, actualiza la solidaridad de todas las criaturas; es un ayuno del alma, como el ayuno propiamente dicho es una limosna del cuerpo; la peregrinación prefigura el viaje interior hacia la Kaaba del corazón, purifica a la comunidad como la circulación sanguínea, al pasar por el corazón, purifica al cuerpo; la guerra santa, por último, es, siempre desde el punto de vista en que nos situamos, una manifestación exterior y colectiva del discernimiento entre la verdad y el error; es como el complemento centrífugo y negativo de la peregrinación –el complemento, no el contrario, ya que permanece vinculada al centro y es positiva por su contenido religioso–.

Resumamos una vez más los caracteres esenciales del Islam, desde el ángulo de visión que para nosotros importa. El Islam en las condiciones normales, impresiona por el carácter inquebrantable de su convicción y también por la combatividad de su fe; estos dos aspectos complementarios, interior y estático uno y exterior y dinámico el otro, derivan esencialmente de una conciencia del Absoluto, la cual por una parte hace inaccesible a la duda y por otra aparta el error con violencia;(41) el Absoluto –o la conciencia del Absoluto– engendra así en el alma las cualidades de la roca y del rayo, representadas una por la Kaaba, que es el centro, y la otra por la espada de la guerra santa, que señala la periferia. En el plano espiritual, el Islam hace hincapié en el conocimiento, puesto que éste es el que realiza el máximo de unidad, en el sentido de que rompe la ilusión de la pluralidad y va más allá de la dualidad sujeto-objeto; el amor es una forma y un criterio del conocimiento unitivo, o también una etapa hacia él, desde otro punto de vista. En el plano terrenal, el Islam busca el equilibrio y pone cada cosa en su lugar, distinguiendo claramente, por lo demás, entre el individuo y la colectividad, a la vez que tiene en cuenta su solidaridad recíproca. Al-islâm es la condición humana equilibrada en función del Absoluto, en el alma así como en la sociedad.

El fundamento de la ascensión espiritual es que Allâh es puro Espíritu y que el hombre se le asemeja fundamentalmente por la inteligencia; el hombre va hacia Allâh mediante lo que, en él, es más conforme a Allâh, a saber, el intelecto, que es a la vez penetración y contemplación y cuyo contenido «sobrenaturalmente natural» es el Absoluto, que ilumina y libera. El carácter de una vía depende de una determinada definición previa del hombre: si el hombre es pasión –como lo quiere la perspectiva general del Cristianismo– (42) la vía es sufrimiento; si es deseo, la vía es renunciamento; si es voluntad, la vía es esfuerzo; si es inteligencia, la vía es discernimiento, concentración y contemplación. Pero también podríamos decir: la vía es tal cosa «en la medida en que» –y no «porque»– el hombre posee tal naturaleza; y esto permite comprender por qué la espiritualidad musulmana, aunque se funda en el misterio del conocimiento, no implica menos la renuncia y el amor.

El Profeta dijo: «Allâh no ha creado nada más noble que la inteligencia, y Su cólera cae sobre el que la desprecia», y también: «Allâh es bello y ama la belleza». Estas dos sentencias son características del Islam: el mundo es para él un vasto libro lleno de «signos» (âyat) o de símbolos –de elementos de belleza– que hablan a nuestro entendimiento y que se dirigen a «los que comprenden». El mundo está hecho de formas, y éstas son como los vestigios de una música celestial congelada; el conocimiento o la santidad disuelve nuestra congelación, libera la melodía interior. (43) Debemos recordar aquí un versículo coránico que habla de las «piedras de las que brotan arroyos» mientras que hay corazones «más duros que las piedras», lo que podemos comparar con «el agua viva» de Cristo y los «ríos de agua viva» que, según el Evangelio, «se escapan de los corazones» de los santos. (44)

Estos «arroyos» o estas «aguas vivas» están más allá de las cristalizaciones formales y separativas; pertenecen al ámbito de la «verdad esencial» (haqîqa) hacia la que conduce la «vía» (tarîqa) –partiendo del «camino común» (sharî'a) que es la Ley general–, y en este nivel la verdad ya no es un sistema de conceptos –por lo demás intrínsecamente adecuado e indispensable–, sino un «elemento» como el agua o el fuego. Y esto nos permite pasar a otra consideración: si hay religiones diversas –cada una de las cuales habla, por definición, un lenguaje absoluto y por consiguiente exclusivo– es porque la diferencia de las religiones corresponde exactamente, por analogía, a la diferencia de los individuos humanos; en otros términos, si las religiones son verdaderas es porque es Allâh quien ha hablado cada vez, y si son diversas es porque Allâh ha hablado lenguajes diversos, en conformidad con la diversidad de los receptáculos; por último, si son absolutos y exclusivos es porque en cada una Allâh ha dicho: «Yo».

Esta tesis –lo sabemos muy bien, y está, por lo demás, en el orden natural de las cosas– no es aceptable en el plano de las ortodoxias exotéricas, (45) pero lo es en el de la ortodoxia universal, la misma de la que Muhyî-I-Dîn Ibn 'Arabî, el gran portavoz de la gnosis en el Islam, dio fe en estos términos: «Mi corazón se ha abierto a todas las formas: es un pasto para las gacelas (46) y un convento de monjes cristianos, un templo de ídolos y la Kaaba del peregrino, las tablas de la Tora y el libro del Corán. Practico la religión del Amor; (47) en cualquier dirección hacia la que sus caravanas (48) avancen, la religión del Amor será mi religión y mi fe» (Tarjumân al-ashwâq). (49)

Notas

1. Estas dos doctrinas, la del Absoluto y la del hombre, están comprendidas respectivamente en los dos testimonios de fe del Islam, el primero de los cuales se refiere a Allâh y el segundo al Profeta.
2. La palabra no se exterioriza forzosamente, pues el pensamiento articulado pertenece también al lenguaje.
3. El misterio es como la infinitud interna de la certidumbre, ésta no puede agotar aquélla.
4. Estos dos aspectos también son expresados por la fórmula coránica siguiente: «En verdad, somos de Allâh (innâ-li-Llâhi) y en verdad volveremos a Él» (wa-inná ilayhi râji'ún). La Basmala –la fórmula «En el nombre de Allâh, el infinitamente Bueno, el siempre Misericordioso» (Bismi-Llâhi-l-Rahmâni-l-Raffim)– expresa igualmente la vinculación de las cosas al Principio.
5. O también, la causa o el origen está en la palabra rasúl («Enviado») y la finalidad en el nombre Muhammad («Glorificado»). La risala (la «cosa enviada», la «epístola», el Corán) ha «descendido» en la laylat al-Qadr (la «noche del Poder que destina») y Muhammad ha «ascendido» en la laylat al-mi`raj (el «viaje nocturno»), prefigurando así la finalidad del hombre.
6. Decimos «ante todo» porque la primera Shahâda contiene eminentemente a la segunda.
7. Esta reserva significa aquí que en último término la segunda Shahâda, siendo Palabra divina o «Nombre divino» como la primera, actualiza a fin de cuentas el mismo conocimiento que ésta, en virtud de la unidad de esencia de las Palabras o Nombres de Allâh.
8. Hablar, en conexión con Ibn'Arabi: de un islam cristianizado, es perder de vista que la doctrina del Shaykh al-akbar era esencialmente muhammadiana, que era incluso en particular como un comentario del Muhammadun RasúluLlâh, en el sentido de los adagios vedánticos: «Todas las cosas son Atma» y «tú eres Esto».
9. También la caída –y no sólo la Encarnación– es un «acontecimiento» único que se considera capaz de determinar de una manera total a un «ser», a saber, el del hombre. Para el Islam, la caída de Adán es una manifestación necesaria del mal, sin que el mal pueda determinar el ser propio del hombre, pues éste no puede perder su deiformidad. En el Cristianismo, la «acción» parece prevalecer en cierta forma sobre el «ser» divino, en el sentido de que la «acción» repercute en la definición misma de Allâh. Esta forma de ver las cosas puede parecer expeditiva, pero hay aquí un distingo muy sutil que no se puede descuidar cuando se trata de comparar las dos teologías.
10. Como, por ejemplo, Abú HAtim, citado por Louis Massignon en *Le Christ dans les Evangiles selon Al-Ghâzzâli*.
11. Un autor católico de la «belle époque» podía exclamar: «¡Necesitamos signos, hechos concretos!». Tales palabras serían inconcebibles por parte de un musulmán, en el Islam parecerían infidelidad, o incluso una llamada al diablo o al anticristo, y en todo caso una extravagancia de las más censurables.

12. Quien dice distinción, dice relatividad. El término mismo de «relaciones trinitarias» prueba que el punto de vista adoptado –providencial y necesariamente– se sitúa en el nivel metafísico de toda bhakti. La gnosis irá más allá de este plano atribuyendo la absolutidad a la «Divinidad» en el sentido eckhartiano, o al «Padre» cuando la Trinidad es considerada en «sentido vertical»; el «Hijo» corresponderá entonces al Ser –primera relatividad «en el Absoluto»– y el Espíritu Santo al Acto.

13. El dogmatismo se caracteriza por el hecho de dar un alcance absoluto y un sentido exclusivo a un determinado «punto de vista» o a un determinado «aspecto». En pura metafísica, toda antinomia conceptual se resuelve en la verdad total, lo que no debe confundirse con una nivelación negadora de las oposiciones reales.

14. En términos cristianos: la naturaleza humana no es la naturaleza divina. Si el Islam insiste en ello de la forma en que lo hace, de una manera determinada y no de otra, es debido a su ángulo de visión particular.

15. «No digáis, de los que han sido muertos en la vía de Allâh, que están muertos, sino que están vivos; aunque vosotros no os deis cuenta de ello» (Corán, 11, 149). Cf. nuestro libro *Sentiers de gnose*, cap. «El sentimiento de absoluto en las religiones», p. 15, nota.

16. La misma observación se aplica al Cristianismo cuando, por ejemplo, se considera que los santos del Antiguo Testamento –entre ellos Enoc, Abraham, Moisés y Elías– están excluidos del Cielo hasta que Cristo «descienda a los infiernos». Sin embargo, Cristo apareció antes de este descenso entre Moisés y Elías en la luz de la Transfiguración, y mencionó en una parábola el «seno de Abraham». Estos hechos son evidentemente susceptibles de interpretaciones diversas, pero no por ello los conceptos cristianos dejan de ser incompatibles con la tradición judía. Lo que los justifica es su simbolismo espiritual y, por lo tanto, su verdad: la salvación pasa necesariamente por el Logos, y éste, aunque se haya manifestado en el tiempo con una determinada forma, está más allá de la condición temporal. Señalemos igualmente la contradicción aparente entre San Juan Bautista, que negaba ser Elías, y Cristo, que afirmaba lo contrario: si esta contradicción –que se resuelve por la diferencia de los aspectos considerados– tuviera lugar entre dos religiones, sería explotada a fondo, con el pretexto de que «Dios no puede contradecirse».

17. Nos referimos aquí a términos alquímicos.

18. Si partimos de la idea de que el esoterismo, por definición, considera ante todo el ser de las cosas y no el devenir o nuestra situación volitiva, es Cristo quien será, para el gnóstico cristiano, el ser de las cosas, este «Verbo del que todo ha sido hecho y sin el cual nada ha sido hecho». La Paz de Cristo es, desde este punto de vista, el reposo del intelecto en «lo que es».

19. No decimos «el hombre singular», pues esta expresión tendría todavía el inconveniente de definir al hombre en función de la colectividad y no a partir de Allâh. No distinguimos entre un hombre y varios hombres, sino entre la persona humana y la sociedad.

20. El principio de este abandono de los ritos generales es sin embargo conocido y se manifiesta a veces, sin lo cual Ibn Hanbal no hubiera reprochado a los sufíes el que desarrollaran la meditación en detrimento de la oración y que pretendieran, a fin de cuentas, liberarse de las obligaciones legales. Se distingue, de hecho, entre derviches «viajeros» (hacia Allâh, sâlikún) y «atraídos» (por Allâh, majadhib): la primera categoría está formada por la

inmensa mayoría y obedece la Ley, mientras que la segunda se dispensa de ella en mayor o menor medida, sin ser molestados demasiado, pues se los toma fácilmente por medio locos dignos de piedad, a veces de temor o incluso de veneración. En el sufismo indonesio no parecen ser raros los casos de abandono de los ritos en función de la sola oración del corazón; se considera, entonces, la consciencia de la Unidad como una oración universal que dispensa de las oraciones canónicas; se estima que el conocimiento supremo excluye la multiplicidad «politeísta» (mushrik) de los ritos, pues el Absoluto no tiene dualidad. En el Islam en general parece que siempre ha existido -prescindiendo de la distinción muy particular entre sálíkún y majadhib- la división externa entre sufíes «nomistas» y «anomistas», unos observantes de la Ley en virtud de su simbolismo y su oportunidad, y otros desapegados de ella en virtud de la supremacía del corazón (qalb) y del conocimiento directo (mar'ifa). Jaljal al-Din Rúmi dice en su Mathnáwi: «Los amantes de los ritos son una clase, y aquéllos cuyos corazones y almas están inflamados de amor forman otra», lo cual se dirige únicamente a los sufíes -por referencia a la «esencia de certidumbre» (ayn-al-yaffin)- y no tiene por lo demás, con toda evidencia, ningún carácter de alternativa sistemática, como lo prueba la vida misma de Jaljal al-Din; ningún «librepensamiento» podría aprovecharse de ello. Por último, observemos que, según Al-Junayd, el «realizador de la unión» (muwahhid) debe observar la «sobriedad» (sahw) y guardarse tanto de la «intoxicación» (sukr) como del «libertinismo» (ibáhiya).

21. El Corán dice: «No vayáis a la oración en estado de ebriedad», lo que puede entenderse en un sentido superior y positivo; el sufí que goza de una «estación» (maqám) de beatitud, o incluso, simplemente, el dhákir (consagrado al dhikr, equivalente islámico del lapa hindú) que considera su oración secreta como un «vino» (khamr), podría en principio abstenerse de las oraciones generales. Decimos «en principio», pues, de hecho, la preocupación por el equilibrio y la solidaridad, tan marcada en el Islam, hace inclinar la balanza en el otro sentido.

22. Muchos santos hindúes han hecho caso omiso de las castas, pero ninguno ha pensado en abolirlas. A la cuestión de si hay dos morales, una para los individuos y otra para el Estado, responderemos afirmativamente, con la reserva, sin embargo, de que una siempre puede extenderse al terreno de la otra, según las circunstancias externas o internas. En ningún caso está permitido que la intención de «no resistir al malo» se convierta en complicidad, traición o suicidio.

23. Esta actitud cesó con respecto a los hindúes, en gran medida al menos, cuando se vio que el hinduismo no es equivalente al paganismo árabe; los hindúes fueron asimilados entonces a las «gentes del libro» (ahl al-Kitáb), es decir, a los monoteístas semítico-occidentales.

24. Cristo, al emplear la violencia contra los mercaderes del Templo, mostró que esta actitud no podía excluirse.

25. «Vemos a príncipes musulmanes y católicos no sólo aliarse cuando se trata de romper el poderío de un correligionario peligroso, sino también ayudarse generosamente los unos a los otros para dominar desórdenes y revueltas. El lector se enterará, no sin sorpresa, de que en una de las batallas por el califato de Córdoba, en 1010, fueron fuerzas catalanas las que salvaron la situación, y que en esa ocasión tres obispos dejaron su vida por el «Príncipe de los creyentes»... Al-Mansúr tenía en su corte a varios condes, que con sus tropas se habían unido a él, y la presencia de guardias cristianas en las cortes andaluzas no tenía nada de excepcional... Cuando se conquistaba un territorio enemigo, las convicciones religiosas de la población eran respetadas en la mayor medida posible; baste recordar que Mansúr -normalmente bastante poco escrupuloso- se preocupó, cuando el asalto a Santiago, de proteger contra toda profanación la

iglesia que albergaba la tumba del Apóstol y que en muchos otros casos los califas aprovechaban la ocasión para manifestar su respeto por las cosas sagradas del enemigo; los cristianos tuvieron una actitud semejante en circunstancias análogas. Durante siglos el Islam fue respetado en los países reconquistados, y no fue sistemáticamente perseguido y exterminado hasta el siglo xvi... bajo la instigación de un clero fanático y que se había vuelto demasiado poderoso, Durante toda la Edad Media, por el contrario, la tolerancia hacia la convicción ajena y el respeto a los sentimientos del enemigo acompañaron a las luchas incesantes entre moros y cristianos, suavizando mucho los rigores de la guerra y confiriendo a los combates un carácter lo más caballeresco posible... A pesar del abismo lingüístico, el respeto al adversario así como la alta estima de sus virtudes, y, en la poesía de ambos bandos, la comprensión de sus sentimientos, se convertía en un vínculo nacional común; esta poesía es testimonio elocuente del amor o la amistad que unía a menudo a musulmanes y cristianos por encima de todos los obstáculos (Ernst Kühnel, *Maurische Kunst*, Berlín, 1924).

26. El desequilibrio tiene también un sentido positivo, pero indirectamente; toda guerra santa es un desequilibrio. Se pueden interpretar ciertas palabras de Cristo -«No he venido a traer la paz»- como la institución del desequilibrio con miras a la unión; el equilibrio sólo será restituido por Dios.

27. Si el equilibrio pone la mira en el «centro», el ritmo, por su parte, se refiere más particularmente al «origen» como raíz cualitativa de las cosas.

28. «Ni la India ni los pitagóricos practicaron la ciencia actual, y aislar en ellos los elementos de técnica racional, que recuerdan nuestra ciencia, de los elementos metafísicos que no la recuerdan en absoluto, es una operación arbitraria y violenta, contraria a la verdadera objetividad. Platón, decantado de esta manera, sólo tiene un interés anecdótico, mientras que toda su doctrina consiste en instalar al hombre en la vida supratemporal y supradiscursiva del pensamiento, de la que tanto las matemáticas, como el mundo sensible pueden ser símbolos. Así pues, si los pueblos han podido prescindir de nuestra ciencia autónoma durante milenios y en todos los climas, es que esta ciencia no es necesaria; y si ha aparecido como fenómeno de civilización bruscamente y en un solo lugar es para revelar su esencia contingente» (Fernand Brunner, *Science et Réalité*, Paris, 1954).

29. Hay en ello como una perversión del instinto de conservación, una necesidad de consolidar el error para tener la conciencia tranquila.

30. Las especulaciones de Teilhard de Chardin ofrecen un ejemplo patente de una teología que ha sucumbido ante los microscopios y los telescopios, ante las máquinas y sus consecuencias filosóficas y sociales -«caída» que estaría excluida si aquí hubiera habido el menor conocimiento intelectual directo de las realidades inmateriales- El lado «inhumano» de dicha doctrina es, por lo demás, muy revelador.

31. Lo más íntegramente «humano» es lo que da al hombre las mejores oportunidades para el más allá, y es también, por eso mismo, lo que corresponde más profundamente a su naturaleza.

32. No es, sin embargo, esta decadencia lo que los hacía «colonizables», sino, al contrario, su carácter normal, que excluía el «progreso técnico». El Japón, cuya decadencia era mínima, no resistió mejor que otros países el primer asalto de las armas occidentales. Apresurémonos a añadir que hoy en día la antigua oposición Occidente-Oriente no se revela ya casi en ninguna

parte en el plano político, o que se revela en el interior mismo de las naciones; en el exterior no son sino variantes del espíritu moderno que se oponen mutuamente.

33. Festina lente, decían los antiguos.

34. Se llama «huida de las responsabilidades» o Weltflucht -en inglés escapism- a toda actitud contemplativa y por consiguiente a toda negativa a situar la verdad total y el sentido de la vida en la agitación exterior. Se adorna con el nombre de «responsabilidades» al apego hipócritamente utilitario al mundo y se olvida rápidamente que la huida, suponiendo que sólo se trate de esto, no es siempre una actitud falsa.

35. Lentitud que no excluye la rapidez cuando ésta se desprende de las propiedades naturales de las cosas o cuando resulta naturalmente de las circunstancias, lo que implica su acuerdo con los simbolismos y con las actitudes espirituales correspondientes. Está en la naturaleza del caballo el poder correr; una «fantasía» tiene lugar con celeridad; una estocada debe ser rápida como el rayo; lo mismo una decisión salvadora, La ablución anterior a la oración debe hacerse con rapidez.

36. En el Islam los ángeles y todos los profetas se representan con turbante, a veces de colores distintos, según el simbolismo.

37. San Vicente de Paúl, al crear la toca de las hermanas de la Caridad, tenía la intención de imponerles una suerte de reminiscencia del aislamiento monástico.

38. El odio al turbante, como el odio a lo «romántico», a lo «pintoresco», a lo «folklórico», se explica por el hecho de que los mundos «románticos» son precisamente aquéllos en los que Alláh es todavía verosímil; cuando se quiere suprimir el Cielo, es lógico empezar por crear un ambiente que haga aparecer las cosas espirituales como cuerpos extraños; para poder declarar con éxito que Alláh es irreal hay que fabricar en torno al hombre una falsa realidad, que será forzosamente inhumana, pues sólo lo inhumano puede excluir a Alláh. Se trata de falsificar la imaginación y, así, de matarla. La mentalidad moderna es la más prodigiosa falta de imaginación que se pueda imaginar.

39. Lo mismo ocurre en el plano del microcosmo humano, para la inteligencia lo mismo que para la voluntad: ni la veleidat ni el discernimiento se ejercen en ausencia de un objeto.

40. El Ramadán es al año musulmán lo que el domingo judeo-cristiano es a la semana.

41. El error es, según esta perspectiva, la negación del Absoluto, o la atribución de la cualidad de absoluto a lo relativo o a lo contingente, o aun el hecho de admitir más de un Absoluto. No hay que confundir, sin embargo, esta intención metafísica con las asociaciones de ideas a las que puede dar lugar en la conciencia de los musulmanes y que pueden no tener más que un sentido simbólico.

42. Pero sin que haya ahí una restricción de principio.

43. Los cantos y las danzas de los derviches son anticipaciones simbólicas, y, por consiguiente, espiritualmente eficaces, de los ritmos de la inmortalidad y también -lo que viene a ser lo mismo- del néctar divino que fluye secretamente por las arterias de toda cosa creada. Hay en esto, por otra parte, un ejemplo de cierta oposición entre los órdenes esotérico y exotérico, lo

cual no puede dejar de producirse incidentalmente: la música y la danza están proscritas por la Ley común, pero el esoterismo las utiliza, lo mismo que el simbolismo del vino, que es una bebida prohibida. No hay en ello nada de absurdo, pues el mundo también se opone a Allâh desde cierto punto de vista a la vez que está «hecho a Su imagen». El exoterismo sigue la «letra», y el esoterismo la «intención divina».

44. Jalál al-Din Rúmi: «El mar que yo soy se ha ahogado en sus propias olas. ¡Qué extraño mar sin límites soy!».

45. Esta palabra indica una limitación, pero no contiene a priori ningún reproche, pues las bases humanas son lo que son.

46. Las «gacelas» son estados espirituales.

47. No se trata aquí de mahabba en el sentido psicológico o metódico, sino de «verdad vivida» y de «atracción divina». El «amor» se opone aquí a las «formas», que se consideran «frías» y «muertas». «La letra mata», dijo también San Pablo, mientras que «el espíritu vivifica». «Espíritu» y «amor» son aquí sinónimos.

48. Literalmente: «sus camellos». Como las «gacelas», los «camellos» figuran aquí realidades del espíritu; representan las consecuencias internas y externas -o las modalidades dinámicas-- del «amor», es decir, de la «conciencia esencial».

49. Del mismo modo, Jalal al-Din Rúmi dice en sus cuartetos: «Si la imagen de nuestro Bien Amado está en el templo de los ídolos, es un error absoluto el dar vueltas alrededor de la Kaaba. Si la Kaaba está privada de Su perfume, es una sinagoga. Y si sentimos en la sinagoga el perfume de la unión con Jel, ella es nuestra Kaaba». En el Corán este universalismo se expresa especialmente en estos versículos: «De Allâh son el Oriente y el Occidente: adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Allâh » (11, 115). «Di: llamadle Allâh o llamadle Al-Rahmán; sea cual sea el nombre con el que lo llaméis, de Él son los más bellos Nombres» (XVII, 110). En este último versículo, los Nombres divinos pueden significar las perspectivas espirituales, es decir, las religiones. Éstas son como las cuentas del rosario; el cordón es la gnosis, la esencia que las atraviesa todas.

Capítulo 2

El Corán y la Sunna (primera parte)

La gran teofanía del Islam es el Corán; éste se presenta como un discernimiento (*furqán*) entre la verdad y el error(1). En cierto sentido, todo el Corán -uno de cuyos nombres es precisamente *Al-Furqan* («el Discernimiento»)- es una suerte de paráfrasis múltiple del discernimiento fundamental, la *Shahâda*; todo su contenido es en suma que «la Verdad ha venido y el error (*al-bâtil*, lo vano, lo inconsistente) se ha desvanecido; en verdad, el error es efímero» (*Corán*, XXVII, 73)(2). Antes de considerar el mensaje, queremos hablar de su forma y de los principios que la determinan. Un poeta árabe pretendía poder escribir un libro superior al Corán, cuya excelencia discutía incluso desde el simple punto de vista del estilo. Este juicio, que es evidentemente contrario a la tesis tradicional del Islam, puede explicarse en un hombre que ignora que la excelencia de un libro sagrado no es a priori de orden literario. Numerosos son, en efecto, los textos que encierran un sentido espiritual y en los que la claridad lógica se une al poder del lenguaje o a la gracia de la expresión, sin que posean, no obstante, un carácter sagrado. Es decir, las Escrituras sagradas no son tales a causa del tema que tratan, ni a causa del modo en que lo tratan, sino en virtud de su grado de inspiración o, lo que viene a ser lo mismo, a causa de su procedencia divina; y ésta es la que determina el contenido del libro, y no inversamente. El Corán - como la Biblia puede hablar de una multitud de cosas distintas de Dios, por ejemplo, del diablo, de la guerra santa o de las leyes de sucesión, sin ser por ello menos sagrado, mientras que otros libros pueden tratar de Dios y de cosas sublimes sin ser por ello Palabra divina.

Para la ortodoxia musulmana, el Corán se presenta no sólo como la Palabra increada de Dios - que se expresa, sin embargo, a través de elementos creados, como las palabras, los sonidos, las letras-, sino también como el modelo por excelencia de la perfección del lenguaje.

Visto desde fuera, este libro aparece, no obstante, aparte la última cuarta parte aproximadamente, cuya forma es altamente poética -pero sin ser poesía-, como un conjunto más o menos incoherente, y a veces ininteligible a primera vista, de sentencias y relatos. El lector no advertido, ya lea el texto en una traducción o en árabe, topa con oscuridades, repeticiones, tautologías, y también, en la mayoría de las suras largas, con una especie de sequedad, sin tener al menos la «consolación sensible» de la belleza sonora que se desprende de la lectura ritual y salmodiada. Pero éstas son dificultades que se encuentran en un grado o en otro en la mayoría de las Escrituras sagradas (3). La aparente incoherencia de estos textos (4) -como el «Cantar de los Cantares» o ciertos pasajes de San Pablo- tiene siempre la misma causa, a saber, la desproporción inconmensurable entre el Espíritu, por una parte, y los recursos limitados del lenguaje humano, por otra: es como si el lenguaje coagulado y pobre de los mortales se rompiera, bajo la formidable presión de la Palabra celestial, en mil pedazos, o como si Dios, para expresar mil verdades, sólo dispusiera de una decena de palabras, lo que le obligaría a alusiones preñadas de sentido, a elipsis, reducciones, síntesis simbólicas. Una Escritura sagrada -y no olvidemos que para el Cristianismo esta Escritura no es únicamente el Evangelio, sino la Biblia entera con todos sus enigmas y sus apariencias de escándalo-, una Escritura sagrada, decimos, es una totalidad, es una imagen diversificada del Ser, diversificada y transfigurada, con vistas al receptáculo humano; es una luz que quiere hacerse visible a la arcilla, o que quiere tomar la forma de ésta; o aun, es una verdad que, debiendo dirigirse a seres hechos de arcilla o de ignorancia, no tiene otro medio de expresión que la substancia misma del error natural del que nuestra alma está hecha (5).

«Dios habla sucintamente», como dicen los rabinos, y esto explica también las elipsis audaces, incomprensibles a primera vista, al igual que las superposiciones de sentidos, que se encuentran en las Revelaciones (6); además, y éste es un principio crucial, la verdad está, para Dios, en la eficacia espiritual o social de la palabra o del símbolo, no en la exactitud del hecho cuando ésta es psicológicamente inoperante o incluso nociva; Dios quiere salvar antes que informar, pone la mira en la sabiduría y la inmortalidad y no en el saber exterior, y menos aún en la curiosidad. Cristo llamó a su cuerpo «el Templo», lo cual puede sorprender cuando se piensa que esta palabra designaba a priori, y aparentemente con mayor razón, un edificio de piedra; pero el templo de piedra era mucho menos que Cristo receptáculo del Dios vivo -puesto que Cristo había venido- y en realidad el nombre «Templo» correspondía con mayor razón a Cristo que al edificio hecho de mano del hombre. Diremos incluso que el Templo, el de Salomón lo mismo que el de Herodes, era la imagen del cuerpo de Cristo, pues la sucesión temporal no interviene para Dios. Así es cómo las Escrituras sagradas desplazan a veces palabras e incluso hechos en función de una verdad superior que a los hombres se les escapa. Pero no sólo existen las dificultades intrínsecas de los libros revelados, existen también su lejanía en el tiempo y las diferencias de mentalidad de las distintas épocas, o, digamos, la desigualdad cualitativa de las fases del ciclo humano; en el origen -se trate de la época de los *Rishis* o de la de Muhammad- el lenguaje era diferente de lo que es en nuestros días; las palabras no estaban gastadas, contenían infinitamente más de lo que podemos adivinar; muchas cosas que eran evidentes para el lector antiguo podían silenciarse, pero tuvieron que ser expresamente explicadas -y no «añadidas»- en una época posterior (7).

Un texto sagrado, con sus aparentes contradicciones y sus oscuridades, tiene algo de mosaico, a veces de anagrama; pero basta con consultar los comentarios ortodoxos -luego guiados divinamente- para saber con qué intención se hizo determinada afirmación y desde qué punto de vista es válida, o cuáles son los sobreentendidos que permiten unir los elementos a primera vista inconexos del discurso. Los comentarios han surgido de la tradición oral que acompaña a la Revelación desde el origen, o han surgido por inspiración de la misma fuente

sobrenatural; su cometido será, pues, no sólo intercalar las partes que faltan, pero que están implícitas, del discurso y precisar desde qué punto de vista o en qué sentido debe entenderse una cosa determinada, sino también explicar los diversos simbolismos que a menudo son simultáneos y están superpuestos; en resumen, los comentarios forman parte providencialmente de la Tradición, son como la savia de su continuidad, incluso si su consignación por escrito o, dado el caso, su remanifestación después de alguna interrupción, es más o menos tardía, según lo que exijan los tiempos históricos. «La tinta de los sabios (de la Ley o del Espíritu) es como la sangre de los mártires», dijo el Profeta, lo que indica la función capital, en todo mundo tradicional, de los comentarios ortodoxos (8).

Según la tradición judía, no es la forma literal de las Escrituras sagradas lo que tiene fuerza de ley, sino únicamente sus comentarios ortodoxos. La Tora está «cerrada», no se entrega por sí misma; son los sabios los que la «abren»; es la propia naturaleza de la Tora la que exige desde el origen el comentario, la Mischna. Se dice que ésta fue dada en el Tabernáculo, cuando Josué la transmitió al Sanedrín; con ello el Sanedrín fue consagrado, y por consiguiente está instituido por Dios, como la Tora y al mismo tiempo que ella. Y esto es importante: el comentario oral que Moisés recibió en el Sinaí y transmitió a Josué se perdió en parte y tuvo que ser reconstituido por los sabios sobre la base de la Tora. Esto muestra claramente que la gnosis implica una continuidad a la vez «horizontal» y «vertical», o mejor, que acompaña a la Ley escrita de una manera a la vez «horizontal» y continua y «vertical» y discontinua. Los secretos han pasado de mano en mano, pero la chispa puede saltar en cualquier momento al solo contacto con el Texto revelado, en función de determinado receptáculo humano y de los imponderables del Espíritu Santo. Se dice también que Dios dio la Tora durante el día y la Mischna durante la noche (9); o también, que la Tora es infinita en sí misma, mientras que la Mischna es inagotable por su movimiento en el tiempo; añadiremos que la Tora es como el océano, que es estático e inagotable, y la Mischna como un río, que está siempre en movimiento. Todo esto se aplica, *mutatis mutandis*, a toda Revelación y también, particularmente, al Islam.

En lo que concierne a este último, o, más bien, a su esoterismo, hemos oído en su favor el argumento siguiente: si hay autoridades para la Fe (*imân*) y la Ley (*islâm*), debe haberlas igualmente para la Vía (*ihsân*), y estas autoridades no son otras que los sufíes y sus representantes calificados; la misma necesidad lógica de autoridades para este tercer plano -y éste, los «teólogos del exterior» (*ulama al-zhâhir*) están obligados a admitirlo sin poder explicarlo-, esta necesidad es una de las pruebas de la legitimidad del sufismo y, por lo tanto, de sus doctrinas y sus métodos, y también de sus organizaciones y sus maestros.

Estas consideraciones sobre los Libros sagrados nos llevan a definir un poco este epíteto de «sagrado»: es sagrado lo que, en primer lugar se vincula al orden trascendente, en segundo lugar, posee un carácter de absoluta certeza y, en tercer lugar, escapa a la comprensión y al control del espíritu humano ordinario. Imaginemos un árbol cuyas hojas, no poseyendo ningún conocimiento directo de la raíz, discutieran sobre la cuestión de saber si ésta existe o no, o de cuál es su forma en caso afirmativo; si entonces una voz procedente de la raíz pudiera decirles que ésta existe y que su forma es tal o cual, este mensaje sería sagrado. Lo sagrado es la presencia del centro en la periferia, de lo inmutable en el movimiento; la dignidad es esencialmente una expresión de ello, pues también en la dignidad el centro se manifiesta en el exterior; el corazón se transparenta en los gestos. Lo sagrado introduce en las cosas relativas una cualidad de absoluto, confiere a cosas perecederas una textura de eternidad.

Para comprender todo el alcance del Corán hay que tomar en consideración tres cosas: su contenido doctrinal, que encontramos expuesto de forma explícita en los grandes tratados canónicos del Islam, como los de Abû Hanîfa y de Al-Tahâwî; su contenido normativo, que describe todas las vicisitudes del alma; y su magia divina, es decir, su poder misterioso y en cierto sentido milagroso (10). Estas fuentes de doctrina metafísica y escatológica, de psicología mística y de poder teúrgico, se esconden bajo el velo de palabras jadeantes que a menudo se entrecrocán, de imágenes de cristal y de fuego, pero también de discursos con ritmos majestuosos, tejidos con todas las fibras de la condición humana.

Pero el carácter sobrenatural de este Libro no reside solamente en su contenido doctrinal, su verdad psicológica y mística y su magia transformadora; aparece también en su eficacia más exterior, en el milagro de su expansión. Los efectos del Corán, en el espacio y el tiempo, no guardan relación con la impresión literaria que puede dar al lector profano la forma literal escrita. Como toda Escritura sagrada, el Corán es, también, *a priori* un libro «cerrado», aunque esté «abierto» desde otro punto de vista, el de las verdades elementales de salvación.

Hay que distinguir en el Corán entre la excelencia general de la Palabra divina y la excelencia particular de un determinado contenido que puede superponerse a ella, por ejemplo cuando se habla de Dios o de Sus cualidades; es como la distinción entre la excelencia del oro y la de la obra maestra sacada de este metal. La obra maestra manifiesta de forma directa la nobleza del oro, y del mismo modo: la nobleza del contenido de un determinado versículo sagrado expresa la nobleza de la substancia coránica, de la Palabra divina en sí indiferenciada, pero sin poder aumentar el valor infinito de esta última; y esto también está relacionado con la «magia divina», la virtud transformadora y a veces teúrgica del discurso divino a la cual hemos aludido.

Esta magia está estrechamente ligada a la propia lengua de la Revelación, que es la árabe; de ahí la ilegitimidad canónica y la ineficacia ritual de las traducciones. Una lengua es sagrada cuando Dios la ha hablado; y para que Dios la hable es necesario que presente ciertas características que no vuelven a encontrarse en ninguna lengua tardía. Por último, es esencial comprender que, a partir de una determinada época cíclica y del endurecimiento del ambiente terrenal que ésta implica, Dios deja de hablar, al menos como Revelador; dicho de otro modo, a partir de cierta época, todo lo que se presenta como nueva religión es forzosamente falso (12); la Edad Media es, *grosso modo*, el último límite (13).

Como el mundo, el Corán es uno y múltiple a la vez. El mundo es una multiplicidad que dispersa y divide; el Corán es una multiplicidad que reúne y conduce a la Unidad. La multiplicidad del libro sagrado -la diversidad de las palabras, las sentencias, las imágenes y los relatos- llena el alma y luego la absorbe y la transfiere imperceptiblemente, mediante una suerte de «estratagema divina» (14), al clima de la serenidad y de lo inmutable. El alma, que está acostumbrada al flujo de los fenómenos, se entrega a ellos sin resistencia, vive en ellos y es dividida y dispersada por ellos, e incluso más que esto: se convierte en lo que piensa y lo que hace. El Discurso revelado tiene la virtud de acoger esta misma tendencia al tiempo que invierte su movimiento gracias al carácter celestial del contenido y el lenguaje, de forma que los peces del alma entran sin desconfianza y según sus ritmos habituales en la red divina (15). Es necesario infundir a la mente, en la medida en que puede llevarla, la conciencia del contraste metafísico entre la «substancia» y los «accidentes»; la mente así regenerada es la que piensa primero en Dios y lo piensa todo en Dios. En otras palabras: mediante el mosaico de textos, frases y palabras, Dios extingue la agitación mental al revestir Él mismo la apariencia de la agitación mental. El Corán es como la imagen de todo lo que el cerebro humano puede

pensar y experimentar, y por este medio Dios agota la inquietud humana e infunde en el creyente el silencio, la serenidad y la paz.

La Revelación, en el Islam -como, por lo demás, en el judaísmo- se refiere esencialmente al simbolismo del libro: todo el Universo es un libro cuyas letras son los elementos cósmicos -los budistas dirían los *dharmas*-, los cuales producen, por sus innumerables combinaciones y bajo el influjo de las ideas divinas, los mundos, los seres y las cosas; las palabras y las frases del libro son las manifestaciones de las posibilidades creadoras, las palabras con respecto al contenido y las frases con respecto al continente. La frase es, en efecto, como un espacio -o como una duración- que lleva en sí una serie predestinada de compositibles y constituye lo que podríamos llamar un «plan divino». Este simbolismo del libro se distingue del de la palabra por su carácter estático: la palabra se sitúa, en efecto, en la duración e implica la repetición, mientras que el libro contiene afirmaciones en modo simultáneo, hay en él cierta nivelación, por ser semejantes todas las letras, y esto es, por lo demás, bien característico de la perspectiva del Islam. Sólo que esta perspectiva -como la de la Tora- incluye también el simbolismo de la palabra: pero ésta se identifica entonces con el origen; Dios habla, y Su Palabra se cristaliza en forma de Libro. Esta cristalización tiene evidentemente su prototipo en Dios, de modo que se puede afirmar que la «Palabra» y el «Libro» son dos aspectos del Ser puro, que es el Principio a la vez creador y revelador; se dice, no obstante, que el Corán es la Palabra de Dios, y no que la Palabra procede del Corán o del Libro.

En primer lugar, la «Palabra» es el Ser en cuanto Acto eterno del Sobre-Ser, de la Esencia divina (16), cuanto conjunto de las posibilidades de manifestación, el Ser es el «Libro». Después, en el plano del Ser mismo, la Palabra -o el Cálamo, según otra imagen- (17) es el Acto creador, mientras que el Libro es la Substancia creadora (18); hay en esto una relación con la *Natura naturans* y la *Natura naturata*, en el sentido más elevado que pueden tomar estos conceptos. Por último, en el plano de la Existencia -de la Manifestación, si se quiere- la Palabra es el «Espíritu divino», el Intelecto central y universal que efectúa y perpetúa, «por delegación» en cierto modo, el milagro de la creación; el Libro es entonces el conjunto de las posibilidades «cristalizadas», el mundo innumerable de las criaturas. La «Palabra» es, pues, el aspecto de simplicidad «dinámica» o de «acto» simple; el «Libro» es el aspecto de complejidad «estática» o de «Ser» diferenciado (19).

O también: Dios ha creado el mundo como un Libro; y su Revelación ha descendido al mundo en forma de Libro; pero el hombre debe oír en la Creación la Palabra divina, y debe remontarse hasta Dios por la Palabra; Dios se ha hecho Libro por el hombre, y el hombre debe hacerse Palabra por Dios (20); el hombre es un «libro» por su multiplicidad microcósmica y su estado de coagulación existencial, mientras que Dios, considerado desde este punto de vista, es pura Palabra por Su Unidad metacósmica y Su pura «actividad» principal.

El contenido más aparente del Corán está formado, no de exposiciones doctrinales, sino de relatos históricos y simbólicos y de imágenes escatológicas; la doctrina pura se desprende de estas dos clases de cuadros, está como engastada en ellos. Haciendo abstracción de la majestad del texto árabe y de sus resonancias mágicas, el lector podría cansarse del contenido si no supiera que nos concierne de un modo totalmente concreto y directo, es decir, que los «infieles» (*kâfirân*), los «asociadores» de falsas divinidades a Dios (*mushrikûn*) y los hipócritas (*munâfiqûn*) están en nosotros mismos; que los Profetas representan nuestro intelecto y nuestra conciencia; que todas las historias coránicas ocurren casi diariamente en nuestra alma; que La Meca es nuestro corazón; que el diezmo, la peregrinación, la guerra santa, son otras tantas actitudes contemplativas.

Paralelamente a esta interpretación hay otra concerniente a los fenómenos del mundo que nos rodea. El Corán es el mundo, exterior tanto como interior, y siempre unido a Dios desde el doble punto de vista del origen y del fin; pero este mundo, o estos dos mundos, presentan fisuras que anuncian la muerte o la destrucción, o, más precisamente, la transformación, y esto es lo que nos enseñan las suras apocalípticas; todo lo que concierne al mundo nos concierne, e inversamente. Estas suras nos transmiten una imagen múltiple y sobrecogedora de la fragilidad de nuestra condición terrenal y de la materia, y, después, de la reabsorción fatal del espacio y de los elementos en la substancia invisible del «protocosmos» causal; es el derrumbamiento del mundo visible hacia lo inmaterial -un derrumbamiento «hacia el interior», o «hacia lo alto», por parafrasear una expresión de San Agustín-, y es también la confrontación de las criaturas, arrancadas de la tierra, con la fulgurante realidad del Infinito.

El Corán presenta, por sus «superficies», una cosmología que trata de los fenómenos y de su finalidad, y por sus «aristas», una metafísica de lo Real y de lo irreal.

Es plausible el que la imagería coránica se inspire sobre todo en luchas; el Islam nació en una atmósfera de lucha; el alma en busca de Dios debe luchar. El Islam no ha inventado la lucha; el mundo es un desequilibrio constante, pues vivir es luchar. Pero esta lucha sólo es un aspecto del mundo, desaparece con el nivel al que pertenece; por eso todo el Corán está penetrado de un tono de poderosa serenidad. Psicológicamente hablando, se dirá que la combatividad del musulmán es contrarrestada por el fatalismo; en la vida espiritual, la «guerra santa» del espíritu contra el alma seductora (*al-nafs al-'ammâra*) es superada y transfigurada por la Paz en Dios, por la conciencia del Absoluto; es como si, en último término, ya no fuéramos nosotros mismos quienes luchamos, lo que nos conduce a la simbiosis «combate-conocimiento» de la *Bhagavadgîtâ* y también a ciertos aspectos del arte caballeresco en el Zen. Practicar el Islam, en el nivel que sea, es reposar en el esfuerzo; el Islam es la vía del equilibrio, y de la luz que se posa en el equilibrio.

El equilibrio es el vínculo entre el desequilibrio y la unión, como la unión es el vínculo entre el equilibrio y la unidad; ésta es la dimensión «vertical». Desequilibrio y equilibrio, arritmia y ritmo, separación y unión, división y unidad: éstos son los grandes temas del Corán y del Islam. Todo en el ser y el devenir se considera en función de la Unidad y de sus gradaciones, o del misterio de su negación.

Para el cristiano, lo necesario para llegar a Dios es «renunciar francamente a sí mismo», como dijo San Juan de la Cruz; por esto, el cristiano se sorprende al oír del musulmán que la clave de la salvación es creer que Dios es Uno; lo que no puede saber de buenas a primeras es que todo depende de la calidad -de la «sinceridad» (*ijlâs*)- de esta creencia; lo que salva es la pureza o la totalidad de ésta, y esta totalidad implica evidentemente la pérdida de sí, sean cuales fueren sus expresiones .

En lo referente a la negación -extrínseca y condicional- de la Trinidad cristiana por el Corán, hay que tener en cuenta los matices siguientes: la Trinidad puede ser considerada según una perspectiva «vertical» y dos perspectivas «horizontales», suprema una y no-suprema la otra: la perspectiva «vertical» (Sobre-Ser, Ser, Existencia) considera las hipóstasis «descendientes» de la Unidad o del Absoluto, o de la Esencia si se quiere, o sea, los grados de la Realidad; la perspectiva «horizontal» suprema corresponde al ternario vedántico *Sat* (Realidad sobreontológica), *Chit* (Conciencia absoluta), *Ananda* (Beatitud infinita), es decir, considera la Trinidad en cuanto ésta se esconde en la Unidad (21); la perspectiva «horizontal» no-suprema, por el contrario, sitúa la Unidad como una esencia oculta en la Trinidad, que es

entonces ontológica y representa los tres aspectos o modos fundamentales del Ser puro; de ahí el ternario Ser-Sabiduría-Voluntad (Padre-Hijo-Espíritu). El concepto de una Trinidad como «despliegue» (*tajallî*) de la Unidad o del Absoluto no se opone en nada a la doctrina unitaria del Islam; lo que se opone a ella es únicamente la atribución de la absolutidad a la sola Trinidad, e incluso a la sola Trinidad ontológica, tal como la considera el exoterismo. Este último punto de vista no alcanza al Absoluto, hablando con rigor, lo que equivale a decir que presta un carácter absoluto a algo relativo y que ignora *mâyâ* y los grados de realidad o de ilusión; no concibe la identidad metafísica -pero no «panteísta»- (22) entre la manifestación y el Principio, ni, con mayor razón, la consecuencia que implica esta identidad desde el punto de vista del intelecto y del conocimiento liberador.

En este punto se impone una observación a propósito de los «infieles» (*kâfirûn*), es decir, de aquellos que, según el Corán, no pertenecen, como los judíos y los cristianos, a la categoría de las «gentes del libro» (*ahl al-Kitâb*): si la religión de los «infieles» es falsa -o si los infieles son tales porque su religión es falsa-, ¿por qué ha habido sufíes que han declarado que Dios puede estar presente no sólo en las iglesias y las sinagogas, sino también en los templos de los ídólatras? Esto es así porque en los casos «clásicos» y «tradicionales» de paganismo, la pérdida de la verdad plenaria y de la eficacia salvífica resulta esencialmente de una modificación profunda de la mentalidad de los adoradores y no de la falsedad eventual de los símbolos; en todas las religiones que rodeaban a cada uno de los tres monoteísmos semíticos, al igual que en los «fetichismos» (23) todavía vivos en la época actual, una mentalidad primitivamente contemplativa y que poseía por consiguiente el sentido de la transparencia metafísica de las formas, terminó por volverse pasional, mundana (24) y propiamente supersticiosa (25). El símbolo, que en el origen dejaba transparentarse a la realidad simbolizada -de la que, hablando con rigor, es, por lo demás, un aspecto-, se convirtió de hecho en una imagen opaca e incomprensible, o sea en un ídolo, y esta decadencia de la mentalidad general no pudo dejar de actuar a su vez sobre la propia tradición, debilitándola y falseándola de diversas maneras; la mayoría de los antiguos paganismos se caracterizan por la embriaguez de poder y la sensualidad. Sin duda, existe un paganismo personal que se encuentra incluso en el seno de las religiones objetivamente vivas, al igual que, inversamente, la verdad y la piedad pueden afirmarse en una religión objetivamente decaída, lo que presupone, sin embargo, la integridad de su simbolismo; pero sería del todo abusivo creer que una de las grandes religiones mundiales actuales pueda volverse pagana a su vez, pues no tienen tiempo para hacerlo; su razón suficiente es en cierto sentido el que duren hasta el fin del mundo. Ésta es la razón por la que están formalmente garantizadas por sus fundadores, lo que no es el caso de los grandes paganismos desaparecidos, que carecen de fundadores humanos y en los cuales la perennidad era condicional. Las perspectivas primordiales son «espaciales» y no «temporales»; sólo el Hinduismo, entre las grandes tradiciones de tipo primordial, ha tenido la posibilidad de rejuvenecerse a lo largo del tiempo gracias a sus *avatâras* (26). Sea como fuere, nuestra intención no es aquí entrar en los detalles, sino simplemente hacer comprender por qué, desde el punto de vista de tal o cuál sufí, no es Apolo quien es falso, sino la manera de considerarlo (27).

Pero volvamos a las «gentes del Libro». Sí el Corán contiene elementos de polémica relativos al Cristianismo, y con mayor razón al Judaísmo, es porque el Islam vino después de estas religiones, lo que significa que estaba obligado -y siempre hay un punto de vista que se lo permite- a presentarse como una mejora de lo que le había precedido; en otros términos, el Corán enuncia una perspectiva que permite «ir más allá» de ciertos aspectos formales de los dos monoteísmos más antiguos. Vemos un hecho análogo no sólo en la posición del Cristianismo con respecto al judaísmo -donde la cosa es evidente en razón de la idea mesiánica

y porque el primero es como el esoterismo «bliáktico» del segundo-, sino también en la actitud del Budismo con respecto al Brahmanismo; aquí también, la posterioridad temporal coincide con una perspectiva, no intrínsecamente, sino simbólicamente superior, cosa que la tradición en apariencia superada no tiene, con toda evidencia, que tomar en consideración, puesto que cada perspectiva es un universo para sí misma -y, por lo tanto, un centro y una medida- y contiene a su manera todo punto de vista válido. Por la lógica de las cosas, la tradición posterior está «condenada» a la actitud simbólica de superioridad (28), so pena de inexistencia, si se puede decir así. Pero también hay un simbolismo positivo de la anterioridad, y a este respecto la tradición nueva -y final según su propio punto de vista- debe encarnar «lo que era antes» o «lo que siempre ha sido»; su novedad -o su gloria- es por consiguiente su absoluta «anterioridad».

El intelecto puro es el «Corán inmanente»; el Corán increado -el Logos- es el Intelecto divino; este último se cristaliza en la forma del Corán terrenal, y responde «objetivamente» a esa otra revelación -inmanente y «subjetiva» que es el intelecto humano (29); en lenguaje cristiano, podríamos decir que Cristo es como la «objetivación» del intelecto, y éste es como la revelación «subjetiva» y permanente de Cristo. Hay, pues, para la manifestación de la divina Sabiduría, dos polos, a saber, en primer lugar, la Revelación «por encima de nosotros» y, en segundo lugar, el intelecto «en nosotros mismos». La Revelación proporciona los símbolos, y el intelecto los descifra y «se acuerda» de sus contenidos; gracias a ello, vuelve a ser «consciente» de su propia substancia. La Revelación se despliega y el intelecto se concentra; el descenso concuerda con la ascensión.

Pero hay otra *haqîqa* que nos gustaría tocar aquí, y es la siguiente: la Presencia divina tiene en el orden sensible dos símbolos o vehículos -o dos «manifestaciones» naturales- de primera importancia: el corazón, dentro de nosotros, que es nuestro centro, y el aire que está a nuestro alrededor, y que respiramos. El aire es la manifestación del éter, que teje las formas, y es al mismo tiempo el vehículo de la luz, que también manifiesta al elemento etéreo (30). Cuando respiramos, el aire penetra en nosotros, y es -simbólicamente hablando- como si introdujera en nosotros el éter creador junto con la luz; respiramos la Presencia universal de Dios. Hay igualmente una relación entre la luz y el frescor, pues las dos sensaciones son liberadoras; lo que en el exterior es luz, en el interior es frescor. Respiramos el aire luminoso y fresco, y nuestra respiración es una oración como el latido de nuestro corazón; la luminosidad se refiere al Intelecto, y el frescor al Ser puro (31).

El mundo es un tejido cuyos hilos son éter; estamos tejidos en él con todas las demás criaturas. Toda cosa sensible sale del éter, que lo contiene todo; todas las cosas son éter cristalizado. El mundo es un inmenso tapiz; poseemos el mundo entero en cada respiración, puesto que respiramos el éter del que todo está hecho (32), y puesto que «somos» éter. Al igual que el mundo es un tapiz inmensurable en el que todo se repite en el ritmo de un continuo cambio, o también, en el que todo permanece semejante en el marco de la ley de diferenciación, lo mismo el Corán -y con él todo el Islam- es un tapiz o un tejido en el que el centro se repite en todas partes de una manera infinitamente variada y en el que la diversidad no hace sino desarrollar la unidad; el «éter» universal -del que el elemento físico no es más que un reflejo lejano y vuelto pesado- no es otro que la Palabra divina que es en todas partes «ser» y «consciencia», y que es en todas partes «creadora» y «liberadora», o «reveladora» e «iluminadora».

La naturaleza que nos rodea -sol, luna, estrellas, día y noche, estaciones, agua, montañas, bosques, flores-, esta naturaleza es una suerte de Revelación. Ahora bien, estas tres cosas: naturaleza, luz y respiración están profundamente ligadas. La respiración debe unirse al

recuerdo de Dios; hay que respirar con veneración, con el corazón, por decirlo así. Se ha dicho que el Espíritu de Dios -el Sopro divino- estaba «por encima de las Aguas», y que «insuflando» Dios creó el alma, y también, que el hombre que ha «nacido del Espíritu» es semejante al viento «que tú oyes, pero que no sabes de dónde viene ni adónde va».

Es significativo que el Islam sea definido, en el Corán, como un «ensanchamiento (*inshirâh*) del pecho», que se diga, por ejemplo, que Dios nos «ensanchó el pecho por el Islam»; la relación entre la perspectiva islámica y el sentido iniciático de la respiración, y también del corazón, es una clave de primera importancia para la comprensión del arcano sufí. Por la misma vía y por la fuerza de las cosas desembocamos también en la gnosis universal.

El «recuerdo de Dios» es como la respiración profunda en la soledad de la alta montaña: el aire matinal, cargado de la pureza de las nieves eternas, dilata el pecho; éste se vuelve espacio, el cielo entra en el corazón.

Pero esta imagen implica todavía un simbolismo más diferenciado, el de la «respiración universal»: la espiración se refiere a la manifestación cósmica o a la fase creadora, y la inspiración a la reintegración, a la fase salvadora, al retorno a Dios.

Una de las razones por las que los occidentales tienen dificultad para apreciar el Corán e incluso han planteado muchas veces la cuestión de saber si este libro contiene o no las primicias de una vida espiritual (33), reside en el hecho de que buscan en un texto un sentido plenamente expresado e inmediatamente inteligible, mientras que los semitas -y los orientales en general- son unos enamorados del simbolismo verbal y leen «en profundidad»: la frase revelada es una alineación de símbolos cuyas chispas saltan a medida que el lector penetra la geometría espiritual de las palabras; éstas son puntos de referencia con miras a una doctrina inagotable; el sentido implícito lo es todo, las oscuridades de la forma literal son velos que indican la majestad del contenido (34). Pero incluso sin tener en cuenta la estructura sibilina de un gran número de sentencias sagradas, diremos que el oriental saca muchas cosas de pocas palabras: cuando, por ejemplo, el Corán recuerda que «el más allá es mejor para vosotros que este mundo», o que «la vida terrena no es más que un juego», o cuando afirma: «Tenéis en vuestras mujeres y vuestros hijos un enemigo», o también: «Di: ¡Alláh!, y luego déjalos con sus vanos juegos» -o, en fin, cuando promete el Paraíso a «aquél que haya temido la estación de su Señor y haya rehusado el deseo a su alma»- cuando el Corán habla así, se desprende para el musulmán (35) toda una doctrina ascética y mística, tan penetrante y completa como cualquier otra espiritualidad digna de este nombre.

Sólo el hombre posee el don de la palabra, pues sólo él, entre todas las criaturas terrestres, está «hecho a imagen de Dios» de una forma directa y total; y como el hombre se salva en virtud de esta semejanza -con tal que sea actualizada por los medios apropiados-, es decir, en virtud de la inteligencia objetiva (36), de la voluntad libre y de la palabra verídica, articulada o no, se comprenderá sin dificultad la función capital que desempeñan en la vida del musulmán esas palabras por excelencia que son los versículos del Corán. Son, no sólo sentencias que transmiten pensamientos, sino en cierto modo seres, potencias, talismanes; el alma del muslim está como tejida de fórmulas sagradas, en ellas trabaja y reposa, vive y muere.

Hemos visto, al comienzo de este libro, que la intención de la fórmula *Lâ ilaha illâ-Llâh* se ve clara si por el término *ilah* -cuyo sentido literal es «divinidad»- se entiende la realidad, cuyo grado o naturaleza queda por determinar. La primera proposición de la frase, que es de forma negativa («No hay divinidad ...»), se refiere al mundo, al que reduce a la nada al

desposeerlo de todo carácter positivo; la segunda proposición, que es afirmativa (« ... salvo la Divinidad, *Allâh*»), se refiere a la Realidad absoluta o al Ser. Se podría sustituir la palabra «divinidad» (*ilah*) por cualquier palabra que encierre una idea positiva; ésta permanecería indefinida en la primera proposición de la fórmula, pero en la segunda quedaría absoluta y exclusivamente definida como Principio (37), como es el caso del nombre *Allâh*, «La Divinidad», en relación con la palabra *ilah*, «divinidad» (38). En la *Shahâda* hay el discernimiento metafísico entre lo irreal y lo Real, y luego la virtud combativa; esta fórmula es a la vez la espada del conocimiento y la espada del alma, al tiempo que indica igualmente el apaciguamiento por la Verdad, la serenidad en Dios.

Otra proposición fundamental del Islam -y sin duda la más importante después del doble Testimonio de la fe- es la fórmula de consagración, la *Basmala*: «En el Nombre de Dios, el infinitamente Bueno (39), el siempre Misericordioso» (*Bismi-Llâhi-Rrahmâni-Rrahîm*) (40). Es la fórmula de la Revelación, que encontramos encabezando las suras del Corán, con la sola excepción de una, que se considera continuación de la anterior: esta consagración es la primera palabra del Libro revelado, pues con ella comienza «La que abre» (*Sûrat al-Fâtiha*), la sura de introducción. Se ha dicho que la *Fâtiha* contiene en esencia todo el Corán, y que la *Basmala* contiene a su vez toda la *Fâtiha*; la propia *Basmala* está contenida en la letra *bâ'* y ésta está contenida en su punto diacrítico. (41)

La *Basmala* es una suerte de complemento de la *Shahâda*: ésta es una «ascensión» intelectual y aquélla un «descendimiento» ontológico; en términos hindúes, calificaríamos a la primera de «shivaíta» y a la segunda de «vishnúita». Si se nos permite volver a tomar aquí, una vez más, dos fórmulas vedánticas de primera importancia, diremos que la *Shahâda* destruye el mundo porque «el mundo es falso, *Brahma* es verdadero», mientras que la *Basmala*, por el contrario, consagra o santifica el mundo porque «todo es *Atmâ*». Pero la *Basmala* ya está contenida en la *Shahâda*, a saber, en la palabra *illâ* (contracción de *in lâ*, «si no»), que es el «istmo» (*barzakh*) entre las proposiciones negativa y positiva de la fórmula, siendo positiva la primera mitad de esta palabra (*in*, «si») y negativa la segunda (*Iâ*, «no», «ningún»). Dicho de otra forma, la *Shahâda* es la yuxtaposición de la negación *lâ ilaha* («no hay divinidad») y del Nombre *Allâh* («La Divinidad»), y esta confrontación se encuentra enlazada por una palabra cuya primera mitad, siendo positiva, se refiere indirectamente a *Allâh*, y cuya segunda mitad, siendo negativa, se refiere indirectamente a la «irrealidad»; hay, pues, en el centro de la *Shahâda*, como una imagen invertida de la relación que expresa, y esta inversión es la verdad según la cual el mundo tiene su realidad propia en su plano, pues nada puede estar separado de la divina Causa

Y de este corazón misterioso de la *Shahâda* surge la segunda *Shahâda*, tal como Eva está sacada del costado de Adán; la Verdad divina, después de haber dicho «no» al mundo que quería ser Dios, dice «sí» en el marco mismo de este «no», porque el mundo en sí mismo no puede estar separado de Dios. *Alâáh* no puede dejar de estar en él en cierta forma o conforme a ciertos principios que resultan de Su naturaleza y de la del mundo.

Se puede decir también, desde un punto de vista algo diferente, que la *Basmala* es el rayo divino y revelador que trae al mundo la verdad de la doble *Shahâda* (42): la *Basmala* es el rayo «descendente» y la *Shahâda* es su contenido, la imagen horizontal que, en el mundo, refleja la Verdad de Dios; en la segunda *Shahâda* (*Muhammadun Rasûlu-Llâh*), este rayo vertical se refleja a sí mismo, la proyección del Mensaje se convierte en una parte del Mensaje. La *Basmala* consagra todas las cosas, especialmente las funciones vitales con sus placeres inevitables y legítimos; por esta consagración entra en el goce algo de la Beatitud divina; es

como si Dios entrase en el goce y participara de él, o como si el hombre entrara un poco, pero con pleno derecho, en la Beatitud de Dios. Como la *Basmala*, la segunda *Shahâda* «neutraliza» la negación enunciada por la primera, la cual lleva su «dimensión compensatoria» o su «correctivo» ya en sí misma, a saber, simbólicamente hablando, en la palabra *illâ*, de donde brota el *Muhammadun Rasûlu-Llâh*.

También podríamos abordar la cuestión desde un ángulo algo diferente: la consagración «en el Nombre de Dios, el infinitamente Misericordioso, el Misericordioso siempre activo» presupone una cosa en relación con la cual la idea de la Unidad -enunciada por la *Shahâda* debe realizarse, siendo indicada esta relación por la *Basmala* misma, en el sentido de que ella crea, en cuanto Palabra divina, lo que luego debe ser reconducido a lo Increado. Los Nombres *Rahmân* y *Rahîm*, que derivan de *Rahma*, «Misericordia», significan, el primero, la Misericordia intrínseca y, el segundo, la Misericordia extrínseca de Dios; el primero indica, pues, una cualidad infinita y, el segundo, una manifestación ¡limitada de esta cualidad. Se podrían traducir también, respectivamente: «Creador por Amor» y «Salvador por Misericordia», o comentar de la manera siguiente, inspirándonos en un *hadith*: *Al-Rahmân* es el Creador del mundo en cuanto ha proporcionado *a priori* y de una vez por todas los elementos del bienestar en este mundo, y *Al-Rahîm* es el Salvador de los hombres en cuanto les confiere la beatitud del más allá, o en cuanto da en este mundo los gérmenes de aquélla, o en cuanto dispensa los favores.

En los Nombres *Rahmân* y *Rahîm* está la divina Misericordia frente a la incapacidad humana, en el sentido de que la conciencia de nuestra incapacidad, combinada con la confianza, es el receptáculo moral de la Misericordia. El Nombre *Rahmân* es como el cielo luminoso y el Nombre *Rahîm* como un rayo cálido procedente del cielo y que vivifica al hombr

En el Nombre de *Allâh* se encuentran los aspectos de Trascendencia terrible y de Totalidad envolvente; si no hubiera más que el aspecto de Trascendencia sería difícil o incluso imposible contemplar este Nombre. Desde otro punto de vista, podríamos decir que el Nombre de *Allâh* exhala a la vez serenidad, majestad y misterio; la primera cualidad se refiere a la indiferenciación de la Substancia, la segunda a la elevación del Principio y la tercera a la Aseidad a la vez secreta y fulgurante. En el grafismo árabe del Nombre *Allâh* distinguimos una línea horizontal, la del propio movimiento de la escritura, luego unas líneas rectas verticales (*alif* y *lam*) y, por último, una línea más o menos circular que podemos reducir simbólicamente a un círculo. Estos tres elementos son como indicaciones de tres «dimensiones»: la serenidad, que es «horizontal» e indiferenciada como el desierto o como una capa de nieve (43); la majestad, que es «vertical» e inmutable como una montaña (44); y el misterio, que se extiende «en profundidad» y se refiere a la aseidad y a la gnosis. El misterio de aseidad implica el de identidad, pues la naturaleza divina, que es totalidad tanto como trascendencia, engloba todos los aspectos posibles, incluido el mundo con sus innumerables refracciones individualizadas del Sí.

La *Fâtiha*, «La que abre» (el Corán), es de una importancia capital, ya lo hemos dicho, pues constituye la oración unánime del Islam. Está compuesta por siete proposiciones o versículos: «1: Alabanzas a Dios, Señor de los mundos. 2: El infinitamente Bueno, el siempre Misericordioso. 3: El Rey del Juicio final. 4: Es a Ti a quien adoramos, y es en Ti en quien buscamos refugio. 5: Condúcenos por la vía recta. 6: La vía de aquellos sobre los que está Tu Gracia. 7: No de aquellos sobre los que está Tu Cólera, ni de los que yerran.»

«Alabanzas a Dios, Señor de los mundos»: el punto de partida de esta fórmula es nuestro estado de goce existencial; existir es gozar, pues respirar, comer, vivir, ver la belleza, realizar una obra, todo esto es goce. Ahora bien, es importante saber que toda perfección o satisfacción, toda cualidad externa o interna no es sino el efecto de una causa trascendente y única, y que esta causa, la única que es, produce y determina innumerables mundos de perfección.

«El infinitamente Bueno, el siempre Misericordioso»: el Bueno significa que Dios nos ha dado de antemano la existencia y todas las cualidades y condiciones que ella implica; y puesto que existimos y también estamos dotados de inteligencia, no debemos ni olvidar estos dones, ni atribuirnoslos; no nos hemos creado, y no hemos inventado el ojo ni la luz. El Misericordioso: Dios nos da nuestro pan de cada día, y no sólo esto: nos da nuestra vida eterna, nuestra participación en la Unidad, y, así, en lo que es nuestra verdadera naturaleza.

«El Rey del juicio final»: Dios no sólo es el Señor de los mundos, es también el Señor de su fin; Él los despliega, después los destruye. Nosotros, que estamos en la existencia, no podemos ignorar que toda existencia corre hacia su fin, que los microcosmos, tanto como los macrocosmos, desembocan en una suerte de nada divina. Saber que lo relativo viene del Absoluto y depende de Él, es saber que no es el Absoluto y que desaparece ante Él (45).

«Es a Ti a quien adoramos, y es en Ti en quien buscamos refugio»: la adoración es el reconocimiento de Dios fuera de nosotros y por encima de nosotros -es, pues, la sumisión al Dios infinitamente lejano-, mientras que el refugio es el retorno al Dios que está en nosotros mismos, en lo más profundo de nuestro corazón; es la confianza en un Dios infinitamente próximo. El Dios «exterior» es como la infinitud del cielo, el Dios «interior» es como la intimidad del corazón.

«Condúcenos por la vía recta»: es la vía ascendente, la que lleva a la Unidad liberadora; es la unión de voluntad, de amor, de conocimiento.

«La vía de aquellos sobre los que está Tu Gracia»: la vía recta es aquélla en la que la Gracia nos atrae hacia lo alto; sólo por la Gracia podemos seguir esta vía; pero debemos abrirnos a esta Gracia y conformarnos a sus exigencias.

«No de aquellos sobre los que está Tu Cólera, ni de los que yerran»: no de los que se oponen a la Gracia y que por este hecho se sitúan en el radio de la justicia o del Rigor, o que rompen el vínculo que los liga a la Gracia preexistente; queriendo ser independientes de su Causa, o queriendo ser causa ellos mismos, caen como piedras, sordos y ciegos; la Causa los abandona. «Ni de los que yerran»: son los que, sin oponerse directamente al Uno, se pierden, sin embargo, por debilidad, en lo múltiple; no niegan el Uno y no quieren usurpar su lugar, pero permanecen siendo lo que son, siguen su naturaleza múltiple como si no estuvieran dotados de inteligencia; viven, en suma, por debajo de sí mismos y se entregan a los poderes cósmicos, pero sin perderse si se someten a Dios (46).

Notas

1. Es significativo a este respecto que en el Islam Dios mismo es a menudo llamado *Al-Haqq* («la Verdad»). *Anú Al-Haqq*, «yo soy la Verdad», dirá Al-Halláj, y no «yo soy el Amor».

2. O también: «... Nosotros (*Alláh*) lanzamos la Verdad contra el error, al que aplasta, y helo aquí (el error) que se desvanece» (*Corán, XXI, 18*).

3. Hay dos principales modos o grados de inspiración -uno directo y otro indirecto- representados, en el Nuevo Testamento, por las palabras de Cristo y el Apocalipsis, en lo que se refiere al primer modo, y por los relatos evangélicos y las Epístolas en lo que se refiere al segundo. El judaísmo expresa esta diferencia comparando la inspiración de Moisés a un espejo luminoso y la de los demás Profetas a un espejo oscuro. Entre los libros hindúes, los textos de inspiración secundaria (*smriti*) son en general más accesibles y de apariencia más homogénea que el *Veda*, que es producto de la inspiración directa (*shruti*), lo que muestra que la inteligibilidad inmediata y la belleza fácilmente aprehensible de un texto no son en absoluto criterios de inspiración, o de grado de inspiración.

4. Es esta superficie de «incoherencia» del lenguaje coránico -y no la gramática o la sintaxis- lo que el poeta mencionado creyó que debía censurar. El estilo de los Libros revelados es siempre normativo. Goethe caracterizó muy bien el estilo de los textos sagrados: «Tu canto gira como la bóveda celeste, el origen y el fin son siempre idénticos» (*Westöstlicher Divan*).

5. Jalfil al-Din Rúmí dice en su *Kitáb fihí má flh*: «El Corán es como una joven casada: aunque trates de quitarle su velo no se te mostrará. Si discutes el Corán no encontrarás nada, y ningún gozo vendrá a ti. El Corán se te resiste porque has tratado de apartar el velo; empleando la astucia y haciéndose feo e indeseable a tus ojos, él te dice: Yo no soy el que tú amas. De esta manera, puede mostrarse bajo cualquier luz». Según San Agustín y otros padres -Pío XII lo recuerda en la encíclica *Divino affante*-, «Dios a propósito ha sembrado de dificultades los Libros Santos que ha inspirado Él mismo, a fin de excitarnos a leerlos y a escrutarlos con tanta mayor atención y para ejercitarnos en la humildad por la comprobación saludable de la capacidad limitada de nuestra inteligencia».

6. Por ejemplo, se dice que la *Bhagavadgítá* puede leerse de acuerdo con siete sentidos diferentes. Hemos mencionado este principio varias veces en nuestras obras precedentes.

7. No queremos entretenernos aquí con el despliegue de ininteligencia, «psicologista» u otra, de la moderna «crítica textual». Limitémonos a observar que en nuestra época el diablo no sólo se ha apoderado de la caridad queriéndola reducir a un altruismo ateo y materialista, sino que también ha acaparado la exégesis de la Sagrada Escritura.

8. «Dios, el Altísimo, no habla a cualquiera; como los reyes de este mundo, no habla a cualquier zapatero; Él ha elegido ministros y sustitutos. Se accede a Dios pasando por los intermediarios que Él ha elegido. Dios, el Altísimo, ha hecho una elección entre sus criaturas a fin de que se pueda llegar a Él pasando por aquél a quien ha elegido» (Jalfil al-Din Rúmí, op. cit.). Este pasaje, que se refiere a los Profetas, se aplica también a los intérpretes autorizados de la tradición.

9. El lector recordará que Nicodemo fue a ver a Cristo durante la noche, lo que encierra una referencia al esoterismo o a la gnosis.

10. Sólo este poder puede explicar la importancia de la recitación del Corán. *IbdArab!* cita, en su *Risálat al-Quds*, el caso de sufíes que pasaban toda su vida leyendo o recitando sin cesar el Corán, lo cual sería inconcebible e incluso irrealizable si no hubiera, detrás de la corteza del texto literal, una presencia espiritual concreta y activa que va más allá de las

palabras y de lo mental. Por lo demás, es en virtud de este poder del Corán por lo que determinados versículos pueden expulsar a los demonios y curar enfermedades, con el concurso de ciertas circunstancias al menos.

11. Habría que concluir, por tanto, que el arameo es una lengua sagrada, puesto que Cristo lo habló, pero a esto hay que oponer tres reservas: en primer lugar, en el Cristianismo, igual que en el Budismo, es el propio *Avatára* el que constituye la Revelación, de modo que las Escrituras -aparte su doctrina no tienen la función central y plenaria que tienen en otros casos; en segundo lugar, las palabras literales arameas de Cristo no se han conservado, lo que corrobora nuestra observación anterior; en tercer lugar, para el propio Cristo la lengua sagrada era el hebreo. Aunque el Talmud afirma que «los ángeles no comprenden el arameo» esta lengua no por ello deja de tener un valor litúrgico particularmente eánente; fue «sacralizada» -mucho antes de Jesucristo- por Daniel y Esdras.

12. Lo mismo ocurre con las órdenes iniciáticas. Se puede -o más bien Dios puede- crear una rama nueva de una filiación antigua, o fundar una congregación alrededor de una iniciación preexistente, si existe una razón imperiosa para hacerlo y si este género de congregación está de acuerdo con la práctica de la tradición respectiva, pero no se puede en ningún caso fundar una «sociedad» cuyo objetivo sea una *Sell-realization*, por la simple razón de que esta realización es exclusivamente competencia de las organizaciones tradicionales; aunque se intentara hacer entrar una iniciación real en el marco de una «sociedad» o de alguna *Jellow-ship* «espiritualista», o sea de una organización profana, se puede tener la seguridad de que este mismo marco paralizaría toda eficacia y provocaría forzosamente desviaciones. Los tesoros espirituales no se acomodan a cualquier medio.

13. El Islam es, en efecto, la última religión mundial. En cuanto al Sikhismo, es un esoterismo análogo al de Kabir, y su posición particular se explica por las condiciones totalmente excepcionales debidas a la vecindad del Hinduismo y el Sufismo; pero también en este caso se trata de una posibilidad última.

14. En el sentido del término sánscrito *upjya*.

15. Esto es cierto para toda Escritura sagrada, especialmente también para la historia bíblica: las vicisitudes de Israel son las del alma en busca de su Señor. En el Cristianismo, esta función de «magia transformadora» incumbe sobre todo a los Salmos.

16. La *Gottheit* o el *Urgrund* de la doctrina eckhartiana.

17. Cf. sobre esto el capítulo «Eri-Nur» en nuestro libro *I'Qeil du Coeur* [Nueva edición revisada y aumentada, Dervy, París, 1974 (N. del T.)].

18. La divina Prakriti, según la doctrina hindú.

19. En el Cristianismo, el «Libro» está sustituido por el «Cuerpo», con los dos complementos de «came» y «sangre», o de «parí» y «vino»; *in divinis*, el Cuerpo es en primer lugar la primera autodeterminación de la Divinidad, y así, la primera «cristalización» del Infinito, después la Substancia universal, verdadero «Cuerpo místico» de Cristo, y por último el mundo de las criaturas, manifestación «cristalizada» de este Cuerpo.

20. Pues hemos visto que Dios-Ser es el Libro por excelencia, y que en el plano del Ser el polo Substancia es el primer reflejo de este Libro; la Palabra que es su complemento dinámico se convierte entonces en el Cálamo, el eje vertical de la creación. En cambio, el hombre tiene también un aspecto de Palabra, representado por su nombre; Dios crea al hombre nombrándolo; el alma considerada desde el punto de vista de su simplicidad o de su unidad es una Palabra del Creador.

21. El Absoluto no es tal en cuanto contiene aspectos, sino en cuanto los trasciende; no es, pues, absoluto en cuanto Trinidad.

22. Ya que no es en absoluto «material», ni siquiera «substancial», en el sentido cosmológico de esta palabra.

23. Esta palabra sólo tiene aquí una función de signo convencional para designar tradiciones decadentes; al emplearlo no entendemos pronunciamos sobre el valor de tal o cual tradición africana o melanesia.

24. *El káfir*, según el Corán, se caracteriza, en efecto, por su «mundana. lidad», es decir, por su preferencia de los bienes de este mundo y su inadvertencia (ghafla) con respecto a los bienes del más allá.

25. Según el Evangelio, los paganos se imaginan que serán escuchados por sus muchas palabras. La «superstición» es, en el fondo, la ilusión de tomar los medios por el fin, o de adorar las formas por sí mismas y no por su contenido trascendente.

26. Nada impide, por lo demás, que otras ramas de la tradición primordial -de filiación «hiperbórea» o «atlante»- hayan podido sobrevivir igualmente y al margen de la histori, pero en este caso no puede tratarse de grandes tradiciones urbanas. Aparte de esto, cuando se habla de paganismos -y adoptamos esta palabra convencional sin tomar en cuenta su etimología ni su perfume poco grato debido sobre todo a abusos-, sin duda hay que hacer siempre una reserva en lo que concierne al esoterismo sapiencial, inaccesible a la mayoría e incapaz, de hecho, de actuar sobre ella.

27. Y, por consiguiente, de representarlo, como lo prueba el arte «clásico».

28. Actitud que es forzosamente legítima desde cierto punto de vista y en cierto nivel, y que en el monoteísmo se explica por el hecho de que las religiones israelita, cristiana e islámica corresponden respectivamente a las vías de «acción», de «amor» y de «conocimiento», en la medida en que pueden serlo como exoterismos y sin prejuicio de sus contenidos más profundos.

29. «Subjetiva» porque está situada empíricamente en nosotros mismos. La palabra «subjetivo», aplicada al intelecto, es tan impropia como el epíteto «humano»; en ambos casos se trata simplemente de definir la «vía de acceso».

30. Los griegos no hablaron del éter, sin duda porque lo concebían como oculto en el aire, que también es invisible. En hebreo, la palabra *avir* designa a la vez el aire y el éter; la palabra *aor*, «luz», tiene la misma raíz.

31. En el Islam se enseña que al final de los tiempos la luz se separara del calor y que éste será el infierno mientras que aquélla será el Paraíso; la luz celestial es fresca y el calor infernal oscuro.

32. Esto es una manera simbólica de hablar, pues, siendo el éter perfecta plenitud, es inmóvil y no puede moverse.

33. Louis Massignon respondió afirmativamente.

34. Así es, por lo demás, cómo la Edad Media -siguiendo los pasos de la antigüedad- leyó la Biblia. La negación de la hermenéutica, pilar de la intelectualidad tradicional e íntegra, desemboca fatalmente en la «crítica» -y en la destrucción- de los Textos sagrados; ya no queda nada, por ejemplo, el «Cantar de los Cantares» una vez que sólo se admite el sentido literal.

35. Decimos «para el musulmán» y no «para todo musulmán».

36. Objetividad que permitió a Adán «nombrar» a todas las cosas y a todas las criaturas, o, en otros términos, que permite al hombre conocer los objetos, las plantas y los animales, mientras que éstos no lo conocen; pero el contenido por excelencia de esta inteligencia es el Absoluto; quien puede lo más, puede lo menos, y el hombre conoce el mundo porque puede conocer a Dios. La inteligencia humana es a su manera una «prueba de Dios».

37. Una obra del Shaykh Al-Waw1 contiene, en efecto, toda una letanía sacada de la *Shaháda*: *Lá quddúsa (santo) WÚ-Lláh; Ii 'alima (sabio) illb-Llbh, y así sucesivamente con todos los atributos divinos.*

38. Hemos visto antes que el primer Testimonio se acompaña inmediatamente del segundo -el del Profeta-, al que comprende implícitamente y que sale de él como por polarización.

39. Damos aquí el significado fundamental de este Nombre. No hay nada que objetar contra la traducción del Nombre de *Rahmán* por «Clemente», pues la clemencia es como la esencia de la misericordia.

40. De ahí la palabra *basmala*, la acción de decir: *Bismi-Llahi...* La ortografía árabe es *Bismi Alláhi al-Rahmáni al-Rahim.*

41. La letra *bá'*, que es la segunda del alfabeto árabe -la primera es el *alif*, simple trazo vertical de simbolismo axial-, tiene la forma de un trazo horizontal ligeramente curvado como una copa y lleva un punto *subscriptum*. 'Afl, el yerno del Profeta, y más tarde el sufl Al-Shibri, se compararon a este punto bajo la *bY* para expresar su estado de «Identidad suprema». Este punto diacrítico corresponde a la primera gota de Tinta divina (*Midad*) caída del Cálamo; es el Espíritu divino, *Al-Rúh*, o el prototipo del mundo.

42. Lo mismo que Cristo es el Verbo traído al mundo por el Espíritu Santo. En este caso, la *Shaháda* es el Mensaje manifestado; por el contrario, cuando decíamos más arriba que la *Basmala* está contenida en la primera *Shaháda* -como la segunda *Shaháda* en la palabra *iliǰ!*-, se trataba de la *Shahada in divinis*, es decir, considerada como Verdad no manifestada.

43. Esto es lo que expresa este versículo que ya hemos citado: «Di: ¡Allah! y luego déjalos con sus vanos discursos» (VI, 91), o este otro: «¿No es en el recuerdo de Alláh donde los corazones reposan en seguridad?» (XIII, 28).

44. «¡Allâh!, no hay divinidad fuera de P-I, el Viviente (*Al-Hayy*), el Subsistente por Sí mismo (*Al-Qayyûm*)» (II, 225 y III, 1).

45. Se habrá observado que el «Juicio final» implica un simbolismo temporal, que se opone al simbolismo espacial del «Señor de los mundos».

46. Según la interpretación islámica, estas tres categorías (Gracia, Cólera, extravío) conciernen respectivamente a los musulmanes, que siguen la vía del medio, los judíos, que rechazaron a Jesús, y los cristianos, que lo han divinizado; la elección de los símbolos es exotéricamente plausible, pero el sentido es universal y se refiere a las tres tendencias fundamentales del hombre.

Capítulo 3

El Corán y la Sunna (segunda parte)

La vida del musulmán está atravesada de fórmulas, como la trama atraviesa la urdimbre. La *Basmala* inaugura y santifica toda empresa, ritualiza los actos regulares de la vida, como las abluciones y las comidas. La fórmula «alabanzas a Dios» (*al-hamdu li-Llâh*) las cierra devolviendo su cualidad positiva a la Causa única de toda cualidad, y «sublimando» de este modo todo goce, a fin de que todas las cosas se emprendan según la gracia, efecto terrenal de la Beatitud divina; en este sentido todo se realiza a título de símbolo de esta Beatitud. (47) Estas dos fórmulas indican las dos fases de sacralización y terminación, el *coagula* y el *solve*; la *Basmala* evoca la Causa divina -y, así, la presencia de Dios- en las cosas transitorias, y el *Hamd* -la alabanza- disuelve en cierto modo estas cosas, reduciéndolas a su Causa.

Las fórmulas «Gloria a Dios» (*Subhûna-Llâh*) y «Dios es más grande» (*Allâhu akbar*) son asociadas a menudo al *Hamd*, en conformidad con un *hadîth*, y recitadas juntas. Se dice «Gloria a Dios» para invalidar una herejía contraria a la Majestad divina; esta fórmula concierne, pues, más particularmente a Dios en Sí. Lo separa de las cosas creadas, mientras que el *Hamd*, por el contrario, une, en cierto modo las cosas a Dios. La fórmula «Dios es más grande» -el *Takbîr*- «abre» la oración canónica y marca en ella los cambios de posición ritual; expresa, por el comparativo -por lo demás, a menudo tomado por un superlativo- de la palabra «grande» (*kabîr*), que Dios será siempre «más grande» o «el más grande» (*akbar*), y aparece así como una paráfrasis de la *Shahâda*. (48)

Otra fórmula de una importancia casi orgánica en la vida mana es ésta: «Si Dios quiere» (in *shâ'a-Llâh*); por esta enunciación el musulmán reconoce su dependencia, su debilidad y su ignorancia ante Dios, y renuncia al mismo tiempo a toda pretensión personal; es esencialmente

la fórmula de la serenidad. Es afirmar igualmente que el fin de todo es Dios, que Él es el único término absolutamente cierto de nuestra existencia; no hay futuro fuera de Él.

Si la fórmula «Si Dios quiere» concierne al futuro en cuanto proyectamos en él el presente -representado por nuestro deseo que afirmamos activamente-, la fórmula «Estaba escrito» (*kâna maktûb*) concierne al presente en cuanto encontramos en él al futuro, representado éste por el destino que sufrimos pasivamente. Lo mismo por la fórmula «Lo que Dios ha querido (ha ocurrido)» (*mâ shâ'a-Llâh*); también ella sitúa la idea del «Si Dios quiere» (*in shâ'a-Llâh*) en el pasado y el presente; el acontecimiento, o el principio del acontecimiento ha pasado, pero su desarrollo o nuestra comprobación del acontecimiento pasado o continuo es presente. El «fatalismo» musulmán, cuya legitimidad se ve corroborada por el hecho de que está en perfecto acuerdo con la actividad -ahí está la historia para probarlo-, el «fatalismo», decimos, es la consecuencia lógica de la concepción fundamental del Islam, según la cual todo depende de Dios y retorna a Él.

El musulmán -sobre todo el que observa la Sunna hasta en sus menores ramificaciones- (49) vive en un tejido de símbolos, participa en la realización de este tejido puesto que los vive, y disfruta por ello de otras tantas formas de acordarse de Dios y del más allá, aunque sólo fuera indirectamente. Para el cristiano, que vive moralmente en el espacio vacío de las posibilidades vocacionales, y por consiguiente de lo imprevisible, esta situación del musulmán aparecerá como formalismo superficial, y hasta como fariseísmo, pero ésta es una impresión que no tiene en cuenta en absoluto el hecho de que para el Islam la voluntad no «improvisa»; (50) está determinada o canalizada con miras a la paz contemplativa del espíritu; (51) el exterior no es más que un esquema, todo el ritmo espiritual se desarrolla en el interior. Pronunciar fórmulas a cada paso puede no ser nada, y aparece como nada al que no concibe más que el heroísmo moral, pero desde otro punto de vista -el de la unión virtual con Dios por el «recuerdo» constante de las cosas divinas- esta manera verbal de introducir en la vida «puntos de referencia» espirituales es, al contrario, un medio de purificación y de gracia del que no cabe dudar. Lo que es espiritualmente posible es, por esto mismo, legítimo, e incluso necesario en un contexto apropiado.

Una de las doctrinas más sobresalientes del Corán es la de la Omnipotencia; esta doctrina de la dependencia total de todas las cosas respecto a Dios ha sido enunciada en el Corán con un rigor excepcional en clima monoteísta. Al principio de este libro hemos tocado el problema de la predestinación mostrando que si el hombre está sometido a la fatalidad es porque -o en la medida en que- el hombre no es Dios, pero no en cuanto participa ontológicamente de la Libertad divina; negar la predestinación, hemos dicho, equivaldría a pretender que Dios no conoce «de antemano» los acontecimientos «futuros», que no es, pues, omnisciente; conclusión absurda, puesto que el tiempo no es más que un modo de extensión existencial y la sucesión empírica de sus contenidos no es sino ilusoria.

Esta cuestión de la predestinación evoca la de la Omnipotencia divina: si Dios es todopoderoso, ¿por qué no puede suprimir los males de que sufren las criaturas? Pues si no podemos admitir que lo quiera pero no pueda, tampoco podemos concebir que pueda pero que no quiera, al menos en cuanto nos fiamos de nuestra sensibilidad humana. A esto hay que responder: siendo la Omnipotencia algo definido, no puede pertenecer al Absoluto en el sentido metafísicamente riguroso de esta palabra; es, pues, una cualidad entre otras, lo que equivale a decir que ya es, como el Ser al que pertenece, de la esfera de la relatividad, sin salir, no obstante, del plano principal; en una palabra, concierne al Dios personal, al Principio ontológico que crea y se personifica en función de las criaturas, y no a la Divinidad suprapersonal, que es Esencia absoluta e inefable. La Omnipotencia, como todo atributo de actitud o de actividad, tiene su razón suficiente en el mundo y se ejerce sobre él; depende del Ser y no puede ejercerse más allá de Él. Dios, «al crear» y «después de crear» es todopoderoso en relación con lo que encierra Su obra, pero no con lo que, en la propia naturaleza divina,

provoca la creación y las leyes internas de ésta; no gobierna lo que constituye la necesidad metafísica del mundo y del mal; no gobierna ni la relatividad - cuya primera afirmación es, en cuanto Principio ontológico-, ni las consecuencias principales de la relatividad; puede suprimir un determinado mal, pero no el mal como tal; y suprimiría este último si suprimiera todos los males. Decir «mundo» es decir «relatividad», «despliegue de las relatividades», «diferenciación», «presencia del mal»; puesto que el mundo no es Dios, debe contener la imperfección, so pena de reducirse a Dios y de cesar, así, de «existir» (*ex-sistere*).

La gran contradicción del hombre es que quiere lo múltiple sin querer su contrapartida de desgarramiento; quiere la relatividad con su sabor de absolutidad o de infinitud, pero sin sus aristas de dolor; desea la extensión, pero no el límite, como si la primera pudiera existir sin el segundo, y como si la extensión pura pudiera encontrarse en el plano de las cosas mensurables. (52)

Quizá podríamos explicarnos con más precisión formulando el problema de la manera siguiente: la Esencia divina -el Sobre-Ser- incluye en Su indistinción, y como una potencialidad comprendida en Su Infinitud misma, un principio de relatividad; el Ser, generador del mundo, es la primera de las relatividades, aquélla de la que derivan todas las demás; la función del Ser es la de desplegar, en la dirección de la «nada» o en modo «ilusorio». la infinitud del Sobre-Ser, la cual se ve transmutada así en posibilidades ontológicas y existenciales. El Ser, siendo la primera relatividad, no puede abolir la relatividad; si pudiera hacerlo -lo hemos visto más arriba- se aboliría a Sí mismo y aniquilaría *a fortiori* la creación; lo que llamamos el «mal» no es más que el término extremo de la limitación, y así, de la relatividad; el Todopoderoso no puede abolir la relatividad como no puede impedir que 2 y 2 sean 4, pues la relatividad al igual que la verdad proceden de Su naturaleza, lo que equivale a decir que Dios no tiene el poder de no ser Dios. La relatividad es la «sombra» o el «contorno» que permite al Absoluto afirmarse como tal, primero ante Sí mismo y luego en una «efusión» innumerable (54) de diferenciación.

Toda esta doctrina se halla expresada en la siguiente fórmula coránica: «Y Él tiene poder sobre todas las cosas» (*wa-Huwa 'alâ kulli shay'in qadîr*); en lenguaje sufi se dirá que Dios en cuanto Poderoso, y por tanto Creador, es considerado en el plano de los «atributos» (*sifât*), y éstos no pueden, con toda evidencia, gobernar la «Esencia» o la «Quiddidad» (*Dzât*); el «Poder» (*qadr*) se refiere a «todas las cosas», a la totalidad existencial. Si decimos que el Todopoderoso no tiene el poder de no ser todopoderoso, creador, misericordioso, justo, que no puede abstenerse de crear como tampoco de desplegar Sus atributos en la creación, se objetará sin duda que Dios ha creado el mundo «con toda libertad» y que se manifiesta en él libremente, pero esto es confundir la determinación principal de la perfección divina con la libertad con respecto a los hechos o a los contenidos; se confunde la perfección de necesidad, reflejo del Absoluto, con la imperfección de coacción, consecuencia de la relatividad. El que Dios crea con perfecta libertad significa que no puede sufrir ninguna coacción, puesto que nada se sitúa fuera de Él, y que las cosas que aparecen como fuera de Él no pueden alcanzarlo, por ser los niveles de realidad inconmensurablemente desiguales; la causa metafísica de la creación o de la manifestación está en Dios, no Le impide, pues, ser Él mismo, y, por tanto, ser libre; no se puede negar que esta causa está incluida en la naturaleza divina, a menos de confundir la libertad con el capricho, como los teólogos hacen demasiado a menudo, al menos de hecho e implícitamente, y sin darse cuenta de las consecuencias lógicas de su antropomorfismo sentimental y antimetafísico. Como la «Omnipotencia», la «Libertad» de Dios no tiene sentido más que en relación con lo relativo; ninguno de estos términos, hay que insistir en ello, se aplica a la última Aseidad, lo que significa, no que las perfecciones intrínsecas que cristalizan estos atributos falten más allá de la relatividad -*quod absit*-, sino al contrario, que ellas sólo tienen su infinita plenitud en lo Absoluto y lo Inefable. (55)

La cuestión del castigo divino a menudo se relaciona con la de la Omnipotencia y también con la de la Sabiduría y la Bondad, y se exponen entonces argumentos como éste: ¿qué interés puede tener un Dios infinitamente sabio y bueno en mantener un registro de nuestros pecados, de las manifestaciones de nuestra miseria? Preguntarse esto es ignorar los elementos capitales del problema y hacer, por una parte, de la justicia inmanente y de la Ley de equilibrio una contingencia psicológica, y por otra -puesto que se minimiza el pecado- de la mediocridad humana la medida del Universo. En primer lugar, decir que Dios «castiga» no es sino una forma de expresar cierta relación de causalidad; nadie pensaría en acusar a la naturaleza de mezquindad porque la relación de causa a efecto se desarrolla en ella según la lógica de las cosas: porque, por ejemplo, unas semillas de ortigas no produzcan azaleas, o porque un golpe dado a un columpio provoque un movimiento de péndulo, y no una ascensión. Lo bien fundado de las sanciones de ultratumba aparece en cuanto tenemos conciencia de la imperfección humana; ésta, siendo un desequilibrio, requiere fatalmente un choque de rechazo. (56) Si la existencia de las criaturas es realmente una prueba de Dios -para los que ven a través de las apariencias- porque la manifestación no es concebible sino en función del Principio, al igual que los accidentes no tienen sentido más que en relación con una sustancia, una observación análoga se aplica a los desequilibrios: presuponen un equilibrio que han roto y generan una reacción concordante, ya sea positiva o negativa.

Crear que el hombre está «bien», que tiene el derecho de no pedir sino que le «dejen tranquilo», que no necesita para nada ni agitaciones morales ni temores escatológicos, es no ver que las limitaciones que definen al hombre de cierta forma tienen algo de fundamentalmente «anormal». El mero hecho de que no veamos lo que ocurre detrás de nosotros e ignoremos cómo será el mañana prueba que somos muy poca cosa en cierto respecto, que somos «accidentes» de una «sustancia» que nos sobrepasa, pero al mismo tiempo: que no somos nuestro cuerpo y no somos de este mundo; ni este mundo ni nuestro cuerpo son lo que somos. Y esto nos permite abrir un paréntesis: si los hombres han podido, durante milenios, contentarse con el simbolismo moral de la recompensa y el castigo no es porque fueran estúpidos -y en este caso su estupidez es infinita e incurable-, sino porque tenían todavía el sentido del equilibrio y el desequilibrio; porque tenían todavía un sentido innato de los valores reales, ya se trate del mundo, ya del alma. Tenían, experimentalmente en cierto modo ya que eran contemplativos, la certidumbre de las normas divinas, por una parte, y la de las imperfecciones humanas, por otra; bastaba con que un símbolo les recordase aquello de lo que tenían un presentimiento natural. El hombre espiritualmente pervertido, por el contrario, ha olvidado su majestad inicial y los riesgos que ella implica; no deseando ocuparse de los fundamentos de su existencia, cree que la realidad es incapaz de recordárselos; y el peor de los absurdos es creer que la naturaleza de las cosas es absurda, pues, si fuera así, ¿de dónde sacaríamos la luz que nos permite comprobarlo? O también: el hombre, por definición, es inteligente y libre; en la práctica sigue estando convencido de ello, puesto que reivindica a cada paso la libertad y la inteligencia: la libertad porque no quiere dejarse dominar, y la inteligencia porque quiere juzgarlo todo por sí mismo. Ahora bien, es nuestra naturaleza real, y no nuestra comodidad erigida en norma, la que decide nuestro destino ante el Absoluto; podemos querer abandonar nuestra deiformidad al tiempo que nos aprovechamos de sus ventajas, pero no podemos escapar de las consecuencias que ella implica. Los modernistas pueden ir despreciando lo que, en los hombres tradicionales, puede parecer como una inquietud, una debilidad, un «complejo»; su manera propia de ser perfectos es ignorar que la montaña se hunde, mientras que la aparente imperfección de aquellos a los que desprecian tiene -o manifiesta- al menos serias posibilidades de escapar del cataclismo. Lo que acabamos de decir se aplica también a las civilizaciones enteras: las civilizaciones tradicionales incluyen males que no se pueden comprender -o cuyo alcance no se puede valorar- más que teniendo en cuenta el hecho de que están basadas en la certidumbre del más allá y por lo tanto en cierta

indiferencia con respecto a las cosas transitorias; inversamente, para valorar las ventajas del mundo moderno -y antes de ver en ellas valores indiscutibles- hay que recordar que su condicionamiento mental es la negación del más allá y el culto a las cosas de aquí abajo.

Muchos hombres de nuestro tiempo hablan en suma en estos términos: «Dios existe o no existe; si existe y es lo que dicen, reconocerá que somos buenos y que no merecemos ningún castigo»; es decir, no ven inconveniente en creer en Su existencia si Él es conforme a lo que imaginan y si reconoce el valor que ellos se atribuyen a sí mismos. Esto es olvidar, por una parte, que no podemos conocer las medidas con las que el Absoluto nos juzga, y por otra parte, que el «fuego» de ultratumba no es otra cosa, en definitiva, que nuestro propio intelecto que se actualiza en contra de nuestra falsedad, o en otros términos, que es la verdad inmanente que estalla a plena luz. Al morir, el hombre es confrontado con el espacio inaudito de una realidad, ya no fragmentaria, sino total, y luego con la norma de lo que ha pretendido ser, puesto que esta norma forma parte de lo Real. El hombre se condena, pues, a sí mismo, son -según el Corán- sus propios miembros los que le acusan. Sus violaciones, una vez que la mentira se ha dejado atrás, se transforman en llamas; la naturaleza desequilibrada y falseada, con toda su vana seguridad, es una túnica de Neso. El hombre no sólo arde por sus pecados; arde por su majestad de imagen de Dios. Es la idea preconcebida de erigir el estado caído en norma y la ignorancia en prenda de impunidad, que el Corán estigmatiza con vehemencia -casi podríamos decir: por anticipación- confrontando la seguridad en sí mismos de sus contradictores con las angustias del fin del mundo. (57)

En resumen, todo el problema de la culpabilidad se reduce a la relación entre causa y efecto. Que el hombre está lejos de ser bueno, la historia antigua y reciente lo prueba superabundantemente; el hombre no posee la inocencia del animal, tiene conciencia de su imperfección, puesto que posee esta noción; por consiguiente, es responsable. Lo que en terminología moral se llama la falta del hombre y el castigo de Dios, no es otra cosa, en sí, que el choque del desequilibrio humano con el Equilibrio inmanente; esta noción es capital.

La idea de un infierno «eterno», después de haber estimulado durante largos siglos el temor de Dios y el esfuerzo en la virtud, tiene hoy en día más bien el efecto contrario y contribuye a hacer inverosímil la doctrina del más allá; y, cosa paradójica en una época que, a pesar de ser la de los contrastes y las compensaciones, es en conjunto lo más refractaria posible a la metafísica pura, sólo el esoterismo sapiencial está en condiciones de volver inteligibles las posiciones más precarias del exoterismo y de satisfacer ciertas necesidades de causalidad. Ahora bien, el problema del castigo divino, que nuestros contemporáneos tienen tanta dificultad en admitir, se reduce en suma a dos cuestiones: ¿existe, para el hombre responsable y libre, la posibilidad de oponerse al Absoluto, directa o indirectamente, aunque ilusoriamente? Ciertamente, puesto que la esencia individual puede impregnarse de todas las cualidades cósmicas y, por consiguiente, hay estados que son «posibilidades de imposibilidad». (58) La segunda cuestión es la siguiente: la verdad exotérica, por ejemplo en lo que concierne al infierno, ¿puede ser total? Ciertamente no, puesto que está determinada ---en cierto modo «por definición»- por un interés moral particular o por unas particulares razones de oportunidad psicológica. La ausencia de matices compensatorios en ciertas enseñanzas religiosas se explica por esto. Las escatologías dependientes de esta perspectiva son, no «antimetafísicas» por supuesto, sino «ametafísicas» y «antropocéntricas» (59), de modo que en su contexto ciertas verdades aparecerían como «inmorales» o al menos como «malsonantes»; no les es posible, pues, discernir en los estados infernales aspectos más o menos positivos, ni lo inverso en los estados paradisiacos. Con esta alusión queremos decir, no que haya una simetría entre la Misericordia y el Rigor -pues la primera prevalece sobre el segundo- (60) sino que la relación «Cielo-Infierno» corresponde por necesidad metafísica a lo que expresa el simbolismo extremo-oriental del ying-yang, en el que la parte negra tiene un punto blanco y la parte blanca un punto negro. Así, pues, si hay compensaciones en la gehena porque nada en la existencia

puede ser absoluto y porque la Misericordia penetra en todas partes, (61) también en el Paraíso tienen que haber, no sufrimientos, sin duda, pero sí sombras que den fe en sentido inverso del mismo principio compensatorio y que significan que el Paraíso no es Dios, y también que todas las existencias son solidarias. Ahora bien, este principio de la compensación es esotérico -erigirlo en dogma sería totalmente contrario al espíritu de alternativa tan característico del exoterismo occidental- y, en efecto, encontramos en los sufíes opiniones notablemente matizadas: un J111 un Ibri ‘Arabi y otros admiten para el estado infernal un aspecto de goce, pues, si por una parte el réprobo sufre por estar separado del Soberano Bien y, como subraya Avicenal por la privación del cuerpo terrenal mientras que las pasiones subsisten, se acuerda, por otra parte, de Dios, según Jalál al-Din Rûmi, y «nada es más dulce que el recuerdo de Alláh». (62) Quizás también conviene «recordar» que las gentes del infierno serían *ipso facto* liberadas si poseyeran el conocimiento supremo -cuya potencialidad poseen forzosamente- y que tienen, pues, incluso en el infierno, la clave de su liberación. Pero lo que hay que decir sobre todo es que la segunda muerte de la que habla el Apocalipsis, al igual que la reserva que expresa el Corán al hacer seguir determinadas palabras sobre el infierno de la frase «a menos que tu Señor lo quiera de otro modo» (*illâ mâ shâ’ a-Llâha*), (63) indican el punto de intersección entre la concepción semítica del infierno perpetuo y la concepción hindú y budista de la transmigración; dicho de otro modo, los infiernos son a fin de cuentas pasos hacia ciclos individuales no humanos, y, así, hacia otros mundos. (64) El estado humano -o todo estado «central» análogo- está como rodeado de un círculo de fuego: sólo hay una elección, o bien escapar de «la corriente de las formas» por arriba, en dirección a Dios, o bien salir de la humanidad por abajo, a través del fuego, que es la sanción de la traición de los que no han realizado el sentido divino de la condición humana. Si «la condición humana es difícil de obtener», como estiman los asiáticos «transmigracionistas», ella es igualmente difícil de abandonar, por la misma razón de posición central y de majestad teomorfa. Los hombres van al fuego porque son dioses, y salen de él porque no son más que criaturas; sólo Dios podría ir eternamente al infierno si pudiera pecar. O también: el estado humano está muy cerca del Sol divino, si es posible hablar aquí de «proximidad»; el fuego es el precio eventual -en sentido inverso- de esta situación privilegiada; podemos calibrar ésta por la intensidad y la inextinguibilidad del fuego. Hay que inferir la grandeza del hombre de la gravedad del infierno, y no, inversamente, la supuesta injusticia del infierno de la aparente inocencia del hombre.

Lo que puede excusar en cierta medida el empleo habitual de la palabra «eternidad» para designar una condición que, según las terminologías escriturarias, no es más que una «perpetuidad» (65) -no siendo ésta más que un «reflejo» de la eternidad- es que, analógicamente hablando, la eternidad es un círculo cerrado, pues no hay en ella ni principio ni fin, mientras que la perpetuidad es un círculo espiroidal, y por lo tanto abierto en razón de su contingencia misma. En cambio, lo que muestra toda la insuficiencia de la creencia corriente en una supervivencia a la vez individual y eterna -y esta supervivencia es forzosamente individual en el infierno, pero no en la cumbre transpersonal de la Felicidad - (66) es el postulado contradictorio de una eternidad que tiene un comienzo en el tiempo, o de un acto -luego de una contingencia- que tiene una consecuencia absoluta.

Todo este problema de la supervivencia está dominado por dos verdades-principios: en primer lugar, sólo Dios es absoluto y por consiguiente la relatividad de los estados cósmicos debe manifestarse no sólo «en el espacio», sino también «en el tiempo», si está permitido expresarse así por analogía; en segundo lugar, Dios no promete nunca más de lo que cumple, o no cumple nunca menos de lo que promete -pero siempre puede ir más allá de sus promesas- de modo que los misterios escatológicos no pueden infligir un mentís a lo que las Escrituras dicen, aunque puedan revelar lo que éstas callan, llegado el caso; «y Dios es más sabio» (*wa-Llâhu a’Iam*). Desde el punto de vista de la transmigración, se insistirá en la relatividad de todo lo

que no es el «Sí» o el «Vacío» y se dirá que lo que es limitado en su naturaleza fundamental lo es necesariamente también en su destino, de una forma cualquiera, (67) de modo que es absurdo hablar de un estado contingente en sí pero liberado de toda contingencia en la «duración». En otros términos, si las perspectivas hindú y budista difieren de la del monoteísmo, es porque estando centradas en el puro Absoluto (68) y la Liberación, subrayan la relatividad de los estados condicionados y no se detienen en ellos; insistirán por consiguiente en la transmigración como tal, siendo aquí lo relativo sinónimo de movimiento e inestabilidad. En una época espiritualmente normal y en un mundo tradicional homogéneo, todas estas consideraciones sobre las diferentes formas de enfocar la supervivencia serían prácticamente superfluas o incluso nocivas -y, por lo demás, todo está implícitamente contenido en ciertas enunciaciones escriturarias-, (69) pero en el mundo en disolución en que vivimos se ha hecho indispensable mostrar el punto de confluencia en el que se atenúan o se resuelven las divergencias entre el monoteísmo semítico-occidental y las grandes tradiciones originarias de la India. Tales confrontaciones, es cierto, raramente son del todo satisfactorias -en cuanto se trata de cosmología- y con cada puntualización se corre el peligro de plantear problemas nuevos. Pero estas dificultades sólo muestran en suma que se trata de un terreno infinitamente complejo que no se revelará nunca adecuadamente a nuestro entendimiento terreno. En cierto sentido, es menos «captar» el Absoluto que los abismos inmensurables de Su manifestación.

Nunca podríamos insistir demasiado en esto: las Escrituras llamadas «monoteístas» no tienen por qué hablar explícitamente de ciertas posibilidades aparentemente paradójicas de la supervivencia, vista la perspectiva a que las constriñe su medio de expansión providencial. El carácter de *upâya* -de «verdad provisional» y «oportuna»- de los Libros sagrados les obliga a pasar por alto, no sólo las dimensiones compensatorias del más allá, sino también las prolongaciones que se sitúan fuera de la «esfera de interés» del ser humano. Es en este sentido en el que se ha dicho más arriba que la verdad exotérica no puede ser sino parcial, (70) haciendo abstracción de la polivalencia de su simbolismo; las definiciones limitativas propias del exoterismo son comparables a la descripción de un objeto del que no se viera más que la forma y no los colores. (71) El «ostracismo» de las Escrituras depende a menudo de la malicia de los hombres; era eficaz mientras los hombres tenían a pesar de todo una intuición todavía suficiente de su imperfección y de su situación ambigua frente al Infinito, pero en nuestros días todo se pone en tela de juicio, por una parte en razón de la pérdida de esta intuición, y por otra a causa de las confrontaciones inevitables de las religiones más diversas, sin hablar de los descubrimientos científicos que son considerados erróneamente como capaces de invalidar las verdades religiosas.

Debe entenderse claramente que las Escrituras sagradas «de fuerza mayor» (72) sean cuales sean sus expresiones o sus silencios, no son nunca «exoteristas» en sí mismas; (73) siempre permiten reconstituir, quizá a partir de un elemento ínfimo, la verdad total, es decir, siempre dejan que ésta se transparente; no son nunca cristalizaciones completamente compactas de perspectivas parciales. (74) Esta trascendencia de las Escrituras sagradas con respecto a sus concesiones a una determinada mentalidad aparece en el Corán particularmente en la forma del relato esotérico del encuentro entre Moisés y Al-Khidr: en él encontramos no sólo la idea de que el ángulo de visión de la Ley es siempre fragmentario, aunque plenamente eficaz y suficiente para el individuo como tal - que a su vez no es más que parte y no totalidad-, sino también la doctrina de la *Bhagavadgîtâ* (75) según la cual ni las buenas ni las malas acciones interesan directamente al Sí, es decir, que sólo el conocimiento del Sí y, en función de éste, el desapego con respecto a la acción, tienen valor absoluto. (76) Moisés representa la Ley, la forma particular y exclusiva, y Al-Khidr la Verdad universal, la cual es inaprehensible desde el punto de vista de la «letra», «como el viento del que no se sabe de dónde viene ni adónde va».

Lo que importa para Dios, con relación a los hombres, no es tanto proporcionar informes científicos sobre cosas que la mayoría no puede comprender, como desencadenar un «choque» mediante un determinado concepto-símbolo; ésta es exactamente la función del *upâya*. Y en este sentido, la función de la violenta alternativa «cielo-infierno» en la conciencia del monoteísmo es muy instructiva: el «choque», con todo lo que implica para el hombre, revela mucho más de la verdad que una determinada exposición «más verdadera», pero menos asimilable y menos eficaz y, por consiguiente, «más falsa» para determinados entendimientos. Se trata de «comprender», no con el cerebro tan sólo, sino con todo nuestro «ser», y por tanto también con la voluntad; el dogma se dirige a la substancia personal más bien que al solo pensamiento, al menos en los casos en que el pensamiento corre el peligro de no ser más que una superestructura; no habla al pensamiento más que en cuanto éste es capaz de comunicar concretamente con nuestro ser entero, y en este aspecto los hombres difieren. Cuando Dios habla al hombre no conversa, ordena; no quiere informar al hombre sino en la medida en que puede cambiarlo; ahora bien, las ideas no actúan sobre todos los hombres de la misma manera, de ahí la diversidad de las doctrinas sagradas. Las perspectivas a priori dinámicas -el monoteísmo semítico-occidental- consideran, como por una especie de compensación, los estados póstumos en un aspecto estático, y por tanto definitivo; por el contrario, las perspectivas a priori estáticas, es decir, más contemplativas y por lo tanto menos antropomorfistas -las de la India y el Extremo Oriente- ven estos estados bajo un aspecto de movimiento cíclico y de fluidez cósmica. O también: si el Occidente semítico representa los estados post mortem como algo definitivo, tiene implícitamente razón en el sentido de que ante nosotros hay como dos infinidades, la de Dios y la del macrocosmo o del laberinto inmensurable e indefinido del *samsâra*; éste es, en último término, el infierno «invencible», y es Dios el que en realidad es la Eternidad positiva y beatífica; y si la perspectiva hindú, o budista, insiste en la transmigración de las almas, es, ya lo hemos dicho, porque su carácter profundamente contemplativo le permite no detenerse en la sola condición humana y porque, por este mismo hecho, subraya forzosamente el carácter relativo e inconstante de todo lo que no es el Absoluto; para ella, el *samsâra* no puede ser sino expresión de relatividad. Sean cuales sean estas divergencias, el punto de confluencia de las perspectivas se hace visible en conceptos como la «resurrección de la carne», la cual es perfectamente una «re-encarnación».

Una cuestión a la que también hay que responder aquí, y a la que el Corán sólo responde implícitamente, es la siguiente: ¿por qué el Universo está hecho de mundos, por una parte, y de seres que los atraviesan, por otra? Esto es como preguntar por qué hay una lanzadera que atraviesa la urdimbre, o por qué hay urdimbre y trama; o también, por qué la misma relación de cruzamiento se produce cuando se inscribe una cruz o una estrella en un sistema de círculos, es decir, cuando se aplica el principio del tejido en sentido concéntrico. He aquí a lo que queremos llegar: al igual que la relación del centro con el espacio no se puede concebir de otro modo que en esta forma de tela de araña, con sus dos modos de proyección --continuo uno y discontinuo el otro-, lo mismo la relación del Principio con la manifestación -relación que constituye el Universo- no se concibe más que como una combinación entre mundos que se escalonan en torno al Centro divino y seres que los recorren. (77) Decir «existencia» es enunciar la relación entre el receptáculo y el contenido, o entre lo estático y lo dinámico; el viaje de las almas a través de la vida, la muerte y la resurrección, no es otro que la propia vida del macrocosmo; hasta en nuestra experiencia de aquí abajo atravesamos días y noches, veranos e inviernos; somos esencialmente seres que atraviesan estados, y la Existencia no se concibe de otro modo. Toda nuestra realidad converge hacia ese «momento» único que es el único que importa: nuestra confrontación con el Centro.

Lo que hemos dicho de las sanciones divinas y de su raíz en la naturaleza humana o en el estado de desequilibrio de ésta, se aplica igualmente, desde el punto de vista de las causas profundas, a las calamidades de este mundo y a la muerte: tanto ésta como aquéllas se explican

por la necesidad de un efecto de rechazo después de una ruptura de equilibrio. (78) La causa de la muerte es el desequilibrio que ha provocado nuestra caída y la pérdida del Paraíso, y las pruebas de la vida provienen, por vía de consecuencia, del desequilibrio de nuestra naturaleza personal; en el caso de las más graves sanciones de ultratumba, el desequilibrio está en nuestra esencia misma y llega hasta una inversión de nuestra deformidad. El hombre «arde» porque no quiere ser lo que es -porque es libre de no querer serlo-; ahora bien, «toda casa dividida contra sí misma perecerá». De ello resulta que toda sanción divina es la inversión de una inversión; y como el pecado es inversión con relación al equilibrio primordial, se puede hablar de «ofensas» hechas a Dios, aunque no haya en ello, con toda evidencia, ningún sentido psicológico posible, a pesar del inevitable antropomorfismo de las concepciones exotéricas. El Corán describe, con la elocuencia ardiente que caracteriza a las últimas suras, la disolución final del mundo. Pues bien, todo esto se deja transponer al microcosmo, en el que la muerte aparece como el fin del mundo y un juicio, es decir, como una absorción del exterior por el interior en dirección al Centro. Cuando la cosmología hindú enseña que las almas de los difuntos van en primer lugar a la Luna, sugiere indirectamente, y al margen de otras analogías mucho más importantes, la experiencia de inconmensurable soledad -las «ansias de la muerte»- por la que pasa el alma al salir «a contrapelo» de la matriz protectora que era para ella el mundo terrestre; la luna material es como el símbolo del absoluto extrañamiento, de la soledad nocturna y sepulcral, del frío de eternidad; (79) y este terrible aislamiento post mortem es el que marca el choque de rechazo en relación, no con determinados pecados, sino con la existencia formal. (80) Nuestra existencia pura y simple es como una prefiguración todavía inocente -pero sin embargo generadora de miserias- de toda transgresión; al menos lo es en cuanto «salida» demiúrgico fuera del Principio, y no en cuanto «manifestación» positiva de éste. Si la *Philosophia Perennis* puede combinar la verdad del dualismo mazdeo-gnóstico con la del monismo semítico, los exoteristas, por su parte, están obligados a elegir entre una concepción metafísicamente adecuada, pero moralmente contradictoria, y una concepción moralmente satisfactoria, pero metafísicamente fragmentaria. (81)

Nunca debería hacerse la pregunta de por qué se abaten desgracias sobre inocentes: a los ojos del Absoluto todo es desequilibrio. «Sólo Dios es Bueno»; ahora bien, esta verdad no puede dejar de manifestarse de vez en cuando de una forma directa y violenta. Si los buenos sufren, esto significa que todos los hombres merecerían lo mismo; la vejez y la muerte lo prueban, pues no perdonan a nadie. La distribución terrena de los bienes y los males es una cuestión de economía cósmica, aunque la justicia inmanente deba también revelarse a veces a plena luz mostrando el vínculo entre las causas y los efectos en la acción humana. Los sufrimientos dan fe de los misterios del alejamiento y la separación, no pueden dejar de existir, pues el mundo no es Dios.

Pero la justicia niveladora de la muerte nos importa infinitamente más que la diversidad de los destinos terrenos. La experiencia de la muerte se asemeja a la de un hombre que hubiera vivido toda su vida en una habitación oscura y se viera súbitamente transportado a la cumbre de una montaña; allí abarcaría con su mirada todo el vasto territorio; las obras de los hombres le parecerían insignificantes. Es así como el alma arrancada a la tierra y al cuerpo percibe la inagotable diversidad de las cosas y los abismos inconmensurables de los mundos que las contienen; se ve por primera vez en su contexto universal, en un encadenamiento inexorable y en una red de relaciones múltiples e insospechadas, y se da cuenta de que la vida no ha sido más que un «instante» y un «juego». (82) Proyectado en la absoluta «naturaleza de las cosas», el hombre será forzosamente consciente de lo que es en realidad; se conocerá, ontológicamente y sin perspectiva deformadora, a la luz de las «proporciones» normativas del Universo.

Una de las pruebas de nuestra inmortalidad es que el alma -que es esencialmente inteligencia o consciencia- no puede tener un fin que esté por debajo de ella, a saber, la materia, o los reflejos mentales de la materia; lo superior no puede depender simplemente de lo

inferior, no puede ser sólo un medio en relación con aquello a lo que sobrepasa. Es, pues, la inteligencia en sí -y con ella nuestra libertad- la que prueba la envergadura divina de nuestra naturaleza y de nuestro destino; si decimos que lo «prueba», es de una manera incondicional y sin querer añadir una precaución oratoria en consideración a 'míos pes que se imaginan detentar el monopolio de lo «concreto». Se comprenda o no, sólo el Absoluto está «proporcionado» a la esencia de nuestra inteligencia; sólo el Absoluto (*Al-Ahad*, «el Uno») es perfectamente inteligible, hablando con rigor, de modo que la inteligencia no ve su propia razón suficiente y su fin más que en Él. El intelecto, en su esencia, concibe a Dios porque él mismo «es» *increated et increabilis*; y concibe o conoce, por esto mismo y *a fortiori*, el significado de las contingencias; conoce el sentido del mundo y el sentido del hombre. De hecho, la inteligencia conoce con la ayuda directa o indirecta de la Revelación; ésta es la objetivación del Intelecto trascendente y «despierta», en un grado cualquiera, el conocimiento latente -o los conocimientos- que llevamos en nosotros mismos. La «fe» (en el sentido amplio, *imân*) tiene así dos polos, «objetivo» y «externo» uno, y «subjetivo» e «interno» el otro: la gracia y la intelección. Y nada es más vano que levantar en nombre de la primera una barrera de principio contra la segunda; la «prueba» más profunda de la Revelación -sea cual sea su nombre- es su prototipo eterno que llevamos en nosotros mismos, en nuestra propia esencia. (83)

El Corán, como toda Revelación, es una expresión fulgurante y cristalina de lo que es «sobrenaturalmente natural» al hombre, a saber, la consciencia de nuestra situación en el Universo, de nuestro encadenamiento ontológico y escatológico. Por esto el Libro de Allah es un «discernimiento» (*furqân*) y una «advertencia» (*dhikrâ*), una «luz» (*nûr*) en las tinieblas de nuestro exilio terrenal.

Al «Libro» (*Kitâb*) de Dios se une la «Práctica» (*Sunna*) del Profeta; es verdad que el propio Corán habla de la Sunna de *Allâh* entendiéndolo por ello los principios de acción de Dios con respecto a los hombres, pero la tradición ha reservado esta palabra para las formas de actuar, costumbres o ejemplos de Muhammad. Estos precedentes constituyen la norma, en todos los niveles, de la vida musulmana.

La Sunna posee varias dimensiones: una física, una moral, una social, una espiritual, y otras todavía. Forman parte de la dimensión física las reglas de decoro que resultan de la naturaleza de las cosas: por ejemplo, no mantener conversaciones intensas durante las comidas ni *a fortiori* hablar mientras se come; enjuagarse la boca después de haber comido o bebido, no comer ajo, observar todas las reglas de

asco. Forman parte, igualmente, de esta Sunna las reglas vestimentarias: cubrirse la cabeza, llevar turbante cuando es posible, pero no llevar seda ni oro -esto para los hombres-, dejar los zapatos en la puerta, y así sucesivamente. Otras reglas exigen que hombres y mujeres no se mezclen en las asambleas, o que una mujer no dirija la oración delante de los hombres; algunos pretenden que ni siquiera puede hacerlo delante de otras mujeres, o que no puede salmodiar el Corán, pero estas dos opiniones son desmentidas por precedentes tradicionales. Tenemos, por último, los gestos islámicos elementales que todo musulmán conoce: maneras de saludarse, de dar las gracias, y así sucesivamente. Huelga añadir que la mayoría de estas reglas no sufren ninguna excepción en ninguna circunstancia.

Hay también, e incluso en primer lugar en la jerarquía de los valores, la Sunna espiritual, que concierne al «recuerdo de Dios» (*dhikr*) y a los principios del «viaje» (*sulûk*); esta Sunna es muy parsimoniosa en lo que tiene de verdaderamente esencial. En suma, contiene todas las tradiciones que se refieren a las relaciones entre Dios y el hombre. Estas relaciones son separativas o unitivas, exclusivas o inclusivas, distintivas o participativas. Frente a esta Sunna espiritual hay que distinguir rigurosamente otro ámbito, aunque a veces parece confundirse con ella: a saber, la Sunna moral que concierne ante todo a la esfera muy compleja de las relaciones sociales con todas sus concomitancias psicológicas y simbolistas. A pesar de ciertas

coincidencias evidentes, esta dimensión no entra en el esoterismo en el sentido propio de la palabra; no puede, en efecto, pertenecer -salvo abuso de lenguaje- a la perspectiva sapiencial, pues es con toda evidencia ajena a la contemplación de las esencias y a la concentración en lo único Real. Esta Sunna media es, por el contrario, ampliamente solidaria de la perspectiva específicamente devocional u obediencial, es, por consiguiente, exotérica, y de ahí su aspecto voluntarista e individualista; el hecho de que algunos de sus elementos se contradigan indica por lo demás que el hombre puede y debe elegir.

Lo que el «pobre», el *faqîr*, retendrá de esta Sunna será, no tanto las maneras de actuar, como las intenciones que les son inherentes, es decir, las actitudes espirituales y las virtudes, las cuales derivan de la Fitra: (84) de la perfección primordial del hombre y, así, de la naturaleza normativa (*uswa*) del Profeta. Todo hombre debe poseer la virtud de generosidad, pues ésta forma parte de su naturaleza teomorfa; pero la generosidad del alma es una cosa, y un determinado gesto de generosidad característico del mundo beduino es otra. Se nos dirá, sin duda, que todo gesto es simbólico; estamos de acuerdo, con dos condiciones expresas: en primer lugar, que el gesto no sea producto de un automatismo convencional, e insensible al absurdo eventual de los resultados; y, en segundo lugar, que el gesto no transmita ni cultive un sentimentalismo religioso incompatible con la perspectiva del Intelecto y de la Esencia.

Fundamentalmente, la Sunna moral o social es una adecuación directa o indirecta de la voluntad a la norma humana; su finalidad es actualizar, no limitar, nuestra naturaleza horizontal positiva; pero, como se dirige a todos, forzosamente lleva en sí elementos limitativos desde el punto de vista de la perfección vertical. Este carácter horizontal y colectivo de cierta Sunna implica por la fuerza de las cosas el hecho de que sea una suerte de *mâyâ* o de *upâya*, (85) lo que significa que es a la vez un soporte y un obstáculo y que puede incluso convertirse en un verdadero *shirk*, (86) no para el vulgo, sin duda, sino para el *sâfik*. (87) La Sunna media impide que el hombre ordinario sea una fiera y que pierda su alma; pero puede igualmente impedir que el hombre de élite vaya más allá de las formas y realice la Esencia. La Sunna media tanto puede favorecer la realización vertical como puede retener al hombre en la dimensión horizontal; es a la vez un factor de equilibrio y de pesadez. Favorece la ascensión, pero no la condiciona; no contribuye al condicionamiento de la ascensión más que por sus contenidos intrínsecos e informales que, precisamente, son independientes en principio de las actitudes formales.

Desde el punto de vista de la Religio Perennis, la cuestión de la Sunna implica un problema muy delicado por el hecho de que la acentuación de la Sunna media y social es solidaria de un psiquismo religioso particular, que por definición excluye otros psiquismos religiosos igualmente posibles y forja, como ellos, una mentalidad particular, y no esencial -con toda evidencia- a la gnosis islámica. Dejando aparte este aspecto de las cosas, no hay que perder de vista que el Profeta, como todo hombre, estuvo obligado a realizar una multitud de actos durante su vida, y que forzosamente los realizó de una determinada manera y no de otra, e incluso de diversas maneras según las circunstancias externas o internas; él bien entendía servir de modelo global, pero no siempre especificó que tal o cual acto tuviera el alcance de una prescripción propiamente dicha. Además, el Profeta dio enseñanzas diferentes para hombres diferentes, sin ser responsable del hecho de que los Compañeros -diversamente dotados- transmitieran más tarde todo lo que habían visto y oído, y de que lo hicieran a veces de modo divergente, según las observaciones o acentuaciones individuales. La conclusión que hay que sacar de esto es que no todo elemento de la Sunna se impone de la misma forma ni con la misma certeza, y que en muchos casos la enseñanza se refiere a la intención más bien que a la forma.

Sea como fuere, hay una verdad fundamental que conviene no perder de vista, a saber: que el plano de las acciones es en sí puramente humano y que la insistencia en una multitud de formas de acción de un estilo forzosamente particular constituye un karma-yoga (88)

absorbente que no tiene relación con la vía del discernimiento metafísico y la concentración en lo Esencial. En la persona del Profeta está lo simple y lo complejo, y hay en los hombres diversas vocaciones; el Profeta personifica necesariamente un clima religioso -y por tanto humano- de un carácter particular, pero personifica igualmente y desde otro punto de vista, la Verdad en sí y la Vía como tal. Hay una imitación del Profeta basada en la ilusión religiosa de que él es intrínsecamente mejor que todos los demás profetas, incluido Jesús, y hay otra imitación del Profeta fundada en la cualidad profética en sí, es decir, en la perfección del Logos hecho hombre; y esta imitación es forzosamente más verdadera, más profunda y, por lo tanto, menos formalista que la primera, apunta menos a los actos exteriores que a los reflejos de los Nombres divinos en el alma del Logos humano.

Niffarî, que encarna el esoterismo propiamente dicho y no un preesoterismo voluntarista y todavía en gran parte exoterista, ha dado el testimonio siguiente: «*Allâh* me ha dicho: formula tu petición diciéndome: Señor, ¿cómo debo apegarme firmemente a Ti de modo que el día de mi juicio no me castigues ni apartes Tu Rostro de mí? Entonces Yo (*Allâh*) te responderé diciendo: Cíñete a la Sunna en tu doctrina y tu práctica externas, y apégate en tu alma interior a la Gnosis que te he dado; y sabe que, cuando Me doy a conocer a ti, no quiero aceptar de ti nada de la Sunna, excepto lo que Mi Gnosis te aporta, pues tú eres uno de aquellos a quienes Yo hablo; Me oyes y sabes que Me oyes, y ves que Yo soy la fuente de todas las cosas». El comentarista de este pasaje observa que la Sunna tiene un alcance general y no distingue entre los que buscan la recompensa creada y los que buscan la Esencia, y que contiene lo que cada persona puede necesitar. Otra sentencia de Niffarî: «Y Él me dijo: Mi Revelación exotérica (*dhâhiri*) no sostiene a Mi Revelación esotérica (*bâtini*)». Y otra todavía, de un simbolismo abrupto que hay que entender: «Las buenas acciones del hombre piadoso son las malas acciones de los privilegiados de *Allâh*». Lo que indica con la mayor claridad posible la relatividad de ciertos elementos de la Sunna y la relatividad del culto a la Sunna media.

El *adab* -la cortesía tradicional- es de hecho un sector particularmente problemático de la Sunna, y esto a causa de dos factores, a saber, la interpretación estrecha y la convención ciega. El *adab* puede convertirse, al hacerse anodino, en un formalismo separado de sus intenciones profundas, hasta el punto de que las actitudes formales suplanten a las virtudes intrínsecas que son su razón de ser; un *adab* mal entendido puede dar lugar a la disimulación, a la susceptibilidad, a la mentira, al infantilismo; bajo el pretexto de que no hay que contradecir a un interlocutor ni decirle nada desagradable, se le deja en un error perjudicial o se omite comunicarle una información necesaria, o se le infligen por amabilidad situaciones cuando menos indeseables, y así sucesivamente. Sea como fuere, es importante saber -y comprender- que el *adab*, aun bien entendido, tiene sus límites: así, la tradición recomienda cubrir la falta de un hermano musulmán si de ello no resulta ningún perjuicio para la colectividad, pero prescribe que se reprenda a este hermano en privado, sin consideración para el *adab*, si hay alguna posibilidad de que la reprimenda sea aceptada; del mismo modo, el *adab* no debe impedir que se denuncien públicamente faltas y errores que pueden contaminar al prójimo. En lo que concierne a la relatividad del *adab*, recordemos aquí que el Shaykh Darqâwî y otros a veces obligaron a sus discípulos a romper ciertas reglas, sin ir, no obstante, en contra de la Ley, la *shari'a*; no se trata en este caso de la vía de los *Malâmatîyya*, que buscaban su propia humillación, sino simplemente del principio de la «ruptura de los hábitos» con miras a la «sinceridad» (*sidq*) y a la «pobreza» (*faqr*) ante Dios. En lo que concierne a cierta Sunna en general, podemos referirnos a estas palabras del Shaykh Darqâwî, transmitidas por Ibn' Ajîba: «La búsqueda sistemática de los actos meritorios y la multiplicación de las prácticas supererogatorias son un hábito entre otros y dispersan al corazón. Que el discípulo se limite, pues, a un solo *dhikr*, a una sola acción cada uno según lo que le corresponda».

Desde un punto de vista algo diferente, se podría objetar que una interpretación quintaesencial y por consiguiente muy libre de la Sunna sólo puede concernir a algunos sufíes y no a los *sâlikiûn*, los «viajeros». (89) Diremos más bien que esta libertad concierne a los sufíes en cuanto han sobrepasado el mundo de las formas; pero concierne igualmente a los *sâlikûn* en cuanto siguen en principio la vía de la Gnosis y su punto de partida se inspira necesariamente, por este mismo hecho, en la perspectiva conforme a esta vía; por la fuerza de las cosas, tienen conciencia *a priori* de la relatividad de las formas, de algunas sobre todo, de modo que un formalismo social con supuestos sentimentales no puede imponérselos.

La relatividad de cierta Sunna, en una perspectiva que no es un karma-yoga ni con mayor razón un exoterismo, no invalida la importancia que tiene para una civilización la integridad estética de las formas, hasta en los objetos de que nos rodeamos; pues abstenerse de un acto simbólico no es en sí un error, mientras que la presencia de una forma falsa es un error permanente. (90) Aun aquel que es subjetivamente independiente de ello no puede negar que es un error, y por lo tanto un elemento contrario, en principio, a la salud espiritual y a los imponderables de la *baraka*. La decadencia del arte tradicional va a la par con el decaimiento de la espiritualidad.

En el amidismo, al igual que en el *japa-yoga*, (91) el iniciado debe abandonar todas las demás prácticas religiosas y poner su fe en una sola oración quintaesencial; ahora bien, esto no expresa una opinión arbitraria, sino un aspecto de la naturaleza de las cosas; y este aspecto se encuentra reforzado en hombres que, además de esta reducción metódica, se refieren a la metafísica pura y total. Por otra parte, el conocimiento de los diversos mundos tradicionales, y por consiguiente de la relatividad de las formulaciones doctrinales o de las perspectivas formales, refuerza la necesidad de esencialidad, por una parte, y de universalidad, por otra; y lo esencial y lo universal se imponen tanto más cuanto que vivimos en un mundo de sobresaturación filosófica y de hundimiento espiritual.

La perspectiva que permite actualizar la conciencia de la relatividad de las formas conceptuales y morales ha existido siempre en el Islam; el pasaje coránico sobre Moisés y Al-Khidr da fe de ello, lo mismo que algunos *ahâdith* que reducen las condiciones de la salvación a las actitudes más simples. Esta perspectiva es, igualmente, la de la primordialidad y la universalidad, y por tanto de la *Fitra*; es lo que expresa Jalâl al-Dîn Rûmi en estos términos: «No soy ni cristiano, ni judío, ni parsí, ni musulmán. No soy ni de Oriente, ni de Occidente, ni de la tierra, ni del mar... Mi lugar es lo que no tiene lugar, mi huella es lo que no tiene huella... He dejado de lado la dualidad, he visto que los dos mundos no son sino uno; busco al Uno, conozco al Uno, veo al Uno, invoco al Uno. Él es el Primero, Él es el último, Él es el Exterior, Él es el Interior...»

Notas

47. Cf. la *Bhagavadgîtâ*: «Así, pues, lo que haces, lo que comes, lo que sacrificas, lo que das, lo que te infliges, oh, hijo de Kunti, dámelo en ofrenda. Serás liberado del lazo de las obras, tanto si sus frutos son buenos como si son malos; y con un alma totalmente entregada a la santa unión, libre, vendrás a Mí» (IX, 27 y 28). -Según una idea corriente entre los musulmanes, una comida tomada sin la *Basmala* es consumida en compañía de Satán, y lo mismo vale para todo acto importante-.

48. Según la tradición, todas estas fórmulas -recitadas cierto número de veces- borran milagrosamente los pecados, aunque éstos fueran innumerables como las gotas del mar. Hay en esto una analogía con las «indulgencias» que, en el catolicismo, se vinculan a ciertas fórmulas u oraciones.

49. Como lo preconizaba Al-Ghazzáli, particularmente. La opinión inversa existe también, a saber: que el mínimo legal basta para ir al Paraíso, a condición de poseer una gran pureza de alma o una virtud muy grande, o un profundo conocimiento interior. Recordemos a este propósito que los musulmanes dividen los actos en cinco categorías: 1, lo que es indispensable (*fardh o wáiiib*); 2, lo que está recomendado (*sunna, mustahabb*); 3, lo que es indiferente (*mubá*); 4, lo que está desaconsejado (*rnakrú*); y, 5, lo que está prohibido (*harám*).

50. En este punto lo mismo que en otros, la divergencia entre las perspectivas no tiene nada de absoluto, pero las diferencias de acento no son por ello menos reales y profundas.

51. Por esto la actitud requerida es llamada un *islám*, un «abandono» a un marco volitivo preexistente, la raíz de este término es la misma que la de la palabra *salám*, «paz»; lo cual indica la idea de «relajación sobrenatural» idea que también está contenida en la palabra *inshiráh*, el ensanchamiento del pecho por la fe islámica.

52. Toda la civilización moderna está edificada sobre este error, que se convierte en un artículo de fe y un programa.

53. Las primeras conciernen al propio Ser -son los atributos divinos, como la Omnipotencia y la Misericordia- y las segundas a la Existencia, al mundo, a las cosas.

54. Expresión puramente simbólica, pues en el macrocosmo total estamos más allá del número terrestre.

55. El mazdeísmo formuló el problema de la Omnipotencia y del mal de una manera que evita la apariencia de contradicción en el Principio divino, oponiendo a *Ahuramazda* (u *Ormuzd*), Dios supremo e infinitamente bueno, un principio del mal (*Auromainyu* o *Ahriman*), pero deteniéndose así en un dualismo metafísicamente poco satisfactorio, aunque plausible en cierto nivel de realidad. El budismo evita ambos escollos -la contradicción en Dios mismo y el dualismo fundamental-, pero debe sacrificar el aspecto personal de Dios, al menos en su doctrina general, lo que lo hace inasimilable para la mayoría de los semito-occidentales.

56. Éste es uno de los significados de esta sentencia de Cristo: «Quien saca la espada, morirá por la espada», y también, desde un punto de vista algo diferente, de esta otra: «Toda casa dividida contra sí misma perecerá». Estas últimas palabras se aplican especialmente al hombre infiel a su naturaleza «hecha a imagen de Dios».

57. Éste es incluso uno de los temas más insistentemente repetidos de este libro sagrado, que subraya a veces su carácter de último mensaje mediante una elocuencia casi desesperada.

58. «Y dijeron: El fuego no nos tocará más que un número determinado de días. Diles: ¿Quizá habéis hecho un pacto con Dios -y entonces Dios no lo romperá- o bien decís de Dios lo que no sabéis? ¡No! Quienes hayan hecho el mal y estén rodeados por su pecado serán huéspedes del fuego, y permanecerán en él» (*khálidûn*) (Corán, 11, 80-81). Todo el énfasis se pone aquí en la proposición: «... y estén rodeados por su pecado» (*wa-ahâtat bihi khati'atuhu*), la cual indica

el carácter esencial, y por tanto «mortal», de la transgresión. Este pasaje responde a hombres que creían, no que el infierno como tal es metafísicamente limitado, sino que la duración del castigo era igual a la del pecado.

59. Los teólogos no ignoran en principio que la «eternidad» del infierno -el caso del Paraíso es algo diferente- no está en el mismo nivel que la de Dios y que no puede identificarse con esta última; pero esta sutileza queda aquí sin consecuencias. Si el exoterismo se afirma, en las Escrituras semíticas, por ideas tales como la *creatio ex nihilo* y la supervivencia a la vez individual y eterna, la tendencia exoterista aparece también en las Escrituras hindúes y budistas -aunque de otra forma- en el sentido de que estos textos sitúan aparentemente en la tierra aquellas fases de la transmigración que no son ni celestiales ni infernales; el exoterismo, al que siempre le repugnan las explicaciones sutiles, se reduce en clima hindú a la simplicidad del símbolo. Sin duda, una determinada escatología puede ser más completa que otra, pero ninguna puede ser absolutamente adecuada en razón de la limitación misma de la imaginación humana y terrena.

60. Hay asimetría entre los estados celestiales y los infernales, porque los primeros están eminentemente más cerca del Ser puro que los segundos; su «eternidad» es, pues, de todas formas, otra cosa que la de los infiernos.

61. Al-Ghazali comenta en su *Durrat al-fâkhira* que un hombre, cuando fue lanzado al fuego, gritaba más fuerte que todos los demás: «Y lo sacaron de allí del todo quemado. Y Dios le dijo: ¿Por qué gritas más fuerte que las demás gentes que están en el fuego? Él respondió: Señor, Tú me has juzgado, pero yo no he perdido la fe en Tu misericordia... Y Dios dijo: ¿Quién desespera de la misericordia de su Señor, sino los extraviados? (Corán, XV, 56). Ve en paz. Yo te he perdonado». Desde el punto de vista católico, se trataría aquí del «purgatorio», El Budismo conoce *Bodhisattvas*, como *Kshitigarbha*, que alivian a los condenados con el rocío celestial o les llevan otros consuelos, lo que indica que existen funciones angélicas misericordiosas que llegan hasta los infiernos.

62. En el infierno, los malos y los orgullosos saben que Dios es real, mientras que en la tierra no lo tomaban en cuenta o siempre podían esforzarse en dudar de ello; hay, pues, en ellos algo que ha cambiado por el simple hecho de su muerte, y este algo es indescriptible desde el punto de vista terrenal. «Sólo los muertos conocen el precio de la vida», dicen los musulmanes.

63. Suras VI, 129 y XI, 107. La misma reserva concierne al Paraíso: «... Permanecerán en él mientras duren los Cielos y la tierra, a menos que tu Señor lo quiera de otro modo; (es) un don que nunca será interrumpido» (XI, 108). Esta última proposición se refiere del modo más directo a la participación de los «allegados» (*muqarrabûn*) en la Eternidad divina en virtud de la unión suprema, es decir, en este caso (la *krama-mukti* de los vedantinos) el Paraíso desemboca en la Divinidad al final del cielo («mientras duren los Cielos y la tierra»), lo que también tiene lugar en los Paraísos de *Vishnu* y de *Amida*; en cuanto a la reserva mencionada más arriba, ella indica, para aquellos que «prefieren el jardín al Jardinero», como dirían los sufíes -es decir, cuyo estado es fruto de la acción y no del conocimiento o del puro amorfa posibilidad de cambios ulteriores pero siempre benéficos. Mencionemos también la posibilidad de los *Bodhisattvas*, quienes, mientras permanecen interiormente en el Paraíso, entran en determinado mundo analógicamente «terrestre», y también, en un nivel muy inferior, esas beatitudes no humanas que el ser, gracias a un determinado karma, agota pasivamente como lo haría una planta; pero todo esto no entra en la perspectiva llamada monoteísta, la cual no engloba, por lo demás, ni el ritmo de los cielos cósmicos, ni, con mayor razón, el de los ciclos

universales (las «vidas de *Brahnia*»), aunque ciertos *ahádith* o ciertos pasajes de la Biblia (el «reino de mil años», sin duda) se refieran a ello más o menos claramente.

64. Según el *Mánava-Dharma-Shástra*, el *Márkandeya-Purána* y otros textos, la transmigración de los «condenados» -al salir del infierno- comienza con encarnaciones animales inferiores. Por lo demás, la infinitud divina exige que la transmigración se efectúe según un modo «espiroidal»: el ser no puede regresar nunca a la misma tierra, sea cual sea el contenido de su nueva existencia, «terrenal» porque está compuesta de placer y de dolor.

65. El más allá coránico tiene la cualidad de «duración ilimitada» o de «inmortalidad» (*khuld*) o de «tiempo muy largo» (*abad, abadan*), y no de «eternidad» (*azal*).

66. Como recuerda Ghazzâlî en su *lhyâ' 'Ulûm al-Din*, la visión de Dios hace que los «allegados» (*muqarrabûn*) olviden las huríes, y desemboca en la unión suprema. En el caso de los seres que, entrados en el «Paráiso de *Amitabha*», acaban en él la realización del Nirvana, es decir, son reintegrados en el Principio cuando se produce la gran disolución que marca el final de todo el cielo humano. «...El ser no es "absorbido" al obtener la "Liberación", aunque pueda parecer así desde el punto de vista de la manifestación, para la que la "transformación" aparece como una "destrucción"; si alguien se sitúa en la realidad absoluta, que es la única que permanece para él, es, por el contrario, dilatado hasta más allá de todo límite, si se puede emplear este modo de hablar (que traduce exactamente el simbolismo del vapor de agua que se expande indefinidamente en la atmósfera), puesto que ha realizado efectivamente la plenitud de sus posibilidades» (René Guénon, op. cit., cap. XX, fin). «El que se mantiene en este estado (de Brahma) al final de su vida, se extinguirá en (o alcanzará el Nirvana de) Brahma» (*Bhagavadgítá*, 11, 72). Si el Nirvana no es «extinción» más que en relación con la «ilusión» existencial, ésta es a su vez «extinción» o «vacío» en relación con el Nirvana; en cuanto al que goza de este «estado» --si es que esta palabra se puede aplicar todavía-, hay que recordar la doctrina de los tres «cuerpos» simultáneos y jerarquizados de los Budas: terrenal, celestial y divino.

67. Sin embargo: «Oh, hijo de Prithá, ni en este mundo ni en el otro hay destrucción para él; en verdad, hijo mío, un hombre de bien no entra nunca en la vía desgraciada» (ibid., VI, 40). Shri Shankara comenta: «Aquel que no ha tenido éxito en su yoga no será sometido a un nacimiento inferior».

68. Esto no es simplemente un pleonasma, pues el aspecto personal de Dios es absoluto en relación con el hombre como tal, a la vez que es la primera contingencia en relación con el Sí y, lo que es lo mismo, en relación con «nuestro» intelecto trans ontológico.

69. Por lo que respecta al Islam, todo está contenido rigurosamente en la *Shahâda*, la cual proporciona una clave para impedir que una relatividad cualquiera sea puesta en el mismo plano de realidad que el Absoluto. Otras fórmulas menos fundamentales incluyen alusiones más precisas todavía.

70. Las atrocidades que fueron tradicionalmente cometidas en nombre de la religión lo prueban; en este aspecto, sólo el esoterismo es irreprochable. Que haya males necesarios no significa que éstos sean bienes, en el sentido intrínseco de la palabra.

71. Hay *ahádith* que son como intermedios entre las dos perspectivas en cuestión -la literal y la universal-, por ejemplo: «Él (*Allâh*) salvará a los hombres del infierno cuando estén quemados

como el carbón». Y también: «Por el Dios en cuyas manos está mi alma, habrá un tiempo en que las puertas del infierno serán cerradas y en que el berro (símbolo de frescor) crecerá en su suelo». O también: «Y Dios dirá: Los Ángeles, los Profetas y los creyentes han intercedido todos por los pecadores, y ahora no queda nadie más para interceder por ellos, excepto el más Misericordioso de los misericordiosos (*Arham al-Râhimîn*, Dios). Y cogerá un puñado de fuego y sacará a un pueblo que nunca hizo ningún bien». A esta misericordia en el tiempo, los sufíes añaden, ya lo hemos visto, una misericordia en la actualidad misma del estado infernal.

72. Esta reserva significa que aquí se trata de las Revelaciones universales que fundan civilizaciones totales, y no de inspiraciones secundarias destinadas a una determinada escuela, de tendencia estrechamente vishnuita por ejemplo.

73. En su sentido inmediato exponen indiscutiblemente una perspectiva «dualista» y antropomorfista con una escatología limitada; pero, como observó el maestro Eckhart, todo sentido verdadero es «sentido literal». Según un *hadith nabawwî* (del Profeta), los versículos del Corán encierran, no sólo un sentido exotérico y un sentido esotérico, sino también, en el interior de este último, muchos otros sentidos posibles, con un mínimo de siete y un máximo de setenta; su profusión ha sido comparada a las «olas del mar».

74. «El Cielo y la Tierra pasarán, pero mis Palabras no pasarán», dice el Evangelio; y el Corán: «Todas las cosas son efímeras salvo la Faz de Allah».

75. La *Bhagavadgítá* es como la «Biblia» de la gnosis; por esto, no sin razón los hindúes la consideran a menudo como una *Upanishad*.

76. Aunque la salvación en el sentido más elemental pueda ser obtenida sin llegar a este valor.

77. El simbolismo de la tela de araña --el de los compartimientos cósmicos y sus contenidos- se encuentra también en las imágenes budistas de la «rueda de la Existencia». El propio Corán es una imagen del cosmos: las suras son los mundos y los versículos (áyat) son los seres.

78. Según el Corán, todos los males terrestres «vienen de nosotros mismos» (*min anfusikum*), lo que no impide que «todo viene de Dios» (*kullum min 'indî-LIâhi*).

79. Esto es lo que nos permite dudar -dicho sea de paso- de la oportunidad psicológica de un viaje por el espacio. Incluso admitiendo factores mentales imprevisibles que hagan psicológicamente posible tal aventura -y dejando de lado aquí la posibilidad de una ayuda satánica-, es poco probable que el hombre, al regresar a la tierra, vuelva a encontrar en ella su antiguo equilibrio y su antigua felicidad. Hay algo de análogo en la locura, que es una muerte, es decir, un hundimiento o una descomposición, no del alma inmortal, sino de su revestimiento psíquico, el ego empírico; los locos son muertos vivientes, lo más a menudo presas de influencias tenebrosas, pero que a veces, por el contrario, son vehículo --en medios de gran fervor religioso- de una determinada influencia angélica; pero en este último caso ya no se trata propiamente hablando de locura, pues la fisura natural está compensada y en cierto modo colmada por el Cielo. Sea lo que fuere, la locura se caracteriza, sobre todo en los que se hunden en ella si no siempre en los que ya se encuentran en este estado, por una angustia que marca el deslizamiento hacia un espantoso extrañamiento, exactamente como ocurre en la muerte o, por hipótesis, en ocasión de un viaje interplanetario. En todos estos casos, los límites normales del ambiente humano son sobrepasados, y esto ocurre igualmente en la ciencia moderna de una

manera general: se es proyectado en un vacío que no deja otra elección que el materialismo o una readaptación metafísica, a la cual se oponen los principios mismos de esta ciencia.

80. En el momento de la muerte toda seguridad y toda habilidad caen como un vestido, el ser que queda es impotente, como un niño perdido; no queda más que una substancia que hemos tejido nosotros mismos y que puede, o caer pesadamente, o, por el contrario, dejarse aspirar por el Cielo, como una estrella que sube. Los pieles rojas ponen a los muertos unos mocasines de suelas bordadas, lo que es de un simbolismo elocuente.

81. En el primer caso, Dios es la causa de todo; pero, ¿de dónde viene entonces el mal? En el segundo caso, el mal viene del hombre, pero ¿qué es Dios entonces?

82. Según un *hadith*, el hombre duerme, y cuando muere se despierta. Pero el gnóstico (*'arif*) está siempre despierto, como dijo el Profeta: «Mis ojos dormían, pero mi corazón no dormía».

83. Esto no aprovecha en nada al racionalismo ni al «librepensamiento», pues la esfera en la que éstos se ejercen no es más que una superficie y no tiene nada que ver con la esencia transpersonal de la inteligencia.

84. La naturaleza humana correspondiente a la «edad de oro».

85. Un «espejismo salvador», según el *Mahúydna*.

86. Una «asociación» de otra cosa a Dios.

87. El «viajero» espiritual.

88. Una vía de acción.

89. Los que todavía no han alcanzado la meta.

90. Las iglesias modernas y los sacerdotes vestidos de paisano dan fe de ello de manera irrefutable.

91. El método encantatorio, cuyo germen védico está en el monosílabo *Om*.

Capítulo 4

El Profeta

Para el occidental, y sin duda para la mayoría de los no musulmanes, Cristo y Buda representan perfecciones inmediatamente inteligibles y convincentes, lo que refleja, por lo demás, el ternario *vivekanandiano* –inaceptable por varias razones– “Jesús, Buda, Ramakrishna”; (1) por el contrario, el Profeta del Islam parece complejo y desigual y apenas se impone como símbolo fuera de su universo tradicional. La razón de ello es que, contrariamente a lo que ocurre con Buda y Cristo, su realidad espiritual se recubre de ciertos velos humanos y terrenos, y esto a causa de su función de legislador “para este mundo”. De este modo, se asemeja a los otros grandes Reveladores semíticos, Abraham y Moisés, y también a David y a Salomón. Desde el punto de vista hindú, se podría añadir que está próximo a Rama y a Krishna, cuya suprema santidad y poder salvador no impidieron toda clase de vicisitudes familiares y políticas. Esto nos permite indicar una distinción fundamental: no sólo existe la clase de Reveladores que representan exclusivamente “al otro mundo”, también existen aquellos cuya actitud es a la vez divinamente contemplativa y humanamente combativa y constructiva.

Cuando se ha tomado conocimiento de la vida de Muhammad a través de las fuentes tradicionales; (2) de ella se desprenden tres elementos que podríamos designar provisionalmente con las palabras siguientes: piedad, combatividad, magnanimidad. Por piedad entendemos el apego profundo a Allah, el sentido del más allá, la absoluta sinceridad, es decir, un rasgo del todo general en los santos y a *fortiori* en los mensajeros del cielo; si lo mencionamos es porque aparece en la vida del Profeta con una función particularmente destacada y porque prefigura en cierta forma la atmósfera espiritual del Islam (3). Hubo, en esa vida, guerras y, destacándose contra ese fondo violento, una grandeza de alma sobrehumana; hubo también matrimonios, y por ellos una entrada deliberada en lo terrenal y lo social –y no decimos: en lo mundano y lo profano-, e *ipso facto* una integración de lo humano colectivo en lo espiritual, dada la naturaleza *avatárica* del Profeta. En el plano de la piedad, señalemos el

amor a la pobreza, a los ayunos y las vigiliias; algunos objetarán sin duda que el matrimonio, y sobre todo la poligamia, se oponen a la ascesis, pero esto es olvidar en primer lugar que la vida conyugal no quita rigor a la pobreza, a las vigiliias y a los ayunos y no los hace fáciles ni agradables, (4) y después, que el matrimonio tenía en el Profeta un carácter espiritualizado o “tántrico”, como, por lo demás, todas las cosas en la vida de un ser así, en razón de la transparencia metafísica que adquieren entonces los fenómenos (5). Vistos desde el exterior, la mayoría de los matrimonios del Profeta tenían, por otra parte, un alcance “político” –y la política posee aquí una significación sagrada en conexión con el establecimiento en la tierra de un reflejo de la “Ciudad de Dios” –, y, finalmente, dio suficientes ejemplos de largas abstinencias, sobre todo en su juventud, cuando se considera que la pasión es más fuerte, como para estar al abrigo de juicios superficiales. Otro reproche que se formula a menudo es el de crueldad; pues bien, aquí habría que hablar más bien de implacabilidad, y ésta tenía por objeto, no a los enemigos como tales, sino únicamente a los traidores, fuera cual fuere su origen; si en ello había dureza, fue la dureza misma de Allah, por participación en la justicia divina que rechaza y consume. Acusar a Muhammad de tener un carácter vindicativo equivaldría no sólo a equivocarse gravemente acerca de su estado espiritual y a desnaturalizar los hechos, sino también a condenar al mismo tiempo a la mayoría de los profetas judíos y a la propia Biblia; (6) en la fase decisiva de su misión terrenal, cuando la toma de La Meca, el Enviado de Allâh dio pruebas incluso de una sobrehumana mansedumbre, en contra del sentimiento unánime de su ejército victorioso. (7)

Hubo al principio de la carrera del Profeta oscuridades dolorosas e incertidumbres; con ello se trata de mostrar que la misión muhammadiana era obra, no del genio humano de Muhammad –genio cuya existencia él mismo nunca sospechó–, sino esencialmente de la elección divina; de modo análogo, las aparentes imperfecciones de los grandes Mensajeros tienen siempre un sentido positivo. (8) La ausencia total, en Muhammad, de cualquier ambición nos lleva por lo demás a abrir aquí un paréntesis: siempre nos sorprendemos cuando algunos, seguros de su pureza de intención, de sus talentos y de su poder combativo, se imaginan que Allâh debe servirse de ellos y esperan con impaciencia, y hasta con decepción y desconcierto, el toque de llamada celestial o el milagro; lo que olvidan –y esto es extraño por parte de defensores de lo espiritual– es que Allâh no tiene necesidad de nadie y que no le hacen falta para nada sus dones naturales y sus pasiones. El Cielo no utiliza talentos más que a condición de que primero hayan sido rotos para Allâh o de que el hombre no haya sido nunca consciente de ellos; un instrumento directo (9) de Allâh siempre es sacado de las cenizas.

Como más arriba hemos aludido a la naturaleza *avatárica* de Muhammad, se podría objetar que éste, por el Islam o, lo que viene a ser lo mismo, por su propia convicción, no era y no podía ser un *Avatâra*; pero la cuestión no es ésta, pues sabemos muy bien que el Islam no es el Hinduismo y que excluye, particularmente, toda idea encarnacionista (*hulûl*); diremos simplemente, en lenguaje hindú (ya que en este caso es el más directo o el menos inadecuado) que un determinado Aspecto divino ha tomado en determinadas circunstancias cíclicas una determinada forma terrestre, lo que es perfectamente conforme con el testimonio que el Enviado de Allâh dio sobre su propia naturaleza: “Quien me ha visto, ha visto a Allâh” (*Al-Haqq*, “la Verdad”); “Yo soy Él mismo y Él es yo mismo, salvo que yo soy el que soy y Él es el que es”; “Yo era Profeta cuando Adán estaba todavía entre el agua y la arcilla” (antes de la creación); “He estado encargado de cumplir mi misión desde el mejor de los siglos de Adán, de siglo en siglo, hasta el siglo en que estoy” (10).

Sea como fuere, si la atribución de la divinidad a un ser histórico repugna al Islam, es a causa de su perspectiva centrada en el Absoluto como tal, la cual se enuncia por ejemplo en la

concepción de la nivelación final antes del juicio: sólo Allâh permanece “vivo”, todo es nivelado en la muerte universal, incluidos los Ángeles supremos y, por tanto, también el “Espíritu” (*Al-Rûh*), la manifestación divina en el centro luminoso del cosmos.

Es natural que los partidarios del exoterismo (*fuqahâ* o *'ulama al-zhâhir*, “sabios de lo exterior”), tengan interés en negar la autenticidad de los hâdices que se refieren a la naturaleza *avatárica* del Profeta, pero el concepto mismo del *Espíritu muhammadiano* (*Rûh muhammadi*) –que es el Logos– prueba que estos hâdices tienen razón, sea cual sea su valor histórico, admitiendo que éste pueda ser puesto en duda. Cada forma tradicional identifica a su fundador con el divino Logos y considera a los demás portavoces del Cielo, en la medida en que los toma en consideración, como proyecciones de este fundador y como manifestaciones secundarias del Logos único; para los budistas, Cristo y el Profeta no pueden ser sino Budas. Cuando Cristo dijo: “Nadie llega al Padre si no es por mí”, es el Logos como tal el que habla, aunque Jesús se identifica realmente, para un mundo dado, con este Verbo uno y universal.

El Profeta es la norma humana en el doble aspecto de las funciones individuales y colectivas, o también, de las funciones espirituales y terrenas.

Es, esencialmente, equilibrio y extinción: equilibrio desde el punto de vista humano, y extinción con respecto a Allâh.

El Profeta es el Islam. Si éste se presenta como una manifestación de verdad, de belleza y de poder –pues son realmente estos tres elementos los que inspiran al Islam y que éste tiende, por su naturaleza, a realizar en diversos planos–, el Profeta, por su parte, encarna la serenidad, la generosidad y la fuerza; también podríamos enumerar estas virtudes inversamente, según la jerarquía ascendente de los valores y refiriéndonos a los grados de la realización espiritual. La fuerza es la afirmación –si es preciso combativa– de la Verdad divina en el alma y en el mundo; ésta es la distinción entre las dos guerras santas, la “mayor” (*akbar*) y la “menor” (*asghar*), o la interior y la exterior. La generosidad compensa el aspecto de agresividad de la fuerza; es caridad y perdón. (11) Estas dos virtudes complementarias, la fuerza y la generosidad, culminan –o se extinguen en cierto modo– en una tercera virtud: la serenidad, que es desapego con respecto al mundo y al ego, extinción ante Allâh, conocimiento de lo Divino y unión con Ello.

Hay cierta relación –sin duda paradójica– entre la fuerza viril y la pureza virginal, en el sentido de que tanto la una como la otra conciernen a la inviolabilidad de lo sagrado, (12) la fuerza en modo dinámico y combativo, y la pureza en modo estático y defensivo; podríamos decir también que la fuerza, cualidad “guerrera”, implica un modo o un complemento estático o pasivo, y éste es la sobriedad, el amor a la pobreza y al ayuno, la incorruptibilidad, que son cualidades “pacíficas” o “no agresivas”. Asimismo, la generosidad, que “da”, posee un complemento estático, la nobleza, que “es”; o, mejor, la nobleza es la realidad intrínseca de la generosidad. La nobleza es una suerte de generosidad contemplativa, es el amor a la belleza en el sentido más amplio; aquí se sitúa, en el Profeta y en el Islam, el estetismo y el amor a la limpieza, (13) pues ésta quita a las cosas, y a los cuerpos sobre todo, la marca de su terrenalidad y de su caída y las devuelve así, simbólicamente, a sus prototipos inmutables e incorruptibles o a sus esencias. En cuanto a la serenidad, también ésta posee un complemento necesario: la veracidad, que es como el lado activo o distintivo de la serenidad; es el amor a la verdad y a la inteligencia, tan característico del Islam; es, pues, también, la imparcialidad, la justicia. La nobleza compensa el aspecto de estrechez de la sobriedad, y estas dos virtudes

complementarias culminan en la veracidad, en el sentido de que se subordinan a ella y, si es preciso, se anulan –o parecen anularse– ante ella. (14)

Las virtudes del Profeta forman, por decirlo así, un triángulo; la serenidad-veracidad constituye el vértice, y los otros dos pares de virtudes –la generosidad-nobleza y la fuerza-sobriedad– forman la base; los dos ángulos de ésta están en equilibrio y en cierto modo se reducen a la unidad en el vértice. El alma del Profeta, ya lo hemos dicho, es esencialmente equilibrio y extinción. (15)

La imitación del Profeta implica: la fuerza para con uno mismo; la generosidad para con los demás; la serenidad en Allâh y por Allâh. Podríamos decir también: la serenidad por la piedad, en el sentido más profundo de este término.

Esta imitación implica además: la sobriedad con respecto al mundo; la nobleza en nosotros mismos, en nuestro ser; la veracidad por Allâh y en Él. Pero no hay que perder de vista que el mundo está también dentro de nosotros y que, inversamente, no somos distintos de la creación que nos rodea, y, por último, que Allâh ha creado “por la Verdad” (*bil-Haqq*); el mundo, en sus perfecciones y en su equilibrio, es una expresión de la Verdad divina."

El aspecto “fuerza” es igualmente, e incluso ante todo, el carácter activo y afirmativo del medio espiritual o del método; el aspecto “generosidad” es también el amor de nuestra alma inmortal; y el aspecto “serenidad”, que a priori es: verlo todo en Allâh, es también: ver a Allâh en todo. Se puede ser sereno porque se sabe que “sólo Allâh es”, que el mundo con sus agitaciones es “no real”, pero se puede serlo también porque uno se da cuenta —admitiendo la realidad del mundo— de que “todo es querido por Allâh”, de que la Voluntad divina actúa en todo, de que todo simboliza a Allâh en uno u otro aspecto y de que el simbolismo es para Allâh una “manera de ser”, si puede decirse así. Nada está fuera de Allâh; Allâh no está ausente de nada.

La imitación del Profeta es la realización del equilibrio entre nuestras tendencias normales o, más precisamente, entre nuestras virtudes complementarias, y es después y sobre todo, sobre la base de esta armonía, la extinción en la Unidad. Así es como la base del triángulo se reabsorbe en cierto modo en el vértice, que aparece como su síntesis o su origen, o como su fin, su razón de ser.

Reanudando nuestra descripción anterior, pero formulándola de manera algo diferente, diremos que Muhammad es la forma orientada hacia la Esencia divina; esta «forma» tiene dos principales aspectos, que corresponden respectivamente a la base y al vértice del triángulo, a saber, la nobleza y la piedad. Ahora bien, la nobleza está hecha de fuerza y generosidad, y la piedad —en el nivel de que aquí se trata— está hecha de sabiduría y santidad; añadiremos que por “piedad” hay que entender el estado de “servidumbre espiritual” (*‘ubûdiyya*) en el sentido más elevado del término, que comprende la perfecta “pobreza” (*faqr*, de ahí la palabra *faqîr*) y la «extinción» (*fanâ’*) ante Allâh, lo que no carece de relación con el epíteto de “iletrado” (*ummi*) atribuido al Profeta. La piedad es lo que nos liga a Allâh; en el Islam, esto es en primer lugar, en la medida de lo posible, la comprensión de la evidente Unidad —pues el que es “responsable” debe captar esta evidencia, y no hay aquí una línea de demarcación rigurosa entre el “creer” y el “saber”— y, después, la realización de la Unidad más allá de nuestra comprensión provisional y “unilateral”, que es ignorancia en comparación con la ciencia plenaria; no hay santo (*wâli*, “representante” y, por tanto, “participante”) que no sea “conocedor por Dios” (*‘arîf bil-Llâh*). Y esto explica por qué la piedad —y con mayor razón la

santidad, que es su flor— tiene en el Islam un aire de serenidad; (17) es una piedad que desemboca esencialmente en la contemplación y la gnosis.

0 también: para caracterizar el fenómeno muhammadiano podríamos decir que el alma del Profeta está hecha de nobleza y de serenidad, comprendiendo ésta la sobriedad y la veracidad, y aquélla la fuerza y la generosidad. La actitud del Profeta frente al alimento y el sueño está determinada por la sobriedad; y su actitud frente a la mujer lo está por la generosidad; el objeto real de la generosidad es aquí el polo “substancia” del género humano, siendo considerado este polo —la mujer— bajo su aspecto de espejo de la infinitud beatífica de Allâh.

El amor al Profeta constituye un elemento fundamental en la espiritualidad del Islam, aunque no hay que entender este amor en el sentido de una *bhakti* personalista, la cual presupondría la divinización exclusiva del héroe.(18) Los musulmanes aman e imitan al Profeta hasta en los menores detalles de su vida cotidiana porque ven en él el prototipo y el modelo de las virtudes que constituyen la deiformidad del hombre y la belleza y el equilibrio del Universo, y que son otras tantas claves o vías hacia la Unidad liberadora; el Profeta, como el Islam a secas, es un esquema celestial dispuesto para recibir el influjo de la inteligencia y la voluntad del creyente, y en el cual incluso el esfuerzo se convierte en una suerte de reposo sobrenatural.

“En verdad, Allâh y Sus Malaika bendicen al Profeta; ¡oh, vosotros que creéis, bendecidlo y presentadle el saludo!” (19) Este versículo constituye el fundamento escriturario de la “Plegaria por el Profeta” —o, más exactamente, la “Bendición del Profeta”— plegaria que es de uso general en el Islam, pero que reviste un carácter particular en el esoterismo, en el que es un símbolo básico. La significación esotérica del versículo es la siguiente: Allâh, el Cielo y la Tierra —o el principio (que es no-manifestado), la manifestación supraformal (los estados angélicos) y la manifestación formal (que comprende los hombres y los *jinn*, es decir, las dos categorías de seres corruptibles, (20) y de ahí la necesidad de una exhortación)— confieren (o transmiten, según los casos) gracias vitales a la Manifestación universal o, desde otro punto de vista, al centro de ésta, que es el Intelecto cósmico. (21) Quien bendice al Profeta, bendice implícitamente al mundo y al Espíritu universal (*Al-Rûh*), (22) al Universo y al Intelecto, a la Totalidad y al Centro, de modo que la bendición recae, decuplicada, de parte de cada una de estas manifestaciones del Principio, (23) sobre el hombre que ha puesto su corazón en esta oración.

Los términos de la “Plegaria por el Profeta” son en general los siguientes, aunque de ella existen variantes y desarrollos múltiples: “Oh, Allâh, bendice a nuestro Señor Muhammad, Tu Servidor (*Abd*) y Tu Enviado (*Rasûl*), el Profeta iletrado (*Al-Nabi al-ummi*), y a su familia y a sus compañeros, y salúdalos”. Las palabras “saludar” (*sallam*) y “salutación” (*taslîm*) o “paz” (*salâm*) (24) significan, por parte del creyente, un homenaje reverencial (el Corán dice: **“¡Y presentadle el saludo!”**), y, así, una actitud personal, mientras que la bendición hace intervenir a la Divinidad, pues es Ella la que bendice; por parte de Allâh, la “salutación” es una “mirada” o una “palabra”, es decir, un elemento de gracia, no “central” como en el caso de la “bendición” (*salât: sallâ ‘alâ*, “rogar sobre”), sino “periférico”, es decir, concerniente al individuo y a la vida, no al intelecto y a la gnosis. Por esto se hace seguir el Nombre de Muhammad de la “bendición” y el “saludo”, y los nombres de los otros “Enviados” y de los Ángeles del “saludo” solamente: desde el punto de vista del Islam es Muhammad. quien encarna “actualmente” y “definitivamente” la Revelación, y ésta corresponde a la “bendición”, no a la “salutación”. En el mismo sentido más o menos exotérico cabría señalar

que la “bendición” se refiere a la inspiración profética y al carácter “relativamente único” y “central” del *Avatâra* considerado, y la “salutación” se refiere a la perfección humana, cósmica, existencial, de todos los *Avatâras*, o también a la perfección de los *Malaika*. (25) La “bendición” es una cualidad trascendente, activa y “vertical”; la “salutación”, una cualidad immanente, pasiva y “horizontal”; o también, la “salutación” concierne a lo “exterior”, al “soporte”, mientras que la “bendición” concierne a lo “interior”, al “contenido”, ya se trate de actos divinos o de actitudes humanas. En esto reside toda la diferencia entre lo “sobrenatural” y lo “natural”: la “bendición” significa la presencia divina en cuanto es un influjo incesante, lo que en el microcosmo —el Intelecto— se convierte en la intuición o la inspiración, y, en el Profeta, en la Revelación; en cambio, la “paz” o el “saludo” significa la presencia divina en cuanto es inherente al cosmos, lo que en el microcosmo se convierte en la inteligencia, la virtud, la sabiduría; concierne al equilibrio existencial, a la economía cósmica. Es verdad que la inspiración intelectual —o la ciencia infusa— es “sobrenatural” también, pero lo es, por decirlo así, de una manera «natural», en el marco y según las posibilidades de la “Naturaleza”.

Según el Shaykh Ahmad Al-‘Alawi, el acto divino (*tajalli*) expresado por la palabra *salli* (“bendice”) es como el relámpago, por su instantaneidad, e implica la extinción, en un grado u otro, del receptáculo humano que lo experimenta, mientras que el acto divino expresado por la palabra *sallim* (“saluda”) expande la presencia divina en las modalidades del propio individuo; es por esto, ha dicho el Shaykh, por lo que el *faqîr* debe pedir siempre el *salâm* (la “paz”, que corresponde a la “salutación” divina) (26) para que las revelaciones o intuiciones no desaparezcan como el resplandor de un relámpago, sino que se fijen en su alma.

En el versículo coránico que instituye la bendición muhammadiana se dice **que “Allâh y sus malaika bendicen al Profeta”**, pero la “salutación” sólo se menciona al final del versículo, cuando se trata de los creyentes; la razón de ello es que el *taslim* (o *salâm*) está aquí sobreentendido, lo que significa que en el fondo es un elemento de la *salât* y que sólo se disocia de ella a posteriori y en función de las contingencias del mundo.

La intención iniciática de la “Plegaria por el Profeta” es la aspiración del hombre hacia su totalidad. La totalidad es aquello de lo que somos una parte; ahora bien, somos una parte, no de Dios, que es sin partes, sino de la Creación, cuyo conjunto es el prototipo y la norma de nuestro ser, y cuyo centro, *Al-Rûh*, es la raíz de nuestra inteligencia; esta raíz es vehículo del “Intelecto increado” (*increatus et increabilis*, según el maestro Eckhart). (27) La totalidad es perfección: la parte como tal es imperfecta, puesto que manifiesta una ruptura del equilibrio existencial y, por tanto, de la totalidad. Con respecto a Allâh, somos “nada” o “todo”, según el punto de vista, (28) pero no somos nunca parte; en cambio, somos parte en relación con el Universo, que es el arquetipo, la norma, el equilibrio, la perfección; él es el “Hombre Universal” (*Al-Insân al-Kâmil*) (29) cuya manifestación humana es el Profeta, el Logos, el Avatâra. El Profeta —siempre en el sentido esotérico y universal del término— es así la totalidad de la que somos un fragmento; pero esta totalidad se manifiesta también en nosotros mismos, y de una manera directa: en el centro intelectual, el “Ojo del Corazón”, sede de lo “Increado”, punto celestial o divino cuya periferia microcósmica es el ego; (30) somos, pues, “periferia” con respecto al Intelecto (Al-Rûh) y «parte» con respecto a la Creación (Al-Khalq). El Avatâra representa estos dos polos a la vez: él es nuestra totalidad y nuestro centro, nuestra existencia y nuestro conocimiento; la “Plegaria por el Profeta” —como toda fórmula análoga— tendrá, por consiguiente, no sólo el sentido de una aspiración hacia nuestra totalidad existencial, sino también, y por esto mismo, el de una “actualización” de nuestro centro intelectual, y por lo demás los dos puntos de vista están inseparablemente unidos; nuestro movimiento hacia la totalidad —movimiento cuya expresión más elemental es la caridad, es

decir, la abolición de la escisión ilusoria y pasional entre “yo” y “el otro”—, este movimiento, decimos, purifica al mismo tiempo el corazón, o, dicho de otro modo, libera al intelecto de las trabas que se oponen a la contemplación unitiva.

En la bendición muhammadiana —la “Plegaria por el Profeta”— los epítetos del Profeta se aplican igualmente —o, mejor, *a fortiori*— a la Totalidad y al Centro cuya expresión humana es Muhammad, o de los que es “una expresión” si se toma en cuenta la humanidad de todos los tiempos y de todos los lugares. El propio nombre de Muhammad significa “el Glorificado” e indica la perfección de la Creación, de la que da fe también el Génesis: “Y Allâh vio que aquello era bueno”; además, las palabras “nuestro Señor” (*Sayyîdunâ*), que preceden al nombre de Muhammad, indican la cualidad primordial y normativa del Cosmos en relación con nosotros.

El epíteto que sigue al nombre de Muhammad en la “Plegaria por el Profeta” es “tu servidor” (*‘abduka*): el Macrocosmo es “servidor” de Allâh, porque la manifestación está subordinada al Principio, o el efecto a la Causa; la Creación es “Señor” con respecto al hombre y “Servidor” con respecto al Creador. El Profeta —como la Creaciones, pues, esencialmente un “istmo” (*barzakh*), una “línea de demarcación”, al mismo tiempo que un “punto de contacto” entre los grados de realidad.

Viene a continuación el epíteto “tu Enviado” (*rasûlika*): este atributo concierne al Universo en cuanto éste transmite las posibilidades del Ser a sus propias partes —a los microcosmos— mediante los fenómenos o símbolos de la Naturaleza; estos símbolos son los “signos” (*âyât*) de los que habla el Corán (31) las pruebas de Allâh que el Libro sagrado recomienda a la meditación de “los que están dotados de entendimiento”. (32) Las posibilidades así manifestadas transcriben, en el mundo “exterior”, las “verdades principales” (*haqâ’iq*), como las intuiciones intelectuales y los conceptos metafísicos las transcriben en el sujeto humano; el Intelecto, como el Universo, es “Enviado”, “Servidor”, “Glorificado” y “nuestro Señor”.

La “Plegaria por el Profeta” incluye a veces los dos atributos siguientes: “tu Profeta” (*Nabiyuka*) y “tu Amigo” (*Habibuka*): este último calificativo expresa la intimidad, la proximidad generosa —no la oposición— entre la manifestación y el Principio; en cuanto a la palabra “Profeta” (*Nabi*), indica un “mensaje particular”, no el “mensaje universal” del “Enviado” (*Rasûl*): (33) es, en este mundo, el conjunto de las determinaciones cósmicas —incluidas las leyes naturales— que conciernen al hombre; y en nosotros mismos es la conciencia de nuestros fines últimos, con todo lo que ésta implica para nosotros.

En cuanto al epíteto siguiente, “el Profeta iletrado” (*Al-Nabî al-ummi*), expresa la “virginidad” del receptáculo, ya sea universal o humano; nada lo determina, en lo que respecta a la inspiración, fuera de Allâh; es una hoja blanca ante el Cálamo divino; nadie salvo Allâh llena la Creación, el Intelecto, el *Avatâra*.

La “bendición” y la “salutación” se aplican no sólo al Profeta, sino también a “su familia y a sus compañeros” (*‘alâ âlihi wa sahbîhi*), es decir, en el orden macrocósmico, al Cielo y a la Tierra, o a las manifestaciones informal y formal, y en el orden microcósmico, al alma y al cuerpo, siendo el Profeta en el primer caso el Espíritu divino (*Al-Rûh*) y en el segundo el Intelecto (*Al-‘Aql*) o el “Ojo del Corazón” (*‘Ayn al-Qalb*); el Intelecto y el Espíritu coinciden en su esencia, en el sentido de que el primero es como un rayo del segundo. El Intelecto es el “Espíritu” en el hombre; el “Espíritu divino” no es otro que el Intelecto universal.

Los epítetos del Profeta indican las virtudes espirituales, las principales de las cuales son: la “pobreza” (*faqr*, cualidad del *‘Abd*), luego la “generosidad” (*karam*, cualidad del *Rasûl*) (35) y, por último, la “vacuidad” o “sinceridad” (*sidq, ijlâs*, cualidad del *Nabî al-ummî*). (36) La “pobreza” es la concentración espiritual, o más bien, su aspecto negativo y estático, la no expansión, y por consiguiente la “humildad” en el sentido de “cesación del fuego de las pasiones” (*Tirmidhi*); la “generosidad”, por su parte, es vecina de la “nobleza” (*sharal*); es la abolición del egoísmo, la cual implica el “amor al prójimo”, en el sentido de que la distinción pasional entre “yo” y “el otro” es entonces superada; por último, la “veracidad” es la cualidad contemplativa de la inteligencia y, en el plano racional, la lógica o la imparcialidad, en una palabra, el “amor a la verdad”.

Desde el punto de vista iniciático, la “Plegaria por el Profeta” se refiere al “estado intermedio”, es decir, a la “expansión” que sigue a la “purificación” y precede a la “unión”; y éste es el sentido profundo del *hadith*: “Nadie encontrará a Allâh si no ha encontrado previamente al Profeta”. (37)

La “Plegaria por el Profeta” es comparable a una rueda: el voto de bendición es el eje; el Profeta es el cubo; su Familia constituye los radios; sus Compañeros constituyen la llanta.

Según la interpretación más amplia de esta oración, el voto de bendición corresponde a Allâh; el nombre del Profeta al Espíritu Universal; (38) la Familia a los seres que participan de Allâh —por el Espíritu— de una manera directa; los Compañeros a los seres que participan indirectamente de Allâh, pero igualmente gracias al Espíritu. Este límite extremo puede ser definido de diferentes maneras, según se piense en el mundo musulmán o en la humanidad entera, o en todas las criaturas terrestres, o incluso en el Universo total. (39)

La voluntad individual, que es a la vez egoísta y disipada, debe convertirse a la Voluntad universal, que es “concéntrica” y trasciende lo humano terrenal.

El Profeta es, en cuanto principio espiritual, no sólo la Totalidad de la que somos partes separadas, fragmentos, sino también el Origen con respecto al cual somos otras tantas desviaciones; (40) es decir, el Profeta, en cuanto Norma, no sólo es el “Hombre Total” (*al-Insân al-Kâmil*), sino también el “Hombre Antiguo” (*al-Insân al-Qadim*). Hay en ello como una combinación de un simbolismo espacial con un simbolismo temporal: realizar el “Hombre Total” (o “Universal”) es en suma salir de uno mismo, proyectar la propia voluntad en lo absolutamente “otro”, expandirse en la vida universal que es la de todos los seres; y realizar el “Hombre Antiguo” (o “Primordial”) es retornar al origen que llevamos dentro de nosotros mismos; es retornar a la infancia eterna, reposar en nuestro arquetipo, nuestra forma primordial y normativa, o en nuestra substancia deiforme. Según el simbolismo espacial, la vía hacia la realización del “Hombre Total” es la altura, la vertical ascendente que se despliega en la infinitud del Cielo; y según el simbolismo temporal, la vía hacia el “Hombre Antiguo” es el pasado en el sentido casi absoluto, el origen divino y eterno. (41) La “Plegaria por el Profeta” se refiere al simbolismo espacial por el epíteto de *Rasûl*, “Enviado” —pero aquí la dimensión se describe en sentido descendente— y al simbolismo temporal por el epíteto de *Nabî al-ummî*, “Profeta iletrado”, el cual, con toda evidencia, se relaciona con el origen.

El “Hombre Antiguo” se refiere, pues, más particularmente, al Intelecto, a la perfección de “conciencia”, y el “Hombre Total” a la Existencia, a la perfección de “ser”; pero al mismo tiempo, en el plano mismo del simbolismo espacial, el centro se refiere también al Intelecto, mientras que en el plano del simbolismo temporal, la duración representa la Existencia, pues se

extiende indefinidamente. Podemos establecer una relación entre el origen y el centro, por una parte, y entre la duración y la totalidad —o la ilimitación—, por otra; podríamos incluso decir que el origen, inasequible en sí, se sitúa para nosotros en el centro, y que la duración, que se nos escapa por todas partes, coincide para nosotros con la totalidad. Y, de la misma forma, partiendo de la idea de que el “hombre Total” concierne más particularmente al macrocosmo y el “Hombre Antiguo” al microcosmo, podríamos decir que, en su totalidad, el mundo es Existencia, mientras que, en el origen, el microcosmo humano es Inteligencia, en cierto modo al menos, pues no salimos del ámbito de lo creado y de las contingencias.

En el plano del “Hombre Total” podemos distinguir dos dimensiones, el “Cielo” y la “Tierra”, o la “altura” (*tûl*) y la “longitud” (*‘ardh*): la “altura” une la tierra al cielo, y este vínculo es, en el Profeta, el aspecto *Rasûl* (“Enviado”, y, así, Revelador), mientras que la tierra es el aspecto *‘Abd* (“Servidor”). Estas son las dos dimensiones de la caridad: amor a Allâh y amor al prójimo en Allâh.

En el plano del “Hombre Antiguo”, no distinguiremos dos dimensiones, pues en el origen el Cielo y la Tierra no hacían más que uno; este plano, lo hemos visto más arriba, se refiere al “Profeta iletrado”. Su virtud es la humildad o la pobreza: no ser más que lo que Allâh nos ha hecho, no añadir nada; la virtud pura es apofática.

Resumiremos esta doctrina en estos términos: la naturaleza del Profeta implica las dos perfecciones de totalidad (42) y de origen: (43), Muhammad encarna la totalidad teomorfa y armoniosa (44) de la que somos fragmentos y el origen con respecto al cual somos estados de caída, siempre en cuanto individuos. Para el sufí, seguir al Profeta es extender el alma a la vida de todos los seres, “servir a Dios” (*‘ibâda*) y “orar” (*dhakara*) con todos y en todos; (45) pero es también reducir el alma al “recuerdo divino” (*dhikru-Llâh*) del alma única y primordial; (46) es, en último término y a través de los planos considerados —totalidad y origen, plenitud y simplicidad—, realizar a la vez lo “infinitamente Otro” y lo “absolutamente Sí mismo”.

El sufí, a semejanza del Profeta, no quiere ni “ser Allâh” ni ser “otro que Allâh”; y esto no deja de tener relación con todo lo que acabamos de enunciar, ni con la distinción entre la “extinción” (*fanâ*) y la “permanencia” (*baqâ*). No hay extinción en Allâh sin caridad universal, y no hay permanencia en Él sin esta suprema pobreza que es la sumisión al origen. El Profeta representa, ya lo hemos visto, la universalidad y la primordialidad, lo mismo que el Islam, según su intención profunda, es “lo que es en todas partes” y “lo que siempre ha sido”.

Todas estas consideraciones permiten comprender hasta qué punto la manera islámica de considerar al Profeta difiere del culto cristiano o budista del Hombre-Dios. La sublimación del Profeta se hace, no a partir de una divinidad terrestre, sino mediante una suerte de mitología metafísica: Muhammad es, o bien hombre entre los hombres —no decimos “hombre ordinario”—, o bien idea platónica, símbolo cósmico y espiritual, Logos insondable (47) pero nunca Dios encarnado.

El Profeta es ante todo una síntesis que combina la “pequeñez” humana con el misterio divino. Este aspecto de síntesis, o de conciliación de los opuestos, es característico del Islam y resulta expresamente de su función de “última Revelación”: si el Profeta es el “sello de la profecía” (*khâtam al-nubuwwa*) o “de los Enviados” (*al-mursafîn*), esto implica el que aparezca como una síntesis de todo lo que hubo antes que él; de ahí su aspecto de “nivelación”, ese algo de “anónimo” y de “innumerable” que aparece también en el Corán. (48) Los que, refiriéndose al ejemplo de Jesús, encuentran a Muhammad demasiado humano para poder ser

un portavoz de Allâh no razonan de manera diferente de los que, refiriéndose a la espiritualidad tan directa de la *Bhagavadgitâ* o del *Prainâ-Pâramita- Hridaya-Sûtra*, encontrarían la Biblia “demasiado humana” para tener derecho a la dignidad de Palabra divina.

La virtud —reivindicada por el Corán— de ser la última Revelación y la síntesis del ciclo profético se manifiesta no sólo en la simplicidad externa de un dogma interiormente abierto a todas las profundidades, sino también en esa capacidad que tiene el Islam de integrar a todos los hombres en cierto modo en su centro, de conferir a todos una misma fe inquebrantable y si es preciso combativa, de hacerles participar, al menos virtualmente, aunque eficazmente, en la naturaleza medio celestial, medio terrenal del Profeta.

Notas

(1). Inaceptable, porque, en primer lugar, es imposible, en la perspectiva realmente hindú, preferir Buda y Cristo a Rama y a Krishna; en segundo lugar, porque Cristo es ajeno a la India; en tercer lugar, porque, si se tienen en cuenta mundos no hindúes, no hay razón para tomar en consideración solamente a Cristo, siempre desde el punto de vista del Hinduismo; en cuarto lugar, porque no hay punto de comparación entre el río Ramakrishna y los océanos Shakyamuni y Jesús; en quinto lugar, porque Ramakrishna vivió en una época cíclica que de todos modos ya no podía contener una encarnación plenaria de la envergadura de los grandes Reveladores; en sexto lugar, porque, en el sistema hindú, ya no hay lugar, entre el noveno y el décimo Avatâra de Vishnu -a saber, Buda y el futuro Kalki-Avatâra-, para otra encarnación plenaria y solar de la Divinidad. “Un solo Profeta -enseña Al-Tahâwi- es más excelente que el conjunto de todos los amigos de Dios” (los santos)

(2). Pues los biógrafos profanos del Profeta, ya sean musulmanes o cristianos, tratan siempre de “excusar” al héroe, los primeros en un sentido “laico” y anticristiano, y los segundos, en el mejor de los casos, con una especie de condescendencia psicologista.

(3). En Cristo y Buda no se puede hablar de manifestaciones de piedad, es decir de “temor” y de «amor»; lo humano está como extinto en el mensaje divino, de ahí el “antropoteísmo” de las perspectivas cristiana y budista.

(4). Por lo que se refiere al Islam en general, se pierde de vista con demasiada facilidad que la prohibición de las bebidas fermentadas significaba un indiscutible sacrificio para los antiguos árabes —y para los otros pueblos que iban a islamizarse—, todos los cuales conocían el vino. Tampoco el Ramadán es un placer, y la misma observación vale para la práctica regular —y a menudo nocturna— de la oración; el Islam no se impuso, ciertamente, por su facilidad. Durante nuestras primeras estancias en ciudades árabes, estábamos impresionados por su atmósfera austera e incluso sepulcral: una especie de blancura desértica se extendía como una mortaja sobre las casas y los hombres; en todo había un aire de oración y de muerte. Hay en esto, indiscutiblemente, huellas del alma del Profeta.

(5). La Sunna refiere esta frase del Profeta: “Nunca he visto una cosa sin ver a Allâh en ella”; o: “Sin ver a Allâh más cerca de mí que ella”. Sobre la cuestión sexual, véase *Los engarces de la sabiduría*, de Ibn ‘Arabi -Capítulos sobre Muhammad y sobre Salomón.

(6). Con todas estas consideraciones no “atenuarnos” unas “imperfecciones”, sino que explicamos unos hechos. También la Iglesia era implacable —en nombre de Cristo— en la época en que todavía era todopoderosa.

(7). Entre las numerosas manifestaciones de mansedumbre, sólo citaremos este *hadith*: “Allâh no ha creado nada que ame más que la emancipación de los esclavos, y nada que aborrezca más que el divorcio”.

(8). Por ejemplo, la dificultad de elocución, en Moisés, significaba la prohibición divina de divulgar los misterios, lo cual implica una sobreabundancia de sabiduría.

(9). Un “instrumento directo” es un hombre consciente de su función, a partir del momento en que esta función le toca en suerte; por el contrario, cualquiera, o cualquier cosa, puede ser un “instrumento indirecto”.

(10). Un dicho árabe dice que “Muhammad es un mortal, pero no como los demás mortales; él es (en relación con ellos) como una joya entre las piedras”. La mayoría de los críticos profanos interpretan erróneamente esta respuesta del Profeta: **“¿Qué soy yo sino un mortal y un Enviado?”** (Corán, XVII, 93) -dada a unos incrédulos que pidieron prodigios absurdos y fuera de lugar como una negación del don de los milagros, don que el Islam atribuye a todos los profetas. Cristo también se negó a realizar los milagros que el tentador le pidió, prescindiendo aquí del sentido intrínseco de sus respuestas. La frase citada de Muhammad significa en suma, en conformidad con la perspectiva característica del Islam, la cual subraya que toda derogación de las leyes naturales se produce “con el permiso de Allâh” (*bi-idhîni-Llâh*): **“¿Qué soy yo fuera de la Gracia de Allâh, sino un hombre como vosotros?”**. Añadamos que la Sunna da fe de cierto número de milagros por parte de Muhammad, los cuales, en su calidad de argumentos “debilitadores” (*mu'jizât*) de la incredulidad, se distinguen de los prodigios de los santos, que son llamados “favores” (*karâmât*) divinos.

(11). Según Al-Ghazzâli, “el principio” (*asl*) de todas las buenas acciones (*mahâsîn*) es la generosidad (*karam*). Allâh es “el Generoso” (*Al-Karim*).

(12). Es lo que expresa el «analfabetismo» del profeta (*al-ummî*, “el iletrado”); la Ciencia divina sólo puede implantarse en una tierra virgen. La pureza de la Santa Virgen no deja de tener relación con la espada del Arcángel que guarda la entrada del Paraíso.

(13). El Profeta dijo que “Allâh detesta la suciedad y el estrépito”, lo cual es muy característico del aspecto de pureza y de calma de la contemplación, aspecto que también encontramos en la arquitectura islámica, desde la Alhambra hasta el Taj Mahal, geográficamente hablando. En los patios de las mezquitas y de los palacios la calma y el equilibrio se repiten en el murmullo de los surtidores, cuya monotonía ondulatoria repite la de los arabescos. Para el Islam la arquitectura es, junto con la caligrafía, el arte sagrado por excelencia.

(14). Las tres virtudes de fuerza, generosidad y serenidad -y con ellas las otras tres virtudes- se expresan ya en la sonoridad misma de las palabras del segundo testimonio de fe (*Shahâda*): *Muhammadun Rasûlu-Llâh* (“Muhammad es el enviado de Allâh”).

(15). Sería falso querer enumerar así las virtudes de Cristo, pues éstas no lo caracterizan dado que Cristo manifestaba la divinidad y no la perfección humana, o al menos no lo hace de manera expresa y explícita, comprendiendo también las funciones colectivas del hombre

terrenal. Cristo es la divinidad, el amor, el sacrificio; la Virgen es la pureza y la misericordia. De modo análogo, se podría caracterizar a Buda con los términos siguientes: renunciamiento, extinción, piedad, pues son estas cualidades o actitudes las que 61 encarna de forma particular.

(16). Es decir: del puro Espíritu o, en lenguaje hindú, de la pura “Coscienza” (*Chit*) que se objetiva en Maya por el Ser (*Sat*).

(17). Esto es lo que le vale a esta piedad los reproches, por parte de algunos, de “fatalismo” y de “quietismo”. Las tendencias de que se trata en realidad aparecen ya, por lo demás, en el término *islâm*, “abandono” (a Allâh).

(18). Exclusiva, es decir, que no ve prácticamente lo Divino más que en una forma humana y no fuera de ella, como ocurre en el culto a Rama o a Krishna. Recordemos, a propósito de esto, la analogía entre los Avatâras hindúes y los Profetas judíos; éstos permanecían dentro del marco del judaísmo como aquéllos permanecían en el del Hinduismo, con una única y gran excepción por cada lado: Buda y Cristo. David trajo los Salmos y Salomón el Cantar de los Cantares, al igual que Râma inspiró el Râmâyana y el Yoga-Vasishta (o Mahâramâyana), y al igual que Krishna inspiró el Mahâbhârata con la Bhagavadgita, y también el Shrimad Bhâgavatam.

(19). Corán, XXXII, 56.

(20). Estos son los dos “pesos” o “especies pesadas” (*al-thaqalân*) de los que habla el Corán (Sura del Misericordioso, 31). Los hombres están creados de “barro” (*tin*), es decir, de materia, y los jinn de «fuego», de substancia inmaterial o anímica, “sutil” (*sukshma*) como dirían los hindúes. Los Ángeles, por su parte, están creados de “luz” (*nûr*), de substancia informal; sus diferencias son comparables a las de los colores, los sonidos o los perfumes, no de las formas, que les parecen petrificaciones y fragmentaciones.

(21). Esta oración equivale por consiguiente, en parte al menos, al voto budista: “Que todos los seres sean felices”.

(22). Llamado también “Intelecto primero” (APAq1 al-awwal); es ya “creado”, ya “increatedo”, según el modo en que se lo considere.

(23). “A quien me bendice una sola vez -dijo el Profeta-, Allâh lo bendecirá diez veces ...” Citemos también este otro *hadith*: “En verdad, el Arcángel Gabriel vino a mí y me dijo: Oh Muhammad, nadie de tu comunidad te bendice sin que yo lo bendiga diez veces, y nadie de tu comunidad te saluda sin que yo lo salude diez veces”. Según otro *hadith*, Allâh crea un ángel con cada oración por el Profeta lo que está lleno de sentido desde el punto de espirituales y cósmicas.

(24). Saludar, en árabe, es “dar la paz”; es pronunciar: “Que la Paz esté con vosotros” (*al-Salâmu ‘alaykum*).

(25). El Espíritu (*Al-Rûh*) constituye una excepción a causa de su posición central entre los Malaika, la cual le confiere la función “profética” por excelencia; el Corán lo menciona separadamente de los Malaika, y se dice también que no tuvo que prosternarse, como ellos, ante Adán; en lógica musulmana, merecería, como Muhammad, la *salat* y el *salâm*. Yibril

personifica una función del Espíritu, a saber, el rayo celestial que alcanza a los Profetas terrestres.

(26). Y lo hace, precisamente, por medio de la “Plegaria por el Profeta”.

(27). Se identifica con él, también, según la perspectiva de la unidad de esencia.

(28). “Nada” desde el punto de vista ordinario y “separativo”, y “todo” desde el punto de vista “unitivo”, el de la “unicidad de lo Real” (*Wahdat Al-Wujûd*).

(29). Cf. De *L’Homme Universel* de ‘Abd al-Karim Al-Jîlî (traducido y comentado por Titus Burckhardt).

(30). Del mismo modo, el loto sobre el que descansa Buda es a la vez el Universo manifestado y el corazón del hombre, cada uno de ellos considerado en cuanto soporte del Nirvana. Del mismo modo: la Santa Virgen es a la vez la pura Sustancia universal (*Prakriti*), matriz del Espíritu divino manifestado y también de todas las criaturas desde el punto de vista de su deiformidad, y la sustancia primordial del hombre, su pureza original, su corazón en cuanto soporte del Verbo liberador.

(31). Hemos visto anteriormente que la palabra “signo”, cuando no se trata de fenómenos de este mundo, se aplica a los versículos del Corán, lo cual muestra claramente la analogía que existe entre la Naturaleza y la Revelación.

(32). Es, pues, plausible el que una tradición pueda basarse enteramente en este simbolismo; éste es el caso, especialmente, del Shinto y de la tradición “calumética” de América del Norte.

(33). El *Nabî* no es tal porque recibe y transmite un mensaje particular, es decir, limitado a unas determinadas circunstancias, sino porque posee la *nubuwwa*, el mandato profético; todo *Rasûl* es *Nabi*, pero no todo *Nabi* es *Rasûl*, un poco como toda águila es un ave, pero no toda ave es un águila. El sentido de “mensaje particular” se impone no por el solo hecho de que el hombre es *Nabi*, sino por el hecho de que lo es sin ser *Rasûl*. Muhammad es “iletrado” en cuanto *Nabi*, y no en cuanto *Rasûl*, lo mismo que —para seguir con nuestra comparación— el águila puede volar porque es un ave, y no porque es un águila.

(34). En el sentido de que el *‘Abd* no tiene nada que le pertenezca en propiedad.

(35). El *Rasûl* es, en efecto, una “misericordia” (*rahma*); él es el desinterés mismo, la encarnación de la caridad.

(36). La veracidad es inseparable de la virginidad del espíritu, en el sentido de que éste debe estar libre de todo artificio, de todo prejuicio, de toda interferencia pasional.

(37). Este es el sentido iniciático de esta frase del Evangelio: “Nadie llega al Padre sí no es por mí”. Sin embargo, hay que tener en cuenta la diferencia de “acento” que distingue a la perspectiva cristiana del sufismo.

(38). *Al-Rûh*, que contiene a los cuatro Arcángeles; en el plano terrestre y en el cosmos musulmán, es el Profeta y los cuatro califas.

(39). El simbolismo de la Plegaria por el Profeta corresponde bastante exactamente al del molino de oración lamaísta: una oración, inscrita en una tira de papel, bendice al universo por la rotación.

(40). Es en este sentido en el que, según San Bernardo, nuestro ego debe aparecérsenos como “algo despreciable”, y en el que, según el Maestro Eckhart, hay que “odiar la propia alma”.

(41). Esto pone bien en evidencia el sentido de la tradición como tal y también, en particular, del culto a los antepasados.

(42). **“Allâh dijo: ¡Oh Adán! ¡Dales a conocer sus nombres!”** (Corán, II, 35). **“Y cuando dijimos a los malaika: ¡Prosternaos ante Adán!»** (Corán, 11, 34).

(43). **“En verdad, hemos creado al hombre en la forma más bella”** (Corán, XCV, 4).

(44). Estas dos cualidades son esenciales. La creación es “buena” porque está hecha a imagen de Allâh, y porque compensa sus desequilibrios —ontológicamente necesarios so pena de inexistencia— con el equilibrio total, que los “transmuta” indirectamente en factores de perfección.

(45). **“Los siete Cielos y la tierra y los que en ellos se encuentran Lo loan; y no hay cosa alguna que no cante sus alabanzas, pero vosotros no comprendéis su canto ...”** (Corán, XVII, 44).

(46). **“Y cada vez que reciban un fruto (en el Paraíso) dirán: esto lo hemos recibido antes ...”** (Corán, 11, 25).

(47). Sin Muhammad, se dice, el mundo no habría sido creado; él es, pues, el Logos, no en cuanto hombre, sino en su “realidad interior” (*haqîqa*) y en cuanto “luz muhammadiana” (*Nûr muhammadi*). Se dice también que las virtudes del Profeta son creadas puesto que son humanas, pero que son “sin embargo eternas en cuanto cualidades de Aquél cuyo atributo es la eternidad” (según Al-Burda, del Shaykh Al-Busiri); asimismo, el Profeta tiene el nombre de Haqq (“Verdad”), mientras que Al-Haqq (“la Verdad”) es un Nombre divino. La *haqîqa* de Muhammad es descrita como un misterio: es ya escondida, ya cegadora, y no se puede interpretar sino de lejos.

(48). Según dijo ‘A’isha, la “esposa preferida”, el Corán refleja o prefigura el alma del Enviado de Allâh.

Capítulo 5

La Vía, primera parte

Nuestra intención no es aquí tratar del sufismo en particular y de una forma exhaustiva —otros han tenido este mérito con mayor o menor acierto—, sino considerar la “Vía” (*tariqa*) en sus aspectos generales o en su realidad universal; así pues, no siempre emplearemos un lenguaje propio exclusivamente del Islam. Vista desde este ángulo muy general, la “vía” se presenta en primer lugar como la polaridad “doctrina” y “método”, o como la verdad metafísica acompañada de la concentración contemplativa; todo puede reducirse en suma a estos dos elementos: intelección y concentración; o discernimiento y unión. La verdad metafísica es, para nosotros, que estamos en la relatividad puesto que existimos y pensamos, *a priori* el discernimiento entre lo Real y lo irreal, o lo “menos real”; y la concentración, o el acto operativo del espíritu —la oración en el sentido más amplio es en cierto modo nuestra respuesta a la verdad que se ofrece a nosotros; es la Revelación que ha entrado en nuestra conciencia y ha sido asimilada, en un grado cualquiera, por nuestro ser.

Para el Islam, o más precisamente para el sufismo, que es su médula, (1) la doctrina metafísica —lo hemos dicho muchas veces— es que “no hay realidad fuera de la única Realidad”, y que, en la medida en que estamos obligados a tomar en cuenta la existencia del mundo y de nosotros mismos, “el cosmos es la manifestación de la Realidad”; (2) los vedantinos dirían —repetámoslo una vez más— que “el mundo es falso, *Brahma* es verdadero”, pero que “todo es *Atmâ*”; todas las verdades escatológicas están contenidas en esta segunda aserción. Si nos salvamos es en virtud de la segunda verdad; según la primera no “somos” siquiera, aunque “existamos” en el orden de las reverberaciones de la contingencia. Es como si fuéramos salvados de antemano porque no somos y “sólo subsistirá la Faz de Allâh”.

La distinción entre lo Real y lo irreal coincide en cierto sentido con la que existe entre la Substancia y los accidentes; esta relación Substancia /accidentes hace fácilmente inteligible el carácter “menos real” —o “irreal”— del mundo, y muestra, a quien es capaz de captarla, la inanidad del error que atribuye carácter de absoluto a los fenómenos. El sentido corriente de la

palabra “substancia” indica por lo demás —y eso cae de su peso— que existen substancias intermedias, “accidentales” en relación con la Substancia pura, pero que no por ello dejan de asumir la función de substancias con respecto a sus propios accidentes: son, en sentido ascendente, la materia, el éter, la substancia anímica, la substancia supraformal y macrocósmica —“angélica” si se quiere—, y después la sustancia universal y metacósmica que es uno de los polos del Ser, o que es Su “dimensión horizontal” o Su aspecto femenino. (3) El error anti-metafísico de los *asûras* consiste en tomar los accidentes por “la realidad” y en negar la Substancia calificándola de “irreal” o de “abstracta”. (4)

Ver la irrealidad —o la menor realidad, o la realidad relativa— del mundo, es al mismo tiempo ver el simbolismo de los fenómenos; saber que sólo la “Substancia de las substancias” es absolutamente real —que ella es, pues, la única real, hablando en rigor—, es ver la Substancia en todos los accidentes y a través de ellos; gracias a este conocimiento inicial de la Realidad el mundo se vuelve metafísicamente “transparente”. Cuando se dice que el *Bodhisattva* no contempla más que el espacio, y no los contenidos, o que contempla estos últimos considerándolos como espacio, esto significa que no ve más que la Substancia, la cual aparece como un “vacío” con respecto al mundo, o, al contrario, que el mundo se le aparece como un “vacío” en función de la Plenitud principial; hay ahí dos “vacíos” —o dos “plenitudes”— que se excluyen mutuamente, al igual que en un reloj de arena los dos compartimientos no pueden estar simultáneamente vacíos o llenos.

Cuando se ha captado plenamente que la relación entre el agua y sus gotas es paralela a la que existe entre la Substancia y los accidentes, los cuales, por su parte, son los contenidos del mundo, el carácter “ilusorio” de los accidentes no puede ofrecer ninguna duda ni presentar ninguna dificultad; si se dice, en el Islam, que las criaturas son una prueba de Allâh, esto significa que la naturaleza de los fenómenos es la de “accidentes”, que revelan, por consiguiente, la Substancia última. La comparación con el agua tiene de imperfecto el que no toma en cuenta la trascendencia de la Substancia; pero la materia no puede ofrecer imagen menos inadecuada desde el momento en que la trascendencia se difumina, en los reflejos, en la misma medida en que el plano considerado participa de lo accidental.

Hay discontinuidad entre los accidentes y la Substancia, si bien hay cierta continuidad muy sutil desde Ésta a aquéllos, en el sentido de que, siendo sólo la Substancia completamente real, los accidentes son forzosamente aspectos suyos; pero en este caso se los considera en función de su causa y en ningún otro aspecto, y así la irreversibilidad se mantiene; dicho de otro modo, el accidente se reduce entonces a la Substancia, es Substancia “exteriorizada”, a lo que corresponde por lo demás el Nombre divino “el Exterior” (*Al-Zhâhir*). Todos los errores sobre el mundo y sobre Allâh residen, bien en la negación “naturalista” de la discontinuidad; y por tanto de la trascendencia —mientras que sobre ella hubiera tenido que edificarse toda la ciencia—, o bien en la incompreensión de la continuidad metafísica y “descendente”, la cual no niega en nada la discontinuidad a partir de lo relativo. “*Brahma* no está en el mundo”, pero “todo es *Atmá*”; “*Brahma* es verdadero, el mundo es falso”, y: “Él (el liberado, *mukta*) es *Brama*”. Toda la gnosis está contenida en estas enunciaciones, como está contenida también en la *Shahâda* o en los dos Testimonios, o también en los misterios crísticos. (6) Y esta noción es crucial: la verdad metafísica, con todo lo que implica, está en la substancia misma del intelecto; negar o limitar la verdad es siempre negar o limitar el intelecto; conocer éste es conocer su contenido consubstancial y por consiguiente la naturaleza de las cosas, y por esto se ha dicho: “Conócete a ti mismo” (gnosis griega), y también: “El reino de Dios está dentro de vosotros” (Evangelio), e igualmente: “Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor” (Islam).

La Revelación es una objetivación del Intelecto, y por esto tiene el poder de actualizar la inteligencia, que está oscurecida —pero no abolida— por la caída; esta oscuridad puede no ser más que accidental, no fundamental, y en este caso la inteligencia está llamada, en principio, a la gnosis. (7) Si la creencia elemental no puede alcanzar consciente y explícitamente la verdad total es porque también ella limita a su manera a la inteligencia; se alía por lo demás forzosamente, y paradójicamente, con cierto racionalismo —el *vishnuismo* presenta el mismo fenómeno que Occidente— sin no obstante poder perderse en él, a menos que la fe misma se doblegue. (8) En todo caso, una perspectiva que presta un carácter absoluto a situaciones relativas, como lo hace el exoterismo semítico, no puede ser intelectualmente completa; pero quien dice exoterismo dice al mismo tiempo esoterismo, lo que significa que las enunciaciones del primero son los símbolos del segundo.

El exoterismo transmite de la verdad metafísica —que no es otra que la verdad total— aspectos o fragmentos, ya se trate de Allâh, del universo o del hombre: ve en el hombre ante todo al individuo pasional y social, y en el universo sólo discierne lo que concierne a este individuo; en Allâh no ve apenas más que lo que interesa al mundo, a la creación, al hombre, a la salvación. Por consiguiente —insistimos en ello aun a riesgo de repetirnos—, el exoterismo no tomará en consideración ni el intelecto puro, que va más allá de lo humano y desemboca en lo divino, ni los ciclos cósmicos pre- o post- humanos, ni el Sobre-Ser, que está más allá de toda relatividad y, por consiguiente, de toda distintividad; una perspectiva así es semejante a un tragaluz que da al cielo una forma cuadrada, redonda u otra: la visión es fragmentaria, lo que no impide que el cielo, por supuesto, llene la habitación de luz y de vida. El peligro del “voluntarismo” religioso es que está muy cerca de exigir que la fe implique un máximo de voluntad y un mínimo de inteligencia; en efecto, a ésta se le reprocha, o bien que empequeñece el mérito por su misma naturaleza, o que se arroga ilusoriamente el valor del mérito al mismo tiempo que un conocimiento en realidad inaccesible. (9) Sea como fuere, podríamos decir con respecto a las religiones: “tal hombre, tal Dios”, es decir, que la forma de considerar al hombre influye sobre la forma de considerar a Dios, e inversamente, según los casos.

Un punto que es importante señalar aquí es que el criterio de la verdad metafísica, o de la profundidad de ésta, no reside en la complejidad o la dificultad de la expresión, sino en la cualidad y la eficacia del simbolismo, en atención a una determinada capacidad de comprensión y a un determinado estilo de pensamiento. (10) La sabiduría no está en la complicación de las palabras, sino en la profundidad de la intención; la expresión puede ser sutil y ardua, ciertamente, según las circunstancias, pero también puede no serlo.

Llegados a este punto, y antes de ir más lejos, quisiéramos permitirnos una digresión. Se dice que una parte de la juventud actual ya no quiere oír hablar de religión ni de filosofía, ni de ningún tipo de doctrina; que siente que todo esto está agotado y comprometido; que sólo es sensible a lo “concreto” y a lo “vivido”, o incluso a lo “nuevo”. La respuesta a esta deformación mental es sencilla: si lo “concreto” tiene un valor, (11) no puede conciliarse con una actitud falsa —la que consiste en rechazar toda doctrina— ni ser completamente nuevo; siempre ha habido religiones y doctrinas, lo que prueba que su existencia está en la naturaleza del hombre; desde hace milenios, los mejores hombres, a los que no podemos despreciar sin hacernos despreciables, han promulgado y propagado doctrinas y han vivido de acuerdo con ellas, o han muerto por ellas.

El mal no está, sin duda, en la hipotética vanidad de toda doctrina, sino únicamente en el hecho de que demasiados hombres, o bien no han seguido —o no siguen— doctrinas verdaderas, o bien, por el contrario, han seguido —o siguen— doctrinas falsas; en el hecho de

que los cerebros han sido exasperados y los corazones decepcionados por demasiadas teorías inconsistentes y engañosas; en el hecho de que errores innumerables, (12) locuaces y perniciosos han arrojado descrédito sobre la verdad, que también se enuncia forzosamente con palabras y que siempre está ahí, pero que irradie mira. Demasiadas personas ya no saben siquiera lo que es una idea, lo que es un valor o su función; ni siquiera sospechan que siempre ha habido teorías perfectas y definitivas, luego plenamente adecuadas y eficaces en su plano, y que no hay nada que añadir a los sabios antiguos, como no sea nuestro esfuerzo para comprenderlos.

Si somos seres humanos no podemos abstenernos de pensar, y, si pensamos, escogemos una doctrina; el hastío, la falta de imaginación y el orgullo infantil de una juventud desengañada y materialista no cambia nada de esto. Si es la ciencia moderna la que ha creado las condiciones anormales y decepcionantes de que sufre la juventud, es que esta ciencia es ella misma anormal y decepcionante; se nos dirá sin eluda que el hombre no es responsable de su nihilismo, que es la ciencia la que ha matado a los dioses, pero esto es una confesión de impotencia intelectual y no un título de gloria, pues el que sabe lo que significan los dioses no se dejará confundir por descubrimientos físicos —los cuales no hacen más que desplazar los símbolos sensibles, pero no los suprimen— (13) y todavía menos por hipótesis gratuitas y por errores de psicología.

La existencia es una realidad comparable, en ciertos aspectos, a un organismo vivo; no se deja reducir impunemente, en la conciencia de los hombres y en sus formas de actuar, a mensuraciones que violan su naturaleza; las pulsaciones de lo “extra-racional” (14) la atraviesan por todas partes. Ahora bien, es a este orden “extra-racional”, cuya presencia comprobamos en todas partes alrededor de nosotros si no estamos cegados por un prejuicio de matemático, es a este orden al que pertenecen la religión y todas las demás formas de sabiduría; (15) querer tratar la existencia como una realidad puramente aritmética y física es falsearla con respecto a nosotros y en nosotros mismos, y es finalmente hacerla estallar.

En un orden de ideas parecido, hay que señalar el abuso que se hace de la noción de inteligencia. Para nosotros, la inteligencia no puede tener por objeto más que la verdad, lo mismo que el amor tiene por objeto la belleza o la bondad; sin duda, puede haber inteligencia en el error —puesto que la inteligencia está mezclada con la contingencia y desnaturalizada por ella y puesto que el error, no siendo nada en sí mismo, tiene necesidad del espíritu—, pero en todo caso no habría que perder nunca de vista lo que es la inteligencia en sí, ni creer que una obra hecha de error pueda ser producto de una inteligencia sana o incluso trascendente; y sobre todo no hay que confundir la habilidad y la astucia con la inteligencia pura y la contemplación. (16) La intelectualidad implica esencialmente un aspecto de “sinceridad”; ahora bien, la sinceridad perfecta de la inteligencia es inconcebible sin desinterés; conocer es ver, y la visión es una adecuación del sujeto al objeto y no un acto pasional. La “fe”, o la aceptación de la verdad, debe ser sincera; es decir, contemplativa: pues una cosa es admitir una idea —ya sea verdadera o falsa— porque se tiene material o sentimentalmente interés en ella, y otra es admitirla porque se sabe o se cree que es verdadera.

La ciencia, dirán algunos, ha mostrado desde hace mucho tiempo la inconsistencia de las Revelaciones, debidas —al parecer— a nuestras nostalgias inveteradas de seres humanos temerosos e insatisfechos; (17) no hay necesidad de responder a ello una vez más en un contexto como el de este libro, pero quisiéramos sin embargo aprovechar esta ocasión para añadir una imagen más a cuadros precedentes. Hay que representarse un cielo de verano lleno de felicidad, luego a unos hombres sencillos que lo contemplan proyectando en él su sueño del

más allá; imagínese a continuación que fuera posible transportarlos al abismo negro y glacial —de un silencio abrumador— de las galaxias y las nebulosas. Un número demasiado grande perdería allí su fe; esto es exactamente lo que ocurre como resultado de la ciencia moderna, tanto entre los sabios como entre las víctimas de la vulgarización.

Lo que la mayoría de los hombres no saben —y si pudieran saberlo, ¿por qué se les pediría creer?— es que este cielo azul, ilusorio en cuanto error de óptica y desmentido por la visión del espacio interplanetario, es sin embargo un reflejo adecuado del Ciclo de los Ángeles y los Bienaventurados, y que es, pues, a pesar (le todo, este espejismo azul con nubes de plata el que tenía razón y él que dirá la última palabra; sorprenderse de ello equivaldría a admitir que si estamos en la tierra y vemos el cielo que vemos es por azar. El abismo negro de las galaxias también refleja algo, por supuesto, pero el simbolismo en este caso se ha desplazado y ya no se trata en absoluto del Cielo de los Ángeles; se trata sin duda, en primer lugar —para seguir fieles a nuestro punto de partida— de los terrores de los misterios divinos en los que se pierde aquél que quiere violarlos por medio de su razón falible y sin ningún motivo suficiente —positivamente, es la *scientia sacra* que trasciende la “fe del carbonero” y es accesible al intelecto puro, (18) *Deo juvante*—, (19) pero se trata también, según el simbolismo inmediato de las apariencias, de los abismos de la manifestación universal, de este *samsâra* cuyos límites escapan infinitamente a nuestra experiencia ordinaria; por último, el espacio extra-terrestre refleja también la muerte, tal como hemos dicho más arriba: es la proyección, fuera de nuestra seguridad terrestre, en un vacío vertiginoso y un extrañamiento inimaginable; y esto puede entenderse también en un sentido espiritual, puesto que es necesario “morir antes de morir”. Pero lo que sobre todo queríamos señalar aquí es el error consistente en creer que la “ciencia” posee, por el simple hecho de sus contenidos objetivos, el poder y el derecho de destruir mitos y religiones, que es, pues, una experiencia superior que mata a los dioses y las creencias; en realidad, lo que asfixia a la verdad y deshumaniza al mundo es la incapacidad humana de comprender fenómenos inesperados y de resolver ciertas antinomias aparentes.

Por último, queda otro equívoco por dilucidar de una vez por todas: la palabra “gnosis”, que aparece en este libro al igual que en nuestras obras anteriores, se refiere al conocimiento supra-racional —por consiguiente, puramente intelectual— de las realidades meta-cósmicas; ahora bien, este conocimiento no se reduce al “gnosticismo” histórico, sin lo cual habría que admitir que Ibn ‘Arabî o Shankara fueron “gnósticos” alejandrinos; en una palabra, no se puede hacer responsable a la *gnôsis* de toda asociación de ideas y de todo abuso de lenguaje. Es humanamente admisible no creer en la gnosis, pero lo que ya no lo es en absoluto cuando se pretende conocer el tema es el incluir bajo este vocablo a cosas que no tienen ninguna relación —ni desde el punto de vista del género ni desde el del nivel— con la realidad en cuestión, sea cual sea, por lo demás, el valor que se le atribuya. En lugar de “gnosis” podríamos decir, exactamente de la misma manera, *ma'rifa*, en árabe, o *jnâna*, en sánscrito, pero nos parece bastante normal utilizar un término occidental desde el momento en que escribimos en una lengua de Occidente; quedaría aún la palabra “teosofía”, pero ésta da lugar a asociaciones de ideas todavía más enojosas; en cuanto a la palabra “conocimiento”, ésta es demasiado general, a menos que un epíteto, o el contexto, precise su sentido. Todo lo que queríamos subrayar es que entendemos la palabra “gnosis” exclusivamente en su sentido etimológico y universal y que por este hecho no podemos ni reducirla pura y simplemente al sincretismo greco-oriental de la antigüedad tardía, (20) ni, con mayor razón, atribuirla a cualquier fantasía pseudo-religiosa o pseudo-yóguica, o incluso simplemente literaria. (21) Si, desde el punto de vista católico, se califica, por ejemplo, al Islam —en el que no se cree— de “religión” y no de “pseudo-religión”, no vemos por qué no se podría hacer igualmente una distinción —al margen de toda cuestión de catolicismo o de no-catolicismo— entre una “gnosis” poseedora de

determinadas características, precisas o aproximadas y una “pseudo-gnosis”, que careciera de ellas.

A fin de hacer resaltar claramente que la diferencia entre el Islam y el Cristianismo es en realidad una diferencia de perspectiva metafísica y de simbolismo —es decir, que las dos espiritualidades convergen—, trataremos de caracterizar sucintamente la gnosis cristiana, partiendo de la idea clave de que el Cristianismo es que “Dios se ha convertido en lo que somos para convertirnos en lo que Él es” (San Ireneo); el Cielo se ha vuelto tierra a fin de que la tierra se vuelva Cielo; Cristo repite en el mundo exterior e histórico lo que tiene lugar, desde siempre, en el mundo interior del alma. En el hombre el Espíritu se hace *ego*, a fin de que el *ego* se vuelva puro Espíritu; el Espíritu o el Intelecto (*intellectus*, no *mens* o *ratio*) se hace *ego* encarnándose en la mente en forma de intelección, de verdad, y el *ego* se vuelve Espíritu o Intelecto uniéndose a éste. (22) El Cristianismo es, así, una doctrina de unión, o la doctrina de la Unión, más que la de la Unidad: el Principio se une a la manifestación a fin de que ésta se una al Principio; de ahí el simbolismo de amor y el predominio de la vía “bháktica”. Dios se ha hecho hombre “a causa de Su inmenso amor” (San Ireneo), y el hombre debe unirse a Dios igualmente por el “amor”, sea cual sea el sentido —volitivo, emotivo o intelectual— que se dé a este término. “Dios es Amor”: Él es —en cuanto Trinidad— Unión, y Él quiere la Unión.

Ahora, ¿cuál es el contenido del Espíritu?, o, dicho de otro modo: ¿Cuál es el mensaje sapiencial de Cristo? Pues lo que es este mensaje es también, en nuestro microcosmo, el eterno contenido del Intelecto. Este mensaje o este contenido es: ama a Dios con todas tus facultades y, en función de este amor, ama al prójimo como a ti mismo; es decir, únete —pues “amar” es esencialmente “unirse”— al Corazón-Intelecto y, en función o como condición de esta unión, abandona todo orgullo y toda pasión y discierne el Espíritu en toda criatura. “Lo que hiciéreis a uno de estos pequeños me lo hacéis a Mí.” El Corazón-Intelecto —el “Cristo en nosotros”— es no sólo luz o discernimiento, sino también calor o beatitud, y por consiguiente “amor”: la “luz” se vuelve “cálida” en la medida en que se convierte en nuestro “ser”. (23)

Este mensaje —o esta verdad innata— del Espíritu prefigura la cruz, puesto que hay en él dos dimensiones, una “vertical” y otra “horizontal”, a saber, el amor a Dios y el amor al prójimo, o la unión al Espíritu y la unión al ambiente humano, considerado éste como manifestación del Espíritu o “cuerpo místico”. Según un punto de vista algo diferente, estas dos dimensiones están representadas respectivamente por el conocimiento y el amor: se “conoce” a Dios y se “ama” al prójimo, o también: se ama más a Dios conociéndolo, y se conoce más al prójimo amándolo. En cuanto al aspecto doloroso de la cruz, hay que decir que, desde el punto de vista de la gnosis más que desde ningún otro, y en nosotros mismos así como entre los hombres, es profundamente cierto que “la luz ha brillado en las tinieblas, pero las tinieblas no la han comprendido”. (24)

Todo el Cristianismo se enuncia en la doctrina trinitaria, y ésta representa fundamentalmente una perspectiva de unión; considera la unión *in divinis*: Dios prefigura en su naturaleza misma las relaciones entre Él y el mundo, relaciones que, por lo demás, no se hacen “externas” más que en modo ilusorio.

Como ya hemos señalado, la religión cristiana pone el acento en el contenido “fenoménico” de la fe más bien que en la cualidad intrínseca y transformadora de ésta; decimos “más bien” y hablamos de “acento” a fin de indicar que no se trata aquí de una definición incondicional; la Trinidad no es de orden fenoménico, pero sin embargo está en función del fenómeno crístico. En la medida en que el objeto de la fe es “principal”, éste coincide con la

naturaleza “intelectual” o contemplativa de la fe; (25) en la medida en que el contenido de la fe es “fenoménico”, la fe será “volitiva”. El Cristianismo es *grosso modo* una vía “existencial” (26) —“intelectualizada” en la gnosis—, mientras que el Islam, por el contrario, es una vía “intelectual fenomenizada”, lo que significa que es intelectual *a priori*, de una manera indirecta o directa según se trate de *shari'a* o de *haqiqa*; el musulmán, firme en su convicción unitaria —en la que la certeza coincide en el fondo con la substancia misma de la inteligencia y por lo tanto con el Absoluto—, (27) ve fácilmente tentaciones “asociadoras” (*shirk, mushrik*) en los fenómenos, mientras que el cristiano, centrado como está en el hecho erístico y en los milagros que de él derivan esencialmente, siente una desconfianza innata hacia la inteligencia —que reduce de buen grado a la “sabiduría según la carne” oponiéndola a la caridad paulina— y hacia lo que cree que son las pretensiones del “espíritu humano”.

Ahora, si desde el punto de vista “realización” o “vía”, el Cristianismo opera con el “amor a Dios” —en respuesta al amor divino hacia el hombre, siendo Dios mismo “Amor”—, el Islam, por su parte, procederá mediante la “sinceridad de la fe unitaria”, tal como hemos visto anteriormente; y es sabido que esta fe debe implicar todas las consecuencias que resultan lógicamente de su contenido, el cual es la Unidad o el Absoluto. Hay, en primer lugar, *al-imân*, la aceptación de la Unidad por la inteligencia; a continuación —puesto que existimos individual y colectivamente—, *al-islâm*, la sumisión de la voluntad a la Unidad o a la idea de Unidad; este segundo elemento se refiere a la Unidad en cuanto es una síntesis en el plano de lo múltiple; hay, por último, *al-ihsân*, el cual despliega o profundiza los dos elementos precedentes hasta sus consecuencias últimas. Bajo su influencia, *al-imân* se convierte en “realización” o “certidumbre vivida” —el “conocer” se convierte en “ser”—, mientras que *al-islâm*, en vez de limitarse a un número definido de actitudes prescritas, englobará todos los planos de nuestra naturaleza; *a priori*, la fe y la sumisión no son apenas más que actitudes simbólicas, pero sin embargo eficaces en su plano.

En virtud del *ihsân*, el *imân* se convierte en gnosis o “participación” en la Inteligencia divina, y el *islâm* en «extinción» en el Ser divino; como la participación en lo Divino es un misterio, nadie tiene derecho a proclamarse *mu'min* (“creyente”, que posee el *imân*), pero uno puede perfectamente llamarse *muslim* («sometido», que se conforma al *islâm*); el *imân* es un secreto entre el servidor y el Señor, como el *ihsân* que determina su grado (*maqâm*) o su “secreto” (*sirr*), su inefable realidad. En la fe unitaria —de consecuencias totales— como en el amor total a Allâh, se trata de escapar de la multiplicidad dispersante y mortal de todo lo que, siendo “otro que Él”, no es; hay que escapar del pecado porque éste implica un amor prácticamente “total” por la criatura o lo creado, y por consiguiente, desviado de Allâh y dilapidado por lo que está por debajo de nuestra personalidad inmortal. Hay en esto un criterio que muestra claramente el sentido de las religiones y de las sabidurías: es la “concentración” en función de la verdad y con miras al redescubrimiento, más allá de la muerte y de este mundo de muerte, de todo lo que hemos amado en este mundo; pero todo esto está escondido para nosotros en un punto geométrico que se nos aparece al principio como un total empobrecimiento, y que lo es en cierto sentido relativo y en relación con nuestro mundo de riqueza engañosa, de segmentación estéril en mil facetas o mil reflejos. El mundo es un movimiento que lleva ya en sí mismo el principio de su agotamiento, un despliegue que manifiesta por todas partes los estigmas de su estrechez, y en el que la Vida y el Espíritu se han extraviado, no por un azar absurdo, sino porque este encuentro entre la Existencia inerte y la Conciencia viva es una posibilidad, luego algo que no puede dejar de ser, y que es establecido por la infinitud misma del Absoluto.

Se imponen aquí algunas palabras sobre la prioridad de la contemplación. El Islam, como es sabido, define esta función suprema del hombre con el *hadith* sobre el *ihsân*, el cual ordena “adorar a *Allâh* como si Lo vieras”, dado que “si tú no Lo ves, Él sin embargo te ve”; el Cristianismo, por su parte, enuncia en primer lugar el amor total a Dios y a continuación el amor al prójimo; este segundo amor —hay que insistir en ello en interés del primero— no puede ser total, puesto que el amor a nosotros mismos no lo es; el hombre —*ego* o *alter*— no es Dios. (28) Sea como fuere, de todas las definiciones tradicionales de la función suprema del hombre resulta que aquél que es capaz de contemplación no tiene ningún derecho a descuidarla, que es, por el contrario, “llamado” a consagrarse a ella, es decir, que no peca contra *Allâh* ni contra el prójimo —por decir lo menos— siguiendo el ejemplo evangélico de María y no el de Marta, pues la contemplación contiene a la acción y no inversamente; si la acción puede oponerse de hecho a la contemplación, no se le opone sin embargo en principio, como tampoco se impone fuera de lo necesario o de los deberes de estado. En la humildad no hay que rebajar con nosotros a cosas que nos sobrepasan, pues entonces nuestra virtud pierde todo su valor y todo su sentido; reducir la espiritualidad a un “humilde” utilitarismo —y, por tanto, a un materialismo larvado— es una injuria hecha a *Allâh*, por una parte porque parece que se diga que *Allâh* no merece que uno se preocupe demasiado exclusivamente de Él, y, por otra, porque se relega este don divino que es la inteligencia a la categoría de las cosas superfluas.

Además de esto, y en una escala más amplia, hay que comprender que el “punto de vista metafísico” es sinónimo de “interioridad”: la metafísica no es “exterior” a ninguna forma de espiritualidad, es pues imposible considerar una cosa a la vez metafísicamente y desde el exterior; por lo demás, los que reivindicar para sí el principio extra-intelectual según el cual toda competencia posible derivaría exclusivamente de una participación práctica no se privan de legislar “intelectualmente” y “con pleno conocimiento de causa” (29) sobre formas de espiritualidad en las que no participan de ninguna manera.

La inteligencia puede ser la esencia de una vía bajo la condición de una mentalidad contemplativa y de un pensamiento fundamentalmente no pasional; un exoterismo no puede, en cuanto tal, constituir esta vía, pero puede, como es el caso del Islam, predisponer a ella por su perspectiva fundamental, su estructura y su clima. Desde el punto de vista estrictamente sharaíta, la inteligencia se reduce, para el Islam, a la responsabilidad; visto desde este ángulo, todo hombre responsable es inteligente, es decir, se define al hombre responsable desde el punto de vista de la inteligencia y no solamente desde el de la libertad volitiva. (30)

Notas

(1) Pues no queremos atribuir a una fe religiosa como tal tesis sapienciales que sólo puede enunciar implícitamente. Para la “ciencia de las religiones” el esoterismo viene después del dogma, del que se supone que es un desarrollo artificial e incluso tomado de fuentes ajenas; pero en realidad el elemento sapiencial precede forzosamente a la formulación exotérica, puesto que es él el que, por el hecho de ser una perspectiva metafísica, determina a la forma. Sin fundamento metafísico no hay religión; el esoterismo doctrinal no es más que el desarrollo, a partir de la Revelación, de lo que “era antes”.

(2) El cosmos en la perfección de su simbolismo, *Muhammad*; se reconocerá aquí la segunda *Shahâda*.

(3) El Ser es el “Absoluto relativo”, o Allâh en cuanto “relativamente absoluto”, es decir, en cuanto crea. El Absoluto puro no crea; si se quisiera hacer intervenir aquí las nociones de “substancia” y de “accidentes”, habría que pensar en las cualidades divinas esenciales que surgen del Sobre—Ser o del Sí y se cristalizan en el Ser, pero esta aplicación sería sin embargo inadecuada.

(4) Creemos que la atribución a Heráclito del “actualismo” moderno (*Aktualitüts—Theorie*) es errónea, pues una teoría del juego cósmico de la Omniposibilidad no es forzosamente un panteísmo materialista.

(5) Es más o menos este perjuicio “cientificista” —que corre parejas con la falsificación y el empobrecimiento de la imaginación especulativa— lo que impide a un Teilhard de Chardin concebir la discontinuidad de fuerza mayor que existe entre la materia y el alma, o entre lo natural y lo sobrenatural, y de ahí un evolucionismo que —invirtiendo la verdad— lo hace comenzar todo por la materia. Un *minus* presupone siempre un *plus* inicial, de modo que una aparente evolución no es más que el desarrollo totalmente provisional de un resultado preexistente; el embrión humano se convierte en hombre porque ya lo es; ninguna “evolución” hará surgir a un hombre de un embrión animal. De igual modo, el cosmos entero sólo puede brotar de un estado embrionario que contiene virtualmente todo su despliegue posible y que no hace más que manifestar en el plano de las contingencias un prototipo infinitamente superior y trascendente.

(6) Trinidad, Encarnación, Revelación. Se trata de la Trinidad sobreontológica y gnóstica, concebida, ya en sentido “vertical” (jerarquía de las hipóstasis: Sobre—Ser, Ser, Existencia; *Paramâtma, Ishvara, Buddhi*), ya en sentido “horizontal” (“aspectos” o “modos” intrínsecos de la Esencia: Realidad, Sabiduría, Beatitud; *Sat, Chit, Ananda*).

(7) Decir que existe una gnosis cristiana significa que existe un Cristianismo que, centrado en el Cristo—Intelecto, define al hombre *a priori* como inteligencia y no únicamente como voluntad caída o pasión. Si la verdad total está en la substancia misma de la inteligencia, ésta será, para la gnosis cristiana, el Cristo inmanente, “Luz del mundo”; ver la Substancia divina en todo, es decir, ver en toda cosa una objetivación —y en ciertos aspectos una refracción— de la Inteligencia, es realizar que “Allâh se ha hecho hombre”, sin que esto vaya en detrimento alguno del sentido literal del dogma.

(8) El cartesianismo, que es quizá la manera más inteligente de ser ininteligente, es el ejemplo clásico de una fe que se ha dejado engañar por la marcha a tientas de la razón; es una sabiduría “por abajo”, y la historia prueba que es mortal. Toda la filosofía moderna, incluida la “ciencia”, parte de una falsa concepción de la inteligencia; el culto a la vida, por ejemplo, peca en el sentido de que busca la explicación y el fin del hombre por debajo de él, en algo que no puede definir a la criatura humana; pero, de modo mucho más general, todo racionalismo —directo o indirecto— es falso por el solo hecho de que limita la inteligencia a la razón o la intelección a la lógica, o sea la causa al efecto.

(9) El individualismo y el sentimentalismo de cierta mística pasional son hechos innegables, sean cuales sean las virtualidades espirituales del marco general; en este género de mística la inteligencia no tiene ninguna función operativa, a pesar de las posibilidades de su naturaleza

profunda; la ausencia de discernimiento metafísico trae aparejada la ausencia de concentración metódica, siendo ésta el complemento normal de aquélla. Para la gnosis, la inteligencia no es una parte, es un centro y es el punto de partida de una consciencia que engloba a todo nuestro ser. Muy característico de la atmósfera mental del Occidente tradicional, pero en absoluto comprometedor para la verdadera intelectualidad, es la asociación de ideas que se hace entre la inteligencia y el orgullo, y también entre la belleza y el pecado, lo cual explica muchas reacciones mortíferas, empezando por el Renacimiento.

(10) Por esto es absurdo —dicho sea de paso— pretender que la China no ha producido “sistemas metafísicos” comparables a los de la India o de Occidente; esto es ignorar que el *hombre amarillo* es un visual y no un auditivo y un verbal como el blanco, diferencia que no tiene nada que ver con la inteligencia pura.

(11) Cuando nuestros contemporáneos hablan de lo “concreto”, lo más a menudo es como si se llamara “concreta” a la espuma y “abstracta” al agua. Es la confusión clásica entre los accidentes y la substancia.

(12) “Mi nombre es legión”, dice un demonio en el Evangelio.

(13) Por mucho que sepamos que el espacio es una eterna noche que alberga galaxias y nebulosas, el cielo azul no dejará de extenderse por encima de nosotros y de simbolizar el mundo de los ángeles y el reino de la Beatitud.

(14) Se habla ordinariamente y a cada paso de lo “irracional”, pero esto es un peligroso abuso de lenguaje que reduce con facilidad lo superior a lo inferior.

(15) Se trata entonces de lo “suprarracional”.

(16) Como hemos señalado en una de nuestras obras anteriores, la ininteligencia y el vicio pueden ser sólo superficiales, luego, en cierto modo, “accidentales” y por tanto curables, lo mismo que pueden ser relativamente “esenciales” y prácticamente irremediables; una carencia esencial de virtud es, no obstante, incompatible con una inteligencia trascendente, al igual que una virtud muy grande difícilmente se encuentra en un ser fundamentalmente ininteligente. (*Les Stations de la Sagesse*, cap. “Ortodoxia e intelectualidad”) Añadiremos que hay personas que menosprecian la inteligencia, bien en nombre de la “humildad”, bien en nombre de lo “concreto”, y otras que confunden prácticamente la inteligencia con la malicia, a lo cual San Pablo respondió con anticipación: “Hermanos, no seáis niños en el aspecto del juicio; niños en cuanto a la malicia, sea, pero para el juicio sed hombres maduros” (Cor. 14, 20)

(17) E incurablemente necios, añadiremos, si la hipótesis fuera cierta.

(18) Esta *scientia sacra* permite comprender, precisamente, que esta “fe” es justa y que los “niños” no se equivocan al rezar hacia el cielo azul. Ciertamente, también la gracia permite comprenderlo, de otra manera.

(19) Pues nada es posible sin la ayuda divina (*tawfiq*); los sufíes insisten en ello. La inteligencia superior no supone, pues, por sí sola, una garantía suficiente en lo que concierne a nuestro fin último.

(20) Si bien no “reducimos” el sentido de la palabra a este sincretismo, admitimos no obstante, con toda evidencia y por razones históricas, que también se denomine “gnósticos” a los herejes designados convencionalmente con este término. Su falta primera fue la de haber interpretado mal la gnosis, haciéndolo de modo dogmatista, de ahí sus errores y un sectarismo incompatibles con una perspectiva sapiencial; sin embargo, la relación indirecta con la gnosis verdadera puede, en rigor, justificar aquí el empleo de la palabra “gnóstico”.

(21) Como se hace cada vez más desde que los psicoanalistas se arrogan el monopolio de todo lo que es “vida interior”, mezclando las cosas más diversas y más irreconciliables en una misma nivelación y un mismo relativismo.

(22) «El Espíritu lo penetra todo, hasta las profundidades mismas de Dios. Entre los hombres, ¿quién conoce las cosas del hombre, con excepción del espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, nadie conoce las cosas de Dios si no es el Espíritu de Dios. Ahora bien, nosotros, no es el espíritu del mundo lo que hemos recibido, sino el espíritu que viene de Dios para conocer aquello con lo que hemos sido gratificados por Dios” (I Cor. II, 10-12). Para Dante, los condenados son aquellos “que han perdido el bien del Intelecto” (Inferno, 111, 18), lo que puede referirse tanto al reflejo microcósmico y humano del Intelecto divino como a este último.

(23) Por esto el “amor” (*mahabba*) de los sufíes no presupone en absoluto una vía de *bhakti*, lo mismo que el empleo de este último término por los vedantistas shivaítas no implica una perspectiva dualista de *vaishnava*.

(24) La dimensión gnóstica —y entendemos esta palabra siempre en su sentido etimológico e intemporal— aparece de la forma más clara posible en este pasaje del Evangelio según Tomás, recientemente descubierto: Cristo, después de haber hablado a los apóstoles, sale con San Tomás y le dice tres palabras, o tres sentencias. Cuando Tomás regresa solo, los otros discípulos le acucian con preguntas; él les dice que si les confiase una sola de estas sentencias lo lapidarían, y que entonces de las piedras brotaría un fuego que los devoraría.

(25) Esto es lo que se expresa diciendo que el alma, desde su nacimiento, es “cristiana” —o “musulmana”, según las religiones— y que son los hombres los que la apartan, dado el caso, de su fe innata, o que, al contrario, la “afirman”. Se pensará aquí en la “reminiscencia” platónica.

(26) Fundada en el elemento *Sat* (“Ser”) de los vedantistas y no directamente en el elemento *Chit* (“Consciencia”) aunque el *Logos* está relacionado intrínsecamente con este segundo elemento, lo que abre la dimensión gnóstica. El Intelecto se ha hecho fenómeno a fin de que el fenómeno se haga Intelecto.

(27) Huelga decir que esta definición vale para toda gnosis.

(28) En cuanto al hadith mencionado, no permanece mudo sobre la caridad humana, puesto que, antes de definir el *ihsân*, define el *islâm*, que consiste, entre otras cosas, “en pagar el diezmo” (*zakât*)

(29) Pretendiendo, por ejemplo, que el Absoluto de los vedantistas o de los sufíes no es más que un absoluto “natural” (?), sin vida y por consiguiente “engañoso, etc.

(30) “**Dirán: Si hubieramos escuchado, o si hubieramos comprendido** (*ma’qila*, con la inteligencia: *‘aql*), **no estaríamos entre los huéspedes de la hoguera**” (Corán, LXVII, 10). La apreciación islámica de la inteligencia se trasluce entre otros en este hadith: “Nuestro Señor Isa dijo: No me ha sido imposible resucitar a los muertos, pero me ha sido imposible curar a los necios».

Capítulo 6

La Vía, segunda parte

El Islam se funda en la naturaleza de las cosas en el sentido de que ve la condición de la salvación en nuestra deiformidad, a saber, en el carácter total de la inteligencia humana, a continuación en la libertad de la voluntad y por último en el don de la palabra, a condición de que estas facultades sean vehículo respectivamente —gracias a una intervención divina «objetiva»— de la certidumbre, el equilibrio moral y la oración unitiva; hemos visto también que estos tres modos de deiformidad y sus contenidos están representados en la tradición islámica —*grosso modo* por el ternario *Imân—Islâm—Ihsân* («Fe-Ley-Vía»). Ahora bien, hablar de una deiformidad es referirse a características propias de la Naturaleza divina, y, en efecto, Allâh es «luz» (*Nûr*),⁽³¹⁾ «Vida» (*Hayât*) o «Voluntad» (*Irâda*) y «Palabra» (*Kalâm*, *Kalima*); esta Palabra es la palabra creadora *kun* (« ¡sé! »);⁽³²⁾ pero lo que en Allâh es poder creador será en el hombre poder transformador y deificante; si la Palabra divina crea, la palabra humana que le responde —la «mención» de Allâh— devuelve a Allâh. La Palabra divina primero crea y luego revela; la palabra humana primero transmite y luego transforma; transmite la verdad y, dirigiéndose a Allâh, transforma y deifica al hombre; a la Revelación divina corresponde la transmisión humana, y a la Creación, la deificación. La palabra no tiene por función, en el hombre, más que la transmisión de la verdad y la deificación; ella es, ya discurso verídico, ya oración. ⁽³³⁾

Nos gustaría resumir toda esta doctrina en algunas palabras: para poder comprender el sentido del Corán como sacramento, hay que saber que él es el prototipo increado del don de la palabra, que es la eterna Palabra de Allâh (*kalâmu-Llâh*), y que el hombre y Allâh se encuentran en el discurso revelado, en el *Logos* que ha tomado la forma diferenciada del lenguaje humano a fin de que el hombre, a través de este lenguaje, reencuentre la Palabra indiferenciada y salvadora del Eterno. Todo esto explica el inmenso poder salvífico de la palabra «teófora», su capacidad de ser vehículo de un poder divino y de aniquilar una legión de pecados. ⁽³⁴⁾

El segundo fundamento de la vía es la concentración contemplativa u operativa, o la oración en todas sus formas y en todos sus grados. El soporte de esta concentración —o de la

oración quintaesencial— es en el Islam la «mención» o el «recuerdo» (*dhikr*), (35) que va desde la recitación total del Corán hasta el soplo místico que simboliza a la *hâ'* final del Nombre Allâh o a la *hâ'* inicial del Nombre *Huwa*, «Él». Todo lo que se puede decir del Nombre divino —por ejemplo, que **«todo sobre la tierra está maldito, salvo el recuerdo del Allâh»**, o que **«nada aleja tanto de la cólera de Allâh como este recuerdo»**—, todo esto puede decirse igualmente del corazón y del intelecto, (36) y, por extensión, de la intelección metafísica y de la concentración contemplativa. En el corazón estamos unidos al Ser puro y, en el intelecto, a la Verdad total, y las dos cosas coinciden en el Absoluto. (37)

La concentración aparece, en el Islam, como la «sinceridad» de la oración; ésta no es plenamente válida más que a condición de ser sincera, y es esta sinceridad —y, por lo tanto, de hecho, esta concentración— la que «abre» el *dhikr*, es decir, la que le permite ser simple poseyendo a la vez un efecto inmenso. (38) A la objeción de que la oración jaculatoria es cosa fácil y exterior, de que no puede borrar mil pecados ni tener el valor de mil buenas acciones, la tradición responde que del lado humano todo el mérito consiste, primero en la intención que nos hace pronunciar la oración —sin esta intención no la pronunciaríamos—, y luego en nuestro recogimiento, o sea en nuestra «presencia» ante la Presencia de Allâh; pero que este mérito no es nada comparado con la gracia.

El «recuerdo de Allâh» es al mismo tiempo el olvido de sí; inversamente, el ego es una especie de cristalización del olvido de Allâh. El cerebro es como el órgano de este olvido, (39) es como una esponja llena de imágenes de este mundo de dispersión y de pesadez y también de las tendencias a la vez dispersantes y endurecedoras del ego. El corazón, por su parte, es el recuerdo latente de Allâh, escondido en el trasfondo de nuestro «yo»; la oración es como si el corazón, subido a la superficie, viniera a tomar el lugar del cerebro, dormido, desde ahora, con un santo sueño que une y aligera, y cuyo signo más elemental en el alma es la paz. «*Duermo, pero mi corazón vela*». (40)

Si Ibn 'Arabi y otros exigen —en conformidad con el Corán y la Sunna— «*penetrarse de la majestad de Allâh*» antes y durante la práctica del *dhikr*, se trata aquí, no simplemente de una actitud reverencial que tiene su raíz en la imaginación y el sentimiento, sino de una conformación de todo nuestro ser al «Motor inmóvil», es decir, en suma, de un retorno a nuestro arquetipo normativo, a la pura substancia adánica «*hecha a imagen de Allâh*»; y esto, por lo demás, está directamente en relación con la dignidad, cuyo papel aparece claramente en las funciones sacerdotales y reales: el sacerdote y el rey están ante el Ser divino, por encima del pueblo, y son al mismo tiempo «*algo de Allâh*», si se puede decir así. En cierto sentido, la dignidad del *dhâkir* -del orante- se une a la «imagen» que toma con relación a él la Divinidad, o, dicho de otro modo, esta dignidad —este «santo silencio» o este «no-actuar»— es la imagen misma del divino Principio. El Budismo ofrece un ejemplo particularmente concreto de ello: la imagen sacramental de Buda es a la vez «forma divina» y «perfección humana», indica la unión de lo terrenal y lo celestial. Pero todo esto sólo concierne a la oración contemplativa, aquélla de la que se trata precisamente cuando se habla del *dhikr* de los sufíes.

El Nombre Allâh, que es la quintaesencia de todas las fórmulas coránicas posibles, consiste en dos sílabas unidas por la *lam* doble; ésta es como la muerte corporal que precede al más allá y a la resurrección, o como la muerte espiritual que inaugura la iluminación y la santidad, y esta analogía se puede extender al universo, en un sentido ya ontológico, ya cíclico: entre dos grados de realidad, ya se consideren desde el punto de vista de su encadenamiento o, dado el caso, desde el de su sucesión, siempre hay una suerte de extinción; 41 esto es lo que expresa también la palabra *illâ* («si no es») en la *Shahâda*. (42) La primera sílaba del Nombre

se refiere, según una interpretación que se impone, al mundo y a la vida en cuanto manifestaciones divinas, y la segunda a Allâh y al más allá o a la inmortalidad; mientras que el Nombre comienza con una especie de hiato entre el silencio y la elocución (la *hamza*), como una *creatio ex nihilo*, termina con el soplo ilimitado que desemboca simbólicamente en el Infinito -es decir, que la *hâ'* final señala la «No-Dualidad» sobreontológica-, (43) y esto indica que no hay simetría entre la nada inicial de las cosas y el No-Ser trascendente. El Nombre Allâh abarca, pues, todo lo que «es», (44) «desde lo Absoluto hasta la menor mota de polvo, mientras que el Nombre *Huwa*, «Él», que personifica la *hâ'* final, indica el Absoluto como tal, en su inefable trascendencia y su inviolable misterio.

Hay necesariamente en los Nombres divinos mismos una garantía de eficacia. En el amidismo, (45) la certeza salvífica de la práctica encantatoria deriva del «voto original» de Amida; pero esto es lo mismo que decir, en el fondo, que en toda práctica análoga en otras formas tradicionales esta certeza deriva del sentido mismo que implica el mantra o el Nombre divino. Así, si la *Shahâda* entraña la misma gracia que el «voto original», (46) es en virtud de su propio contenido: es porque ella es la formulación por excelencia de la Verdad, y porque la Verdad libera por su propia naturaleza; identificarse a la Verdad, infundirla en nuestro ser y transferir nuestro ser en ella, es escapar del imperio del error y de la malicia. Ahora bien, la *Shahâda* no es sino la exteriorización doctrinal del Nombre Allâh; corresponde estrictamente al *Eheieh asher Eheieh* de la Zarza ardiente de la Torá. Es mediante fórmulas así como Allâh anuncia «quién es», y, por consiguiente, qué significa Su Nombre, y por eso estas fórmulas — estos *mantras*— son otros tantos Nombres de Allâh. (47)

Acabamos de decir que la significación del Nombre Allâh es que *lâ ilaha illâ-Llâh*, es decir: que la manifestación cósmica es ilusoria y que sólo el Principio metacósmico es real; para mayor claridad, debemos repetir aquí una *haqîqa* a la que hemos aludido en nuestro capítulo sobre el Corán: puesto que desde el punto de vista de la manifestación —que es el nuestro en cuanto existimos— el mundo posee incontestablemente cierta realidad, es necesario que la verdad que le concierne positivamente esté también incluida en la primera *Shahâda*; ahora bien, está incluida en ella en la forma de la segunda *Shahâda* —***Muhammadun Rasûlu-Llâh***— la cual surge de la palabra Ulû («si no es») de la primera y significa que la manifestación tiene una realidad relativa que es reflejo del Principio. Este testimonio opone a la negación total de las cosas transitorias —de los «accidentes» si se quiere— una afirmación relativa, la de la manifestación como reflejo divino o, dicho de otro modo, del mundo como manifestación divina. Muhammad es el mundo considerado bajo el aspecto de la perfección; *Rasûl* indica la relación de causalidad y une así el mundo a Allâh. Cuando el intelecto se sitúa en el nivel de la Realidad absoluta, la verdad relativa es como absorbida por la verdad total: desde el punto de vista de los símbolos verbales, se encuentra entonces como retirada en este «condicional» metafísico que es la palabra *illâ*. Como no hay nada fuera de Allâh, también el mundo debe estar comprendido en Él y no puede ser «otro que Él» (*gayruhu*): por esto la manifestación «es el Principio» en cuanto Éste es «el Exterior» (*Al-Zhâhir*), siendo el Principio como tal «el Interior» (*Al-Bâtin*). Así es como el Nombre Allâh comprende todo lo que es, y sobrepasa a todo lo que es. (48)

A fin de precisar la posición de la fórmula de consagración (la *Basmala*) en este conjunto de relaciones, añadiremos lo que sigue: al igual que la segunda *Shahâda* surge de la primera — de la palabra *illâ* que es a la vez «istmo» ontológico y eje del mundo—, lo mismo la *Basmala* surge de la lam doble del medio del Nombre Allâh; (49) pero mientras que la segunda *Shahâda* —el Testimonio sobre el Profeta— señala un movimiento ascendente y liberador, la *Basmala* indica un descenso creador, revelador o misericordioso; comienza, en efecto, con

Allâh (*bismi-Llâh*) y acaba con Rahim, mientras que la segunda *Shahâda* comienza con Muhammad y acaba con Allûh (*rasûlu-Llâh*). La primera *Shahâda* —con la segunda, que lleva en sí misma— es como el contenido o el mensaje de la *Basmala*; pero es también su principio, pues el Nombre supremo «significa» la *Shahâda* cuando se lo considera en modo distintivo; en este caso, se puede decir que la *Basmala* surge del *illâ* divino. La *Basmala* se distingue de la *Shahâda* por el hecho de que señala una «salida», indicada por las palabras «en el Nombre de» (*bismi*), mientras que la *Shahâda* es, bien «contenido» divino, bien «mensaje»: es, ya el sol, ya la imagen del sol, pero no el rayo, aunque pueda concebírsele también, desde otro punto de vista, como una «escala» que une la «nada» cósmica con la Realidad pura.

En el siguiente hadith: «**A aquél que invoca a Allâh hasta el punto de que sus ojos desbordan por temor y de que la tierra está inundada por sus lágrimas, Allâh no le castigará en el Día de la Resurrección**», en este hadith se trata, no exclusivamente del don de lágrimas o de *bhakti*, sino ante todo de la «licuefacción» de nuestro endurecimiento post-edenico, fusión o solución cuyo símbolo tradicional lo proporcionan las lágrimas, y a veces la nieve que se derrite. Pero no está prohibido proseguir el encadenamiento de las imágenes-claves, detenerse, por ejemplo, en el simbolismo de los ojos, tomando en cuenta el hecho de que el ojo derecho corresponde al sol, a la actividad, al porvenir, y el ojo izquierdo a la luna, al pasado, a la pasividad: éstas son dos dimensiones del ego, que se refieren, la primera, al porvenir como germen de ilusión y, la segunda, al pasado como acumulación de experiencias «egoizantes»; dicho de otro modo, el pasado del ego, lo mismo que su porvenir -lo que somos y aquello en lo que queremos convertirnos o queremos poseer-, deben «fundirse» en el presente fulgurante de una contemplación transpersonal, de ahí el «terror» (*khashya*) expresado en el hadith citado. «Sus ojos desbordan» (*fâdhat aynahu*) y «la tierra es inundada» (*yusîbu-l-ardh*): hay una licuefacción interior y otra exterior, y ésta responde a aquélla; cuando el ego está «licuado», el mundo exterior —del que aquél está tejido en gran medida— parece arrastrado en el mismo proceso de alquimia, en el sentido de que se vuelve «transparente» y el contemplativo ve a Allâh en todo, o lo ve todo en Allâh.

Consideremos ahora la oración desde el ángulo más general: la llamada a Allâh, para ser perfecta o «sincera», debe ser ferviente, al igual que la concentración, para ser perfecta, debe ser pura; en el nivel de la piedad emotiva, la clave de la concentración es el fervor. A la cuestión de saber cómo el hombre escapa a la tibieza y realiza el fervor o la concentración, hay que responder que el celo depende de la conciencia que tenemos de nuestro objetivo; el hombre indiferente o perezoso sabe apresurarse cuando un peligro le amenaza o cuando un objeto agradable le seduce, (50) lo que equivale a decir que el motivo del celo puede ser bien el temor, bien el amor. Pero este motivo puede ser igualmente —y *a fortiori*— el conocimiento; también él —en la medida en que es real— nos proporciona razones suficientes para el ardor, sin lo cual habría que admitir que el hombre —todo hombre— no es capaz de actuar sino bajo el imperio de amenazas o de promesas, lo que en verdad es cierto para las colectividades, pero no para todos los individuos.

El hecho mismo de nuestra existencia es una oración y nos obliga a la oración, de modo que podríamos decir: soy, luego oro; *sum ergo oro*. La existencia es cosa ambigua, y de ello resulta que nos obliga a la oración de dos maneras: en primer lugar por su cualidad de expresión divina, de misterio coagulado y segmentado, y en segundo lugar por su aspecto inverso de encadenamiento y perdición, de modo que debemos «pensar en Allâh» no sólo porque, siendo hombres, no podemos dejar de darnos cuenta del fondo divino de la existencia —en la medida en que somos fieles a nuestra naturaleza—, sino también porque estamos obligados al mismo tiempo a comprobar que somos fundamentalmente más que la existencia y

que vivimos como exiliados en una casa que arde. (51) Por una parte, la existencia es una ola de gozo creador, toda criatura loa a Allâh; existir es loar a Allâh, ya seamos cascadas, árboles, pájaros u hombres; pero, por otra parte, es no ser Allâh, es, pues, fatalmente, oponerse a Él en cierto aspecto; esa existencia nos oprime como la túnica de Neso. El que ignora que la casa arde no tiene ninguna razón para pedir socorro; y, de igual modo, el hombre que no sabe que se está ahogando no se agarrará a la cuerda salvadora; pero saber que perecemos es, o desesperarse, o rezar. Saber realmente que no somos nada, porque el mundo entero no es nada, es acordarse de «Lo que es», (52) y liberarse por este recuerdo.

Cuando un hombre es víctima de una pesadilla y se pone entonces, en pleno sueño, a llamar a Allâh en su ayuda, se despierta infaliblemente, y esto demuestra dos cosas: en primer lugar, que la inteligencia consciente del Absoluto subsiste en el sueño como una personalidad distinta —nuestro espíritu permanece, pues, fuera de nuestros estados de ilusión— y, en segundo lugar, que el hombre, cuando llama a Allâh, acabará por despertarse también de este gran sueño que es la vida, el mundo, el ego. Si hay una llamada que puede romper el muro del sueño, ¿porqué no ha de romper también el muro de este sueño más vasto y más tenaz que es la existencia?

No hay en esta llamada ningún egoísmo, desde el momento en que la oración pura es la forma más íntima y mas preciosa del don de sí. (53) El hombre vulgar está en el mundo para recibir, e incluso si da limosna roba a Allâh —y se roba a sí mismo— en la medida en que cree que su don es todo lo que Allâh y el prójimo pueden pedirle; al dejar «*que la mano izquierda sepa lo que hace la derecha*» siempre espera algo de su ambiente, consciente o inconscientemente. Hay que adquirir la costumbre del don interior, sin el cual todas las limosnas no son dones mas que a medias; y lo que se da a Allâh se da por esto mismo a todos los hombres.

Si se parte de la idea de que la intelección y la concentración, o la doctrina y el método, son las bases de la vía, conviene añadir que estos dos elementos sólo son válidos y eficaces en virtud de una garantía tradicional, o sea de un «sello» que viene del Cielo. La intelección tiene necesidad de la tradición, de la Revelación fijada en la duración y adaptada a una sociedad, para poder despertarse en nosotros, o para no desviarse, y la oración se identifica a la Revelación misma o procede de ella, tal como hemos visto; en otros términos, el sentido de la ortodoxia de la tradición, de la Revelación, es que los medios de realizar el Absoluto deben provenir «objetivamente» del Absoluto; el conocimiento no puede surgir «subjetivamente» más que en el marco de una formulación divina «objetiva» del Conocimiento.

Pero este elemento «tradición», precisamente a causa de su carácter impersonal y formal, exige un complemento de carácter esencialmente personal y libre, a saber, la virtud; sin la virtud, la ortodoxia se convierte en fariseísmo, subjetivamente por supuesto, ya que su incorruptibilidad objetiva no se discute.

Si hemos definido la metafísica como el discernimiento entre lo Real y lo no-real, definiremos la virtud como la inversión de la relación ego-alter: siendo esta relación una inversión natural, pero ilusoria, de las «proporciones» reales, y por ello mismo una «caída» y una ruptura de equilibrio —pues el hecho de que dos personas crean ser «yo» prueba que ninguna tiene razón, so pena de absurdo, pues el «yo» es lógicamente único—, la virtud será la inversión de esta inversión, o sea el enderezamiento de nuestra caída; verá en cierto modo, relativo pero eficaz, el «yo mismo» en «el otro», o inversamente. Esto muestra claramente la función sapiencial de la virtud: la caridad, lejos de reducirse a sentimentalismo o utilitarismo,

opera un estado de conciencia, apunta a lo real y no a lo ilusorio; confiere una visión de lo real a nuestro «ser» personal, a nuestra naturaleza volitiva, y no se limita a un pensamiento que no compromete a nada. Lo mismo en cuanto a la humildad: cuando está bien concebida, realiza en nosotros la conciencia de nuestra nada ante el Absoluto y de nuestra imperfección en relación con otros hombres; como toda virtud, es causa y efecto a la vez. Las virtudes son, como los ejercicios espirituales —pero de otra forma— agentes de fijación para los conocimientos del espíritu. (54)

Un error que se produce con demasiada facilidad en la conciencia de los que abordan la metafísica por reacción contra una religiosidad convencional es el de creer que la verdad no tiene necesidad de Allâh —del Allâh personal que nos ve y nos oye— ni, por lo demás, de nuestras virtudes; que no tiene ninguna relación con lo humano y que nos basta, por consiguiente, saber que el Principio no es la manifestación, y así sucesivamente, como si estas nociones nos dispensaran de ser hombres y nos inmunizaran contra los rigores de las leyes naturales, por decir lo menos. Si el destino no lo hubiera querido —y el destino no resulta de nuestras nociones de doctrina— no tendríamos ninguna ciencia, ni siquiera ninguna vida; Allâh está en todo lo que somos, sólo Él puede darnos vida, darnos luz y protegernos. Lo mismo para las virtudes: la verdad ciertamente no tiene necesidad de nuestras cualidades personales, puede incluso situarse más allá de nuestros destinos, pero nosotros tenemos necesidad de la verdad y debemos doblegarnos a sus exigencias, que no son exclusivamente mentales; (55) puesto que existimos, nuestro ser -sea cual sea el contenido de nuestro espíritu- debe estar de acuerdo en todos los planos con su principio divino. Las virtudes catafáticas, luego algo «individualistas», son las claves de las virtudes apofáticas, y éstas son inseparables de la gnosis; las virtudes dan fe de la belleza de Allâh. Es ¡lógico y pernicioso —para sí mismo al igual que para otros— pensar la verdad y olvidar la generosidad.

Quizá convendría precisar aquí que llamamos «apofáticas» a las virtudes que no son «producciones» del hombre, sino que, por el contrario, irradian de la naturaleza del Ser: ellas preexisten con respecto a nosotros, de modo que nuestro papel en relación con ellas será el de apartar lo que en nosotros se opone a su irradiación, y no el de producirlas «positivamente»; en esto reside toda la diferencia entre el esfuerzo individual y el conocimiento purificador. Es en todo caso absurdo creer que el sufi que afirma haber ido más allá de determinada virtud o incluso de toda virtud está desprovisto de las cualidades que constituyen la nobleza del hombre y sin las cuales no hay santidad; la única diferencia es que él ya no «vive» estas cualidades como «suyas», que no tiene, pues, conciencia de un mérito «personal» como es el caso en las virtudes ordinarias. (56) Se trata aquí de una divergencia de principio o de naturaleza, aunque, desde otro punto de vista más general y menos operativo, toda virtud o incluso toda cualidad cósmica puede ser considerada en un sentido apofático, es decir, según la esencia ontológica de los fenómenos; esto es lo que expresan a su manera los hombres piadosos cuando atribuyen sus virtudes a la gracia de Allâh.

Conformemente a las exhortaciones coránicas, el «recuerdo de Allâh» exige las virtudes fundamentales y —en función de éstas— los actos de virtud que se imponen según las circunstancias. Las virtudes fundamentales y universales, que son inseparables de la naturaleza humana, son la humildad o la auto-anulación; la caridad o la generosidad; la veracidad o la sinceridad, luego la imparcialidad; después la vigilancia o la perseverancia; el contentamiento o la paciencia; y, por último, esta «cualidad de ser» que es la piedad unitiva, la plasticidad espiritual, la disposición a la santidad. (57)

Todo lo que antecede permite hacer comprender el sentido de las virtudes y de las leyes morales; éstas son estilos de acción conformes a determinadas perspectivas espirituales y a determinadas condiciones materiales y mentales, mientras que las virtudes representan, por el contrario, bellezas intrínsecas que se insertan en estos estilos y que se realizan a través de ellos. Toda virtud y toda moral es como un modo de equilibrio o, más precisamente, una manera de participar, aunque fuera en detrimento de un equilibrio exterior y falso, en el Equilibrio universal; permaneciendo en el centro, el hombre escapa de las vicisitudes de la periferia inestable; éste es el sentido de la «no-acción» taoísta. La moral es una forma de actuar, pero la virtud es una manera de ser: una manera de ser enteramente uno mismo, más allá del ego, o de ser simplemente lo que es. (58) Podríamos expresarnos también del modo siguiente: las morales son los marcos de las virtudes al mismo tiempo que sus aplicaciones a las colectividades; la virtud de la colectividad es su equilibrio determinado por el Cielo. Las morales son diversas, pero la virtud, tal como acabamos de definirla, es en todas partes la misma, porque el hombre es en todas partes el hombre. Esta unidad moral del género humano va a la par de su unidad intelectual: las perspectivas y los dogmas difieren, pero la verdad es una.

Otro elemento fundamental de la vía es el simbolismo, que se afirma en el arte sagrado lo mismo que en la naturaleza virgen. Sin duda, las formas sensibles no tienen la importancia de los símbolos verbales o escriturarios, pero no por ello dejan de poseer, según las circunstancias, una función de «encuadramiento» o de «sugestión espiritual» muy valiosa, sin hablar de la importancia ritual de primer orden que pueden tomar; además, el simbolismo tiene la particularidad de combinar lo exterior con lo interior, lo sensible con lo espiritual, y así va más allá, en principio o de hecho, de la función de simple «telón de fondo».

El arte sagrado es en primer lugar la forma visible y audible (59) de la Revelación, y después su revestimiento litúrgico indispensable. La forma debe ser la expresión adecuada del contenido; no debe en ningún caso contradecirlo; no puede ser abandonada a la arbitrariedad de los individuos, a su ignorancia y a sus pasiones. Pero hay que distinguir diversos grados en el arte sagrado, diversos niveles de absolutidad o de relatividad; (60) además, hay que tener en cuenta el carácter relativo de la forma como tal. El «imperativo categórico» que es la integridad espiritual de la forma no puede impedir que el orden formal esté sometido a ciertas vicisitudes; el hecho de que las obras maestras del arte sagrado sean expresiones sublimes del Espíritu no debe hacernos olvidar que, vistas a partir de este Espíritu mismo, estas obras, en sus más pesadas exteriorizaciones, aparecen ya ellas mismas como concesiones al «mundo» y hacen pensar en esta frase evangélica: «El que saca la espada, morirá por la espada». En efecto, cuando el Espíritu necesita exteriorizarse hasta ese punto es que ya está bien próximo a perderse; la exteriorización como tal lleva en sí misma el veneno de la exterioridad, luego del agotamiento, la fragilidad y la decrepitud; la obra maestra está como cargada de pesares, es ya un «canto del cisne»; a veces se tiene la impresión de que el arte, por la misma sobreabundancia de sus perfecciones, sirve para suplir la ausencia de sabiduría o de santidad. Los Padres del desierto no tenían necesidad de columnatas ni de vitrales; en cambio, las personas que, en nuestros días, desprecian más el arte sagrado en nombre del «puro espíritu» son los que menos lo comprenden y quienes más necesidad tendrían de él. (61) Sea lo que fuere, nada noble puede perderse nunca: todos los tesoros del arte, al igual que los de la naturaleza, vuelven a encontrarse perfecta e infinitamente en la Beatitud; el hombre que tiene plena conciencia de esta verdad no puede dejar de estar desapegado de las cristalizaciones sensibles como tales.

Pero existe también el simbolismo primordial de la naturaleza virgen; ésta es un libro abierto, una revelación del Creador, un santuario e incluso, en ciertos aspectos, una vía. Los sabios y los cremitas de todas las épocas han buscado la naturaleza, cerca de ella se sentían lejos del mundo y cerca del Cielo; inocente y piadosa, pero sin embargo profunda y terrible, ella fue siempre su refugio. Si tuviéramos que elegir entre el más magnífico de los templos y la naturaleza inviolada, es a ésta a la que escogeríamos; la destrucción de todas las obras humanas no sería nada al lado de la destrucción de la naturaleza. (62) La naturaleza ofrece a la vez vestigios del Paraíso terrenal y signos precursores del Paraíso celestial.

Y sin embargo, desde otro punto de vista, cabe preguntarse qué es más precioso, si las cumbres del arte sagrado en cuanto inspiraciones directas de Allâh, o las bellezas de la naturaleza en cuanto creaciones divinas y símbolos; (63) el lenguaje de la naturaleza es más primordial, sin duda, y más universal, pero es menos humano que el arte y menos inmediatamente inteligible; exige más conocimiento espiritual para poder entregar su mensaje, pues las cosas externas son lo que somos nosotros, no en si mismas, sino en cuanto a su eficacia; (64) hay en ello la misma relación, o casi, que entre las mitologías tradicionales y la metafísica pura. La mejor respuesta a este problema, es que el arte sagrado, del que determinado santo no tiene «necesidad» personalmente, exterioriza sin embargo su santidad, es decir, precisamente este algo que puede hacer superflua para el santo la exteriorización artística; (65) por el arte, esta santidad o esta sabiduría se ha hecho milagrosamente tangible, con toda su materia humana que la naturaleza virgen no puede ofrecer; en cierto sentido, la virtud «dilatante» y «refrescante» de la naturaleza es el hecho de no ser humana sino angélica. Decir que se prefieren las «obras de Allâh» a las «obras de los hombres» sería no obstante simplificar en exceso el problema, dado que, en el arte que merece el epíteto de «sagrado», es Allâh el autor; el hombre no es más que el instrumento y lo humano no es más que la materia. (66)

El simbolismo de la naturaleza es solidario de nuestra experiencia humana: si la bóveda estelar gira es porque los mundos celestiales evolucionan alrededor de Allâh; la apariencia es debida no sólo a nuestra posición terrestre, sino también, y ante todo, a un prototipo trascendente que no es en absoluto ilusorio, y que parece incluso haber creado nuestra situación espacial para permitir a nuestra perspectiva espiritual ser lo que es; la ilusión terrestre refleja, pues, una situación real, y esta relación es de la mayor importancia, pues muestra que son los mitos —siempre solidarios de la astronomía ptolemaica— los que tendrán la última palabra. Como ya hemos indicado en otras ocasiones, la ciencia moderna, aunque realiza evidentemente observaciones exactas, pero ignorando el sentido y el alcance de los símbolos, no puede contradecir de jure las concepciones mitológicas en lo que tienen de espiritual, luego de válido; no hace más que cambiar los datos simbólicos o, dicho de otro modo, destruye las bases empíricas de las mitologías sin poder explicar la significación de los datos nuevos. Desde nuestro punto de vista, esta ciencia superpone un simbolismo de lenguaje infinitamente complicado a otro, metafísicamente igual de verdadero pero mas humano —un poco como se traducirla un texto a otra lengua más difícil—, pero ignora que descubre un lenguaje y que propone implícitamente un nuevo ptolomeísmo metafísico.

La sabiduría de la naturaleza es afirmada numerosas veces en el Corán, que insiste en los «signos» de la creación **«para aquellos que están dotados de entendimiento»**, lo que indica la relación existente entre la naturaleza y la gnosis; la bóveda celeste es el templo de la eterna *sophia*.

La misma palabra «signos» (*âyat*) designa los versículos del Libro; como los fenómenos de la naturaleza a la vez virginal y maternal, revelan a Allâh brotando de la «Madre del Libro» y transmitiéndose por el espíritu virgen del Profeta. (67) El Islam, como el antiguo judaísmo, se encuentra particularmente cerca de la naturaleza por el hecho de que está anclado en el alma nómada; su belleza es la del desierto y del oasis; la arena es para él un símbolo de pureza —se la emplea para las abluciones cuando falta agua— y el oasis prefigura el Paraíso. El simbolismo de la arena es análogo al de la nieve: es una gran paz que unifica, semejante a la *Shahâda* que es paz y luz y que disuelve a fin de cuentas los nudos y las antinomias de la Existencia, o que reduce, reabsorbiéndolas, todas las coagulaciones efímeras a la Substancia pura e inmutable. El Islam surgió de la naturaleza; los sufíes retornan a ella, lo cual es uno de los sentidos de este hadith: «*El Islam comenzó en el exilio y acabará en el exilio*». Las ciudades, con su tendencia a la petrificación y con sus gérmenes de corrupción, se oponen a la naturaleza siempre virgen; su única justificación, y su única garantía de estabilidad, es la de ser santuarios; garantía muy relativa, pues el Corán dice: «**Y no hay ciudad que Nosotros (Allâh) no destruyamos o no castigemos severamente antes del Día de la resurrección**» (XVII, 60). Todo esto permite comprender por qué el Islam ha querido mantener, en el marco de un sedentarismo inevitable, el espíritu nómada: las ciudades musulmanas conservan la marca de una peregrinación a través del espacio y el tiempo; el Islam refleja en todas partes la santa esterilidad y la austeridad del desierto, pero también, en este clima de muerte, el desbordamiento alegre y precioso de las fuentes y los oasis; la gracia frágil de las mezquitas repite la de los palmerales, mientras que la blancura y la monotonía de las ciudades tienen una belleza desértica y por ello mismo sepulcral. En el fondo del vacío de la existencia y detrás de sus espejismos está la eterna profusión de la Vida divina.

Pero volvamos a nuestro punto de partida, la verdad metafísica en cuanto fundamento de la vía. Como esta verdad concierne al esoterismo —en las tradiciones con polaridad exo/esotérica al menos—, debemos responder aquí a la cuestión de saber si existe o no una «ortodoxia esotérica» o si en ello no hay más bien una contradicción en los términos o un abuso de lenguaje. Toda la dificultad, allí donde se presenta, reside en una concepción demasiado restringida del término «ortodoxia», por una parte, y del conocimiento metafísico, por otra: hay que distinguir, en efecto, entre dos ortodoxias, una extrínseca y formal, y otra intrínseca e informal; la primera se refiere al dogma y, por consiguiente, a la «forma», y la segunda a la verdad universal, y así, a la «esencia». Ahora bien, las dos cosas están ligadas en el esoterismo, en el sentido de que el dogma es la clave del conocimiento directo; una vez alcanzado éste, la forma es evidentemente superada, pero el esoterismo sin embargo está conectado necesariamente con la forma que ha sido su punto de partida y cuyo simbolismo sigue siendo siempre válido. (68) El esoterismo islámico, por ejemplo, no rechazará nunca los fundamentos del Islam, aun si llega incidentalmente a contradecir tal o cual posición o interpretación exotérica; diremos incluso que el sufismo es tres veces ortodoxo, en primer lugar porque toma impulso a partir de la forma islámica y no de otra, en segundo lugar porque sus realizaciones y sus doctrinas corresponden a la verdad y no al error, y en tercer lugar porque permanece siempre solidario del Islam, puesto que se considera la «médula» (*lubb*) de ésta y no de otra religión. Ibn ‘Arabi, a pesar de sus audacias verbales, no se hizo budista y no rechazó los dogmas y las leyes de la *shari’a*, lo que equivale a decir que no salió de la ortodoxia, ya sea la del Islam o de la Verdad a secas.

Si una formulación puede parecer que contradice determinado punto de vista exotérico, la cuestión que se plantea es la de saber si es verdadera o falsa, y no si es «conformista» o «libre»; en la intelectualidad pura los conceptos de «libertad», de «independencia» o de «originalidad» no tienen ningún sentido, como, por lo demás, tampoco sus contrarios. Si el

esoterismo más puro implica la verdad total —ésta es su razón de ser—, la cuestión de la «ortodoxia» en el sentido religioso no puede plantearse, evidentemente; el conocimiento directo de los misterios no podría ser «musulmán» o «cristiano», lo mismo que la visión de una montaña es la visión de una montaña y no otra cosa; hablar de un esoterismo «no-ortodoxo» no es menos absurdo, pues esto equivaldría a sostener, en primer lugar, que este esoterismo no es solidario de ninguna forma —en este caso no tiene ni autoridad, ni legitimidad, ni siquiera ninguna utilidad— y, en segundo lugar, que no es el resultado iniciático o «alquímico» de una vía revelada, que no tiene, pues, ningún tipo de garantía formal y «objetiva». Estas consideraciones deberían hacer comprender que el prejuicio de querer explicarlo todo en términos de «préstamos» o de «sincretismo» está mal fundado, pues las doctrinas sapienciales, siendo verdaderas, no pueden dejar de concordar; y si el fondo es idéntico, ocurre forzosamente que las expresiones lo sean. El hecho de que una expresión particularmente feliz pueda ser recogida por una doctrina ajena está también en la naturaleza de las cosas —lo contrario sería anormal e inexplicable—, pero esto no constituye una razón para generalizar este caso excepcional y llevarlo al absurdo; es como si se quisiera concluir, porque las cosas se influyen a veces mutuamente, que todas las analogías existentes en la naturaleza provienen de influencias unilaterales o recíprocas. (69)

Notas

(31) La «Conciencia» infinita, libre de toda objetivación.

(32) De ahí la palabra *kawn*, el «mundo», «lo que existe». *Al-kawn al-kabir* es el macrocosmo, *al-kawn al-saghir* el microcosmo.

(33) «*Que vuestro lenguaje sea: esto es, esto es; esto no es, esto no es; lo que se dice de más viene del mal*» (Mateo, 5, 37). Esto es comparable con la «sinceridad» (*ikhhlâs*) que es la esencia misma del *ihshân*, según esta definición tradicional: «*La virtud activa (la actualización espiritual, al-ihshân) es que adores a Allâh como si Lo vieras, y si no Lo ves, Él sin embargo te ve*». La palabra verídica es el símbolo mismo de la intención recta, que en el Islam lo es todo. «**Condúcenos por la vía recta**» (*al-sirât al-mustaqim*), dice la Fâtiha.

(34) «**Y Adán recibió de su Señor palabras**» (Corán, *Al-Baqara*, 38). El «Verbo», en cierta teología trinitaria, representa el «Conocimiento» que tiene el «Ser» de sí mismo. «*Pues el Padre es más grande que yo*» (Juan, 14, 26), el Ser en sí es más grande que el polo «Conciencia» aunque éste sea realmente el Ser, en su naturaleza intrínseca. El Ser, por lo demás, tiene también un aspecto de «Conciencia» con respecto al Sobre-Ser, en el sentido de que cristaliza sus potencialidades distintivamente con miras a su manifestación; pero el Sobre-Ser es sin embargo el supremo «Sí» cuyo Infinito Conocimiento es indiferenciado en razón de su infinitud misma.

(35) «*A aquel que Me menciona en sí mismo (fî nafsihi), Yo lo menciono en Mí, y a aquel que Me menciona en una asamblea Yo lo menciono en una asamblea mejor que la suya*» (*Hadith qudsî*). La asamblea «mejor» es la del Cielo. Según otro hadith de la misma categoría, «*Yo acompaño (Innî jâlis) a aquel que Me menciona*».

(36) «*El cielo y la tierra no pueden contenerme, pero el corazón de mi servidor creyente Me contiene.*» (*Hadith qudsî*).

(37) «¡Oh, hombre feliz —canta Jâmi— cuyo corazón ha sido iluminado por la invocación (*dhîkr*), a la sombra de la cual el alma carnal ha sido vencida, el pensamiento de la multiplicidad expulsado, el invocante (*dhâkîr*), transformado en la invocación, y la invocación en el Invocado (*madhkîr*).»

(38) Al «esfuerzo de actualización» (*istihdâr*) del servidor responde la «presencia» (*hudûr*) del Señor.

(39) El hombre caído es por definición «olvido»; la vía será por consiguiente el «recuerdo». Un proverbio árabe, que se funda en la relación fonética entre las palabras *nasîya* («olvidar») e *insân* («hombre»), dice que «el primer ser olvidadizo (*awwalu nâsin*) fue el primer hombre» (*awwalu-nnâs*).

(40) El Profeta dijo: «*Protege a Allâh en tu corazón, entonces Allâh te protegerá*».

(41) En la oración canónica del Islam, que contiene fases de rebajamiento y de levantamiento —o, más precisamente, de inclinación y de erguimiento, y luego de prosternación y de reposo—, las primeras se refieren a la muerte o a la «extinción» y las segundas a la resurrección o a la inmortalidad, la «permanencia»; el paso de una fase a otra es marcado por el *takbîr*: «**Allâh es más grande**» (*Allâhu akbar*).

(42) Es la «puerta estrecha» del Evangelio.

(43) Es lo que expresa esta fórmula: «**Allâh no es ni Él mismo ni otro que Él**» (*Allâhu lâ huwa wa-lâ ghayruhu*). Esta proposición se aplica igualmente, en un sentido diferente, a las cualidades (*silât*) de Allâh.

(44) *Al-ulûhiya* —la «Allâhidad»— se define en efecto como la «suma de los misterios de la Realidad» (*jumlatu haqâ'iq al-Wujûd*).

(45) Empleamos este término derivado del japonés porque designa convencionalmente, en Occidente, a un Budismo encantatorio que fue chino antes de ser japonés, e indio antes de ser chino. Esto no impide que sea en el Japón donde ha conocido un extraordinario florecimiento.

(46) Lo mismo podríamos decir de los Nombres de Isa y de Maryam y de las oraciones jaculatorias que los contienen.

(47) La *Shahâda* es en efecto considerada como un «Nombre divino».

(48) «*Perseveré en este ejercicio hasta que me fue revelado: “Allâh ha dicho de Sí que Él es el Primero (Al-Awwal) y el último (Al-Akhir), el Interior (Al-Bâtîn) y el Exterior (Al-Zâhir)”*. Me defendí contra este discurso concentrándome en mi ejercicio, pero cuantos más esfuerzos hacía para rechazarlo más me acosaba sin tregua; al fin respondí: “Comprendo que Allâh es el Primero y el último y el Interior; pero que sea también el Exterior no lo comprendo, pues exteriormente no veo más que el Universo». Recibí esta respuesta: “Si Allâh quisiera designar con la palabra «el Exterior» a otra cosa que la existencia visible, ésta no sería exterior, sino interior; pero yo te digo: ¡Él (Allâh) es el Exterior!» En aquel momento tomé conciencia súbitamente de la verdad de que no hay existencia fuera de Allâh, y de que el Universo no es nada fuera de Él...» (Las *Rasâ'il* del Shaykh Mawlay AVArabî Al-Darqâwi).

(49) Las cuatro palabras de la *Basmala* (*Bismi-Llâhi-l-Rahmâni-l-Rahîm*) son representadas como cuatro ríos del Paraíso que surgen bajo el trono de Allâh, el cual es Al-Rûh. La *lam* en el Nombre supremo y el *illâ* en el Testimonio corresponden al «trono» en el sentido de que «inauguran» una la sílaba *Lâh* y el otro el Nombre *Allâh* o sea las «dimensiones de trascendencia». Damos estas precisiones —que resultan de la naturaleza de las cosas— a fin de mostrar, en conexión con las prácticas encantatorias y las doctrinas sapienciales, cómo las enunciaciones o símbolos de base son vehículo de todo el Mensaje divino, un poco como un cristal sintetiza todo el espacio.

(50) «*Bienaventurados los que han creído y no han visto*», dice el Evangelio, y hallamos el mismo sentido en el hadith del *ihân* «... *Y si tú no Lo (Allâh) ves, Él sin embargo te ve*». La gnosis, lejos de querer abolir estas enseñanzas, las sitúa en un terreno algo diferente, pues no sólo existe la diferencia entre la ignorancia terrenal —que necesita una «fe»— y el conocimiento celestial, sino también la que hay entre el saber doctrinal y la realización unitiva; el saber no es en absoluto «ciego» en sí, pero lo es en relación con la realización «en profundidad».

(51) Como la existencia, el fuego es cosa ambigua, pues es a la vez luz y calor, divinidad e infierno. En nuestro libro *Castes et Races* [Trad. esp. en ed. Olañeta], nos referimos incidentalmente a una teoría hindú según la cual el fuego, en cuanto tiene tendencia a subir e ilumina, corresponde a *sattwa*, mientras que el agua, en cuanto se extiende horizontalmente y fertiliza, es asimilable a *rajas*, y la tierra se referiría entonces a *tamas* por su inercia y su fuerza de aplastamiento; pero es evidente que, desde otro punto de vista, el fuego está relacionado con *rajas* por su calor devorador y «pasional», y en este caso sólo la luz corresponde a *sattwa*; éste es el ternario, no de los elementos visibles —fuego, agua y tierra—, sino de las funciones sensibles del fuego—sol: luminosidad, calor y, negativamente, oscuridad. La pura luminosidad es fría por trascendencia; la oscuridad lo es por privación. Espiritualmente hablando, las tinieblas hielan mientras que la luz refresca.

(52) En expresiones como éstas no tomamos en consideración la limitación del «Ser»; empleamos esta palabra de manera extrínseca, con relación al mundo, y sin prejuzgar nada sobre la ilimitación interna de lo Divino. Es exactamente lo que hace la teología, incluido el sufismo, que no duda en hablar de la «existencia» (*wujûd*) de Allâh; es la intención —evidente par gnóstico— y no el sentido literal lo que establece el sentido exigido.

(53) «*La hora suprema no llegará hasta que en la tierra no haya nadie que diga: Allâh, Allâh*» (Hadith). Son, en efecto, la santidad y la sabiduría —y con ellas la oración universal y quintaesencial— las que sostienen el mundo.

(54) El sentimentalismo con que se rodea a las virtudes facilita su falsificación; para muchos, la humildad es el desprecio de una inteligencia que se posee. El diablo se ha apoderado de la caridad y ha hecho de ella un utilitarismo demagógico y sin Allâh y un argumento contra la contemplación como si Cristo hubiera apoyado a Marta en contra de María. La humildad se convierte en bajeza y la caridad en materialismo; de hecho, esta virtud quiere suministrar la prueba de que se puede prescindir de Allâh.

(55) «*Cuando se habla de Allâh sin poseer la verdadera virtud —dice Plotino— no se dicen más que palabras vacías.*» Se trata aquí, no de simples enunciaciones según la ortodoxia, sino de palabras espontáneas y que se consideran derivadas de un conocimiento directo.

(56) Ilm 'Atfi-lláh dice en sus *Híkam*: «*Si no pudieras alcanzarlo más que después de la eliminación de todas tus taras y la extinción de tu egoísmo, no lo alcanzarías nunca. Pero si quiere conducirte hacia Sí, (Allâh) recubre tus cualidades con Sus cualidades y tus características con Sus características y te une a Él en virtud de lo que vuelve a ti de Su parte, y no a causa de lo que vuelve a Él de tu parte*».

(57) Esta enumeración, de la que se encontrarán diferentes versiones nuestras obras anteriores, es una síntesis que deducimos de la naturaleza las cosas. El sufismo presenta diversas clasificaciones de las virtudes y distingue en ellas ramificaciones muy sutiles; insiste, evidentemente, también e apofatismo de las virtudes sobrenaturales y ve en estas concomitancias Espíritu otras tantas «estaciones» (*maqâmat*). La naturaleza nos ofrece muchas imágenes de las virtudes y también de las manifestaciones del Espíritu: la paloma, el águila, el cisne y el pavo real reflejan respectivamente la pureza, la fuerza, la paz contemplativa y la generosidad espiritual o el despliegue de gracias.

(58) Según santo Tomás de Aquino, «*la verdad es el fin último de el universo, y la contemplación de la verdad es la actividad esencial d sabiduría... Las virtudes, por su naturaleza, no forman parte necesariamente de la contemplación, pero son una condición indispensable de ella*».

(59). Por ejemplo, la salmodia del Corán, que presenta diversos estilos es un arte; se puede escoger entre los estilos, pero no se les puede añadir nada; se puede salmodiar el Corán de tal forma, pero no de tal otra. Las salmodias expresan diferentes ritmos del espíritu.

(60). Tenemos en primer lugar el arte sagrado en el sentido más riguroso tal como aparece en el Tabernáculo de Moisés, en el que Allâh mismo prescribe las formas y los materiales; luego está el arte sagrado que ha sido desarrollado en conformidad con un determinado genio étnico; y, por último, ten los aspectos decorativos del arte sagrado, en los que el genio étnico afirma más libremente, pero siempre en conformidad con un espíritu que trasciende. El genio no es nada sin su determinación por una perspectiva espiritual.

(61). El arte es siempre un criterio del «discernimiento de los espíritus»: el paganismo real se revela en el aspecto del arte, por ejemplo en el naturalismo de los grecorromanos y también, de un modo no menos impresionante, en el gigantismo a la vez brutal y afeminado de la escultura babilónica. Recordemos también el arte cargado de pesadillas del antiguo México decadente.

(62). En el arte extremo-oriental, que es mucho menos «humanista» que las artes de Occidente y de la antigüedad próximo-oriental, la obra humana permanece profundamente ligada a la naturaleza, hasta el punto de formar con ella una especie de unidad orgánica; el arte chino-japonés no lleva en sí elementos «paganos» como es el caso de las antiguas artes mediterráneas; nunca es, en sus manifestaciones esenciales, sentimental ni vacío y aplastante.

(63). ¿Hay que preferir obras como la Virgen hierática de Torcello, cerca de Venecia, los nichos de piedra rutilantes de la mezquita de Córdoba, las imágenes divinas de la India y del Extremo Oriente, o la alta montaña, el mar, el bosque, el desierto? Así planteada, la cuestión es objetivamente insoluble, pues hay por cada lado —en el arte como en la naturaleza— un «más» y un «menos».

(64). Esto es cierto también para el arte, pero en menor medida, precisamente porque el lenguaje artístico pasa por el hombre.

(65). Decimos «que puede hacer», no que «debe», pues el arte puede tener para un determinado santo una función que escapa al hombre ordinario.

(66). La imagen de Buda combina del modo más expresivo las «categorías» de las que hemos tratado aquí; en primer lugar, el conocimiento y la concentración; luego, la virtud, pero absorbida ésta en los dos elementos precedentes; a continuación, la tradición y el arte, representados por la imagen misma y, por último, la naturaleza, representada por el loto.

(67). Hemos aludido a ello en el transcurso del capítulo anterior al hablar de la bendición muhammadiana.

(68). Éste es uno de los sentidos de esta exhortación coránica: **«Entrad en las casas por sus puertas»** (Corán, *Al-Baqara*, 189). No hay *tanqa* sin *sharî'a*. Ésta es el círculo y aquélla el radio: la *haqîqa* es el centro.

(69). Un error análogo quiere que todo comience con los textos escritos; ésta es también una generalización abusiva. *«Los germanos tenían una escritura propia, pero estaba severamente prohibido —como César observó en Lutecia— servirse de ella: todo saber tenía que ser transmitido de boca en boca y retenido únicamente por la memoria. En Perú no se toleraban, en una época relativamente reciente, más que las cuerdas de nudos»* (Ernst Fuhrmann, *Reich der Inka*, Hagen, 1922). Mencionemos también esta opinión de Platón: *«Todo hombre serio se guardará bien de tratar por escrito cuestiones serias»*; sin embargo, según los rabinos, *«vale más profanar la Tora que olvidarla»*, y asimismo: *«... en nuestros días, los pocos viejos sabios que viven aún entre ellos (los sioux) dicen que, al aproximarse el fin de un cielo, cuando en todas partes los hombres se han vuelto ineptos para comprender y, sobre todo, para poner en práctica las verdades que les fueron reveladas en el origen..., está entonces permitido, y es incluso deseable, sacar este conocimiento a la luz del día; pues la verdad se defiende por su propia naturaleza contra la profanación, y es posible que llegue así a aquellos que están calificados para penetrarla profundamente ... »* (Joseph Epes Brown, «Prólogo» en *Les Rites secrets des Indiens sioux*, París, 1953 [Trad. esp. *La pipa sagrada. Ritos sioux*, Madrid, Taurus, 1980 (N.d.T.)].

Capítulo 7

La Vía, tercera parte

La cuestión de los orígenes del sufismo se resuelve por el discernimiento (*furqân*) fundamental de la doctrina islámica: Allâh y el mundo; ahora bien, este discernimiento tiene algo de provisional por el hecho de que la Unidad divina, perseguida hasta sus últimas consecuencias, excluye precisamente la dualidad formulada por todo discernimiento, y es aquí en cierto modo donde se sitúa el punto de partida de la metafísica original y esencial del Islam. Una cosa que hay que tener en cuenta es que el conocimiento directo es en sí mismo un estado de pura «conciencia» y no una teoría; no hay, pues, nada de sorprendente en el hecho de que las formulaciones complejas y sutiles de la gnosis no se manifestaran desde el principio y de una sola vez, y de que incluso hayan podido tomar prestados a veces, para las necesidades de la dialéctica, conceptos platónicos. El sufismo es la «sinceridad de la fe», y esta «sinceridad» — que no tiene absolutamente nada que ver con el «sincerismo» de nuestra época— no es otra cosa, en el plano de la doctrina, que una visión intelectual que no se detiene a medio camino y que, por el contrario, saca de la idea unitaria las consecuencias más rigurosas; el resultado de ello es no sólo la idea del mundo-nada, sino también la de la Identidad suprema y la realización correspondiente: la «unidad de Realidad» (*wahdat al-Wuyûd*). (70)

Si la perfección o la santidad consiste, para el israelita y para el cristiano, en «amar a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu poder» (71) o «con todas tus fuerzas» (72) —en el israelita a través de la Tora y la obediencia a la Ley, en el cristiano por el sacrificio vocacional «de amor»—, la perfección será, para el musulmán, el «creer» con todo su ser que **«no hay más dios que Allâh»**, fe total cuya expresión escrituraria es este *hadith* ya citado: «*La virtud espiritual (ihsân, cuya función es la de hacer «sinceros» el imán y el islâm, la fe y la práctica) consiste en adorar a Allâh como si lo vieras, y si tú no Lo ves, Él sin embargo te ve.*» (73) Allí donde el judeocristiano pone la intensidad, o sea la totalidad del

amor, el musulmán pondrá la «sinceridad», o sea la totalidad de la fe, que al realizarse se convertirá en gnosis, unión, misterio de no-alteridad.

Visto desde el Islam sapiencial, el Cristianismo puede ser considerado como la doctrina de lo sublime, no como la del Absoluto; es la doctrina de una relatividad sublime (74) y que salva por su sublimidad misma —pensamos aquí en el Sacrificio divino—, pero que tiene su raíz, no obstante y necesariamente, en el Absoluto y que puede, por consiguiente, conducir a Él. Si partimos de la idea de que el Cristianismo es «*el Absoluto hecho relatividad a fin de que lo relativo se haga Absoluto*» (75) —por parafrasear una fórmula antigua bien conocida— nos encontramos en plena gnosis, y la reserva «sentida» por el Islam deja de aplicarse; pero lo que hay que decir también, de un modo más general y fuera de la gnosis, es que el Cristianismo se sitúa en un punto de vista en el que la consideración del Absoluto como tal no tiene que intervenir *a priori*; el acento se pone en el «medio» o el «intermediario», éste absorbe en cierto modo el fin; o también, el fin está como garantizado por la divinidad del medio. Todo esto equivale a decir que el Cristianismo es fundamentalmente una doctrina de la Unión, y por ahí es por donde se reúne, con toda evidencia, con el «unitarismo» musulmán y más particularmente sufi. (76)

Hay en la historia del Cristianismo como una nostalgia latente de lo que podríamos denominar la «dimensión islámica» refiriéndonos a la analogía existente entre las tres perspectivas de «temor», «amor», «gnosis» —los «reinos» del «Padre», del «Hijo» y del «Espíritu Santo»— y los tres monoteísmos judaico, cristiano y musulmán; el Islam es de hecho, desde el punto de vista «tipológico», la cristalización religiosa de la gnosis, de ahí su blancura metafísica y su realismo terrestre. El protestantismo, con su insistencia en el «Libro» y el libre albedrío y su rechazo del sacerdocio sacramental y el celibato, es la manifestación más masiva de esta nostalgia, (77) aunque de forma extra-tradicional y moderna y en un sentido puramente «tipológico»; (78) pero hubo otras manifestaciones, más antiguas y más sutiles, como los movimientos de un Amalrico de Béne y de un Joaquín de Fiori, ambos en el siglo XII, sin olvidar a los montanistas del final de la Antigüedad. En el mismo orden de ideas, es sabido que los musulmanes interpretan el anuncio del Paráclito en el Evangelio de San Juan como una referencia al Islam, lo que, sin excluir evidentemente la interpretación cristiana, se vuelve comprensible a la luz del ternario «temor-amor-gnosis» al que hemos aludido. Si se nos observara que en el seno del Islam ha habido ciertamente una tendencia inversa hacia la posibilidad cristiana o el «reino del Hijo», diremos que hay que buscar sus huellas por el lado del chiísmo y de la *Bektâshiyya*, es decir, en ambiente persa y turco.

En terminología vedántica, la enunciación fundamental del Cristianismo es: «*Atmâ se ha hecho Mâyâ a fin de que Mâyâ se haga Atmâ*»; la del Islam será que «*no hay âtma salvo el único Atmâ*» y, para el *Muhamadun Rasûlu-Llâh*: «*Mâyâ es la manifestación de Atmâ*». En la formulación cristiana subsiste un equívoco en el sentido de que *Atmâ* y *Mâyâ* están yuxtapuestos; se podría entender que la segunda existe con pleno derecho junto al primero, que posee una realidad idéntica a éste; el Islam responde a su manera a este posible malentendido. O también: todas las teologías —o teosofías— se dejan reducir grosso modo a estos dos tipos: Dios-Ser y Dios-Consciencia, o Dios-Objeto y Dios-Sujeto, o también: Dios objetivo, «absolutamente otro», y Dios subjetivo, a la vez inmanente y trascendente. El Judaísmo y el Cristianismo pertenecen a la primera categoría; el Islam también, en cuanto religión, pero al mismo tiempo es como la expresión religiosa y «objetivista» del Dios-Sujeto, y es por esto por lo que se impone, no por el fenómeno o el milagro, sino por la evidencia, siendo el contenido o el «motor» de ésta la «unidad», y así la absolutidad; es por esto también por lo que hay cierta relación entre el Islam y la gnosis o el «reino del Espíritu». Por lo que se refiere a la

significación universal de «*Atmâ* se ha hecho *Mâyâ* a fin de que *Mâyâ* se haga *Atmâ*», se trata aquí del descendimiento de lo Divino, del *Avatâra*, del Libro sagrado, del Símbolo, del Sacramento, de la Gracia bajo todas las formas tangibles y por consiguiente también de la Doctrina o del Nombre de Allâh, lo que nos conduce de nuevo al *Muhammadun Rasûlu-Llâh*. El acento se pone, ya en el continente divino como en el Cristianismo —pero entonces este continente tiene forzosamente también un aspecto de contenido, (79) y, así, de «verdad» —ya en el contenido «verdad» como en el Islam y *a fortiori* en las gnosis— y entonces este contenido se presenta forzosamente bajo el aspecto formal de continente, y, así, de «fenómeno divino» o de símbolo. (80) El continente es el «Verbo hecho carne», y el contenido es la absolutidad de la Realidad o del Sí, expresada, en el Cristianismo, por la exhortación a amar a Dios con todo nuestro ser y a amar al prójimo como a nosotros mismos, pues «*todo es Atmâ*». (81)

La diversidad de las religiones y su equivalencia en cuanto a lo esencial viene dada —según la perspectiva sufi más intelectual— por la diversidad natural de los receptáculos colectivos: si cada receptáculo individual tiene su Señor particular, lo mismo ocurre con las colectividades psicológicas. (82) El «Señor» es el Ser-Creador en cuanto concierne o «mira» a una determinada alma o a una determinada categoría de almas, y es considerado por ellas en función de sus naturalezas propias, que a su vez derivan de determinadas posibilidades divinas, pues Allâh es «el Primero» (*Al-Awwal*) y «el último» (*Al-Akhir*).

Una religión es una forma —luego un límite— que «contiene» a lo Ilimitado, si se nos permite esta paradoja; toda forma es fragmentaria por su exclusión necesaria de las demás posibilidades formales; el hecho de que las formas —cuando son enteras, es decir, perfectamente «ellas mismas»— representen cada una a su manera la totalidad no impide que sean fragmentarias desde el punto de vista de su particularización y de su exclusión recíproca. Para salvar el axioma —metafísicamente inadmisibile— de la absolutidad de un determinado fenómeno religioso se llega a negar la verdad principal —a saber, el Absoluto verdadero— y el intelecto que toma conciencia de ella, y se transfieren al fenómeno como tal los caracteres de absolutidad y de certeza que son propios del Absoluto y del intelecto, lo que da lugar a tentativas filosóficas sin duda hábiles, pero que viven sobre todo de su contradicción interna. Es contradictorio fundar una certidumbre que se quiere total, por una parte en el orden fenoménico y, por otra, en la gracia mística, a la vez que se exige una adhesión intelectual; una certidumbre de orden fenoménico puede derivar de un fenómeno, pero una evidencia principal no proviene sino de los principios, sea cual fuere la causa ocasional de la intelección, según los casos; si la certidumbre puede surgir de la inteligencia —y debe derivar de ella en la medida misma en que la verdad por conocer es profunda— es que se encuentra ya en ella por su naturaleza fundamental.

Por otro lado, si lo que en sí es Evidencia *in divinis* se vuelve Fenómeno sagrado en un orden determinado —en el orden humano e histórico en este caso— es ante todo porque el receptáculo previsto es una colectividad, es decir, un sujeto múltiple que se diferencia por los individuos y que se extiende a través de la duración y más allá de las individualidades efímeras; la divergencia de los puntos de vista no se produce sino a partir del momento en que el fenómeno sagrado se separa, en la conciencia de los hombres, de la verdad eterna que él manifiesta —y que ya no se «percibe»— y en que, por este hecho, la certidumbre se convierte en «creencia» y no se vale más que del fenómeno, del signo divino objetivo, del milagro externo, o —lo que viene a ser lo mismo— del principio captado racionalmente y prácticamente reducido al fenómeno. Cuando el fenómeno sagrado como tal se convierte prácticamente en el factor exclusivo de la certidumbre, el intelecto principal y supra-

fenoménico es rebajado al nivel de los fenómenos profanos, como si la inteligencia pura sólo fuera capaz de relatividades y como si lo «sobrenatural» estuviera en tal o cual arbitrariedad celestial y no en la naturaleza de las cosas. Al distinguir entre la «substancia» y los «accidentes», comprobamos que los fenómenos están relacionados con éstos y el intelecto con aquélla; pero el fenómeno religioso, claro está, es una manifestación directa o central del elemento «substancia», mientras que el intelecto, en su actualización humana y únicamente desde el punto de vista de la expresión, pertenece forzosamente a la accidentalidad de este mundo de las formas y de los movimientos.

El hecho de que el intelecto sea una gracia estática y permanente lo hace simplemente «natural» a los ojos de algunos, lo que equivale a negarlo; en el mismo orden de ideas, negar el intelecto porque no todo el mundo tiene acceso a él es tan falso como negar la gracia porque no todo el mundo goza de ella. Algunos dirán que la gnosis es un luciferismo que tiende a vaciar a la religión de su contenido y a rechazar un don sobrenatural, pero podríamos decir igualmente que el intento de prestar al fenomenismo religioso, o al exclusivismo que éste implica, una absolutidad metafísica es la tentativa más hábil de invertir el orden normal de las cosas negando —en nombre de una certidumbre sacada del orden fenoménico y no del orden principal e intelectual— la evidencia que el intelecto lleva en sí mismo. El intelecto es el criterio del fenómeno; si lo inverso es cierto igualmente, lo es sin embargo en un sentido más indirecto y de una forma mucho más relativa y externa.

En los comienzos de una religión, o en el interior de un mundo religioso todavía homogéneo, el problema no se plantea prácticamente.

La prueba de la trascendencia cognitiva del intelecto es que, a la vez que depende existencialmente del Ser en cuanto se manifiesta, puede ir más allá de éste en cierta manera, puesto que puede definirlo como una limitación —con miras a la creación— de la Esencia divina, la cual es «Sobre-Ser» o «Sí». Y del mismo modo: si se nos pregunta si el intelecto puede o no «colocarse» por encima de las religiones en cuanto fenómenos espirituales e históricos —o si existe fuera de las religiones un punto «objetivo» que permita escapar de tal o cual «subjetividad» religiosa—, responderemos: perfectamente, puesto que el intelecto puede definir la religión y comprobar sus límites formales; pero es evidente que, si se entiende por «religión» la infinitud interna de la Revelación, el intelecto no puede ir más allá de ella, o más bien la cuestión ya no se plantea entonces, pues el intelecto participa de esta infinitud y se identifica incluso con ella desde el punto de vista de su naturaleza intrínseca más rigurosamente «ella misma» y mas difícilmente accesible.

En el simbolismo de la tela de araña, que ya hemos tenido ocasión de mencionar en libros precedentes, los radios representan la «identidad» esencial y los círculos la «analogía» existencial, lo que muestra, de modo muy simple pero en todo caso adecuado, toda la diferencia existente entre los elementos «intelección» y «fenómeno», al mismo tiempo que su solidaridad; y como, debido a ésta, ninguno de los dos elementos se presenta en estado puro, se podría hablar también —a fin de no descuidar ningún matiz importante— de una «analogía continua» para el primero y de una «identidad discontinua» para el segundo. Toda certidumbre —la de las evidencias lógicas y matemáticas especialmente— surge del Intelecto divino, el único que es; pero surge de él a través de la pantalla existencial o fenoménica de la razón o, más precisamente, a través de las pantallas que separan a la razón de su Fuente última; es la «identidad discontinua» de la luz solar, que, aun filtrada a través de varios vitrales de colores, sigue siendo siempre esencialmente la misma luz. En cuanto a la «analogía continua» entre los

fenómenos y el Principio que los exhala, si bien es evidente que el fenómeno-símbolo no es lo que simboliza —el sol no es Allâh, y por esto se pone— su existencia es sin embargo un aspecto o un modo de la Existencia como tal; (83) esto es lo que permite calificar de «continua» a la analogía cuando la consideramos desde el punto de vista de su conexión ontológica con el Ser puro, bien que tal terminología, empleada aquí a título provisional, sea lógicamente contradictoria y prácticamente inútil. La analogía es una identidad discontinua, y la identidad una analogía continua; (84) en esto reside, una vez más, toda la diferencia entre el fenómeno sagrado o simbólico y la intelección principal. (85)

Se ha reprochado a la gnosis el ser una exaltación de la «inteligencia humana»; en esta última expresión podemos coger el error al vuelo, pues metafísicamente la inteligencia es ante todo la inteligencia y nada más; sólo es humana en la medida en que deja de ser completamente ella misma, es decir, cuando de substancia se convierte en accidente. Para el hombre, e incluso para todo ser, hay que considerar dos aspectos: el aspecto «círculo concéntrico» y el aspecto «radio centrípeto»: (86) según el primero, la inteligencia está limitada por un nivel determinado de existencia, es considerada, entonces, desde el punto de vista de su separación de su fuente o en cuanto no es más que una refracción de ésta; según el segundo, la inteligencia es todo lo que es por su naturaleza intrínseca, sea cual sea su situación contingente, según los casos. La inteligencia discernible en las plantas —en la medida en que es infalible— «es» la de Allâh, la única que es; esto es cierto con mayor razón para la inteligencia del hombre en cuanto ésta es capaz de adecuaciones superiores gracias a su carácter a la vez íntegro y trascendente. No hay más que un sujeto, el universal Sí, y sus refracciones o ramificaciones existenciales son Él mismo o no son Él mismo, según el punto de vista considerado. Esta verdad se comprende o no se comprende; es imposible acomodarla a toda necesidad de causalidad, lo mismo que es imposible «poner al alcance de todo el mundo» nociones tales como lo «relativamente absoluto» o la «transparencia metafísica» de los fenómenos. El panteísmo diría que «todo es Allâh», con el pensamiento tácito de que Allâh no es otro que el conjunto de las cosas; la metafísica verdadera, bien al contrario, dirá al mismo tiempo que «todo es Allâh» y «nada es Allâh», añadiendo que Allâh no es nada más que Él mismo, y que no es nada de lo que hay en el mundo. Hay verdades que sólo se pueden expresar por antinomias, lo que no significa en absoluto que éstas constituyan en este caso un «procedimiento» filosófico que deba conducir a tal o cual «conclusión», pues el conocimiento directo se sitúa por encima de las contingencias de la razón; no hay que confundir la visión con la expresión. Después de todo, las verdades son profundas, no porque sean difíciles de expresar para el que las conoce, sino porque son difíciles de comprender para el que no las conoce; de ahí la desproporción entre la simplicidad del símbolo y la complejidad eventual de las operaciones mentales.

Pretender, como han hecho algunos, que en la gnosis la inteligencia se pone orgullosamente en el lugar de Allâh, es ignorar que la inteligencia no puede realizar en el marco de su naturaleza propia lo que podríamos llamar el «ser» del Infinito; la inteligencia pura comunica de él un reflejo —o un sistema de reflejos— adecuado y eficaz, pero no transmite directamente el «ser» divino, sin lo cual el conocimiento intelectual nos identificaría de una manera inmediata con su objeto. La diferencia entre la creencia y la gnosis —la fe religiosa elemental y la certidumbre metafísica— es comparable a la que existe entre una descripción y una visión: al igual que la primera, la segunda no nos sitúa en la cima de una montaña, pero nos informa sobre las propiedades de ésta y sobre el camino que hay que tomar; no olvidemos, sin embargo, que un ciego que camina sin detenerse avanza más deprisa que un hombre normal que se detiene a cada paso. Sea como fuere, la visión identifica el ojo a la luz, comunica un conocimiento justo y homogéneo (87) y permite tomar atajos allí donde la ceguera obliga a andar a tientas, mal que les pese a los despreciadores moralizantes del

intelecto que se niegan a admitir que este último es también una gracia, pero en modo estático y «naturalmente sobrenatural». (88) Sin embargo, ya lo hemos dicho, la intelección no es toda la gnosis pues ésta incluye los misterios de la unión y desemboca directamente en el Infinito, si cabe expresarse así; el carácter «increado» del sufi en el sentido pleno (*al-sûfi lam yukhlaq*) no concierne *a priori* más que a la esencia transpersonal del intelecto y no al estado de absorción en la Realidad que el intelecto nos hace «percibir», o del que nos hace «conscientes». La gnosis sobrepasa inmensamente todo lo que aparece en el hombre como «inteligencia», precisamente porque es un inconmensurable misterio de «ser»; en eso está toda la diferencia, indescriptible en lenguaje humano, entre la visión y la realización; en ésta, el elemento «visión» se convierte en «ser», y nuestra existencia se transmuta en luz. Pero incluso la visión intelectual ordinaria —la intelección que refleja, asimila y discierne sin operar *ipso facto* una trasmutación ontológica— supera ya inmensamente al simple pensamiento, al juego discursivo y «filosófico» de la mente.

La dialéctica metafísica o esotérica evoluciona entre la simplicidad simbolista y la complejidad reflexiva; esta última —y éste es un punto que a los modernos les cuesta comprender— puede volverse cada vez más sutil sin por ello acercarse un ápice a la verdad; dicho de otro modo, un pensamiento puede subdividirse en mil ramificaciones y rodearse de todas las precauciones posibles y, sin embargo, permanecer exterior y «profano», pues ningún virtuosismo del alfarero transformará la arcilla en oro. Se puede concebir un lenguaje cien veces más elaborado que el que se usa actualmente, puesto que para ello no hay límites de principio; toda formulación es forzosamente «ingenua» a su manera, y siempre se puede tratar de realzarla mediante un alarde de sutilezas lógicas o imaginativas; ahora bien, esto prueba, por una parte, que la elaboración como tal no añade ninguna realidad esencial a una enunciación y, por otra, retrospectivamente, que las enunciaciones relativamente simples de los sabios de antaño estaban cargadas de una plenitud que, precisamente, ya no se sabe discernir *a priori* y cuya existencia se niega con facilidad. No es una elaboración del pensamiento llevada al absurdo lo que puede introducirnos en el corazón de la gnosis; los que entienden proceder en este plano mediante investigaciones y tanteos, los que escrutan y pesan, no han comprendido que no pueden someter todos los órdenes de conocimiento al mismo «régimen» de lógica y de experiencia, y que hay realidades que se comprenden de una ojeada o no se comprenden en absoluto.

No sin relación con lo que antecede, está la cuestión de las dos sabidurías, metafísica una y mística la otra: sería del todo falso apoyarse en la autoridad de ciertas formulaciones místicas o «unitivas» para negar la legitimidad de las definiciones intelectuales, al menos por parte de alguien situado fuera del estado de que se trata, pues de hecho se da el caso de contemplativos que rechazan en nombre de la experiencia directa las formulaciones doctrinales, que para ellos se han convertido en «palabras», lo cual no siempre les impide proponer otras formulaciones del mismo orden y eventualmente del mismo valor.¹⁹ Se trata aquí de no confundir el plano propiamente intelectual o doctrinal, que posee toda la legitimidad y por lo tanto toda la eficacia que le confiere a su nivel la naturaleza de las cosas, con el plano de la experiencia interior, de las «sensaciones» ontológicas o de los «perfumes» o «sabores» místicos; sería igualmente falso discutir el carácter adecuado de un mapa porque se hubiera emprendido un viaje concreto, o pretender, por ejemplo, porque se hubiera viajado de norte a sur, que el Mediterráneo se encuentra «arriba» y no «abajo» como en el mapa.

La metafísica tiene como dos grandes dimensiones, una «ascendente» y que trata de los principios universales y de la distinción entre lo Real y lo ilusorio, y otra «descendente» y que trata, por el contrario, de la «vida divina» en las situaciones de las criaturas, es decir, de la

«divinidad» fundamental y secreta de los seres y de las cosas, pues «*todo es Atmâ*»; la primera dimensión puede ser llamada «estática», se refiere a la primera *Shahâda* y a la «extinción» (*fanâ'*), la «aniquilación» (*istihlâk*), mientras que la segunda dimensión aparece como «dinámica» y se refiere a la segunda *Shahâda* y a la «permanencia» (*baqâ'*). Comparada con la primera dimensión, la segunda es misteriosa y paradójica, parece contradecir en ciertos puntos a la primera, o también, es como un vino con el que se embriaga el Universo; pero no hay que perder nunca de vista que esta segunda dimensión ya está contenida implícitamente en la primera —al igual que la segunda *Shahâda* deriva de la primera, a saber, del «punto de intersección» *illâ*— de modo que la metafísica estática, «elemental» o «separativa» se basta a sí misma y no merece ningún reproche por parte de los que saborean las paradojas embriagadoras de la experiencia unitiva.

Lo que en la primera *Shahâda* es la palabra *illâ*, será, en la primera metafísica, el concepto de la causalidad universal: partimos de la idea de que el mundo es falso, puesto que sólo el Principio es real, pero, como estamos en el mundo, añadimos la reserva de que el mundo refleja a Allâh; y es de esta reserva de donde surge la segunda metafísica, desde cuyo punto de vista la primera es como un dogmatismo insuficiente. En esto está en cierto modo la confrontación entre las perfecciones de incorruptibilidad y de vida: una no va sin la otra, y sería un «error de óptica» pernicioso desprestigiar la doctrina en nombre de la realización, o negar ésta en nombre de aquella; no obstante, como el primer error es más peligroso que el segundo —este último, por lo demás, no se produce apenas en metafísica pura, y, si se produce, consiste en sobrestimar la «letra» doctrinal en su particularismo formal—, queremos, para gloria de la doctrina, recordar esta frase de Cristo: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán». La teoría hindú, o hindú-budista, de los *upâyas* da perfectamente cuenta de estas dimensiones de lo espiritual: los conceptos son verdaderos según los niveles a que se refieren, pueden ser sobrepasados, pero nunca dejan de ser verdaderos en su nivel respectivo, y éste es un aspecto de lo Real absoluto.

Frente al Absoluto en cuanto puro Sí y Aseidad impensable la doctrina metafísica está ciertamente teñida de relatividad, pero no por ello deja de ofrecer puntos de referencia absolutamente seguros y «aproximaciones adecuadas» de las que el espíritu humano no puede prescindir; esto es lo que los simplificadores «concretistas» son incapaces de comprender. La doctrina es a la Verdad lo que el círculo o la espiral es al centro.

La noción de «subconsciente» es susceptible de una interpretación no sólo psicológica e inferior, sino también espiritual, superior y, por consiguiente, puramente cualitativa; es verdad que en este caso debería hablarse de «supra-consciente», pero de hecho el supra-consciente tiene también un aspecto «subterráneo» con respecto a nuestra conciencia ordinaria, exactamente igual, por lo demás, que el corazón, que es semejante a un santuario sumergido y que, simbólicamente hablando, reaparece en la superficie gracias a la realización unitiva; nos fundamos aquí en este aspecto para hablar —a título provisional— de un «subconsciente» espiritual, que no deberá hacer pensar en ningún momento en el psiquismo inferior y vital, en el sueño pasivo y caótico de los individuos y las colectividades.

El subconsciente espiritual, tal como lo entendemos, está formado por todo lo que el intelecto contiene de modo latente e implícito; ahora bien, el intelecto «sabe» por su misma substancia todo lo que es susceptible de ser sabido, atraviesa —como la sangre fluye en las menores arterias del cuerpo— todos los egos de los que está tejido el universo, y desemboca, en sentido «vertical», en el Infinito. En otros términos: el centro intelectual del hombre, que en la práctica es «subconsciente», tiene conocimiento no sólo de Allâh, sino también de la

naturaleza del hombre y de su destino; (90) y esto nos permite presentar la Revelación como una manifestación «sobrenaturalmente natural» de lo que la especie humana «conoce», en su omnisciencia virtual y sumergida, sobre sí misma y sobre Allâh. El fenómeno profético aparece así como una suerte de despertar, en el plano humano, de la conciencia universal, la cual está presente en todas partes en el cosmos, en diferentes grados de abertura o de somnolencia; pero como la humanidad es diversa, este brotar de ciencia es diverso también, no en el aspecto del contenido esencial, sino en el de la forma, y esto es otro aspecto del «instinto de conservación» de las colectividades o de su sabiduría «subconsciente»; pues la verdad salvadora debe corresponder a los receptáculos, debe ser inteligible y eficaz para cada uno de ellos. En la Revelación, quien habla es siempre en último término el «Sí», y como Su Palabra es eterna, los receptáculos humanos la «traducen» —en su raíz y por su naturaleza, no consciente o voluntariamente— al lenguaje de tales o cuales condiciones espaciales y temporales, (91) las conciencias individualizadas son otros tantos velos que filtran y adaptan la fulgurante luz de la Conciencia incondicionada del Sí. (92) Para la gnosis sufi, toda la creación es un juego —con combinaciones infinitamente variadas y sutiles— de receptáculos cósmicos y de desvelamientos divinos.

El interés de estas consideraciones es, no el añadir una especulación a otras especulaciones, sino el hacer presentir —si no demostrar a toda necesidad de causalidad— que el fenómeno religioso, aunque plenamente «sobrenatural» por definición, tiene también un lado «natural» que, a su manera, garantiza la veracidad del fenómeno; queremos decir que la religión —la sabiduría— es connatural al hombre, que éste no sería el hombre si no llevase en su naturaleza un terreno de eclosión para el Absoluto; o también, que no sería el hombre —«imagen de Dios»— si su naturaleza no le permitiera tomar «conciencia», a pesar de su «petrificación» y a través de ella, de todo lo que «es», y, así, de todo lo que es en su interés último. La Revelación manifiesta, por consiguiente, toda la inteligencia que poseen las cosas vírgenes, es analógicamente asimilable —pero en un plano eminentemente superior— a la infalibilidad que conduce a las aves migratorias hacia el sur y que atrae a las plantas hacia la luz; (93) ella es todo lo que sabemos en la plenitud virtual de nuestro ser, y también todo lo que amamos, y todo lo que somos.

El hombre primordial, antes de la pérdida de la armonía edénica, veía todas las cosas desde el interior, en su sustancialidad y en la Unidad; después de la caída ya no las vio sino desde el exterior y en su accidentalidad y, así, fuera de Allâh. Adán es el espíritu (*rûh*) o el intelecto (*'aql*) y Eva es el alma (*nafs*); a través del alma —complemento «horizontal» del espíritu «vertical» y polo existencial de la inteligencia pura— o a través de la voluntad vino el movimiento de exteriorización y de dispersión; la serpiente tentadora, que es el genio cósmico de este movimiento, no puede actuar directamente sobre la inteligencia, debe, pues, seducir a la voluntad, Eva. Cuando el viento sopla sobre un lago perfectamente tranquilo, el reflejo del sol se altera y se segmenta; así es como se ha producido la pérdida del Edén, cómo se ha roto el reflejo divino. La Vía es el retorno a la visión de la inocencia, a la dimensión interior en la que todas las cosas mueren y renacen en la Unidad —en este Absoluto que es, con sus concomitancias de equilibrio y de inviolabilidad, todo el contenido y toda la razón de ser de la condición humana—.

Y esta inocencia es también la «infancia» que «no se preocupa del mañana». El sufi es «hijo del momento» (*ibn al-waqt*), lo que significa ante todo que tiene conciencia de la eternidad y que, por su «recuerdo de Allâh», se sitúa en el «instante intemporal» de la «actualidad celestial»; pero esto significa igualmente, y por vía de consecuencia, que se mantiene siempre en la Voluntad divina, es decir, que es consciente de que el momento

presente es lo que Allâh quiere de él; no deseará, pues, estar «antes» o «después», o gozar de lo que, de hecho, se sitúa fuera del «ahora» divino —este instante irreemplazable en el que pertenecemos concretamente a Allâh, y este único instante en el que podemos, de hecho, querer pertenecerle—.

Queremos dar ahora un resumen sucinto pero tan riguroso como sea posible de lo que constituye fundamentalmente la Vía en el Islam. Esta conclusión de nuestro libro subrayará al mismo tiempo —y una vez más— el carácter estrictamente coránico y muhammadiano de la vía de los sufíes. (94)

Recordemos en primer lugar el hecho crucial de que el *tasawwuf* coincide, según la tradición, con el *ihsân*, y que el *ihsân* es «que adores a Allâh como si Lo vieras, y si tú no Lo ves, Él sin embargo te ve». El *ihsân* —el *tasawwuf*— no es otra cosa que la «adoración» (*‘ibâda*) perfectamente «sincera» (*mukhlisa*) de Allâh, la adecuación íntegra de la inteligencia-voluntad a su «contenido» y prototipo divino. (95)

La quintaesencia de la adoración —luego la adoración como tal, en cierto sentido— es creer que *lâ ilaha illâ-Llâh*, y, por vía de consecuencia, que *Muhammadun Rasûlu-Llâh*. La prueba: según el dogma islámico y en su «radio de jurisdicción», el hombre no se condena con certeza más que en razón de la ausencia de esta fe. El musulmán no se condena *ipso facto* porque no reza o no ayuna; puede, en efecto, tener un impedimento para hacerlo, y las mujeres están exentas de ello en ciertas condiciones físicas; tampoco se condena necesariamente porque no paga el diezmo: los pobres —los mendigos sobre todo— están exentos de ello, lo que al menos es índice de cierta relatividad, como en los casos precedentes. Con mayor razón, uno no se condena por el solo hecho de no realizar la Peregrinación; el *muslim* sólo está obligado a hacerla si puede; en cuanto a la *Yihad*, no siempre tiene lugar, e incluso cuando tiene lugar los enfermos, los inválidos, las mujeres y los niños no están obligados a participar en ella. Pero uno se condena necesariamente —siempre en el marco del Islam o bien en un sentido transpuesto— porque no cree que *lâ ilaha illâ-Llâh* y que *Muhammadun Rasûlu-Llâh*; (96) esta ley no conoce ninguna excepción, pues se identifica en cierto modo con lo que constituye el sentido mismo de la condición humana. Es, pues, incontestablemente esta fe lo que constituye la quintaesencia del Islam; y la «sinceridad» (*ikhlas*) de esta fe o de esta aceptación es lo que constituye el *ihsân* o el *tasawwuf*. En otros términos: es en rigor concebible que un *muslim* que, por ejemplo, hubiera omitido rezar o ayunar durante toda su vida se salvara a pesar de todo y por razones que se nos escapan, pero que cortarían para la divina Misericordia; por el contrario, es inconcebible que un hombre que negara que *lâ ilaha illâ-Llâh* se salvara, puesto que esta negación le privaría con toda evidencia de la cualidad misma de *muslim*, o sea la *conditio sine qua non* de la salvación.

Ahora bien, la sinceridad del *imân* implica también su profundidad, según nuestras capacidades, quien dice capacidad, dice vocación. (97) Debemos comprender en la medida en que somos inteligentes, no en la medida en que no lo somos y en que no hay adecuación posible entre el sujeto conocedor y el objeto por conocer. La Biblia también enseña en cada uno de los Testamentos que debemos «amar» a Dios con todas nuestras facultades; así pues, la inteligencia no puede ser excluida, tanto más cuanto que es ella la que caracteriza al hombre y lo distingue de los animales. El libre albedrío sería inconcebible sin la inteligencia.

El hombre está hecho de inteligencia íntegra o trascendente —luego capaz tanto de abstracción como de intuición suprasensible— y de voluntad libre, y es por esto por lo que hay una verdad y una vía, una doctrina y un método, una fe y una sumisión, un *imân* y un *islâm*; el

ihsân, siendo su perfección y su resultado, está a la vez en ellos y por encima de ellos. Se puede decir también que hay un *ihsân* porque hay en el hombre algo que exige la totalidad, o algo de absoluto o de infinito.

La quintaesencia de la verdad es el discernimiento entre lo contingente y lo Absoluto; y la quintaesencia de la vía es la conciencia permanente de la absoluta Realidad. Ahora bien, quien dice «quintaesencia» dice *ihsân*, en el contexto espiritual de que se trata.

El hombre, hemos dicho, está hecho de inteligencia y voluntad; está hecho, pues, de comprensión y de virtudes, o de cosas que sabe y cosas que realiza, o en otros términos: de lo que sabe y de lo que es. Las comprensiones están prefiguradas por la primera *Shahâda* y las virtudes por la segunda; por esto el *tasawwuf* puede ser descrito, bien exponiendo una metafísica, bien comentando virtudes. La segunda *Shahâda* se identifica esencialmente con la primera, de la que no es sino una prolongación, como las virtudes se identifican en el fondo con verdades y derivan de ellas en cierto modo. La primera *Shahâda* —la de Allâh— enuncia toda verdad de principio; la segunda *Shahâda* —la del Profeta— enuncia toda virtud fundamental.

Las verdades esenciales son las siguientes; la de la Esencia divina y «una» (*Dzât*, *Ahadiya* en el sentido de la «no-dualidad» vedántica); después la verdad del Ser creador (*Khâliq*), Principio igualmente «uno» —pero en el sentido de una «afirmación» y en virtud de una «autodeterminación» (*Wâhidiya*, «soledad», «unicidad»— y que comprende, si no «partes», (98) al menos aspectos o cualidades (*sifat*). (99) De este lado de la esfera principal o divina hay, por una parte, el macrocosmo —con su centro «arcangélico» y «cuasi divino» (*Rûh*, «Espíritu»)— y, por otra parte, en la extrema periferia de su despliegue, esta coagulación —de la Sustancia universal— que llamamos «materia» y que es, para nosotros, la corteza a la vez inocente y mortal de la existencia.

En cuanto a las virtudes esenciales, de las que hemos tratado en otro lugar pero que también deben figurar en este resumen final, son las perfecciones de «temor», «amor» y «conocimiento» o, en otros términos de «pobreza», «generosidad» y «sinceridad»; en cierto sentido, constituyen el *islâm* como las verdades constituyen el *imân*, y su profundización —o su resultado cualitativo— constituye la naturaleza del *ihsân* o su fruto mismo. Podríamos decir también que las virtudes consisten fundamentalmente en fijarse en Allâh conforme a una suerte de simetría o de ritmo ternario, en fijarse en Él «ahora», «aquí mismo» y «así»; pero estas imágenes también pueden sustituirse unas por otras, pues cada una se basta a sí mismo. El sufí se sitúa en el «presente» intemporal en el que ya no hay ni pesares ni temores; se sitúa en el «centro» ilimitado en el que el exterior y el interior se confunden o se sobrepasan; o también, su «secreto» es la perfecta «simplicidad» de la Sustancia siempre virgen. (100) No siendo sino «lo que él es», él es todo «Lo que es».

Si el hombre es la voluntad, Allâh es Amor; si el hombre es la inteligencia, Allâh es Verdad. Si el hombre es voluntad caída e impotente, Allâh será el Amor redentor; si el hombre es inteligencia oscurecida y extraviada, Allâh será la Verdad iluminadora que libera; pues está en la naturaleza del conocimiento —la adecuación inteligencia-verdad— el hacer puro y libre. El divino Amor salva «haciéndose lo que nosotros somos», «desciende» a fin de «elevar»; la divina Verdad libera devolviendo al intelecto su objeto «sobrenaturalmente natural» y con ello su pureza primera, es decir, «recordando» que sólo el Absoluto «es», que la contingencia «no es», o que, por el contrario, «no es otra que Él» desde el punto de vista de la pura Existencia, y

también, según los casos, desde el de la pura Inteligencia o «Conciencia» y desde el de la estricta analogía. (101)

La *Shahâda*, por la cual Allâh se manifiesta como Verdad, se dirige a la inteligencia, pero también, por vía de consecuencia, a esta prolongación de la inteligencia que es la voluntad. Cuando la inteligencia capta el sentido fundamental de la *Shahâda* distingue lo Real de lo no-real, o la «Sustancia» de los «accidentes»; cuando la voluntad sigue este mismo sentido se apega a lo real, a la divina «Sustancia»: se «concentra», y presta al espíritu su concentración. La inteligencia iluminada por la *Shahâda* no tiene en último término más que un solo objeto o contenido, Allâh, y los demás objetos o contenidos no son considerados sino en función de Él o en relación con Él, de modo que lo múltiple se encuentra como sumergido en el Uno; y lo mismo para la voluntad, según lo que Allâh concede a la criatura. El «recuerdo» de Allâh depende lógicamente de la justeza de nuestra noción de Allâh y de la profundidad de nuestra comprensión: la Verdad, en la medida en que es esencial y en que la comprendemos, toma posesión de todo nuestro ser y lo transforma, poco a poco y según un ritmo discontinuo e imprevisible. Cristalizándose en nuestro espíritu, «se hace lo que nosotros somos a fin de convertirnos en lo que ella es». La manifestación de la Verdad es un misterio de Amor, al igual que, inversamente, el contenido del Amor es un misterio de Verdad.

Con todas estas consideraciones no hemos querido dar una imagen del esoterismo musulmán tal como se presenta en su despliegue histórico, sino devolverlo a sus posiciones más elementales relacionándolo con las raíces mismas del Islam, que son forzosamente las suyas. Se trataba menos de recapitular lo que el sufismo ha podido decir que de decir lo que es y lo que nunca ha dejado de ser a través de toda la complejidad de sus desarrollos. Esta manera de ver nos ha permitido —en detrimento quizá de la coherencia aparente de este libro— detenernos largamente en los puntos de confluencia con otras perspectivas tradicionales, y también en las estructuras de lo que —alrededor de nosotros y en nosotros mismos— es a la vez divinamente humano y humanamente divino.

Notas

(70). La realización, por la «Virtud transformante» (*ihsân*), de la Unidad (*Wâhidiyya*, *Ahadiyya*) es la «unificación» (*tawhid*).

(71). Deut., 6, 5.

(72). Mateo, 22, 37.

(73). Como *ihsân* y *tasawwuf* («sufismo») son sinónimos, este *hadîth* es la definición misma del esoterismo y muestra claramente que éste, en el Islam, es «creer totalmente», dado que la convicción de que *lâ ilaha illâ-Llâh* es el pilar de todo el edificio religioso. No olvidemos que la Biblia dice de Abraham que Dios le imputó su fe a justicia; pues bien, el Islam se remite de buen grado a Abraham (*Sayyidunâ Ibrahim*).

(74). La doctrina de las «relaciones» trinitarias lo prueba. De todas formas, la ortodoxia parece estar menos «cerrada» a este respecto que el catolicismo, o que cierto catolicismo.

(75). Del mismo modo: si Cristo es una «objetivación» del Intelecto divino, el corazón-intelecto del gnóstico es una «subjetivación» de Cristo.

(76). Toda la perspectiva cristiana y toda la gnosis crística están contenidas en esta sentencia: «Como Tú, Padre, estás en Mí y Yo en Ti, que ellos también sean Uno en Nosotros... Les he dado la gloria que Tú me has dado, para que sean Uno como Nosotros somos Uno: Yo en ellos y Tú en Mí ... » (Juan, 17, 21-23). Cristo es como el Nombre salvador de Allâh bajo forma humana: todo lo que puede decirse de uno vale también para el otro; o también, él es no sólo el Intelecto que, «luz del mundo», discierne entre lo Real y lo no-real, sino que es también, en el aspecto de la manifestación divina «externa» y «objetiva», el Nombre divino (la «Palabra», el «Verbo») que, por su virtud «redentora», opera la reintegración de lo no-real en lo Real.

(77). Fue al mismo tiempo una reacción de la Germania contra el Mediterráneo y Judea. Sea como fuere, si la teosofía germánica —en lo que tiene de válido— pudo surgir en un ambiente protestante, fue gracias a las analogías muy indirectas que hemos señalado y no en virtud del anticatolicismo de los luteranos.

(78). De modo análogo, el mesianismo judío se ha aliado peligrosamente con la ideología moderna del progreso, fuera de la ortodoxia judaica por supuesto.

(79). «Yo soy la Vía, la Verdad y la Vida... ».

(80). El Corán es un «descendimiento» divino objetivo, un «signo» y una «misericordia», lo que coincide con el sentido de la segunda *Shahâda*.

(81). O Allâh en cuanto *Al-Zhâhir* («El Exterior»), en lenguaje sufi.

(82). Al-Hallaj dice en su *Diwân*: «He meditado sobre las diversas religiones, esforzándome en comprenderlas, y he encontrado que proceden de un principio único con ramificaciones numerosas. No pidas, pues, a un hombre que adopte una determinada religión, pues esto le apartaría del principio fundamental; es este principio mismo el que debe venir a buscarlo; en él (este principio) se dilucidan todas las alturas y todas las significaciones; entonces él (el hombre) las comprenderá». Massignon, traduciendo este pasaje, habla de «denominaciones confesionales» (por *adyân*), lo que es muy justo en este contexto. Este universalismo — prefigurado en el judaísmo por Enoc, Melquisedec y Elías, y en el Cristianismo por los dos san Juan y también, en un nivel menor, por el exorcista «crístico» que no seguía a Cristo («*Quien no está contra nosotros está por nosotros*») y por el centurión de Cafarnaum— este universalismo se encuentra personificado en el Islam por *Al-Khadir* o *Al-Khidr* (Corán, XVII, 60-82) —el «inmortal» que se identifica a veces con Elías— y por Uways Al-Qaranî, *hanîf* del Yemen y patrón de los gnósticos (*‘ârîfûn*).

(83). No una «parte», por supuesto.

(84). La identidad presupone *a priori* dos términos, precisamente los que se revelan como idénticos de un modo unilateral e irreversible; es decir, que en el fondo de una diversidad aparente hay una sola realidad; de ahí el carácter de analogía.

(85). Se podría precisar hablando de «*continuidad accidentalmente discontinua*» y de «*discontinuidad esencialmente continua*», refiriéndose la primera al intelecto y la segunda al fenómeno, al símbolo, a la manifestación objetiva.

(86). Ésta es toda la diferencia entre la analogía y la identidad esencial, siendo siempre una un aspecto de la otra.

(87). A la objeción de que incluso aquellos en quienes reconocemos la cualidad de metafísicos tradicionales pueden contradecirse, responderemos que puede ser así en el terreno de las aplicaciones, en el que siempre se pueden ignorar hechos, pero nunca en el de los puros principios, que son los únicos que poseen un alcance absolutamente decisivo, sea cual sea su nivel.

(88). La condición humana, con todo lo que la distingue de la animalidad, es igualmente una gracia así. Si hay aquí cierto abuso de lenguaje, diremos que es la verdad metafísica la que nos obliga a ello, pues la realidad de las cosas no está sometida a los límites de las palabras.

(89). En nuestra obra sobre las religiones [*De l'unité transcendante des Religions*, nueva ed. corregida y aumentada. Ed. Du Seuil, París, 1979. Trad. esp.: *De la unidad transcendente de las religiones*, Heliodoro, Madrid, 1980 (N.d.T.)] señalamos una característica de este tipo a propósito del «Tratado de la unidad» (*Risâlat al-Ahadiyya*), atribuido con o sin razón a Ibn 'Arabî, pero en todo caso perteneciente directamente a su doctrina.

(90). Las predicciones, no sólo de los profetas, sino también de los chamanes en estado de trance se explican por esta homogeneidad cósmica de la inteligencia, luego del «saber»; el chamán sabe ponerse en relación con un subconsciente que contiene los hechos pasados y futuros y que penetra a veces en las regiones del más allá.

(91). Es decir, la «traducción» se efectúa ya en Allâh con miras a un determinado receptáculo humano; no es el receptáculo el que determina a Allâh, es Allâh quien predispone al receptáculo. En el caso de la inspiración indirecta (sánscrito: *smṛiti*) —la de los comentarios sagrados— que no hay que confundir con la «Revelación» (*shruti*), el papel del receptáculo no es simplemente existencial, sino que es activo en el sentido de que «interpreta» según el Espíritu en lugar de «recibir» directamente del Espíritu.

(92). Lo hacen de dos maneras o en dos grados, según se trate de inspiración directa o indirecta, divina o sapiencial.

(93). Aludimos no simplemente a la intuición que hace que los creyentes sigan el Mensaje celestial, sino a la «sobrenaturaleza natural» de la especie humana, que pide las Revelaciones como en la naturaleza un determinado continente pide un determinado contenido. En lo que concierne a lo «naturalmente sobrenatural» —o lo inverso, lo que globalmente viene a ser lo mismo—, añadiremos que los Ángeles dan de ello un ejemplo complementario en relación con el Intelecto: los Ángeles son los canales «objetivos» del Espíritu Santo, como el Intelecto es su canal «subjetivo»; los dos tipos de canales se confunden, por lo demás, en el sentido de que toda intelección pasa por *Al-Rûh*, el Espíritu.

(94). Los préstamos dialécticos, siempre posibles e incluso inevitables con el contacto de la sabiduría griega, no añaden nada a la *haqîqa* intrínseca del *tasawwuf*, sino que simplemente la ponen en evidencia.

(95). El Shaykh Al-Alawî precisa, siguiendo la terminología corriente de los sufíes, que el principio del *ihsân* es la «vigilancia» (*murâqaba*), mientras que su final es la «contemplación directa» (*mushâhada*).

(96). En ambiente cristiano se hablará del «pecado contra el Espíritu Santo».

(97). Sin embargo, Allâh no exige, en este plano, que alcancemos la meta que concebimos, y que perseguimos porque la concebimos y a causa de su verdad; como lo enseña claramente la *Bhagavadgîtâ*, Allâh sólo exige aquí el esfuerzo y no castiga la falta de éxito.

(98). Lo que sería contrario a la individualidad y a la no-asociabilidad del Principio.

(99). Allâh no es «existente» —está más allá de la Existencia—, pero se puede decir de Él que es «no inexistente» si se quiere subrayar la evidencia de que es «real» sin «existir». En ningún caso se puede decir de Allâh que es «inexistente»; Él es «no existente» en cuanto no pertenece al ámbito existencial, pero es «no inexistente» en cuanto Su trascendencia no puede, evidentemente, implicar ninguna privación.

(100). La simplicidad de una sustancia es su indivisibilidad. El simbolismo que acabamos de evocar exige quizá las precisiones siguientes: si las condiciones de la existencia corporal son el tiempo, el espacio, la sustancia material o vuelta materia, la forma y el número, estos tres últimos elementos —materia, forma y número— son los contenidos de los dos primeros: el tiempo y el espacio. La forma y el número coinciden en cierto modo —y en el plano de que se trata— con la materia, cuyas determinaciones externas de cualidad y cantidad son respectivamente; las determinaciones internas correspondientes son, por una parte la naturaleza de la materia considerada y, por otra, su extensión. Como la idea de «sustancia», los otros cuatro conceptos de condición existencial se dejan extender más allá del plano sensible: no son accidentes terrestres, sino reflejos de estructuras universales.

(101). La analogía o el simbolismo concierne a toda manifestación de cualidades; la Conciencia concierne al hombre en cuanto éste puede superarse a sí mismo intelectualmente, pues su espíritu desemboca en el Absoluto; la Existencia, por su parte, concierne a todas las cosas —cualitativas o no, conscientes o no— por el simple hecho de que se separan de la nada, si cabe expresarse así. Los fenómenos son «*ni Allâh ni otros que Él*» no poseen nada por sí mismos, ni la existencia ni los atributos positivos; son cualidades divinas ilusoriamente «roídas» por la nada —en sí inexistente— en razón de la infinitud de la Posibilidad universal.