

Búscame en la morada mística del amor

BIBLIOTECA
ISLÁMICA
AS SÂDIQ

Centro Cultural Sahar



Henry Corbin

«Búscame en la morada mística del amor»

Rûzbehân exclama: **«Dios mío, tú trasciendes la acción de comer y de beber. Si las lágrimas de arrepentimiento son la bebida de los ángeles, ¿qué sucede con las lágrimas del deseo y de la intimidad en el momento de la visión?»** Y él me dijo entonces: **«Ésa es mi bebida»**

Por Henry Corbin

Rûzbehân Baqlî de Shîrâz[1]

Prólogo.

A principios de este mes de noviembre hemos podido leer entre las informaciones ofrecidas por un periódico vespertino de Teherán que, a iniciativa del *Anjoman-e Athâr-e Melli*, se acababa de proceder a la realización de unos trabajos con carácter de urgencia para preservar de la ruina definitiva el santuario, el *Arâmâgh*, de Sheij Rûzbehân en Shîrâz.

Ciertamente, no nos hemos reunido para comentar el periódico de la tarde, pero una pequeña noticia como ésa nos puede inspirar una reflexión que no creo que esté marcada por un pesimismo excesivo: ¿en cuántos lectores el recuerdo de Rûzbehân, promovido repentinamente al rango de actualidad, habrá evocado algo preciso? Evidentemente, en algunos, especialmente entre aquellos que tienen alguna relación con el sufismo.

Pero pienso que nuestra conferencia de esta tarde es la primera ocasión de celebrar a Rûzbehân en lengua europea. En este sentido, desearía que todos aquellos que han puesto su confianza en nosotros viniendo hasta aquí, se encuentren desde ahora entre el número de esos iniciados. Es un deseo que formulo con tanto más fervor cuanto que entre todas las figuras representativas de la espiritualidad de Irán, la persona y la obra de Rûzbehân son de una importancia primordial.

Mi colega y amigo, el profesor Mo'în, y yo hemos consagrado un trabajo de varios años a restaurar un primer monumento de esta obra. Lo que voy a tratar de transmitir, se encontrará formulado más explícitamente en el próximo volumen de

la **«Bibliothèque Iranienne»**, que contiene la obra persa que Rûzbehân tituló el **“Jazmín de los Fieles de amor”** [2].

Cuando se trata de presentar por vez primera una biografía y una obra tan representativas como las de Rûzbehân, nos encontramos inmediatamente y de forma indefectible ante las mismas dificultades: carecemos de coordenadas. Sin duda vemos cómo en nuestros días se multiplican los coloquios para acercar con buena voluntad Oriente y Occidente; pero parece que, con mucha frecuencia, no se llega hasta el fondo de las cuestiones esenciales.

Para penetrar en ellas sería necesario, en primer lugar, que nos abriéramos recíprocamente el acceso a los textos en que se ha expresado una impresión del universo, una imagen del mundo, una búsqueda de lo divino, en suma, habría que llegar a aquellos problemas de los que unos y otros somos herederos. En tanto no hayamos realizado esta tarea de conocimiento recíproco, nos limitaremos a monologar cortésmente los unos delante de los otros.

Pasar al diálogo sería tarea de los filósofos, si éstos no estuvieran con tanta frecuencia absorbidos por los programas convencionales, cuando no se dejan fascinar por las corrientes de moda del momento. Entretanto, si se quiere penetrar en el fondo de esas cuestiones, uno pasa a ser considerado como «especialista». Verdaderamente, *¿qué se puede pensar de una situación cultural en la que el esfuerzo consagrado a comprender una experiencia humana cuyo ejemplo puede informar el destino más personal de cada uno, aparece como un interés propio de «especialistas?»*

El caso de Rûzbehân, tal como se ofrece a nosotros, puede ilustrarnos sobre esa dificultad.

Nació en **522/1128 en Pasâ**, pequeña ciudad situada a unos 140 km al sudeste de Shîrâz. Su nombre es de pura consonancia persa (significa «de destino feliz», «cuyo día es feliz»). Es un nombre que fue habitual en las provincias de *Tabarestân* y *Daylam*, de donde era originaria su familia. Y nada en aquella familia, según el propio testimonio de Rûzbehân, hacía prever la eclosión de una vocación mística como la suya.

Dejó este mundo en **Shîrâz en 606/1209**. Su larga vida cubre casi la totalidad de ese espacio de tiempo que en Occidente designamos como el siglo XII.

¡Y bien! Si preguntáramos a un joven estudiante occidental de filosofía sobre el siglo XII, estas dos palabras despertarían en él la idea de escuelas filosóficas y espirituales precisas. Es de temer que le cogeríamos desprevenido si le preguntáramos qué sucedía, en esa misma época, en Irán en cuanto a la historia de la filosofía y la espiritualidad. Y quizá fuera peligroso plantear la pregunta recíproca a un estudiante oriental.

Pero hay algo peor. Cedemos a la ilusión de que establecemos relaciones de contemporáneos, o que nos volvemos contemporáneos unos de otros, simplemente manipulando las tablas de comparaciones entre la era islámica y la era cristiana, por ejemplo y convirtiendo aritméticamente las cifras de los años. Tal operación concierne al tiempo del calendario, es decir, el tiempo físico, continuo y cuantitativo, objetivo e impersonal, el de los años en que «caen» los acontecimientos que vivimos. Pero antes de «caer» ahí, nuestro ser interior modaliza su tiempo propio, un tiempo cualitativo puro, el de las almas, discontinuo, irreducible a las cuantificaciones del calendario. El problema no es, pues, para cada uno «vivir con su tiempo», «caminar con su tiempo», según la expresión trivial y tanto más engañosa cuanto que nos invita en realidad a ser no de vuestro tiempo, sino del tiempo de todo el mundo.

En ese plano, es imposible establecer los sincronismos que condicionan toda comprensión mutua. Si, como hombre del siglo XII, Rûzbehân nos parece infinitamente lejano, eso quiere decir que nunca lo encontraremos. Si, en cambio, su tiempo propio está en sincronía con el nuestro, el encuentro ya se ha producido. Por eso, no nos apresuremos a transponer en términos de cómputo las cualificaciones históricas a las que estamos acostumbrados. El término medieval, por ejemplo, expresa mucho menos una cuantificación del tiempo que un cierto tiempo cualitativo.

A partir de ahí, no es del todo seguro que los límites entre los que tenemos la costumbre de inscribirlo tengan un sentido trasladable. No es del todo seguro que podamos hablar en el mismo sentido de una Francia medieval, por ejemplo, y de un Irán medieval, como si fuera un puro asunto de equivalencias establecidas en el tiempo físico del calendario.

Una vez tomadas estas preocupaciones, los sincronismos que pueden ayudarnos a situar a la persona y la obra de Rûzbehân cambian de sentido según que los pidamos a su contexto iraní o a un contexto que el propio Rûzbehân no podía prever. En efecto, un estudio de mística comparada encontrará a Rûzbehân contemporáneo de familias espirituales que desbordan ampliamente el marco

del siglo XII. En cambio, si se tratara de sacar del apuro al estudiante interrogado al azar acerca de los hechos espirituales del siglo VI de la hégira en Irán, aquéllos a los que en general es indiferente la gran historia política, yo le señalaría esto: *se están realizando o preparando grandes cosas*.

En el extremo oriental del mundo iraní, en el *Khawârezm*, el sufismo, bajo el impulso del gran maestro *Najmoddîn Kubrâ*, toma una dirección a la vez especulativa y experimental que lo separa profundamente de los ascetas piadosos que habían tomado el nombre de sufíes en los primeros siglos del Islam.

Atento a las visiones de luces coloreadas que revelan al místico su grado de avance espiritual, relacionándolas respectivamente con los siete centros u órganos de la fisiología sutil, y cada uno de éstos con un profeta, el sufismo realiza una interiorización radical basada en una exégesis esotérica del Corán sumamente compleja[3].

Ante el empuje de las invasiones mongolas, los discípulos de *Najmoddîn Kubrâ* se vuelven hacia Occidente. Entre ellos figuran algunos de los nombres más prestigiosos del sufismo iraní: *Najm Dâyeḥ Râzî*, *Sa'doddîn*, *Hamûyeh*, *'Azîzoddîn Nazafî*, *'Alaoddawleh Semnânî*, etc.

Volvemos con ellos progresivamente hacia el Oeste. En *Nishâpur*, encontramos al gran poeta *Farîdoddîn 'Attâr* elaborando sus grandiosas epopeyas místicas. Todavía más al Oeste, entre *Qazvin* y el mar Caspio, en el castillo fuerte de *Alamut*, el 8 de agosto de 1164 se proclama la *Gran Resurrección*, el acontecimiento del puro Islam espiritual por el que el Ismailismo iraní asume en adelante el sentido de una religión de salvación personal y resurrección espiritual.

Por último, es en este mismo siglo de la hégira cuando un joven filósofo, entusiasta y temerario, *Shihaboddîn Yahyâ Sohravardî*, se atreve a acometer una gran tarea: *"Restaurar la sabiduría del antiguo Irán, la antigua doctrina de la Luz y las Tinieblas, en el contexto de los problemas filosóficos y teológicos surgidos de los datos islámicos y de la herencia de la filosofía griega en el Islam."*

Aunque la venganza de los doctores de la Ley le hiciera morir la muerte de los mártires, en Alepo, en la flor de su juventud, a los treinta y seis años de edad, en 587/1191, su obra marcó una huella indeleble en todo el futuro de la filosofía de Irán. La obra del *Sheij al-Ishrâq* determinó una forma nueva del avicenismo; se percibe su influencia en toda la escuela de Isfahán, en la época safávida, en *Mîr Dâmâd*, *Mollâ Sadrâ* y más cercano a nosotros, en el siglo pasado, en *Hâdî*

Sabzavâri. Y mientras que el joven maestro, audaz resurrector en el Islam de la teosofía del Irán antiguo, tenía tiempo de nacer y acabar su vida demasiado breve, Sheij Rûzbehân proseguía su larga carrera espiritual en el sur de Irán, en Shîrâz.

Rûzbehân de Shîrâz.

Para representarnos la trayectoria de esa vida y sobre todo para ver nacer sus primicias, disponemos de un documento excepcional. En una obra titulada *Kashf al-asrâr* (*El desvelamiento de los secretos*), Rûzbehân nos dejó su propio Diario espiritual con el relato de sus etapas místicas y sus experiencias visionarias.

Felizmente, dos de sus manuscritos han llegado hasta nosotros. Tales documentos son raros; habría que traer a colación aquí una obra similar de Nâjmoddîn Kubrâ, algunos relatos místicos de Sohravardî o las confesiones extáticas de Mîr Dâmâd.

En Occidente, se ofrecería un término de comparación en el *Diarium spirituale* del gran místico visionario sueco Emmanuel Swedenborg. Semejantes textos, que son fuentes de un valor inapreciable para la fenomenología de la mística, no nos autorizan en absoluto a hablar de esquizofrenia; lejos de eso, lo que distingue entre otras cosas al místico auténtico es la conciencia que diferencia con una lucidez perfecta los acontecimientos vividos por él en el estado intermedio y los que entran en la trama de la normalidad cotidiana.

La redacción de esta obra, tan rica en temas de meditación y de éxtasis, fue provocada por la demanda de un amigo que había preguntado a Rûzbehân sobre sus inicios en la vía espiritual.

«Tenía yo quince años —escribe en respuesta a ese amigo al principio del libro— cuando se produjo en mi corazón el comienzo de esas cosas misteriosas. Tengo ahora cuarenta y cinco. ¿Cómo recuperar desde entonces, oh amigo mío, lo que se te escapa, a saber, los secretos de mis revelaciones místicas y las condiciones sutiles en las que viví mis experiencias visionarias? No obstante, evocaré para ti algunas cosas que me fueron desveladas en los días de mi pasado.»

Rûzbehân reúne entonces sus recuerdos más lejanos:

«Nací entre ignorantes, entre personas que eran víctimas de la inconsciencia y el error, groseras y vulgares, semejantes a asnos que huyen asustados ante un león (Corán 74, 51). Contaba tres años de edad cuando surgió esta pregunta en mi

corazón: ¿dónde está tu Dios y el Dios de las criaturas? Ocurrió que teníamos una mezquita al lado de nuestra casa. Cierta día, vi allí a unos jóvenes y les pregunté: ¿Conocéis a vuestro Dios? Ellos me respondieron: se dice que no tiene pies ni manos. Efectivamente, habían oído decir a sus padres que el Dios Altísimo está desprovisto de miembros y de órganos. Pero habiendo planteado esta pregunta, he aquí que me sentí trastornado de emoción y me puse a correr. Me sucedió algo parecido a los resplandores del recordar y a las repentinas vislumbres que se abren en la meditación, pero, claro está, entonces no podía comprender verdaderamente lo que me sucedía. Cumplí los siete años. Entonces mi corazón se prendó de la práctica del dhikr, es decir, la letanía reiterada de una fórmula de meditación libremente elegida o bien transmitida por un sheij. Empecé la búsqueda de mi secreto (sirr) e hice su aprendizaje».

Sirr, «secreto»: éste es uno de los términos característicos de la psicología del sufismo; designa el órgano más sutil. Podemos traducirlo, más o menos exactamente, por **«conciencia subliminal»**, o, mejor, por **«transconciencia»**. En realidad, cuando se pronuncia la palabra, el sufí piensa en lo que es el alma del alma (jân-e jân), el **«amado interior» (mashûq-e bâtin)**, que es en efecto su secreto más personal, la qibla, el centro de orientación de sus deseos más íntimos.

«Más tarde —prosigue Rûzbehân— nació en su corazón el amor de ardiente deseo ('ishq), y sentía que mi corazón se fundía en este amor. Todo ese tiempo lo pasé en una profunda nostalgia, pues mi corazón se hundió entonces en el océano del recuerdo de mi preexistencia eterna y en el olor de los perfumes del mundo celestial. Más tarde, surgieron en mí las bruscas intuiciones de éxtasis fugitivos, sin conmoción física, aunque una cierta dulzura invadía mi corazón, mientras las lágrimas brotaban de mis ojos. No comprendía lo que me sucedía; no percibía más que mi memorización de Dios en el presente.»

De etapa en etapa, entre los doce y los quince años, podemos seguir el progreso del joven muchacho destinado a ser un gran sheij sufí. Aparece un rasgo, característico ya de una espiritualidad que percibe en el misterio de la belleza la teofanía (tajallî) por excelencia:

«En aquella época —escribe Rûzbehân— veía a todos los seres como transfigurados en hermosos rostros, y mientras se me presentaban así, su belleza me inspiraba el gusto por los retiros meditativos, los salmos confidenciales (monâjât), las prácticas de devoción y las visitas a los santuarios más eminentes de los sheijs sufíes».

Por otra parte, en el alba de la adolescencia, a los quince años, tiene lugar una serie de acontecimientos decisivos, como la iniciación espiritual personal que Rûzbehân no debe a ningún maestro de este mundo. Aparece en su conciencia la aspiración característica del sufismo: verificar mediante una experiencia mística personal el testimonio de la experiencia profética. Una voz interior sugiere al adolescente que es un profeta *nabî* (no, ciertamente, un *nabî* morsal, un profeta enviado, y menos aún enviado con un Libro, sino un *nabî* sin más). Él se declara incompetente: el estado de *nabî* es incompatible, piensa, con las imperfecciones que supone un cuerpo de carne. Se anuncia ya el acontecimiento interior que decidirá toda su vida. Observémoslo bien: el joven Rûzbehân ignora todavía todas las dificultades teológicas que se han acumulado alrededor del *tawhîd*, la profesión de fe que enuncia la concepción monoteísta del Islam. Sería todavía incapaz de enunciar la diferencia entre el *tawhîd* exotérico, el monoteísmo tal como lo entiende la religión oficial y legalitaria, y el *tawhîd* esotérico, el «teomonismo» tal como lo comprende experimentalmente la teosofía del sufismo. Y sin embargo, como ya ha encontrado la vía de su secreto personal, el alma de su alma, la experiencia decisiva se presentará como un primer enfrentamiento con el temible problema.

Una noche, después de la cena, deja su casa y se dirige hacia un cierto punto del desierto que rodea *Shîrâz*, con la intención de realizar allí sus abluciones para la oración. ***«Súbitamente —escribe— escuché el sonido de una voz dulce. Mi conciencia íntima (sirr) y mi ardiente deseo (shawq) se sobresaltaron. Grité: ¡Eh! ¡Hombre de la voz, espérame! Subí a una colina próxima y me encontré en presencia de un personaje de gran belleza, con la apariencia de los sheijs sufíes. Yo era incapaz de decir nada. Él mismo pronunció algunas palabras referentes al tawhîd. No comprendía, pero experimentaba simultáneamente una gran angustia y un amor insensato.» El joven se queda así una parte de la noche en el desierto, fuera de sus sentidos. Después vuelve a su casa, donde permanece «hasta la mañana —dice— presa de emoción y de inquietud, con suspiros y lágrimas [...] Después, me sosegué. Me pareció que esto había durado horas y horas». Una hora más permanece sentado, meditando. Luego, cediendo a la violencia de la emoción, se levanta, hace un paquete con todas sus cosas que arroja a un rincón, y se va al desierto. «Estuve en ese estado, escribe, durante año y medio, nostálgico, estupefacto, transportado de emoción. Cada día estaba marcado por grandiosas visiones de éxtasis y por las visitas repentinas de los mundos invisibles. En el curso de esas visiones, los cielos y la tierra, las montañas, los desiertos y las plantas, todo se me aparecía como luz pura. Luego, conocí un cierto sosiego.»***

Esos «toques divinos» que le suceden desde la infancia, esa aptitud visionaria de transfigurar los seres y las cosas en rostros de belleza, esa capacidad emotiva que excede ampliamente los límites conocidos por la psicología corriente, todo lo que configura la persona de Rûzbehân, está ya presente en el adolescente. En el curso de una visión en la que todo el universo se le aparece como una luz resplandeciente, sobreabundante, inmensa, escucha desde el centro de esa luz una voz divina que le llama siete veces en lengua persa: **«¡Oh Rûzbehân! Yo te he elegido para ser un Iniciado, un “Amigo” (walâyat), te he escogido para el amor, tú eres mi Amigo. No cedas al temor, no cedas a la tristeza, pues yo soy tu Dios y cuido de ti en todo cuanto te propones».** Secuencia, pues, notable: como para sugerirnos que la noción sufí de iniciación espiritual (walâyat) debe ser lo que es en el pensamiento director y fundamental del Shiismo, he aquí que esta mención encuentra su prolongación en otra visión donde se pronunciará el nombre del Imam, Alî ibn Abî-Tâlib. **«Aquella vez —escribe Rûzbehân— me pareció en mi visión que yo estaba en la montaña del Oriente, y había allí un grupo de ángeles. De Oriente a Occidente había un mar inmenso; no veía nada más. Entonces los ángeles me dijeron: Entra en el mar y nada hasta Occidente. Entré en el mar y empecé a nadar. Cuando llegaba al poniente del Sol, a la hora de su ocaso [...] vi un grupo de ángeles en la montaña de Occidente. Estaban resplandecientes por el fulgor del sol poniente. Me gritaron: “Nada, no tengas miedo”. Cuando finalmente llegué a la montaña, entre ellos, me dijeron: “Nadie había cruzado este mar antes que tú, aparte de Alî ibn Abî-Tâlib”.»**

Cuando nos preguntamos sobre las relaciones iniciales y las conexiones esenciales entre *sufismo* y *Shiismo*, no debemos olvidar nunca el alcance implícito de este testimonio. Al mismo tiempo aprenderemos también tal vez algo sobre la identidad del misterioso personaje cuya hermosa aparición al caer la noche, en el repliegue de una colina, en el desierto de los alrededores de Shîrâz, provocó en el joven Rûzbehân el choque decisivo. Esta peligrosa travesía hasta el Occidente del Sol, en los confines de la región de las Tinieblas, nos recuerda algo: uno de esos relatos –arquetípicos de los que la experiencia de Rûzbehân- debe ser considerada a su vez como una ejemplificación notable. Sin duda la evocación del Imam nos sugiere el progreso del alma penetrando en la noche del sentido esotérico de las Revelaciones (el bâtin-e nobowwat) para encontrar allí la luz de su resurrección.

Pero hay, como en sobreimpresión, el tema de la *Búsqueda de la Fuente de la Vida*, el *Agua de la inmortalidad*, que encuentra aquel que tiene el valor de afrontar las Tinieblas, búsqueda cuyas figuras legendarias son Alejandro, que se extravía, y Khezr, que la alcanza. ¡Khezr (Khadir)! El misterioso profeta que tan

pronto forma pareja con el profeta *Elías*, como se identifica con él, como también, en algunos shiitas, se identifica con el «*Imam oculto*». Superior a los profetas legisladores (es incluso el iniciador de Moisés, sura 18), su papel en el sufismo es de la mayor importancia; de siglo en siglo, su presencia se trasparenta desde el mundo del Misterio; él es el maestro personal de todos aquellos que no tienen iniciador ni maestros terrenales. Un discípulo de *Kheyr*, como *Rûzbehân*, como *Ibn 'Arabî*, como tantos otros, es un sufí que, anteriormente a todo contacto con un maestro humano, a toda afiliación histórica terrenal que pasa por sucesivas generaciones humanas, recibe su afiliación directa de aquel que reconocieron como su único maestro todos aquellos que no han tenido maestro humano. La afiliación, la iniciación por *Kheyr*, tiene pues un significado transhistórico, y por ella la religión mística escapa a toda posible socialización; es un acontecimiento que se realiza, como un comienzo absoluto, en el tiempo psicoespiritual puro, el tiempo en el que vemos al joven *Rûzbehân* vivir en estado visionario su experiencia iniciática.

Todo indica que *Rûzbehân* reconoce al misterioso personaje que una primera vez había provocado su emoción a propósito del *tawhîd*, en la persona de *Kheyr*, al que encuentra después. Todavía en su adolescencia, en una época, nos dice, en que era todavía ignorante de las altas ciencias teosóficas, encuentra a *Kheyr* en el curso de una de sus visiones. *Kheyr* le da una manzana, diciéndole: **«Cómela entera, pues es la cantidad que yo he comido».**

El símbolo es transparente: *Rûzbehân* debe convertirse iniciáticamente en lo que el propio *Kheyr* es. **«Y me pareció —dice— que, desde el Trono hasta las Pléyades, había un mar inmenso; no veía nada más. Era semejante a la irradiación del Sol. Entonces mi boca se abrió a mi pesar y en ella entró todo el contenido de aquel mar de luz; no quedó de él una sola gota que yo no hubiera absorbido.»** La llegada de *Kheyr* a la Fuente de la Vida se ejemplifica aquí con fidelidad en el caso de su discípulo, por el que es vivida como la absorción de un Agua de luz. Por esta iniciación, *Rûzbehân* alcanza el **«Kheyr de su ser»**. Existe un vínculo esencial entre la idea del maestro espiritual personal, el personaje de *Kheyr*, y la idea del Gemelo celestial, *Spiritus rector* (en el maniqueísmo), el **«Testigo en el Cielo»** de que habla *Najmoddîn Kubrâ*, el Yo espiritual transcendente, nuestro yo en **«segunda persona»**, **aquel que hay que entender en la célebre sentencia: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor».**

Realizar experimentalmente esa frase es, en efecto, esto: ser discípulo de *Kheyr*, alcanzar el **«Kheyr de tu ser»**, el **«alma de tu alma»**. Otra visión con la que acabaremos nuestra breve investigación referente a la iniciación espiritual de

Rûzbehân nos lo confirmará: dos personajes le acogerán, y a él le parecerá que es él mismo a su propia imagen y semejanza. Pero hay más. Llegado a esa etapa de iniciación, Rûzbehân se convertirá en uno de los siete Abdâl. Éste es otro término técnico; se refiere a un grupo de personas que forman la cúspide de una jerarquía mística invisible, determinada únicamente por el estado espiritual de sus miembros y que asume una función fundamental en el esoterismo sufí. Esta jerarquía esotérica comprende un número determinado de personas (360, por ejemplo, que corresponde a los 360 grados de la Esfera, pero hay muchas variantes y amplificaciones), que se sustituyen unas a otras para asumir sucesivamente el mismo papel tutelar y que constituye como un plano de permanencia histórica; están repartidas tanto en los intermundos como en nuestro mundo terrenal, invisiblemente, y no son conocidas, y de manera excepcional, más que por un pequeño número. Tienen por centro al Sabio perfecto, el «Polo de los Polos» (en términos shiitas, el «Imam oculto»).

Un tratado de Rûzbehân nos enseñará enseguida lo que quieren decir los teósofos del sufismo cuando afirman que si esas personas y si el Polo de los Polos llegaran a dejar de existir, cosa imposible, todo nuestro mundo humano se abismaría en una catástrofe definitiva. En pocas palabras, la idea de esta jerarquía mística, así como su composición, se relacionan a la vez con la *imamología shiita* y con un simbolismo astronómico muy antiguo, es decir, una Imago mundi de la que el mundo astral y el mundo espiritual son dos ejemplificaciones homólogas. Es lo que nos enseñará la visión ejemplar en el curso de la cual Rûzbehân se siente promovido al rango de los Abdâl.

Visión ejemplar, pues encontramos en ella todos los temas arquetípicos que cabría esperar. Hay, en primer lugar, un rito de ascensión interior, símbolo conocido de todos los rituales de iniciación. La totalidad de las criaturas se le revelan a Rûzbehân reunidas en una casa. Sin embargo, hay un muro y no puede llegar hasta ellas. Sube entonces a la terraza de su propia casa y allí ve, con la apariencia de su propia persona (rasgo significativo de la iniciación en la conciencia de sí mismo), a dos sheijs muy bellos que le sonríen y que por su aspecto parecen ser sufíes. Observa una marmita colgada, bajo la cual arde un fuego sutil y puro, sin humo, alimentado por hierbas olorosas. Uno de los dos sheijs coge un mantel, lo despliega; aparecen algunos panes de trigo puro y una escudilla de graciosa forma. Rompe uno de los panes en la escudilla, y luego vierte en ésta el contenido de la olla: **«Era —dice nuestro místico— como una especie de aceite, pero muy sutil, de una naturaleza completamente espiritual».**

Después, los tres juntos consumen una especie de comida de comunión.

Este ceremonial de iniciación vivido en el estado visionario lleva así consigo el anuncio de acontecimientos perfectamente reales, pero que se realizan en el plano de una realidad distinta a la realidad física e histórica material. Y la escena termina aportando a Rûzbehân la revelación de que él pertenece ya a esa jerarquía mística cuya estructura se corresponde con las configuraciones celestiales. Uno de los dos sheij's le pregunta:

«¿Sabes lo que había en la olla?» No, no lo sabe. «Era —le dice el sheij— aceite de la Osa Mayor que habíamos recogido para ti.» «Cuando salí de mi visión —declara Rûzbehân— medité sobre estas palabras, pero no fue sino al cabo de un cierto tiempo cuando comprendí que aludía a los siete “polos” (aqṭâb) del pleroma celestial (Malakût), y que Dios me había concedido la substancia pura de su grado místico, a saber, el rango de los Siete que están repartidos invisiblemente por la faz de la tierra.» Entonces Rûzbehân tomó la costumbre de contemplar todas las noches las siete estrellas de la constelación; le parecen siete orificios, los «siete orificios del Trono», y «he aquí que una noche —dice— vi que estaban abiertos, y vi a Dios, que se me manifestaba por esos orificios. ¡Dios mío!, grité, ¿qué es esto? Y Aquel que sobrepasa toda comprensión me dijo: “Yo me manifiesto a ti por estas aberturas, ellas forman siete mil umbrales hasta el umbral del sublime pleroma angélico (Malakût). Y he aquí que me muestro a ti por todas a la vez”».

Habría que meditar atentamente los cientos de visiones que conmemora este *Diarium spirituale* para penetrar hasta el secreto de su amor apasionado por la belleza, de su adoración extática ante los rostros de belleza, pues esos rostros ya los ha contemplado en otro mundo: son los espejos donde se le muestra la Belleza preeterna. En este secreto, se origina en él el sentido de la *anfíbolía* (*iltibâs*) de lo visible, la multiplicación de los símbolos que descifra sin caer nunca en la trampa. Vive en contacto cotidiano con el mundo celestial, en una intimidad que le revela sus suntuosos esplendores, la magnificencia de seres de dulzura que permanecen invisibles a la percepción común: ángeles adornados de una belleza a la vez tierna y sobrehumana, profetas, huríes, jardines y músicas celestiales, un mundo de una belleza que nuestra imaginación apenas puede concebir. Y, como dominante, los repetidos esplendores de auroras enrojecidas, la profusión de jardines de rosas, rosas blancas y rosas rojas, umbrías de rosaledas, la Presencia divina fulgurante en el resplandor de una rosa roja.

El tabique opaco, el muro de duda que se interpone para el común de los hombres entre esta vida y el más allá, entre el mundo de la tierra y el mundo del

Ángel, se elucida para Rûzbehân hasta la perfecta transparencia. Dos figuras, por ejemplo, obsesionan en general al creyente devoto: *Nâkir* y *Monkir*, los dos ángeles que deben ir a buscarle e interrogarle a la tumba. Pero he aquí que en el curso de una de sus visiones, Rûzbehân ve, en una clara anticipación, a *Nâkir* y *Monkir* como dos jovencitos, bellos y graciosos músicos, tocando el rabel en la cabecera de su propia tumba, y le dicen: **«Estamos enamorados de ti. De esta manera vendremos a buscarte a la tumba».** **«Entonces —dice Rûzbehân— todo temor se desvaneció en mí.»**

De aquí en adelante está investido de una iniciación espiritual plena que no debe a ningún maestro humano. Puede entonces partir en busca de su familia espiritual en la tierra. Se siente cada vez más atraído por la compañía de los sufíes. De *Shîrâz*, cuando cuenta aproximadamente veinte años, vuelve a *Pasâ*, su país natal; encuentra allí al que fuera entonces su primer sheij, su primer guía humano.

Luego se preocupa por adquirir una formación regular en las ciencias tradicionales, y aquellas obras cuyos manuscritos han llegado hasta nosotros testimonian que no había descuidado en absoluto el ciclo de los estudios teológicos. Después, emprende los largos viajes que normalmente implican la formación de un sufí: a *Kermán* (sudeste de Irán), a *Iraq*, el *Hidjâz*, estando marcada su estancia en *La Meca* por un acontecimiento memorable.

A pesar de la detallada biografía que redactó su bisnieto, es difícil establecer una cronología precisa. Por lo demás, el interés fundamental para nosotros es su establecimiento definitivo en *Shîrâz*. Al salir de la gran conmoción espiritual de su juventud, había deseado vivir en un *khângâh* (se designa así un «alojamiento» de sufíes o «priorato»); fue de uno a otro. Este deseo no podía quedar plenamente satisfecho más que por la fundación de su propio *khângâh*. Lo hizo construir en *Shîrâz* cerca de la puerta *Khadâsh ibn Mansûr*, en el año 560 de la hégira (1164/1165), el mismo año en que nacía en Murcia, *Ibn 'Arabî*, uno de los mayores teósofos místicos de todos los tiempos, y el día del aniversario de la proclamación de la Gran Resurrección de *Alamut* un año antes. Existen sincronismos extraordinarios.

Durante más de cuatro generaciones, el *khângâh* de Rûzbehân iba a ser para *Shîrâz* un foco de vida espiritual, un centro de sufismo de considerable importancia. Allí llegaban gran número de discípulos de todas las regiones. Por eso, lo mejor que podemos hacer para seguir la vida y enseñanza de Rûzbehân en *Shîrâz* es leer sus libros. No nos faltan testimonios de amigos y discípulos directos que nos hacen conocer ciertos rasgos de su aspecto externo. Uno de ellos, por

ejemplo, nos dice que el rostro de este amante místico era de una extrema belleza, belleza tal que bastaba mirarlo para sentirse apaciguado y consolado, **«Sobre su frente luminosa —se nos dice— aparecía la huella de la intimidad divina, y el resplandor interior de su persona se hacía visible en ese reflejo.»**

Desde esta perspectiva se nos muestra también todo el sentido de una anécdota que todos los biógrafos han repetido uno tras otro. La primera vez que el Sheij Rûzbehân se dispone a subir al púlpito para cumplir la función de predicar que asumió durante muchos años en *Shîrâz*, escuchó a una madre que daba este consejo a su hija: **«Hija mía, ponte el velo, no muestres tu belleza a nadie, no sea que se convierta en objeto de desprecio»**. Entonces, Sheij Rûzbehân se detuvo y dijo: **«¡Oh mujer! La belleza no puede soportar ser secuestrada en la soledad; todo su deseo es que el amor se una con ella, pues en la preeternidad, la belleza y el amor intercambiaron juramento de no separarse jamás»**.

Es lógico que un ser tan emotivo fuera también músico y adoptase una actitud positiva con respecto a la práctica del concierto espiritual (*samâ'*) que muchos otros sufíes, como sabemos, tuvieron por sospechoso. Rûzbehân fue su adepto ferviente hasta los últimos años de su vida. Pero a partir de un momento ya no tuvo necesidad de la mediación de los sonidos sensibles; percibía lo inaudible en una pura música interior. Ésa es la razón que dio a un amigo que le preguntaba por las razones de su abstención: **«En lo sucesivo —dice— Dios mismo es en persona el oratorio que escucho; me abstengo de escuchar cualquier otro concierto salvo él mismo»**.

Cabía esperar que cuando Rûzbehân, nostálgico sin consuelo en su exilio, le llegó el momento de volver «a casa», sus últimas palabras vibraran con resonancias imprevisibles. Al final de su vida, fue alcanzado por una especie de hemiplejía. La enfermedad, lejos de inspirarle la preocupación de buscarle remedio, parecía no despertar en él más deseo que hacerla irremediable. Uno de sus discípulos, sin decirle nada, viajó de *Shîrâz* a El Cairo y obtuvo de los tesoros reales cierta cantidad de bálsamo destinado a curar al sheij. A su vuelta a *Shîrâz*, es recibido con estas palabras: **«Hijo mío, que Dios recompense tu buena intención. Pero ahora, ve a la puerta del khângâh. Allí hay tendido un pobre perro sarnoso; fricciónale con ese bálsamo, tal vez le siente bien. Pero sabe que el sufrimiento de Rûzbehân no lo alivia ningún bálsamo de este mundo. Es una cadena de entre las cadenas del amor la que Dios ha sujetado firmemente a sus pies, y permanecerá con él hasta el momento en que llegue la felicidad del encuentro»**.

Dos amigos van a verle la misma víspera de su partida.

Su cuñado, el sheij 'Alî Sirâj, y el sheij Abû'l-Hasan Kardûyeh, que debía recitar las plegarias de los funerales dos días más tarde. Con la simplicidad y la certeza confiada que le daba la intimidad de toda su vida, Rûzbehân les dice: **«Sí, venid pues. Salgamos juntos de los lazos de esta existencia corporal evanescente y entremos juntos en la existencia espiritual, eterna e imperecedera».** Los dos amigos aceptan el pacto. **«¡Bien! —les dice Rûzbehân—, yo soy el guía que os precede. Tú, oh 'Alî, me seguirás en el plazo de un mes, y tú, Abû'l-Hasan, quince días después de mi partida.»** Así sucedió; Sheij Rûzbehân murió al día siguiente, 15 Moharram de 606 (1209); sus dos amigos se reunieron con él, fieles a la cita, en los plazos que les había indicado.

El sheij fue enterrado en un recinto contiguo a su khângâh, allí donde varios de sus descendientes debían luego descansar a su lado. Y he aquí, para cerrar este esbozo biográfico, otro ejemplo de amistad extraña que tiende un lazo entre esta vida y el más allá. El diálogo de una salmodia póstuma que nos transmite corresponde tal vez, para nosotros, a los fenómenos que interesan a la parapsicología; esto no invalida en nada la testificación del hecho realmente vivido. Un amigo y discípulo, el sheij Abû Bakr ibn Tâher Hâfez, quedó particularmente inconsolable por la partida de Rûzbehân. Él mismo nos lo relata:

«Todas las mañanas, a la aurora, procedíamos, Sheij Rûzbehân y yo mismo, a la recitación alterna del Corán; él salmodiaba una decena de versículos, y yo la decena siguiente. Cuando se fue, me sentí angustiado y atenazado por la tristeza. Al final de la noche, me levantaba y procedía a la oración. Después, iba a sentarme a la cabecera de su tumba, y allí comenzaba la recitación del Corán, mientras corrían mis lágrimas, por la angustia que experimentaba al quedarme solo, separado de él. Ahora bien, ocurrió que una mañana súbitamente escuché la voz del sheij; me parecía que salía de la tumba y recitaba conmigo, por decenas alternadas, los versículos del Libro. Esto duró hasta la hora en que los compañeros se reunieron; entonces, la voz se interrumpió. Pero el mismo hecho se repitió los días siguientes, y sucedió así durante algún tiempo. Pero un día se lo confié a un amigo; desde entonces, no volví a escuchar la voz».

Nosotros, por nuestra parte, podemos hoy, tal vez, escuchar otra voz: la del reproche. ¿Qué ha sucedido con el santuario de Rûzbehân en el curso de los siglos? Durante cuatro generaciones, los sheijs de su familia hasta Rûzbehân III continuaron haciendo de su khângâh el centro espiritual de Shîrâz. Uno de ellos realizó ampliaciones considerables; los discípulos siguieron afluyendo. Sin ni

siquiera insistir en la difusión de la orden *ruzbehaní* (*tarîqat rûzbehâniya* fuera de Irán), mencionemos que gracias a un comentador de *Hâfez*, *Sâdî*, sabemos que el gran poeta místico de *Shîrâz* se relacionaba, por uno de sus sheijs, aquel que designa como *Pîr-e Golrang*, con esa orden *ruzbehaní*, por una afiliación que desemboca en el propio hijo de *Rûzbehân*. No es pues solamente por su común mística de amor y su intrepidez *malamatî*, sino también por una afiliación precisa, por lo que establecemos el vínculo entre las dos grandes figuras espirituales *Rûzbehân* y *Hâfez*. En el siglo VIII de la hégira (siglo XIV d. C.), sabemos por el triple testimonio de *Jonayd Shîrâzî*, *Ibn Battûta* y *Hamdollah Mostawfî*, que el santuario de *Rûzbehân* era entonces uno de los más reputados de *Shîrâz*. Cada miércoles, se celebraban allí predicaciones, acompañadas de devociones especiales.

Luego, en el siglo XIII de la hégira (siglo XIX d. C.), encontramos un estado de cosas completamente deteriorado. Los escritores iraníes dan la voz de alarma. *Mirzâ Hosayni Fasâ'î* (compatriota de *Rûzbehân*) en su *Fârs-Nâme* y *Forsat-e Shîrâzî* en sus *'Athâr-e 'Ajam*, no ocultan su indignación: el santuario ha sido abandonado; incluso ocupantes abusivos han instalado allí un establo; se roban a escondidas las piedras y los ladrillos. El devoto y santo sufí *Ma'sûm 'Alî Shâh* va allí en peregrinación, y en su gran libro del sufismo, tras haber deplorado la triste situación, escribe: **«¡Que Dios ayude a aquéllos cuya generosidad puede hacer posible restaurar este edificio!»**

Así se comprende, sin duda, la importancia de la noticia a que me refería al principio de la charla. Pero nos seguimos preguntando: ¿es eso suficiente? ¿Bastan las reparaciones de urgencia para honrar «en el presente» la persona y el recuerdo de aquel que fue en *Shîrâz* un precursor de *Hâfez*? Así como en la época de *Ibn Battûta* el peregrino se dirigía espontáneamente hacia el santuario de *Rûzbehân*, es necesario que el viajero cultivado de nuestros días pueda encontrar el camino, no sólo al memorial de *Hâfez*, al memorial de *Sa'dî*, a la *Madrasa Khân*, donde enseñaba en el siglo XVII el gran filósofo *Mollâ Sadrâ*, sino también a otros más cuyo recuerdo podría hacer reaparecer la ciudad de *Shîrâz*, que tan fecunda fue en grandes figuras espirituales.

«Un mundo que Dios no mira»

Acabamos de referirnos a cómo *Rûzbehân* rechazó la eficacia de todo remedio terrenal para un sufrimiento que no podía ser abolido más que con la abolición de los lazos de la vida terrenal. El secreto al que alude no es otro que el que ha sido vivido, en grados variables de intensidad, por todos los sufíes. Es una situación en la que se experimenta el drama mismo del amor divino realizándose en la

experiencia del amor humano, porque la revelación de Dios a sí mismo en el amor pasa y se realiza precisamente por las tribulaciones y exultaciones del amor humano, pues no se trata en esencia más que de un solo y mismo amor.

En un pequeño libro de una densidad extraordinaria, el *Libro del ennublamiento*, Rûzbehân interpreta de forma muy personal el *hadîth* meditado incansablemente por la teosofía especulativa del sufismo, porque expresa de forma óptima la cosmogonía, la percepción del universo. Ciertamente, no encontramos ahí una «*historia*» que cuente los hechos sucedidos y registrados en la materialidad controlable de los datos históricos; pero encontramos la historia simbólica, el acontecimiento eterno por el que la conciencia humana se representa su relación con el Ser divino. Es el *hadîth* en que el Ser divino, hablando en primera persona, afirma: **«Yo era un Tesoro oculto; aspiraba a ser conocido; entonces, creé la creación a fin de conocerme en ella»**. En el umbral inicial e iniciador de la creación, se anuncia no un destello de omnipotencia, sino la nostalgia y la tristeza divina que aspira a salir de su soledad.

La primera figura instaurada por esta nostalgia divina creadora es el Espíritu Santo, el Espíritu supremo, por el cual y a partir del cual existen todos los Espíritus Santos, es decir, las individualidades espirituales preexistentes a la condición terrenal, las de los seres que constituyen la «*posteridad espiritual de la Luz sacrosanta*». Cada átomo de ser diferenciado en el seno de esta masa completamente sutil del Espíritu primordial es una teofanía que manifiesta un atributo divino, como en un éxtasis de amor de la divinidad por sí misma. Por eso cada uno es un ojo nacido de la Luz y está completamente absorto en la contemplación de esa Luz que le da origen. Pero Dios, al revelarse a sí mismo (*nosotros diríamos, «al objetivarse a sí mismo»*) tiene un Testigo que le contempla, un Testigo que él ha exteriorizado, otro distinto a él. Entonces surgen en la preeternidad los celos divinos respecto de sí mismo, de modo que Dios trata de retomarse en ese Otro. Por eso aparta la vista de esa criatura suya para que deje de contemplarle a Él; la induce a contemplarse a sí misma, y olvidarle a Él. **«Entonces ella se contempló a sí misma, fue ocultada, se ausentó (*ghâbat*) de la contemplación del Ser original, de su Ser original.»**

Es esta ocultación, este acto de remitir la criatura a sí misma, lo que Rûzbehân, analizándolo con la penetración de los más grandes maestros del sufismo, designa como la prueba suprema, la prueba del Velo. En todos los planos del ser: ángeles, profetas, amigos de Dios, peregrinos terrenales, reaparece el drama. No se sale victorioso de él más que a condición de resolver experimentalmente el sentido paradójico de la célebre máxima del sufismo: **«Quien se conoce a sí**

mismo, conoce a su Dios». Solamente ahí cesan los amorosos celos divinos porque, si es cierto que Dios quiere eternamente (es decir, ahora), ser conocido por un testigo (shâhid), ese testigo no puede ser otro que él mismo. Por tanto, es necesario que el conocimiento que el testigo tenga de él no sea distinto al conocimiento que él mismo tiene del testigo. Es necesario que la mirada del testigo, a ejemplo del Profeta en el momento de su visión suprema, **«no se desvíe ni se extralimite (53, 17)».** Es necesario que el testigo tome conciencia de que si es el testigo de Dios, es porque él mismo es el espejo, el ojo, por el que Dios se contempla a sí mismo. Dado que sólo Dios puede conocer a Dios, y que sólo Dios puede dar testimonio de Dios, el contemplador (shâhid) deviene el contemplado (mashhûd), el amante deviene el amado. Por esta transferencia al sujeto real de la actividad contemplativa y testimonial, no se puede decir ya que Dios es mirado por la criatura; sino que ésta, llevada al estado de pura transparencia por la desaparición de su yo egoísta, es Dios mismo que se mira a sí mismo en y por su mirada. Y es que la creación como contemplación divina no es un objeto distinto del acto mismo de la contemplación, sino que es el órgano, el espejo, el ojo, puesto que sin el órgano de la visión, nada se muestra. Cuando el Velo se convierte en espejo, entonces se supera la prueba. Pero Rûzbehân también lo sabe: el común de los hombres lo ignora, y el drama de la condición humana está ahí, en esa inconsciencia.

Lo que también sabe Rûzbehân es que en su persona, como en todo el sufismo, se enfrentan dos concepciones del tawhîd, de la atestación del Único, y se dedica a explicarlo largamente en otro de sus tratados (*Risâla-ye qodsîya*). Está el tawhîd exotérico, el de la religión común, literal y legalista, para la que la atestación del Único consiste en afirmar la existencia de un Ens supremum que trasciende a la totalidad del ser y de los existentes. Pero, ¿cómo podría haber todavía ser fuera de este Ens supremum? Sería necesario que fuera ese Otro por quien precisamente Dios no puede ser mirado, puesto que Él mismo no puede mirarle. Y está el tawhîd esotérico, el de la elite de los Amigos de Dios, que ha tomado conciencia de que el Único que ella atestigua es, según la fórmula neoplatónica, la unidad del amor, el amante y el amado. Por esta vía redentora del puro amor, la conciencia del fiel se convierte en la del místico que se conoce a sí mismo como la mirada con la que Dios se contempla, como siendo él mismo, en su ser, la atestación por la que él se atestigua, la revelación por la que el Tesoro oculto se revela a sí mismo.

Cesa entonces el conflicto de lo Uno y lo Múltiple, puesto que toda creación es una teofanía, pero esta teofanía no puede ser percibida más que por aquél cuya mirada es esa mirada de Dios contemplándose en su propia mirada.

Las consecuencias de esto tienen un alcance infinito. El tawhîd exotérico, que es el del monoteísmo abstracto (es decir, tal que el tawhîd no se realiza en el Ser Divino mismo, puesto que la criatura, al atestiguarle, le es extrínseca, en lugar de ser su órgano), está siempre en peligro inminente de caer en la peor idolatría metafísica que pretende evitar. Pues si Dios es conocido y atestiguado por otro que él mismo, es que existe Otro. Ahora bien, para que haya Otro, es necesaria esa opacidad, esa tiniebla de un ser que se detiene en sí mismo, en el no ser de sus pretensiones, de sus ignorancias, incluso de sus devociones. Si él se propone como Otro, no puede mirar a Dios, puesto que Dios no puede ser mirado más que por sí mismo. Dios no puede mirar más que un mundo que sea su propia mirada, es decir, sus propios ojos que en este mundo le miran. Por eso el mundo que se quiere otro (sea por agnosticismo, sea por devoción) no es un mundo que Dios mire. Es literalmente un mundo que Dios no mira. Aquí, el giro que traduce literalmente a *Rûzbehân* adquiere una resonancia de una singular amplitud. Pues es necesario un mundo que Dios no mire para que en él resuene y se propague la trágica exclamación de Nietzsche en el siglo pasado: Dios ha muerto. Lo que quiere decir ese grito proferido desde Occidente, y que desde entonces ha resonado en todas las conciencias, es lo mismo que para el sufí es experimentado como la prueba suprema, la prueba del Velo, y al hacer frente a esta prueba el sufismo abre precisamente el camino a aquel que quiere salir de ella vencedor. Si su metafísica es valorada como monismo o como panteísmo por los piadosos doctores contra los que precisamente debe buscar la vía de la salvación, tales cualificaciones no son sino insignificancias académicas ante lo que está en juego.

Podemos entonces entrever el sentido experimental de la visión en que al adolescente *Rûzbehân* le fue dado presentir, y luego comprender, que pertenecía a la jerarquía mística de aquellos a los que se denomina los *Awlîyâ*, los Amigos de Dios, las 360 (a veces 12.000) personas presentes en cada momento de cada ciclo de la profecía. Ésos son simultáneamente los puntos de mira de la Mirada divina entre los terrestres, y los ojos por los que Dios contempla su creación, o, más bien, se contempla en ella. Son simultáneamente los ojos por los que Dios se muestra a sus criaturas y los ojos por los que él las contempla, pues son como otros tantos espejos sobre los que cae el rayo de sol para reflejarse en el mundo. Por ellos, otros ojos se abrirán a la Mirada de la que entonces serán también contemplación.

En el fondo de la doctrina de *Rûzbehân* encontramos la misma intuición esencial que la expresada por uno de los más grandes místicos de Occidente, el maestro *Eckhart*, en el siglo XIV, en este enunciado: **«La mirada por la que yo conozco a**

Dios, es la misma mirada por la que Dios me conoce». La identidad de esta mirada mutua, recíprocamente condicionada, es el secreto de las teofanías que llenaron la vida de Rûzbehân. Su encantamiento, su éxtasis enamorado ante todas las formas de belleza, no se pueden comprender más que a la luz de esa Mirada. Pues la multitud de todas las bellezas no es sino la multitud de las teofanías del Único, pues cada una es cada vez una mirada por la que el Único se contempla a sí mismo, mostrándose a la mirada de aquel que le contempla. Por eso también nosotros podemos comprender lo que quieren decir los teósofos del sufismo, Rûzbehân en particular, cuando repiten que sin el pleroma de esos seres ignorados de la masa de los hombres, sin el Polo de los Polos (en términos Shiitas, el Imam oculto), nuestro mundo no podría perdurar y se abismaría en la catástrofe definitiva. Pues esos seres de elite, a los que se denomina los Awlîyâ, los Amigos de Dios, son cada uno una mirada por la que Dios, contemplándose a sí mismo, mira al mundo, en cada instante de la noche y del día. Hay ahí una idea que supera infinitamente lo que nuestra época aceptaría tal vez como el papel «social» de los espirituales. Se trata aquí de una función de salvación cósmica. Es porque sus ojos, sus miradas, no se cierran, por lo que nuestro mundo sigue siendo un mundo que Dios mira.

Sin duda Rûzbehân no es de aquellos que pueden alcanzar una quietud definitiva; la victoria sobre la duda, sobre la prueba del Velo, debe ganarse cada día. Como todos los maestros del sufismo, discernió bien cómo la pretensión de los negadores se une finalmente con la de los afirmadores que, en su piedad legalista, no se despojan de sí mismos. Termina su Libro del ennublamiento con esta exclamación: **«¡Oh! Pobre muchacho aquel que ve la luna en la cumbre de la montaña y se imagina que cuando haya escalado su cima podrá coger la luna. ¿Cómo agarrarla si la Luna está más allá de la montaña de Qâf (la montaña cósmica)? [...] Yo he contemplado la Luna nueva de la Unidad, pero unos celos preeternos me impidieron, mediante una nube, alcanzarla. Entonces quedé en medio, entre la separación y la reunión, y no hay para mí lugar a donde huir ni refugio en el que llorar [...] He escrito este libro bajo el dictado de una conciencia maltrecha y un corazón herido, lo he sellado por las inspiraciones que la prueba me ha inspirado, en presencia del Misericordioso».** Y es que toda la vida interior de Rûzbehân pasó en alternancias entre lo que él llamaba la **«demencia de lo inaccesible»**, el tormento de la ausencia, de lo eternamente más allá degustado en el encuentro, y la recuperación saludable en la certeza de la **«función teofánica»** del amor, que confiere al ser amado una investidura preeterna.

Acabamos de evocar las dos formas enfrentadas de tawhîd; para la teosofía iniciática, sin duda representan dos estados, dos grados de progreso espiritual.

Pero un sufí no deja de permanecer en su vida concreta enfrentado a las exigencias de la Ley religiosa. También él debe pasar entre los dos abismos que han constituido, desde el origen, la pesadilla de la teología en el Islam: el *tashbīh*, que es asimilar a Dios a los atributos creaturales, y el *ta'tīl*, que, para salvar su transcendencia, la reduce a una abstracción. Entre los dos pasa la afirmación por la que se debe constatar la solidaridad del sufismo y la imamología shiíta, la afirmación de la revelación divina en forma humana, una *antropomorfosis divina*, sin duda, pero que se realiza en el mundo celestial (*Malakût*), muy diferente por consiguiente de la idea occidental de encarnación con todas sus consecuencias, idea que los autores sufíes, *Rûzbehân* entre otros, rechazan con vigor.

Pues ocurre con la teofanía como con la manifestación de una imagen en un espejo: la imagen no se «encarna» en el espejo, y lo que hay que contemplar es la imagen que muestra el espejo, no el espejo. Si el espejo se rompe, el ser cuya imagen el espejo soportaba no deja de existir en absoluto. Esta conciencia teofánica es la que presupone el célebre *hadīth* (*hadīth al-rûyâ*) en que el Profeta, evocando una visión celestial de gloria completamente juvenil, atestigua: **«He visto a mi Dios en la más bella de las formas».**

Es éste un *hadīth* que *Rûzbehân* cita con predilección, y todo sufí aspira a alcanzar esta visión. Pero, ¿cómo es posible sin transgredir la ley de la transcendencia (*tanzīh*) y el *tawhīd*? No puede ser más que sí, en la mirada del contemplativo, se contempla a sí misma la figura misma que él contempla, es decir, en ese *tawhīd* del amor que formula tanto el enunciado platónico como la tesis del maestro *Eckhart*. Ni la religión de la Ley ni la dialéctica filosófica pueden abrir su vía. La doctrina desarrollada en el libro del Jazmín de los fieles de amor no se comprende más que a la luz de las experiencias vividas en el estado visionario tal como las relata *Rûzbehân* en su Diario espiritual, especialmente aquélla en que se le dirá: **«Búscame en la morada mística del amor».**

«Búscame en la morada mística del amor»

Pero quien se atreva a esta búsqueda se encontrará en la obligación de desafiar las normas y las formas de pensamiento de la religión común y socializada, y sus propuestas sonarán como paradojas (esos *shath* que tanto gustaban a *Rûzbehân*). Para permanecer fiel, con una sinceridad absoluta, a la presencia de su Dios interior, tal vez le era necesario pasar por una «oveja sarnosa» a ojos de los musulmanes bien pensantes. Ése fue el caso de aquellos que se denominan *malâmatî*. *Hâfez* era uno de ellos. Ahora bien, *Rûzbehân* nos cuenta un detalle sobre sí mismo que acaba de subrayar su afinidad con *Hâfez*. Lo hace con

ocasión de una de esas visiones en la que se resuelve para él la contradicción de lo Único y lo Múltiple, esa contradicción que la teología exotérica es impotente para superar, puesto que retrocede ante ella.

«En el tiempo de mi juventud —escribe— tenía un sheij que era un hombre de gran ciencia mística, un shayk malâmatî, cuya verdadera figura era ignorada por el común de las gentes. Una noche, yo contemplaba una inmensa llanura en las llanuras del Misterio, y de pronto vi a Dios con la apariencia de ese sheij, al frente de aquella llanura. Me acerqué a él. Entonces, me hizo una seña, mostrándome otra llanura. Me adelanté hacia aquella llanura, y de nuevo vi a un sheij semejante a él, y ese sheij también era Dios. De nuevo me hizo una seña, mostrándome otra llanura, y así sucesivamente hasta que me hubo desvelado setenta mil llanuras, y cada vez, al frente de cada llanura, veía una figura semejante a la que había visto en la primera. Me dije a mí mismo: Dios Altísimo es sin embargo único, uno, indiviso, trasciende (monazzah) el número sea grande o pequeño, así como los iguales, los contrarios y los semejantes. Entonces se me dijo: éstas son las teofanías de los atributos eternos, pues son sin límite. En ese instante, sentí sobre mí la fuerza de las realidades esotéricas del tawhîd, desde el mar de la Magnificencia.»

El sentido de esta visión es de una claridad perfecta. La multiplicidad de las teofanías sin límite, escollo para la conciencia ingenua que fácilmente vería en ellas politeísmo, se resuelve cada vez como la multiplicación de la unidad por sí misma, cuyo producto es siempre y cada vez la unidad, es decir, la unidad del Contemplador y el Contemplado. Éste es el modo de visión que permite al místico encontrar en la criatura, sin teología negativa ni dialéctica de lo inaccesible, el secreto del Increado. Luego, en otra visión que le pone al descubierto toda la serie de los atributos divinos correspondientes a la forma humana, es admitido a participar en una misteriosa cena divina; Rûzbehân exclama: **«Dios mío, tú trasciendes la acción de comer y de beber. Si las lágrimas de arrepentimiento son la bebida de los ángeles, ¿qué sucede con las lágrimas del deseo y de la intimidad en el momento de la visión?»** Y él me dijo entonces: **«Ésa es mi bebida»**.

Los datos del conflicto íntimo que se libra en las profundidades del subconsciente entre la aspiración del místico y la rigidez del tawhîd igualitario, emergen, y así se resuelven, en el horizonte de la *transconciencia* cuando ese horizonte se clarifica en el estado visionario. Son las fases del combate que sostiene la prueba del Velo; se presentan principalmente como los datos del conflicto entre los dos peligros que acabo de recordar, el de la asimilación (tashbîh) y el de la abstracción (ta'tîl), sobre todo cuando el visionario experimenta, con una frecuencia

creciente, la paradoja de la visión de lo Invisible mostrándose a él, como al Profeta, **«bajo la más bella de las formas»**. En el curso de una de sus visiones, Rûzbehân **«experimentaba —escribe— una nostalgia, un amor, un deseo, que se incrementaban recíprocamente. Durante mi estado extático quedaba desterrado de mi corazón toda preocupación de tashbîh y ta'fîl, pues en Su presencia se derrumban las normas de los intelectos y los conocimientos. Pasó cierto tiempo [...] Permanecí varias horas sumido en mi éxtasis. Luego, Le vi a la aurora. Se mostró en Belleza y Majestad en las soledades del Misterio, en el umbral del Lugar del Misterio, pintando las estrías de la aurora eterna con la sangre de los Abdâl»**. Entonces Rûzbehân se pregunta si es, pues, cierto que él es uno de ellos. Y nosotros ahora sabemos lo que implica ser uno de ellos. Está embargado de alegría, después de temor. Recuerda otra visión; otra visión en la que él mismo era sacrificado como víctima de su audacia amorosa. Su sangre se extendía por los arroyos del mundo del Misterio, pero al extenderse, se transmutaba en luz pura: **«Mi sangre tomaba el aspecto de los rayos del sol en el momento de la aurora, cuando se muestra más inmenso que los cielos y la tierra. Y multitudes de ángeles tomaban de mi sangre (es decir, de esta luz) y pintaban con ella su rostro»**.

No es exagerado decir que este Diario espiritual de Rûzbehân es un documento extraordinario, y que si no fuera por él, el secreto de su vida y de su experiencia interior se nos escaparía en gran medida. Encontramos a nuestro sheij meditando cierta noche, agitado por alguna duda en cuanto al sentido de sus predicaciones en la mezquita. El incidente ocurrido en el momento de su primera predicación en Shîrâz nos sugiere que se trata de su doctrina de la implicación del amor humano en el amor divino, en virtud del pacto preeterno establecido entre el amor y la belleza. Entonces, Dios se muestra a él con una belleza que sobrepasa todas las que ya le habían maravillado: **«Bajo una forma —dice— apropiada al secreto de mi amor»**. Y en esta confesión se expresa todo el sentido de la experiencia mística para una conciencia teofánica como la de Rûzbehân. Luego se le dice: **«No lo dudes. Es a la medida de mi secreto lo que has predicado para guiar a las criaturas y hacerlas conocer los favores divinos preparados para ellas»**.

Citaré todavía otras dos visiones, porque subrayan esta confesión con un testimonio más explícito. Cierta noche, Rûzbehân camina por las llanuras del Misterio. Por su conciencia secreta, se le pregunta: **«¿Dónde vamos? — Hacia la preeternidad, responde. — ¿Qué buscas, pues? — Mi aniquilación en la violencia de las realidades preeternas, pues no puedo quedar satisfecho con la visión de la anfibolía (iltibâs). — Es un largo viaje, se le dice; yo voy contigo, seré tu**

compañero en el camino». A medida que avanza, Dios se le vuelve invisible; se siente aniquilado en el mundo del Jabarût (el mundo de las potencias y los nombres divinos). «Entonces —escribe—, mostrándome una graciosa dulzura, me dice: Búscame en la morada mística del amor, pues, mira, ni el mundo ni nada de lo que hay en el mundo puede hacer frente a los asaltos de mi Majestad.»

En estas últimas palabras se anuncia el desenlace de la prueba a la que nos ha iniciado el Libro del ennublamiento. En la **«morada mística del amor»**, el Testigo (shâhid) no es ya el ojo distinto que mira a Dios, sino el ojo, el espejo, por el que Dios mira y se muestra a sí mismo bajo las infinitas variantes de «la más bella de las formas». Una noche, con los asaltos del tawhîd y de lo Inaccesiblemente Sublime golpeando con violencia contra su corazón, Rûzbehân escucha esta pregunta:

«"¿Quién eres tú para decirte mi servidor?" Me sentí completamente avergonzado. Dije: "¿Qué atributo podré nombrar, puesto que soy una cosa entre las cosas que te pertenecen?" Pero él me dijo: "No eres un verdadero unificador si no te olvidas de ti y de todo lo que es distinto de mí, desde el Trono hasta las Pléyades". Yo permanecía como pasmado en el seno de un Velo inmenso, cuando las grandes llanuras del Misterio se iluminaron, y he aquí que señalándose a sí mismo, me dijo: "Soy yo quien te pertenece" (anâ laka). Luego, aproximándose a mí bajo la forma del Jovencito divino (contemplado por el Profeta), me dijo: "Aquí, tu corazón no está ya angustiado por el enunciado del tawhîd, pues aquí el tawhîd es artimaña y engañifa, ya que tú eres mi Testigo ocular y yo me muestro a ti bajo la forma de la gracia y la belleza"».

Así pues, es el tawhîd, la profesión de fe unitaria, la que encierra la forma más sutil y temible de la Prueba del Velo. De ella sale triunfante aquel que busca al Único en la morada mística del amor, pues allí el Contemplador (shâhid) y el Contemplado (mashhûd) dejan de ser dos para no ser más que uno solo. Ésa será toda la enseñanza, toda la pedagogía mística del libro que Rûzbehân tituló Jazmín de los Fieles de amor.

Majnûn, el «espejo de Dios»

Este libro, como nos informa el capítulo primero, fue emprendido con ocasión de una conversación con una persona, una muchacha o una mujer joven, cuyo nombre silencia discretamente el autor. No sabemos de ella más que dos cosas: su extrema belleza, que Rûzbehân celebra con todos los recursos de su vocabulario, y su grado de cultura espiritual, que se manifiesta por las preguntas muy pertinentes que dirige al autor y que motivaron la composición del libro. Las

preguntas convergen hacia ésta: *¿qué significado puede tener el amor humano para un sufí?* Rasgo curioso, no desprovisto de humor, ella comienza por dirigirse a Rûzbehân en el lenguaje de la ortodoxia más estricta, ortodoxia que fue siempre más que reticente respecto de las apasionadas expresiones del sufismo.

En primer lugar, *¿se está autorizado y tiene verdaderamente sentido emplear la palabra amor respecto de Dios (amor a Dios, amar por Dios, etc.)?* Es el punto en el que vacilaron, por temor de la absoluta transcendencia divina, los devotos ascetas de Mesopotamia que, en un principio, fueron designados como sufíes. En cambio, Rûzbehân puede ya apelar a toda una estirpe de célebres maestros que habían aprobado este uso de la expresión, con la concepción que implica y cuyas consecuencias para la historia religiosa se pueden entrever. Pero, una vez admitido esto, la hermosa interlocutora se encuentra todavía con más razón para preguntar:

«Oh, sufí, en el amor divino, ¿qué tiene que hacer el amor humano?» Rûzbehân evoca entonces el testimonio de la sura 12 del Corán (la historia de José y Zulaica), y junto a frases atribuidas a los maestros del sufismo, la autoridad de célebres hadīth, en especial aquel que enunció el Profeta: «Quien ama, permanece casto y muere sin haber traicionado su secreto, ése muere como testigo verídico (shahīd)».

En realidad, la respuesta de Rûzbehân está íntegramente contenida en la pregunta que él plantea a su vez a su interlocutora: **«Tal como tú eres a la mirada de Dios, es decir, tal como Dios se contempla a sí mismo en ti, ¿quién entonces eres tú? ¿Tú?»** Formular esta pregunta es presuponer la iniciación espiritual que inviste a la belleza humana de un sentido sagrado, como manifestación divina, como teofanía por excelencia. Por eso finalmente su interlocutora pedirá a Rûzbehân que componga un libro que sea para todos los adeptos de la religión del amor un guía, un Imâm, que les lleve por una Vía en la que el amor humano, en lugar de plantearse como antagonista del amor divino, sea por el contrario su iniciación y, cuando llegue al límite de su perfección, se manifieste como su eclosión.

Lo que precede nos pone ya en condiciones de entrever los fundamentos de la mística del amor característica del sufismo de Rûzbehân y del sufismo iraní en general. Las etapas de la peregrinación interior por las que nos hacen pasar los capítulos del *libro del Jazmín* implican, en efecto, el siguiente postulado:

“El misterio de la divinidad, del Tesoro oculto que se revela a sí mismo, es representado y experimentado por el místico como el misterio mismo del amor preeterno, y es a partir de esta intuición inicial cuando la relación entre el amor divino y el amor humano es experimentada como una relación entre dos formas de un solo y mismo Eros”.

En razón de esta implicación, la forma humana del amor (*'ishq insânî*) deviene la iniciación necesaria a su forma divina (*'ishq rabbânî*= Amor Divino o Señorial), lo que quiere decir que es la sola experiencia del amor humano lo que lleva a descubrir el secreto divino, tal como lo enuncia el tawhîd esotérico, el que profesa «*la elite de la elite*» de los sufíes. Ahora bien, ese secreto se enuncia como una identidad que para la conciencia común no puede tener sino una apariencia paradójica. Nuestros espirituales conocían muy bien su enunciado por la Teología atribuida a Aristóteles. Rûzbehân lo formula a su vez: **«Desde antes de que existan los mundos y el devenir de los mundos, el Ser Divino es el amor, el amante y el amado».** O también: **«El amor del Ser Divino, sábelo, es tal como es su Conocimiento. Él no deja de ser el amante de sí mismo, igual que no deja de estar conociéndose y contemplándose a sí mismo por sí mismo».**

Sólo el tawhîd que cumple y realiza esta unidad es el auténtico tawhîd que triunfa en la prueba del Velo, mientras que la fe común y la conciencia exotérica, proclamando un existente que trasciende a todos los demás existentes, permanecen de hecho presa en la trampa de una dualidad irremisible. La distancia entre los dos mide toda la distancia que separa al homo religiosus y al homo mysticus. Éste se sitúa en un plano de conciencia anterior (o posterior) a la oposición sujeto-objeto, es decir, un estado en el que no son posibles ni objetivación ni socialización del objeto religioso porque es un estado en que el Ser Divino es experimentado como Sujeto absoluto que activa cada caso, cada existencia. Puesto que éste es para sí mismo el objeto de su conocimiento, y puesto que se revela a sí mismo en su Imagen, la Forma humana primordial, para que el *Anthrôpos* o *Adán celestial* se conozca en ella siendo conocido por ella, es necesario que el conocimiento que la Imagen tiene de él no sea distinto al conocimiento que él tiene de ella. Consecuentemente, el amor experimentado por esta criatura que es su imagen y su teofanía (*tajallî*) no puede ser un acontecimiento extraño, extrínseco, a la nostalgia divina y al éxtasis de amor que la divinidad experimenta en sí misma por sí misma.

Esta metafísica del sufismo que resumo al extremo, fundamenta la doble idea fundamental de Rûzbehân: si el amor humano es la iniciación a la tri-unidad del misterio divino es porque el tawhîd esotérico se enuncia en los mismos términos

que expresan la suprema perfección del amor humano; si tal es su esencia, sólo entonces la experiencia del amor humano puede llevar a descubrirla. Es el fruto de la admonición percibida en el estado visionario: **«Búscame en la morada mística del amor. Pues ni el mundo, ni nada de lo que hay en el mundo, puede hacer frente a los asaltos de mi majestad»**. Por eso Rûzbehân distingue con cuidado entre aquellos sufíes cuyas primicias espirituales no han conocido la experiencia del amor humano, y aquéllos a los que esta experiencia ha marcado la entrada en la Vía espiritual. Designa a los primeros como los «ascetas piadosos» o «devotos» (*zohhâd*), mientras que los segundos son propiamente los ‘âshiqân, que traducimos por «Fieles de amor» para distinguirlos de los primeros, acercándolos a sus homólogos de Occidente, los *Fedeli d’amore*, compañeros de Dante.

Por supuesto, esta espiritualidad de Rûzbehân, característica también de todo el sufismo iraní, es la antítesis de la idea corriente del ascetismo, para el que la belleza sensible se presenta como una trampa diabólica, en tanto el eros humano y el amor divino se presienten como dos términos excluyentes entre los que el asceta debe escoger de entrada.

Pero no nos equivoquemos; así como no basta salir de lo individual para alcanzar lo divino, tampoco la individuación radical que postula esta religión mística de la belleza excluye una ética rigurosa, tanto más rigurosa cuanto que se trata de una ética completamente individual, a veces heroica y secreta, tipificada en la persona del *javânmard*, el «caballero del alma». Rûzbehân lo afirma; **“es necesario haber franqueado el puente que está suspendido sobre el infierno de la naturaleza sensual, para poder decir como él dice a aquella a la que estaba dedicado el Jazmín: «Imposible franquear el río torrencial (el jayhûn) del tawhîd, sin el puente de tu amor»”**.

O, por emplear otras imágenes queridas a Rûzbehân:

«Por tratarse de un solo y mismo amor, es en el libro del amor humano donde hay que aprender a leer la regla del amor divino». Sí, se trata de un solo texto, pero hay que aprender a leerlo, y este ejercicio es difícil. El mensaje de la belleza es un mensaje profético que implica un doble sentido (*iltibâs*). Como todo texto profético, postula un *ta’wîl*, una hermenéutica espiritual. Invita a pasar de una forma impropia, in-auténtica y «metafórica» del amor (*‘ishq majâzî*), que es el amor en el sentido «literal», el amor sensual, al amor en el sentido verdadero y auténtico (*‘ishq haqîqî*=amor lógico). Pero aquí la exégesis del texto es una exégesis del alma, es decir, un éxodo del alma que sale de sí misma para hacer

en ella un lugar al Único. Ésta es la dolorosa peregrinación del amor, peregrinación que reproduce las tres fases del tawhîd en un paralelismo tan sorprendente que sus enunciados, en última instancia, se confunden.

La primera fase del tawhîd, la del común de los seres humanos, va simple e ingenuamente del mundo sensible a Dios, de un objeto natural a un objeto transcendente. Una segunda fase, en la que se detienen algunos místicos, va del yo personal a Dios, en el que sumergen y en el que se aniquila la personalidad de ese yo personal.

La tercera fase va de Dios a Dios, no sale de él. Aniquila a su vez esa aniquilación a la que sucumbe el místico en la segunda fase. El místico resurge entonces, emergiendo del mar de la sobreexistencia (*baqâ'*); aniquilado en su propia nada, no deja subsistir más que la triunidad del amor, el amante y el amado. Ese tawhîd se cumple en la divinidad misma y, por tanto, no sale de ella; por eso el secreto del amor humano, tal como entonces se experimenta, está implicado en el misterio del amor divino.

En una fórmula de una concisión extrema, Rûzbehân declara: **«En adelante el místico, ausente, ve a Dios por Dios (bî-khwôd Haqq-râ be-Haqq bînad). Él ve, sin duda, pero al mismo tiempo no es él quien ve. Es Dios quien ve por él: él es el ojo por el que Dios se contempla a sí mismo, lo que quiere decir también: «El arriba ha devenido el abajo, y, recíprocamente».** Ahora bien, en el límite extremo de su perfección extática, la experiencia del amor se enuncia en los mismos términos. Por eso la pareja ejemplar de Majnûn y Layla, los Tristán e Isolda del «romanticismo» persa y árabe, se ofrece inagotablemente a la meditación de los Fieles de amor entre los sufíes.

Para ilustrar el caso del amante místico, que totaliza en sí mismo, por la perfección de su amor, los dos modos de ser, el del amante (*'ashiqî*) y el de la amada (*ma'shûqî*), un glosista anónimo, un ruzbehaní de la época safávida, introduce aquí dos célebres versos atribuidos ora a Majnûn, ora a Hallâj: **«Yo soy aquella (o aquel) que amo; aquella (o aquel) a la que (o al que) amo soy yo; somos dos espíritus inmanentes en un solo cuerpo». «Entonces —dice— cuando ese estado espiritual llega al límite de su perfección, es Dios mismo quien, por su propia mirada eterna, contempla su propio rostro eterno.»** El amante místico, Majnûn (loco en persa), es el ojo por el que Dios se contempla, y por eso es el amor por el que Dios se ama a sí mismo en el objeto de ese amor. **«Todo lo que no sea ese instante indivisible, —decía Rûzbehân— no es más que el mundo de la dualidad de los objetos. Medita este hecho singular: soy yo mismo quien, aunque ausente,**

soy el amante de mí mismo (man bar man bî-mân 'âshiq-am). No cese de contemplarme a mí mismo, aun estando ausente. Entonces, ¿quién soy yo?». La única respuesta posible viene sugerida por este poema alusivo:

“A la búsqueda del Graal de Jamshîd recorrí el mundo,

ni un día descansé, ni una noche dormí.

Pero cuando escuché al maestro describir al Graal de Jamshîd,

el Graal que revela el mundo, era yo mismo. ”

Como vemos, el paso del amor humano al amor divino no consiste en pasar de un objeto a otro. Es una metamorfosis del sujeto lo que se realiza, de tal modo que la noción de objeto periclita, pues Dios no es un objeto. Dios es el propio sujeto del amor que es el amante y el amado. El Ser Divino encuentra ahí su Testigo-de-contemplación (*shâhid*), porque el Contemplador (*shâhid*) ha devenido el Contemplado (*mashhûd*); los patéticos celos divinos surgidos de su propia nostalgia, tal como nos ha evocado el “Libro del ennublamiento”, están en adelante redimidos. También para *Rûzbehân*, *Majnûn* es mucho más que un modelo cuyo ejemplo proponer y trasladar para uso de los sufíes piadosos en busca del amor divino. Esta manera de comprender el caso de *Majnûn* es la que estaba al alcance de los ascetas piadosos, pero no es a la medida de los Fieles de amor. El estado de *Majnûn* hace de él el «espejo de Dios»; ser ese espejo, ¿es entonces algo distinto a realizar el amor divino, que es unidad del amor, el amante y el amado? Si *Majnûn* no hubiera realizado esa unidad, ¿cómo le sería posible murmurar en su estado de total absorción sus célebres palabras: «Yo soy Layla. Mi nombre es Layla»?

Por eso otras palabras de nuestro anónimo glosista ruzbehaní anónimo nos hablan de un triple espejo de contemplación:

1º) el espejo donde contemplar lo invisible, lo absconditum, lo esotérico del Ser Divino, son los tres órganos sutiles de percepción: el corazón, el secreto (*sirr*) y el espíritu.

2º) el espejo donde contemplar lo aparente, lo manifestado, la forma visible de Dios, el fenómeno de lo divino (*sûrat-e Haqq*), son los sentidos externos, las facultades de percepción sensible iluminadas por los tres órganos sutiles.

3º) el espejo donde contemplar el Rostro eterno de Dios son los ojos humanos iluminados por el amor.

Así pues, si el pensamiento fundamental de Rûzbehân nos ha recordado cierta tesis no menos fundamental del maestro Eckhart (*la mirada con la que yo le conozco es la misma mirada con la que Él me conoce*), tendríamos que añadir que Rûzbehân de Shîrâz podría ser un maestro Eckhart que hubiera escrito además algo así como la historia de *Tristán e Isolda*. Reunir ambas cosas es tal vez incurrir en una paradoja, para nosotros, occidentales, pero probablemente es caracterizar de forma inmejorable el genio místico iraní tal como se expresa en sus epopeyas místicas y en una vasta región de su sufismo, de Sanâ'î a Nûr 'Alî-Shah. Sheij Rûzbehân se inscribe en el linaje que incluye a Ahmed Ghazâlî, Aymol-Qazât Hamadânî o Fakhroddîn Erâqî, uno de los trovadores más ilustres del sufismo iraní (m. 688/1289).

Si hago especial hincapié en el último es porque hay, entre otros, un poema de Fakhroddîn 'Erâqî que resume de manera óptima toda la inquietud de esos buscadores de Dios en el amor, ya que dicho poema repite con obstinación la pregunta que estos autores no han dejado de plantear uno tras otro en el curso de los siglos, pues son gentes a quienes «esta pregunta mira». Antes de terminar, quisiera citar un intento de traducción de este breve poema. Helo aquí, en la tonalidad simple y patética del mismo tema obstinadamente repetido: *¿kojâ'î?*, *¿dónde estás?*».

“Fuera de mis sentidos estoy, de amor por ti. ¿Dónde estás?

Con el alma te busco, a ti que eres mi alma. ¿Dónde estás?

Hacia ti corro a través del mundo,

por todas partes te busco. ¿Dónde estás?

El mundo no puede contener tu belleza,

¿podré saber entonces cómo eres y dónde estás?

Allí donde estás nadie puede llegar,

¿a quién, pues, preguntaré? ¿quién puede saber dónde estás?

Eres manifiesto, y sin embargo oculto a todos.

Y si no estás oculto, ¿dónde te muestras?...

A mi corazón asustado y perplejo

haz un signo en el Camino. ¿Dónde estás?

El pobre Eraḡī está fuera de sí por tu causa,

¿no le dirás finalmente: oh, loco de amor, tú, dónde estás tú?"

En la pregunta que, al invertirse, se resuelve, percibimos en *Eraḡī* una enseñanza idéntica a la de *Rûzbehân*. Pues el momento en que el Contemplador descubre, en el acto mismo de su contemplación, que es el Contemplado, es el momento en que aquel que plantea la pregunta: **«¿Dónde estás?»** escucha finalmente cómo se le plantea a su vez. Pero en ese momento, penetra el arcano de la célebre máxima del sufismo: **«Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»**, y también al mismo tiempo penetra el sentido de la exhortación emitida en el versículo coránico: **«Oh alma pacificada, regresa a tu Señor, aceptadora y aceptada»**. Pues entre la célebre máxima y el versículo Coránico hay un lazo profundamente meditado por el sufismo, un lazo que los garantiza recíprocamente, con una garantía secreta, la que afirma este admirable verso de *Hâfez* de *Shîrâz*, el ilustre compatriota de *Rûzbehân*: **«Jamás gustará la muerte aquél cuyo corazón esté vivo por el amor»**. En ese dístico vibra la tonalidad profunda del sufismo.

Teherán. 25 de noviembre de 1958

[Preparado por Islam en Mar del Plata]

Notas

[1] Conferencia pronunciada en el Instituto Francés de Teherán el jueves 27 de noviembre de 1958. Para más detalles sobre *Rûzbehân* puede consultarse H. Corbin, «*Rûzbehân Baqlî et le soufisme des fidèles d'amour*», en *En Islam iranien*, cit., vol. III, pp. 7-146. (N. de los T.)

[2] Este volumen está desde hace años agotado, pero la traducción francesa del texto, realizada por H. Corbin, ha sido publicada en una nueva edición: *Le jasmin des Fidèles d'amour*, Verdier, Lagrasse, 1991. (N. de los T.)

[3] Corbin estudiaría extensamente este tema años más tarde. Véase *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid. 2000. (N. de los T.)