

SUFÍ

NÚMERO 15 / PRIMAVERA Y VERANO 2008



دو خود نذر سرور است
مهر کی از تو ز نمانی کعبت
پشت



با دلی پست نترس است و دانا
مژده داد و از کجاست و کجا
نست ما کان زانکه رای است
بدست آمد پیش کجاست
نست کای که در دهان آب کجا
پست در هر یک کجا
پس آن کجاست که از دست
از درون نترس است

از این که از دست
پس آن کجاست که از دست
از درون نترس است

از این که از دست
پس آن کجاست که از دست
از درون نترس است

ای درویش! چون ہمسہ کی استیگی ہمہ کوشش ہمہ دوست
ہماری وحدہ شکر ارشان باشی تا آن کی (حق) را دوست داشته باشی.

¡Oh darwish!

*Como todo es Uno y Uno son todos, trata de amar
y servir a todos, para amar a ese Uno (Dios).*

—Dr. Javad Nurbakhsh

SUFÍ

NÚMERO 15 / PRIMAVERA Y VERANO 2008

DIRECTOR
Mahmud Piruz

REDACCIÓN
José María Bermejo, Carlos Diego,
Gustavo de Lama, Amparo
Higueras, Juan Martín Caruana

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

EDITORIAL NUR
PUBLICACIONES DEL
CENTRO SUFÍ NEMATOLLĀHI

C/ Abedul, 11
28036 Madrid - España
Tel: 91 350 20 86
Fax: 91 350 20 86
web: <http://www.nematollahi.org>
e-mail: darwish@nematollahi.org

INGLATERRA:
41 Chepstow Place
London W2 4TS
Tel: 44 20 7221 11 29
Fax: 44 20 7229 07 69
Alireza@Sufism.demon.co.uk

ESTADOS UNIDOS:
306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: 1 212 924 77 39
Fax: 1 212 924 54 79

La revista SUFÍ es una
publicación semestral del centro
sufí Nematollāhi, organización no
lucrativa, N° Reg. Q 7800909 I.

Se autoriza la reproducción
parcial o total de un artículo,
siempre que se cite la
procedencia y se remita un
ejemplar de la publicación.

Las opiniones expresadas
en los artículos representan el
punto de vista de su autor y no
necesariamente el del Editor.

Precio de unidad: 4,50 €

ISSN: 1577-5747
Depósito Legal: M-12.862-2001
Imprimido en España por: EFCA, S.A.

LA PORTADA:
Sheij meditando en su jānaqāb

Miniatura persa
pintada por Djami en 1553.

INDICE

DISCURSO

- De la autoadoración a la adoración de Dios 2
Dr. Javad Nurbakhsb

ARTÍCULOS

- El océano y las perlas 4
N. Scott Johnson

- El diálogo intrarreligioso 16
Raimon Panikkar

- La psicología moderna a la luz de la psicología sufí 22
Samuel Bendeck Sotillos

- Hay maestros en todas partes 26
Mark Nepo

- Separación y unión 28
Llewellyn Vaughan-Lee

- Avicena o Ibn Sinā 36
Terry Graham

- El corazón y las Pléyades 45
Mario Satz

NARRACIÓN

- Vino añejo en odres nuevos: La ejecución de Hallāy
'Attār 49

POESÍA

- La danza de la Unidad 14
Dr. Javad Nurbakhsb

- Las religiones por Ti se iluminaron 18
Amir Moezzi

- El propósito de Dios 20
Qāsem Annār

- La taberna de los magos 34
Hāfez

- LOS AUTORES 51

- PUBLICACIONES 52





De la autoadoración a la adoración de Dios

Discurso del maestro Nurbakhsh
en el círculo de los *darwish*

*Punto y círculo, gota y océano, todos son uno;
son los autoadoradores quienes han construido este tú y yo.*

Sā'eb Tabrizi

Otra definición del sufismo es decir que se trata de un camino para ir de la autoadoración a la adoración de Dios.

Debemos saber que la mayor parte de las preocupaciones, de las depresiones y de la agresividad son fruto del ego, del tú y yo individuales, y que librarse de este tú y yo da origen a una psique humana sana.

*La vanidad ha encerrado nuestros asuntos en un nudo;
cuando la gota se desprende de sí misma,
se convierte en Mar.*

Todos los métodos que se enseñan al viajero en esta Senda, en esta escuela, están dirigidos a liberarlo de la autoadoración. Consideremos algunos de ellos:

1. Al comienzo, el viajero busca a una persona que pueda mostrarle la Realidad. En esta búsqueda, el viajero puede encontrar a un maestro hacia quien se siente atraído y a quien ofrece su

devoción. Este es el primer movimiento fuera de sí mismo en el que la atención del viajero es llevada hacia lo que es distinto de su propio «yo» y dirigida hacia el amor por otro. Pero es necesario que el buscador sepa que:

*El maestro es aquel que te hace libre,
aquel que quita de tus pies los grilletes de la esclavitud.*

Y no es aquel que te lleva desde la autoadoración a la adoración hacia él. El [verdadero] maestro de la Senda es aquel que ha recorrido la Senda y está bien familiarizado con la vía y con el método para romper el ego.

2. Servicio a los demás:

Este es el segundo paso que da, hacia los demás, el buscador en su camino desde la adoración de sí mismo hacia la adoración de Dios, con el cual se atenúa la autoadoración.

Como dice Sa'di:



*La práctica devocional no es otra cosa
que servir a los demás;
nada tiene que ver con el rosario,
la alfombra de oración o el hábito.*

3. Después viene el servicio a los hermanos sufíes y el servicio en el *jānaqāb* (centro de reunión de los sufíes):

En este punto el viajero debe verse a sí mismo como inferior a los demás hermanos, ser generoso y servir con cuanto esté en su mano, de alma y corazón. Shāh Nematollāh Wali describió a uno de sus *sheij*, llamado Nemat 'Ali, en los siguientes términos:

*Nemat 'Ali, que hizo el recorrido a nuestro lado,
que buscó la gracia de la Senda Nematollāhī,
se hizo pequeño, se rebajó a sí mismo,
se volvió como un niño,
hasta que por la gracia del Aliento
se convirtió en el sheij 'Ali Bābā.*

Mediante la generosidad y el servicio con todo lo que se posee, de alma y corazón, se reduce el amor del viajero hacia sí mismo.

4. Amor y compasión hacia toda la creación de Dios:

*Estoy en paz con todas las criaturas del mundo
, para mí,
la crueldad de los demás y la misericordia del Amado,
son lo mismo.*

Este amor y esta compasión hacia los demás reduce la atención prestada a uno mismo.

5. El siguiente paso es el silencio, sobre el cual se ha dicho:

«Me preguntas sobre la Unicidad divina. Respondo con el silencio».

Cuando los grandes de la Senda hablan, lo hacen en un estado de hervor y de ebriedad y no en

el de consciencia de sí mismo. En la sobriedad están silentes. Como dice Rumi:

*No pienses que la poesía la compongo consciente de mí;
cuando estoy sobrio y despierto, no pronuncio una palabra.*

6. La constante atención hacia Dios distancia al buscador del recuerdo de sí mismo. Como se ha dicho:

*Como la mariposa, había fijado mis ojos en Él;
cuando me volví consciente, estaba quemado.*

7. Finalmente, el caminante alcanza el reino de la Unidad divina, viendo al Uno como muchos y a los muchos como Uno, y alcanza la dicha eterna. Un buen ejemplo de este estado se da en esta anécdota de Bāyazid: «Cuando alguien llegó llamando a su puerta, Bāyazid le preguntó: “¿A quién buscas?”. Cuando el extraño dijo: “A Bāyazid”, el maestro exclamó: “¡Pobre Bāyazid! Lo llevo buscando desde hace treinta años y no he encontrado huella alguna de él!”».

Como dice el poeta:

*Tanto me he perdido a mí mismo en Tu recuerdo,
que a todo el que encuentro le pido noticias de mí.*

Por supuesto, no es cosa fácil llegar a ser un Bāyazid y no todos tienen capacidad para ello, pero conviene decir esto:

*Aunque no se pueda apurar
toda el agua que contiene el Oxus,
se debe beber de él hasta saciar la sed.*

En conclusión, debemos confesar lo siguiente:

*No sólo los sabios son el espejo que refleja los secretos,
pues los inconscientes de sí mismos
también albergan grandes misterios.*





El océano y las perlas:

Ibn Sab'in, Shushtari y la doctrina de la Unidad Absoluta

N. Scott Johnson

Introducción

El sufi y filósofo nacido en Murcia, 'Abd-ol Haqq ibn Sab'in (669/1270), no es particularmente conocido en la historia del pensamiento islámico. En parte se debe, sin duda, al hecho de que viajó, literaria y figuradamente, en la estela del más famoso hijo de Murcia, Ibn 'Arabi, el Gran *Sheij*. Nacido cincuenta años después de Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in siguió una trayectoria semejante, abandonando Andalucía en su juventud, viajando por el norte de África y estableciéndose finalmente en La Meca. Ambos compartieron también un viaje intelectual parecido. Como Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in se interesó por la expresión mística del *tahid*, llevando la *shahāda*, la afirmación de que «no hay otra divinidad sino Dios», hasta sus implicaciones metafísicas más radicales, la Unidad del Ser (*wahdat al-wojūd*). Ibn Sab'in y su legado —la orden Sab'iniyya que fundó— están estrechamente vinculados con la herencia intelectual de Ibn 'Arabi y aun así constituyen una rama específica del pensamiento sufi.

Aun cuando su proximidad a Ibn 'Arabi pueda haber hecho sombra a su propio punto de vista y haber absorbido su legado, esta misma proximidad es la que hace francamente interesante la investigación de la doctrina de Ibn Sab'in. Como ha apuntado Michel Chodkiewicz, dada la importancia capital del concepto de la Unidad del Ser en el sufismo, hay que escudriñar las sutilezas de su exposición y de su interpretación, si se quiere hablar con

sensatez de los defensores de la Unidad del Ser (*wahdat al-wojūd*) (Chodkiewicz, 1982, p. 26). El estudio de la doctrina de Ibn Sab'in sobre la Unidad Absoluta (*al-wahdat al-motlaqa*) nos sitúa ante una articulación de la Unidad del Ser que difiere tanto de la doctrina presentada por Ibn 'Arabi y su escuela, como de la que ofrecen los escritos de Sadr al-Din Qunawi (673/1274) y de Sa'id al-Din Farqāni (699/1299). Ambas doctrinas tienen además una historia muy diferente. Aunque Ibn 'Arabi tuvo sus críticos, Ibn Sab'in fue perseguido con mayor intensidad a causa de su doctrina y su escuela tuvo una vida más bien corta. Su principal discípulo, el poeta Abol Hasan al-Shush-tari (668/1269), recogió dicha doctrina en sus poemas, que han constituido el vehículo más significativo para la transmisión de las enseñanzas de Ibn Sab'in, gracias a su gran popularidad. Así pues, debemos a la poesía de Shush-tari la posibilidad de seguir el legado de Ibn Sab'in.

En las páginas siguientes trataré de esbozar la trayectoria de la doctrina de Ibn Sab'in sobre la Unidad Absoluta, señalando el papel fundamental que desempeña en sus escritos y las implicaciones extremas que presenta a la luz de cómo Ibn 'Arabi expresaba esta doctrina, y abordaré luego la cuestión de la transmisión y de la transmutación de la Unidad Absoluta en la poesía de Shushtari. Pero antes será útil revisar brevemente las biografías de estos dos sufíes andalusíes.



Ibn Sab'in y Shushtari

La mejor manera de expresar la relación entre el maestro Ibn Sab'in y su discípulo Shushtari quizás sea mediante unos versos de este último:

*El océano de mi meditación es profundo
y perfumado de almizcle
y aquel que se aventura verdaderamente
en su interior no teme ahogarse.*

*La gente de la Senda sabe por las palabras
de 'Abd-ol Haqq [Ibn Sab'in]
que este océano no puede compararse
con mi océano.*

*El océano de mi meditación son perlas;
hay flores en mi ribera.*

(Shushtari, n. 38, 1988, p. 241; Abou-Bakr, 1987, p. 158)¹

La profundidad del pensamiento de Ibn Sab'in fue la que inspiró los versos de Shushtari. Si bien, al ensartar las perlas de este océano, Shushtari ejerció una influencia que modificó la transmisión de la doctrina de su maestro.

Ibn Sab'in formó parte de esa brillante ola del pensamiento sufí que desarrolló, durante el siglo VII/XIII, las dimensiones filosóficas del sufismo. Al-Andalus fue un centro importante para una buena parte de esta labor e Ibn Sab'in estuvo, de hecho, en la confluencia de algunas de las grandes corrientes intelectuales andalusíes del siglo trece. Como señala S. H. Nasr, Ibn Sab'in es uno de los últimos pensadores pertenecientes a la gran tradición de síntesis de la filosofía y el misticismo que caracterizó a muchos de los desarrollos intelectuales andalusíes. (Nasr, 1991, p. 427)

Otro aspecto importante de esa corriente intelectual era la cantidad de influencias filosóficas y religiosas que circulaban por ella, fenómeno que Steven Wasserstrom ha definido como las «subculturas interconfesionales de los intelectuales españoles»². El linaje (*isnād*) espiritual e intelectual al que declara pertenecer Ibn Sab'in —como lo recuerda uno de los poemas de Shushtari— indica la amplitud de esa corriente intelectual:

Hermes, Sócrates, Platón, Aristóteles, Zol-Qarnain, Hallāy, Shebli,

Neffari, Habashi, Mawsili, Shuzi, Sohrawardi, Ibn al-Fārid, Ibn Qaisi, Ibn Masarra, Ibn Sinā, Tusi, Ibn Tofail, Ibn Roshd, Abu Madian, Ibn 'Arabi, Hayāt al-Harrāni y Umawi. (Massignon, 1982, II, p. 315; 1949, p. 47)

Ibn Sab'in era, como escribe Esteban Lator, «uno de los personajes más singulares de la España musulmana, y quizás de todo el Islam» (1977, p. 379). Había nacido en el valle de Ricote (Wadi Riqut) en la región de Murcia, y muchos de sus seguidores provinieron de esta área. Cuando tenía cerca de treinta años, Ibn Sab'in abandonó al-Andalus para dirigirse, con un grupo de discípulos, a Ceuta, puerto del norte de África. Tras mantener una breve correspondencia filosófica con el emperador cristiano Federico II —que dio lugar a una de las obras más conocidas de Ibn Sab'in, las *Respuestas yemeníes a las preguntas sicilianas*³— se vio obligado a huir cruzando el norte de África, acusado de practicar una especulación filosófica errónea. Siguió siendo perseguido por acusaciones de herejía, en particular por Qotb Qastallāni, erudito y emigrante andalusí como él, que le acusó de conspiración ismailí y de ser seguidor del monismo de Hallāy, basándose para ello en gran medida en la referencia a Hallāy en el linaje publicado por Shushtari. (Massignon, 1982, p. 324)⁴ Finalmente se retiró a La Meca, donde murió en misteriosas circunstancias en 668/1271, a la edad de cincuenta y cinco años.⁵

El principal discípulo de Ibn Sab'in, Abol Hasan al-Shushtari, nacido en 610/1212 en Wādi Āsh (Guadix), en la región de Granada, era en realidad mayor que él⁶. Antes de encontrar a Ibn Sab'in había dejado a su familia y sus ocupaciones, para dedicarse a una vida ascética como miembro de los seguidores de Abu Madian (594/1197). Alrededor de 1248, en Bugía, Shushtari encontró a Ibn Sab'in, a quien se atribuye el haberlo alejado de los seguidores de Abu Madian para convertirlo en uno de sus propios discípulos al decirle: «Si buscas el Paraíso, sigue a Abu Madian; pero si deseas al Señor del

Paraíso, sígueme a mí» (Lator, 1944, p. 380).

Shushtari se entregó completamente a su nuevo maestro. Siguió a Ibn Sab'in a Egipto y fue nombrado jefe de la orden Sab'iniyya después de que su *shej* se viera obligado a trasladarse a La Meca. En cierto momento, las tensiones entre sus seguidores forzaron a Shushtari a separarse de Ibn Sab'in y a establecer una orden independiente, basada en una vida semi-monástica inspirada en las *ribāts* de Egipto y de Siria. Sus frecuentes contactos en esas tierras con el monaquismo cristiano proporcionaron a su poesía uno de sus grandes temas espirituales.

Tahqiq al-tawhid y la doctrina de la Unidad Absoluta

La «síntesis» de Ibn Sab'in de filosofía y misticismo no significa en absoluto una síntesis a partes iguales, pues, si bien demuestra maestría en el conocimiento filosófico y —en la tradición de Ajwān al-Safā— dedica una gran atención a la jerarquía cosmológica y a la categorización aristotélica, ambas consideraciones son dominadas en la síntesis por el componente «místico»⁷. Así lo demuestra el énfasis que pone Ibn Sab'in en dar prioridad a la verificación mística (*tahqiq*) del conocimiento discursivo y, más explícitamente, su articulación de la doctrina de la Unidad Absoluta (*al-wahdat al-motlaqab*).

Según Massignon (1982, II, p. 316), Ibn Mar'a b. Dahhāq⁸, que fue quien instruyó a Ibn Sab'in en el sufismo, enseñaba la doctrina de la *tahqiq al-tawhid*, que era un intento de realizar o de verificar la Unicidad divina mediante «un vuelo más allá de la contemplación intelectual», reduciendo los Nombres divinos al Nombre de *al-Haqq*, la Verdad. Este «vuelo» más allá de los Nombres y ciencias múltiples hacia la Unidad del Ser se convertiría en la esencia del pensamiento de Ibn Sab'in y en la medida con la que juzgaría todos los demás desarrollos intelectuales y espirituales. Como dice Massignon (Ibíd., p. 317), Ibn Sab'in elaboró una:

teología dogmática monoteísta «abrahámica» de sumisión a Dios (*islām*), que situaba la Esencia divina como meta suprema de los escolásticos para la realización en nosotros mismos de Su Unicidad (*tabḥīq al-tawḥīd*), no mediante la visión de la observación intelectual sino mediante el «fiat» del abandono de la voluntad propia.⁹

El *tabḥīq al-tawḥīd* es el principio que subyace en la doctrina de Ibn Sab'īn de la Unidad Absoluta. En sus *Respuestas yemeníes* Ibn Sab'īn argumenta sobre la relación entre filosofía y misticismo, o dicho de otra manera, sobre el propósito de las ciencias, su significado y su finalidad. Dada la naturaleza en gran medida peripatética de buena parte de su obra, la afirmación por Ibn Sab'īn de la prioridad de la Unidad Absoluta sobre cualquier otro objetivo es aquí bastante significativa. En la segunda parte de esta obra, al tratar sobre el objeto de la ciencia divina (*al-'ilm al-ʿalāhī*) en relación con las otras ciencias, escribe:

Aun cuando estudia las diversas ramas de la ciencia, el verdadero sufi las ve en conjunto como meros preliminares; el único fin que persigue es llegar a la contemplación de la Unidad de la Esencia divina y a la negación del mundo y de su propio yo. (trad. Mehren, 1880, p. 46)

A continuación desarrolla cómo el verdadero sufi persigue esta meta:

El hombre empieza a desear al Objeto incomparable y se introduce en los [senderos] científicos que hemos mencionado anteriormente. A medida que avanza y que medita como lo desea, se hace consciente de que cada cosa no es sino un atributo... Adquiere entonces la convicción de que el atributo de la multiplicidad está contenido en la Esencia de la Unidad, y que esta es la Verdad absoluta a la que debe ascender y ante la cual el mundo no tiene realidad... Desde ahí progresa hasta el reflejo del Objeto de su deseo [en el mundo] pero, al dejar de encontrar ahí la Unidad que anda buscando, lo abandona todo, el mundo y el reflejo de Dios en el mundo. Reconociendo la nada de todo cuanto ha adquirido

mediante las ciencias preliminares, entiende la auténtica Voz de la Realidad: *Todo perece salvo Su Faz* (Ibíd., pp. 48-49).¹⁰

Estas dos descripciones de la meta del sufi contienen las dos ideas centrales de la *al-wahdat al-motlaqa*: una fijación en la propia Esencia divina (*al-Zāt*), unida a una negación radical de la realidad de la creación. Esta es la base esencial de todas las afirmaciones de Ibn Sab'īn sobre la Unidad Absoluta: el conocimiento y el reflejo de Dios en el mundo son superados, e incluso negados, en la afirmación de la Unicidad divina.

Lo que distingue la doctrina de la Unidad Absoluta de Ibn Sab'īn de otras expresiones de la Unicidad divina (*tawḥīd*) es su negación radical de las cosas existentes. Este «vuelo» más allá de las ciencias es característico de muchos de los demás escritos de Ibn Sab'īn. Su doctrina niega la existencia real de la mediación o de la gradación cosmológicas. Como afirma Michel Chodkiewicz (1982, p. 36), aunque hay otras dimensiones de la obra de Ibn Sab'īn —cosmológica, psicológica y epistemológica—, dichos aspectos están dominados y casi totalmente anegados por la declaración recurrente de la *al-wahdat al-motlaqa*:

Todas las distinciones que Ibn Sab'īn introduce entre grados de existencia son puramente conceptuales (*i'tibārīyya*): es un mapa detallado de la ilusión universal, que condena como vano en el mismo momento en que traza sus contornos y sus relieves.

En las *Cuestiones sicilianas*, y también en otro lugar en su *Resālat al-redwāniyya*, Ibn Sab'īn escribe acerca de su progresión desde el error (*qaṣṣa*) hacia la Verdad:

Primero fui llevado a decir: nunca he visto nada sin ver a Dios tras ello; luego, a decir, lo cual está más cerca de la Verdad: nunca he visto nada sin ver a Dios con ello; y finalmente, a decir: nunca he visto nada sin ver a Dios antes que ello. Ahora solo puedo decir: ¡Él! ¡Él! ¡Él! (R. *redwāniyya*: Chodkiewicz, 1982, pp. 38-39)

No se puede afirmar ninguna distinción: todo es Uno. Ibn Sab'īn describe esta condición mediante el término *ihāta*, que significa «Realidad omniabarcante» o «Realidad universal»; se trata de un término que creó por derivación del Nombre divino «Omniabrazante» (*al-Mobīl*) (Chodkiewicz, 1992 p. 35). Explica el término *ihāta* como una clase de hilemorfismo místico: Dios es la forma y el mundo es la materia (Massignon, 1982, III, p. 92, n. 58). Describe este concepto por analogía con una carga magnética:

La Realidad omniabarcante (*ihāta*) es como un imán y las cosas existentes como el hierro. La relación que los une es la Ipseidad del Ser. Aquello que [aparentemente] los separa es la ilusión (*wahm*) de las «cosas existentes» (*Rasā'il Ibn Sab'īn*, ed. Badawi, p. 145; Chodkiewicz, 1982, p. 35).

Como lo expresa en un tratado sobre este tema, *al-Ihāta*, la única afirmación que podemos hacer es «¡Dios sólo!» o «¡Solamente Dios!» (*Allāh-o faqat*). Sólo una afirmación como ésta puede superar todos los atributos y todas las distinciones; cualquiera otra plantea un dualismo (Badawi, 1958, p. 107). Ibn Sab'īn se hizo famoso por su declaración extática de la *al-wahdat al-motlaqa*: «No hay Ser sino Dios» (*Laysa ellā Llāh*) o «No hay nada sino el Ser» (*Laysa ellā L-aysā*).

Awhad al-Din Balyāni (686/1283), de quien se cree que fue discípulo de Shushtari,¹¹ desarrolla las consecuencias de esta doctrina en su *Tratado sobre la Unidad Absoluta* (*Resālat al-wahdat al-motlaqa*). Refiriéndose a Dios, escribe:

Él se ve a Él, y a nada fuera de Él. No hay profeta enviado, ni santo perfecto, ni ángel cercano que Lo conozca. Su profeta (*nabī*) es Él, Su mensajero (*rasūl*) es Él. Él mismo fue enviado por Él mismo a Él mismo desde Él mismo. No hay intermediario ni causa segunda que pueda ser otro que Él. (Balyāni, 1982, p. 49)

Estas afirmaciones de la Unidad Absoluta presentan la expresión extrema de la Unicidad divina (*tawḥīd*), tal como la experimentan los verifi-

cadores de la Unidad (*mohaqqiqun*), los más avanzados entre los sufíes. Pero este tipo de afirmaciones, sobre todo cuando se hacen en el contexto de la vida cotidiana, pueden producir consecuencias contradictorias y tener implicaciones prácticas aterradoras. 'Abd-ol Rahmān Yāmi relata una anécdota sobre uno de los discípulos de Balyāni que, siguiendo las palabras de su maestro de que «no hay nada sino Dios», cogió una serpiente que,

Los partidarios de la Teofanía y los partidarios de la Unidad

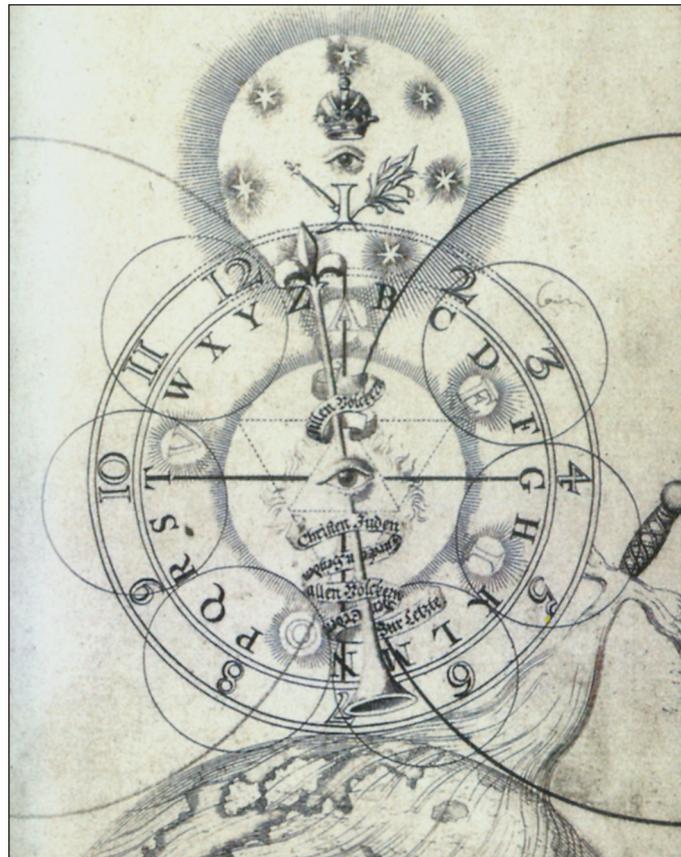
A medida que crecía la influencia de las enseñanzas de Ibn 'Arabi, parece que se asimiló la escuela de Ibn Sab'in con ellas, hasta el punto de que las obras de este autor se confundieran incluso a veces con las obras de Ibn 'Arabi, como fue también el caso con la obra de Balyāni, *Tratado*

lizaba Ibn Jaldun en sus obras *Shifa' al-sail* y *Moqaddima*. En ambas distingue entre aquellos a los que se refiere como «partidarios de la teofanía» (*ashab al-tajalli*), entre los que incluye a Ibn 'Arabi, y aquellos a los que llama «partidarios de la Unidad» (*ashab al-wahdat al-motlaqa*), entre los que incluye a Ibn Mar'a b. Dahhāq, a Ibn Sab'in y a Shushtari. (Chodkiewicz, 1982, p. 38)¹³

Tanto la *al-wahdat al-motlaqa* como

En la intersección de los mundos de la luz y la oscuridad, el ojo del hombre y el ojo de Dios cruzan su mirada y se funden en una «transparencia» que se eleva en el centro «como un rayo».

Jacob Boehme, *Escritos teosóficos*, Amsterdam, 1692.



naturalmente, le mordió. Al explicar su acto, dijo a Balyāni:

«Tú mismo has dicho que no hay nada sino Dios. Al mirar a la serpiente, no vi nada sino Dios...» El maestro replicó: «Cuando Dios se manifieste ante ti bajo un aspecto de poder terrorífico, ¡huye! No te acerques a Él; de lo contrario, lo que ha ocurrido volverá a suceder». Luego el Maestro se sentó y le dijo: «Absentente de semejantes presunciones hasta que Lo conozcas perfectamente!» (*Nafabat al-ans*. Chodkiewicz, 1982, pp. 22-23).

sobre la Unidad Absoluta.¹² Existen, sin embargo, diferencias fundamentales entre ambas teorías, que fueron señaladas por contemporáneos cercanos. Ibn Jatib, en su *Rawzat al-ta'rif*, distingue seis categorías de buscadores de Dios, y encuadra a Ibn Sab'in en el grupo de los «extremistas, partidarios de la *al-wahdat al-motlaqa*», entre los que también incluye a Shuzi y a Ibn Mar'a b. Dahhāq (dos de los maestros sufíes de Ibn Sab'in), así como al poeta Shushtari y a la «gente de Wadi Riqu» (Massignon, 1982, p. 315). Esta distinción también la rea-

la *al-wahdat al-wujud* son acercamientos a la Unicidad divina; sin embargo, se entienden de manera diferente, toman puntos de arranque diferentes y expresan sus fines desde diferentes perspectivas. Para Ibn 'Arabi y su escuela, la afirmación de Ibn Sab'in de que «no hay nada sino el Ser», es cierta sólo en tanto en cuanto las entidades existentes «no han percibido nunca la fragancia del Ser», en palabras de Ibn 'Arabi. Las entidades existentes son mera receptividad, y se actualizan sólo mediante el Ser, puesto que sólo el Ser es. (Chittick, 1981, p. 181)

Ambos conceptos difieren también con respecto a cómo se experimenta el Ser. La escuela de Ibn 'Arabi afirma que Dios no puede ser conocido en su Esencia. El maestro escribe:

Con respecto a su Esencia y a su Ser, nada alcanza a lo Real; Él no puede ser deseado o buscado en su Esencia. Lo que busca el buscador y lo que desea el que desea, es solamente conocimiento (*ma'rifā*) de Él, testimonio de Él, o visión de Él, y todas estas cosas *proceden* de Él; no son Él mismo (*Futubāt*, II, 663.9; Chittick, 1989, p. 228).

El Ser es un Tesoro escondido, hasta que Se manifiesta. Si bien el Ser, en tanto Se manifiesta, es necesariamente plural. Como escribe Qunawi: «La manifestación y la exteriorización pertenecen solamente al Ser, pero con la condición previa de haberse vuelto plural mediante los esfuerzos de las entidades en Él» (*Nosus*, 299/215; Chittick, 1981, p. 203). Como señala William Chittick, el auténtico concepto de *tawhid* implica el reconocimiento de la pluralidad del ser manifestado:

La forma gramatical de la palabra misma muestra que el *tawhid* implica una postura activa tomada por una persona respecto a un objeto. De allí que, el *tawhid* no comienza con la unicidad, puesto que ésta necesita ser establecida. Empieza, más bien, con el reconocimiento de la diversidad y de la divergencia.

Para la escuela de Ibn 'Arabi, los Nombres divinos son los objetos de la contemplación del sufí, pues son la conexión entre el conocimiento y el ser. Ibn 'Arabi escribe: «No puede confiarse en un conocimiento de Dios que esté despojado de los Nombres divinos, pues no es conocimiento» (*Resāla: Lā ya'annal 'alayh*; Chittick, 1992, p. 208, n. 1). Dios es conocido porque se manifiesta a Sí mismo mediante sus Nombres; y no se debe negar al cosmos —el lugar de esa manifestación (*mazhar*)—, sino verlo con la perspectiva adecuada a lo que es. Ibn 'Arabi expresa el concepto de la «doble escalera», en el cual la morada más elevada del sufí no

es el lugar donde se desvanece toda la creación, sino la morada de aquel que ha alcanzado la visión de Dios a través de la creación y que ve las cosas como verdaderamente son. En el viaje por los niveles del cosmos, que describe en su *Epístola de las luces*, Ibn 'Arabi dice que le previnieron contra el error de aquellos gnósticos que niegan la realidad del mundo:

La imperfección de su conocimiento puede medirse por el grado en que el mundo está velado para ellos: porque para quien tiene conocimiento de Dios, el universo no es otra cosa sino Su epifanía. (R. *al-anwār*: Chodkiewicz, 1993, p. 162)

Las diferencias entre este concepto de la Unidad y el de Ibn Sab'in son evidentes. La doctrina de Ibn Sab'in de la *al-wahdat al-motlaqa* no hace distinción entre el Ser manifestado y el no manifestado. Afirma que el Ser puro, la Esencia de Dios, puede ser conocido directamente en la unión mística. Las entidades existentes no son vistas en términos de teofanía (*tafālli*), los Nombres del Ser, sino como mera ilusión (*wahm*). Va más allá de los Nombres y ve «sólo Dios». No hay, por tanto, tensión entre la unicidad y la multiplicidad: «¡No hay ser sino el Ser!» (*Laysa ellā L-aysa*). Su visión de la Unidad se expresa como una declaración extática que, al expresarse, no puede sino acabar en solipsismo. Como concluye Michel Chodkiewicz (1982, p. 36-37):

A pesar del uso ocasional de fórmulas similares —incluso a veces totalmente idénticas—, las diferencias entre Ibn 'Arabi e Ibn Sab'in son fundamentales: una metafísica cuyo centro es un solipsismo divino no tiene circunferencia. Para Ibn 'Arabi, Dios es el Ser de todo aquello que es; para Ibn Sab'in, Dios es todo aquello que es. El Dios de Ibn 'Arabi es la Luz de los cielos y de la tierra (Qo 24,35). El de Ibn Sab'in es un Sol sin rayos, cuya incandescencia es en sí misma su propio fin.

En su forma extrema, la doctrina de la Unidad Absoluta fuerza el equilibrio de la economía espiritual del islam. Presenta una visión extrema de

la realización espiritual que abarca la unicidad hasta el punto de excluir el discernimiento del conocimiento, dejando a todos aquellos que aún pisan el suelo en peligro de pasar por alto la realidad de la serpiente que puede estar acechándolos. El concepto de la unicidad de Ibn 'Arabi propugna la dinámica de lo uno y lo múltiple que ha de ser sintetizado en el concepto de la teofanía (*tafālli*), la expresión de la Autorevelación divina. Como señala Michael Sells (1994, p. 83), el «espejo» de la Autorevelación, el *ensān al-kāmel*, es «simultáneamente discriminador e integrador», y sirve para conciliar esas dos afirmaciones potencialmente contradictorias.

El gran místico y filósofo persa Ibn Sinā (423/1037) (Avicena) señaló el dilema planteado al expresar la unión mística: o bien existen dos y son independientes, o bien, si sólo permanece uno de los dos, ya no existe unión (Massignon, 1982, II, p. 412). El espejo representa la conciliación del dos con el uno, manteniendo el sentido paradójico. El ser humano representa el lugar en el que Dios se revela a Sí mismo; es más, al convertirse en reflector, el lugar mismo se desvanece finalmente. Es significativo, en palabras de Massignon, que «Ibn Sab'in fuera el único en intentar dar una solución filosófica positiva a este problema [el de la unión mística]» (Ibid. p. 41). Esta respuesta «positiva» resuelve la paradoja al tomar partido por la unicidad y excluir radicalmente la existencia de todo lo demás. La solución de Ibn Sab'in es «¡sólo Dios!» (*Allāh-o faqat*). Pero, como discípulo de Balyāni que era, este es un consejo dirigido sólo a los *moqarrab*, aquellos que han sido atraídos tan cerca que sólo conocen a Dios.

La poesía de Shushtari y la doctrina de la Unidad Absoluta

Me gustaría volver ahora a la naturaleza de la transmisión, y sobre todo a la transmutación de la doctrina de Ibn Sab'in mediante el vehículo poético de su principal discípulo, Abol Hasan al-Shushtari. La poesía de Shushtari ha tenido el

doble efecto de difundir y de popularizar algunos aspectos de la doctrina del maestro mientras, al mismo tiempo, los modificaba y los completaba.

No hay duda de que Shushtari recogió y siguió las enseñanzas de Ibn Sab'in sobre la Unidad Absoluta, incluso en su solipsismo extremo, y de que se hizo eco de la formulación doctrinal bien conocida de Ibn Sab'in, de «no hay ser sino el Ser» (*laysa ellā L-aysa ellā*) (Shushtari, 1988, p. 225, n. 17). Conviene resaltar que la presencia de Ibn Sab'in se refleja en la práctica totalidad de las casidas (*qasida*) y de los poemas estróficos de Shushtari.¹⁴ De modo general, las articulaciones poéticas de Shushtari proporcionan, mediante la naturaleza del medio poético, un a modo de camino de ronda hacia la doctrina de Ibn Sab'in. Transmiten una sutileza de expresión y una cadencia musical que «amplificaban» el impacto del pensamiento de Ibn Sab'in, tanto en el sentido de su aceptación general entre los píos, como en los términos del mensaje facilitado a tal audiencia. Así, la poesía de Shushtari se nos presenta con el interesante fenómeno de la aceptación de nociones doctrinalmente dudosas mediante la seducción de la poesía. De hecho, Michel Chodkiewicz (1993a, p. 14) ha señalado el poder de la poesía en el sufismo, y en el islam en general, por el cual una persona puede rechazar una cierta posición doctrinal «heterodoxa», mientras que, al mismo tiempo abraza sin vacilación la expresión poética de dicha doctrina.¹⁵

Los poemas de Shushtari también son producto de su propia inclinación espiritual, y podemos detectar ciertos temas que modifican los elementos más extremos de la doctrina de Ibn Sab'in. Dos de tales aspectos de la posición modificada de Shushtari son: uno, su cuidadosa articulación del valor relativo de las formas simbólicas y, dos, su énfasis sobre el proceso activo de la unión mística en el sentido del anonadamiento (*fanā'*) del yo y de la subsistencia (*baqā'*) en Dios, y de la integración de la multiplicidad del cosmos mediante la consciencia unitiva (*jam'*). Estos temas están integrados en su exposi-

ción general de la *al-wahdat al-motlaqa*, complementándola, enriqueciéndola, y haciéndola más accesible.

Mientras el énfasis de Ibn Sab'in en la Unidad Absoluta se inclina a menudo hacia el abandono radical del conocimiento discriminativo, Shushtari, mediante su cuidadosa atención al lenguaje simbólico y a la alusión [connotación] poética, señala la importancia relativa de las formas y urge a sus lectores a percibir los significados de sus símbolos.¹⁶

*La gente entiende lo que quiero decir:
No ocultaré mi secreto a ningún otro,
aunque mis palabras sólo son conocidas
por mis iguales.
«El hilo de mi collar se ha roto,
mis perlas se han dispersado;
¡esclavos, recogedlas, que yo estoy bebido!»
(Shushtari, 1988, p. 241, n. 37;
Abou-Bakr, 1987, p. 159)*

Shushtari se desenvuelve con holgura por los variados motivos desarrollados en la poesía sufí, desde la popular canción de taberna hasta los temas clásicos de la poesía árabe:

*Laila¹⁷ retiró para nosotros
el velo de su esplendor,
revelando la exquisitez de su belleza
y los guías de la caravana nos cantaron:
«El amor es la brillante llama
alrededor de la cual todos orbitamos».
(Ibid. p. 248, n. 88)*

No es este, empero, el más audaz de los temas que ocupan la mayoría de sus estrofas. Los dos motivos más poderosos entre ellos son beber vino y relacionarse con monjes cristianos. Shushtari esboza ambos con cuidado, advirtiendo a sus lectores del valor relativo de las alusiones [connotaciones], formas y símbolos, y de su transcendencia final. Estos temas se expresan elocuentemente en el siguiente *ṣayal* (n. 99):

*Ven, Amada mía, ven;
beberemos de la copa de vino
y daremos al tabernero mi hábito,
el manto de mi espalda.*

*Luego rasgaremos nuestros turbantes
y cortaremos nuestras capas*

*y llamaremos a las puertas
de los monasterios
y acompañaremos a los diáconos
e iremos a las ermitas, en busca de cogullas.
Para ver los efectos de mi vino,
alzado hasta las Pléyades,
viviré en la taberna, como un perdido,
sin amigos.*

*No puedo hallar un perdido como yo,
consumado con las copas y las jarras,
sentado en un rincón
en la mezquita de al-Azhar;
solitario en Shiqq Tib'an.*

*Me establezco en el amor, contumaz,
componiendo ṣayales y versos,
con una jarra del vino de la espiritualidad
en mi nicho de oración;
he hecho de la embriaguez mi hábito,
y he amado apasionadamente.*

*Quien sea como yo, un realizado,
y perciba la Unidad del mundo
mirará en las copas y las jarras
y beberá como todo uno,
aunque no beberá de aquellas fuentes,
pese a que perciba sus orígenes,
sino aquel cuyo ser haya sido borrado
sin dejar rastro,
desvaneciendo todos los pensamientos
y puliendo el espejo.*

*Desde la disolución de mi ser,
esa disolución se convierte
en la esencia de mi permanencia.
La Verdad me ha sido revelada;
mi velo ha sido alzado;
el velo fue apartado y no vi el universo
sino a través de mí;
vi mi Rostro con mi Rostro
y la visión se me hizo clara;
di a beber mi Esencia
a través de mi Esencia;
Amado, ¡bebe y buen provecho!*

*Mi Corazón amó a mi Corazón;
mi Esencia adoró a mi Esencia.
La Verdad me ha sido revelada,
con mis Atributos y Características;
Siempre que Yo llamo al universo,
me responden con mis lenguas:
«Antes Yo era un Tesoro
escondido en mi Ser;
luego conocí mi Esencia
y no me reconocí más.»*

(Ibid. pp. 293-294, n. 99;

Abou-Bakr, 1987, pp. 169-171)

Pese a que Shushtari se coloca a sí mismo entre jarras y cruces, su propósito no es la antinomia. Más bien, sugiere que esas imágenes, si las considera, tienen el potencial de guiar al viajero. Respecto al vino, el poeta nos dice directamente que es un vino simbólico, uno que conlleva significados inteligibles. Aun más, afirma que el realizado no bebe de la fuente que él encuentra, pues su visión extática sólo viene cuando haya pulido el espejo de su corazón hasta el punto en que él desaparece y la Verdad surge clara.

Mientras que en este caso su discurso sobre la imagería cristiana es breve, en otros lugares de su poesía Shushtari presenta una apreciación similar para el valor de los símbolos de las cruces y cogullas de los monjes. Encontramos un prolongado juego sobre temas cristianos en una casida que llegó a ser el asunto del tratado de 'Abu l-Ghani al-Nāblusi (1143/1731) *Refutación de la difamación de Shushtari (Radd al-muftari fi l-ta'n 'alā al-Shushtari)*, escrito para explicar el uso de la imagería cristiana por Shushtari.¹⁸ Difícilmente se necesita el comentario de Nāblusi, pues Shushtari es suficientemente explícito en la presentación de sus símbolos:

*Preséntate pulido en la puerta del convento
y quítate las sandalias.
Saluda a los monjes
y para tu montura ante ellos.
(Urvoy y Urvoy, 1975, p. 110)*

Como en el anterior *zāyāl*, «acercarse a la puerta del convento» es una expresión de la búsqueda de la Presencia divina. Lo cual, como indica Shushtari, requiere pulir el espejo del corazón. Aún más, previene a aquellos que llaman a la puerta para que no se dejen apartar por aquellos a los que encuentren:

*Sin embargo, no escuches su sabiduría,
ni participes en sus reuniones.
Si respetas con sinceridad esta condición
y no rompes ni pacto ni compromiso,¹⁹
te aclamarán como sacerdote
y te llamarán «monje».
Te mostrarán sus secretos
y te elogiarán por tus acciones.*

*Te darán la llave de la iglesia
donde reside la imagen de Jesús
bajo el aspecto de sus monjes.
(Ibíd. pp. 111-112)*

De nuevo aquí, Shushtari enfatiza la significación de formas y contenidos. Esta visita al monasterio es simbólica. El objetivo no es convertirse en monje o desfilarse con una cruz, sino penetrar lo que yace tras esos símbolos: la imagen de Jesús, simbólica de la penetración desde el símbolo exterior al significado interior.

Pese a que se supone que los símbolos deben ser trascendidos, Shushtari destaca su importancia relativa. Previene: no escuches a esos monjes; no trates de ser un cristiano, porque esa no es tu senda; no hablas su lenguaje. Nāblusi destaca este punto en su comentario sobre esas líneas:

Es decir, guárdate de la sabiduría de esos iniciados y de actuar de la forma en que hayas entendido, porque no has entendido y no sabes lo que has de encontrar entre ellos. Puedes perderte a ti mismo a través de esta [sabiduría], pues pese a que es «mohammadiana» [en esencia], es en [la forma] siríaca, mientras la tuya es mohammadiana árabe. (Ibíd. p. 112)

Estos comentarios nos vuelven a la dimensión interconfesional que hemos visto operando entre los Sab'iniyya. Mientras que es evidente que el encuentro de Shushtari con la cristiandad parece haber sido estimulante en cuanto a su vida espiritual y a su expresión poética, se abstiene claramente de un universalismo o sincretismo abierto. Más bien, subraya la reserva con la que debemos relacionarnos con la dimensión simbólica de otras religiones, mostrando como se puede seguir a los monjes sin abandonar el Islam.

Un segundo concepto importante en la poesía de Shushtari es la expresión de la teofanía (*tajallī*) dentro del contexto del anonadamiento (*fanā'*) [del ser del viajero en Dios] y la subsistencia (*baqā'*) [del ser del viajero a través del Ser de Dios], un pulimento del espejo del corazón hasta el punto en que sólo existe Dios y es reflejado en este espejo [del ser del

viajero] para Él mismo. Este proceso se aparece en el nivel cósmico con la consciencia unitiva, o visión de todas las cosas volviéndolas a su realidad inteligible, a Dios.

*Si mi arcilla me oculta mi Esencia,
la riqueza de mi pobreza tira de mí a Mí.
Tú que buscas pobreza, si conectas
el mundo corporal
con la consciencia más íntima,
la creación y Su Mandato,
el Nombre te será revelado enseguida.
Verás la magnitud de la Orden: ¡Sé!,²⁰
y de Aquel que es su Iniciador.
(Shushtari, 1988, p. 228, n. 23)*

Los dos conceptos antedichos involucran algo de un proceso activo de marcha desde la multiplicidad a la unicidad que, como hemos visto, es ampliamente sobrepasado por Ibn Sab'in. Cuando la variedad es negada desde el principio, como ocurre en las concepciones extremas de la Unidad Absoluta, no hay lugar para este retorno a la Unicidad en el nivel cósmico, ni para el anonadamiento del yo en el nivel microcósmico. Así pues, Balyāni escribe:

La mayoría de aquellos que reclaman ser conocedores subordinan el conocimiento de Dios al anonadamiento (*fanā'*) del ser y al anonadamiento del anonadamiento (*fanā' al-fanā'*). Esto es un error y un estrepitoso fracaso del discernimiento; pues el conocimiento de Dios no requiere ni anonadamiento del ser ni anonadamiento del anonadamiento, puesto que las cosas no tienen ser. (Balyāni, 1982, pp. 50-51)

Como señala Michel Chodkiewicz (1982, p. 51, n. 10), aunque Ibn Sab'in hace uso de los conceptos del anonadamiento y la subsistencia (*fanā'* y *baqā'*) en su *Budd*, no juegan estos un papel demasiado importante en su doctrina. Sin embargo, Shushtari hace un amplio uso de ambos términos, que se encuentran a lo largo de toda su obra:

Deja atrás tus deseos, desnúdate y asume la renuncia (*tajallī*); corta esas ataduras mundanales y ponte la ropa del embellecimiento divino (*tahallī*); busca el Ser absoluto y experimenta-

rás la iluminación teofánica (*taǧallī*): beberás el néctar de los secretos, un vino que no ha sido pisado; las luces aparecerán y esta expresión se volverá clara. (Shushtari, 1988, p. 237, n. 34)

Shushtari puntúa aquí sus líneas con los términos técnicos que siguen la progresión desde el anonadamiento a la subsistencia, purificando el corazón para prepararlo en un lugar para la teofanía, para la iluminación, la Autorevelación divina.

Esta progresión también queda clara en el *ǧayāl* número 99, ampliamente citado antes, donde Shushtari comienza con imágenes del gozo voluptuoso y el deseo por el Amado, luego vuelve al proceso del anonadamiento, ligado al pulir del espejo. Así pues, uno llega al final del poema, donde la voz del poeta ha desaparecido y solamente permanece el habla de Dios, en la forma de una tradición sagrada: «Yo era un Tesoro escondido, quise ser conocido, creé el mundo», que es la esencia de la pieza entera.

Vistos estos puntos de distinción entre la poesía de Shushtari y la doctrina de Ibn Sab'in, es importante considerarlos más como aportaciones que como desviaciones. En contraste con los exponentes más extremos de la Unidad Absoluta, Shushtari comienza con la multiplicidad, con el anhelo por el Amado, si bien solamente para apuntar a su integración mediante el pulimiento del espejo, la borradura del yo, que conduce a la visión de la Unidad Absoluta: «Vi Mi Rostro con Mi Rostro». Este fin está siempre presente en las estrofas de Shushtari. Él nunca abandona la inspiración de Ibn Sab'in. Aunque su exposición de la teofanía se aproxima al lenguaje de la escuela de Ibn 'Arabi, Shushtari no introduce nada análogo a la exposición de Ibn 'Arabi de los Nombres divinos: la atención permanece siempre más allá de los Nombres:

*Reúne la totalidad de la existencia, frívolo;
el plano más elevado con el más bajo,
devuélvelo todo y haz con la suma
un trono sublime.*

*Navegarás en un océano de Nombres,
que nada contiene;
vuélvete, hermano, hacia su Animador.*
(Abou-Bakr, 1987, p. 162, n. 66)

Conclusiones

He intentado presentar la doctrina de la Unidad Absoluta tal como la expresan Ibn Sab'in y Shushtari, señalando algunas de las dificultades que resultan de la naturaleza extrema de la exposición de este asunto por Ibn Sab'in, factor que debe de haber limitado el impacto de sus enseñanzas. Shushtari, mediante su gracia poética y su moderada posición teosófica, ayudó a colocar la doctrina en un terreno más amplio, desde el cual pudiera ser asumida. Mientras los escritos de Ibn Sab'in hubieron de permanecer relativamente ignorados, la poesía de Shushtari ha sido ampliamente aceptada por sucesivas generaciones de sufíes, particularmente entre los shāzeliya, que aún hoy cantan sus poemas (Massignon, 1949, p. 30).²¹

Ibn 'Abbād de Ronda (792/1390) fue uno de los primeros sabios de la Shāzeliya en comentar las obras de Ibn Sab'in y de su discípulo Shushtari, y sus comentarios señalan una razón más inmediata para los destinos de las obras de ambas figuras. Ibn 'Abbād escribe en su *al-Rasā'el al-kobrā* que ha considerado el caso de Ibn Sab'in durante algún tiempo y que ni le condena por su doctrina ni cree las acusaciones de sus críticos. Y escribe:

No obstante siento que su estilo es a menudo demasiado tedioso; deja mi corazón exhausto y me fatiga, así que salgo [de los escritos de Ibn Sab'in] sin nada que apague mi deseo... Encuentro el estilo de Shushtari claramente más inteligible que el de Ibn Sab'in... Siento afinidad y pasión por los *ǧayāl* de Shushtari. (Massignon, 1963, p. 513)²²

La doctrina de Ibn Sab'in es un océano difícil de cartografiar. Su articulación de la Unidad Absoluta sólo puede estar incompleta, vulnerable a la mala interpretación. El mismo Ibn Sab'in reconoce que la Unidad Ab-

soluta excede su expresión, cuando afirma: «Quien dice “yo” se burla de sí mismo por la comparación; quien dice “Él” miente. Sólo quien guarda silencio es salvado». (Massignon, 1982, p. 429)



Notas:

1.- Para traducir los poemas de Shushtari he seguido la edición de los poemas estróficos de Federico Corriente junto con la traducción española anotada con términos técnicos (Shushtari, 1988), así como la traducción inglesa de Omaira Mostafa Abou-Bakr de diecisiete de dichos poemas (Abou-Bakr, 1987). He modificado algunas palabras de su traducción al consultar la edición de los poemas por F. Corriente. Citaré los poemas siguiendo la numeración que hace al-Nashshar de los poemas estróficos de Shushtari.

2.- Fue específicamente a través de la pasión compartida hacia ciertos subsistemas intelectuales —sufí, ismailí, eshrāqī, cabalístico— cómo floreció el contacto entre judíos y musulmanes, continuado por los emigrantes españoles que, con su predisposición hacia la convivencia, mantenían las «características tertulias españolas» (Wasserstrom, 1994). Deseo expresar mi agradecimiento al Profesor Wasserstrom por proporcionarme una copia de este interesante artículo.

3.- Esta correspondencia, iniciada por Federico II, representa un ejemplo interesante de diálogo interconfesional. Las circunstancias que originaron la curiosidad de Federico por estas materias son objeto de discusión. Mientras Federico expresaba su interés hacia la cultura islámica, recurría no obstante a duras medidas para resolver el «problema árabe» dentro de sus propias fronteras. David Abulafia (1994, p. 241) afirma que las preguntas filosóficas que Federico envió a eruditos musulmanes eran «tanto parte de la iniciativa diplomática de la década de 1240, dirigida a los gobernantes almohades de Marruecos, como un acto de investigación filosófica».

4.- Massignon vio un fuerte lazo de unión entre estos dos personajes paradójicos, dos personas al margen de la Ley religiosa (*sharī'at*) que actuaron cada uno en su época como la «conciencia del Islam», y que alcanzaron la expresión más

elevada de la Unidad Divina en el más humillante de los finales. En sus escritos sobre Ibn Sab'in y sus seguidores los considera como la continuación del espíritu de Mansur Hallāy, el gran sufí martir de Shirāz (Irán), en al-Andalus. Los que condenaron los principios de Ibn Sab'in vieron, en su forma de actuar y en sus enseñanzas, el espectro de una conspiración ismailí. Pero esta «conspiración», según Massignon, no fue más que un invento, producto de la animosidad de la «mediocridad intelectual de esos cazadores y hechiceros» (1982, II, pp. 311-317).

También es interesante recordar que Hallāy es uno de los cuatro maestros sufíes persas que Sohrawardi (1191 d.C.) nombra en su obra *Al-mashārī' wa l-mutārahāt* como transmisores del fermento de la sabiduría de la Unidad del Ser de la antigua Persia [*Josrawānī*] en el seno del Islam, bajo la forma del sufismo. Escribe: «El fermento de los *Josrawānī*, en su recorrido en la Senda, llegó al caminante de Bastām [Bāyazīd], después al caballero de Bayzā' [Hallāy] y luego a los viajeros de Āmol [Abol Abbās Qassāb] y de Jaraqān [Abol Hasan Jaraqānī].»

5.- Un relato popular dice que se suicidó abriéndose las venas mientras circunvalaba la Kaaba, buscando el último éxtasis de la Unión. Otro relato distinto, de su contemporáneo Bādīsī (Lator, 1944, pp. 378-408), sugiere que Ibn Sab'in fue envenenado por orden de Muzaffar, gobernante del Yemen.

6.- «El sobrenombre al-Shushtari no significa que sea originario de la ciudad persa de Shushtar (Tustar para los árabes), que era bien conocida para los andalusíes principalmente a través de sus tejidos de seda y sus famosos *tirāz*, llamados «tustari». Este nombre provenía del hecho de que naciese en el barrio de Zuqāq al-Shushtari de Guadix, así denominado a causa de la gran colonia de emigrantes persas que vivían allí y que eran originarios de Shushtar (en Irán)» (L. Massignon. Citado en la obra *De Persia a la España musulmana*, de S. Shafa). Sin embargo, no hay dato alguno sobre la procedencia de sus padres, de si eran o no originarios de Shushtar y por ello vivían entre sus compatriotas. «Ibn Luyun dice que Shushtari era emir e hijo de emir, pero que se convirtió en pobre e hijo de pobre» (Ibíd.). Al mismo tiempo, lo que refuerza la idea de la procedencia persa de Shushtari, es el uso abundante en sus poemas de términos simbólicos como vino, copa, taberna, libertino, cristiano/a, cruz, etc., característicos principalmente de los sufíes

y poetas persas y de los que se alimentaron del sufismo amoroso persa. Para más información sobre el sentido interior de esta terminología simbólica de los sufíes, véase la obra del Dr. Javad Nurbakhsh *Simbolismo sufí*, tomos 1 y 2. [N.T.]

7.- A mediados del siglo XI (IV de la Hégira), se formó una sociedad secreta en Basra y en Bagdad, entre cuyos miembros figuraban grandes doctores y sabios del Islam, principalmente iraníes. Esta sociedad se llamaba «Fraternidad de los puros» y sus objetivos quedaban expresados en esta declaración de intenciones: «La religión del Islam ha sido invadida por supersticiones y conceptos equivocados; la única manera de limpiar la religión de esta corrupción es a través de la filosofía. Por ello, la Ley árabe (*shari'at*) debe perfeccionarse combinándola con la filosofía griega». Se publicaron cincuenta y un artículos conformes a este espíritu. (*Farhangue Dehjodā*) [N.T.]

8.- Ibn Mar'a b. Dahhāq (f. 611/1214), contemporáneo de Ibn 'Arabi y seguidor de la Shuziyya, fue exilado de Málaga a Murcia. Estaba aparentemente muy versado en la tradición sufí de Andalucía, y citó en sus obras el *Ketab al-tahhid al-moqimim* y escribió un comentario sobre el famoso *Mahāsin al-majāles* de Ibn al-'Arif (Addas, 1992, pp. 916, 926). La orden Shuziyya fue fundada por A. Shuzi, un *qazī* exiliado de Sevilla que pasó su vida como mendigo vagabundo en Tremecén.

9.- *Tahqiq*, como lo afirma Lator (1944, p. 391), es un término muy importante para Ibn Sab'in. Lo equipara frecuentemente con el sufismo, refiriéndose a los sufíes como los que verifican (*mohaqqiqin*). En su *Budd al-'arif*, la filosofía sirve como prolegómeno, planteando problemas y organizando hechos que deben ser, de hecho, criticados y «verificados» por la experiencia mística individual. En alusión a este análisis de la filosofía desde el punto de vista del *tahqiq*, Massignon (1963, p. 509) llama a Ibn Sab'in «crítico místico de los filósofos».

10.- Chodkiewicz (1982, p. 56, n. 18) apunta una lectura alternativa para este pasaje coránico (28,28), en el que el pronombre «Su» (de él) puede ser también leído «su» (de ello), quedando así: *Todo perece excepto su faṣṣ* (esto es, la esencia de la cosa), que es la manera en que Ibn 'Arabi interpreta a menudo este pasaje (véase Chittick, 1989, pp. 102, 118, 127). Estas dos interpretaciones distintas señalan la diferencia importante entre

cómo Ibn 'Arabi entiende las cosas en términos de teofanía (*tafālli*) y cómo Ibn Sab'in niega radicalmente todas las cosas [es decir, niega una existencia real, una esencia propia para las cosas]. Respecto a este último concepto, es significativo que Balyānī, en la línea de Ibn Sab'in, recalque que este pasaje —*Todo perece salvo Su Faṣṣ*— significa que «no hay existente salvo Dios» (Balyānī, 1982, p. 56).

11.- Massignon (1982, II, p. 418) fue el primero en afirmar esto, sin documentación ni pruebas definitivas al respecto. Chodkiewicz (1982, pp. 23-24) dice que esta afirmación concuerda con los escasos datos disponibles y con las similitudes aparentes entre Balyānī e Ibn Sab'in.

12.- Chodkiewicz (1982, p. 36, n. 53) escribe que, si bien Ibn Sab'in no menciona a Ibn 'Arabi, no se puede, «sin caer en lo absurdo», considerar el desarrollo de la doctrina de Ibn Sab'in autónomo y sin influencia de Ibn 'Arabi. También señala que Ibn Sab'in, según cuenta Munawi, tuvo contacto en Egipto con Qunawi, discípulo de Ibn 'Arabi. D. y M.-Th. Urvoy (1976, p. 102), señalan a personajes como 'Abd-ol Qani al-Nāblusi (1143/1731) —que trataron de interpretar el simbolismo cristiano de Shushtari siguiendo la doctrina de la santidad de Ibn 'Arabi (ver más adelante)—, como ejemplos de pensadores con doctrinas cuya asimilación indicaba el proceso que finalmente conducía a considerar la escuela de la Unidad absoluta como una interpretación independiente de la *wahdat al-wojud*.

13.- Massignon (1982, II, p. 315) afirma que Ibn Jatib e Ibn Jaldun fueron instruidos por el mismo maestro sufí, Abu Mahdi al-Zayyāt, que distinguía entre estas dos aproximaciones a la Unidad Divina.

14.- Shushtari compuso versos en la forma clásica de la casida, pero su medio poético más importante fue la poesía estrófica, y en particular el zéjel, forma poética típicamente andalusí. Si bien Ibn 'Arabi había convertido la *mowashshaha* en un vehículo importante para la expresión sufí, Shushtari fue el primero en usar el zéjel para este propósito (al-Nashshar, 1953, p. 124).

15.- Chodkiewicz cita el caso de un pseudo profesor de la Qarawiyyin, que «clamaba ser muy hostil a los extremistas sufíes (*qulat*), categoría que incluye a Hallāy, Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in... Pero que, al mismo tiempo, afirmaba su disfrute de los poemas de Ibn al-Fārid, Shushtari o

al-Harrāq, que son recitados en las reuniones sufíes» (1993, p. 14).

16.- Abou-Bakr (1987) argumenta en detalle la interacción entre el sufismo y la poesía estrófica de Shushtari, resaltando la posición de autoconsciencia que el poeta adopta en esas obras.

17.- Laila y Majnún son los dos protagonistas de una de las historias de amor más bellas de la literatura persa, que posee especial valor para los sufíes por su contenido interior. Una de sus versiones más conocidas, fue escrita por Nezāmi Gan'yawi (siglo XII). [N.T.]

18.- D. y M.-Th Urvoy (1976, pp. 99-121) presentan una traducción abreviada del poema y su comentario. En su disculpa por los temas cristianos del poema, Nāblusi se refiere a la exposición de Ibn 'Arabi de la «santidad mohammadiana», afirmando que Shushtari busca expresar la naturaleza mohammadiana de Jesús y de sus monjes en esas líneas, una afirmación de la que Urvoy arguye era ajena al propósito de Shushtari. Nāblusi se fundaba en la tradición akbariana, pero también estaba interesado en la doctrina de la *wahdat al-motlaqa*. Estaba afiliado a las órdenes Mawlawi y Naqshbandi.

19.- Hacen alusión a lo que se conoce en el sufismo como la Alianza o el compromiso, el compromiso divino que fue establecido en la preeternidad entre Dios y sus criaturas, al que hace referencia el versículo coránico: *Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y los hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy Yo vuestro Señor?». Dijeron: «Claro que sí, damos fe!»* (7,172). [N.T.]

20.- Alude al versículo coránico: *Él es el creador de los cielos y de la tierra. Y cuando decide algo, dice tan sólo «¡Sé!» y es* (2,117). En otras palabras, la palabra «¡Sé!» es símbolo de la Voluntad omniabarcante de Dios, que realiza y crea lo que Él desea en el mismo instante que lo desea. [N.T.]

21.- La poesía de Shushtari había representado un importante papel en la espiritualidad shāzeli. Puede notarse su influencia entre sabios como Ibn 'A'yiba (1224/1809), que comentó los poemas de Shushtari y cita al poeta como autoridad (véase Michon, 1973), y más recientemente, Ahmad al-'Alawi (véase Lings, 1993, pp. 76 y 126).

22.- Véase también Lator (1944, pp. 410-412), para consideraciones similares sobre la impenetrabilidad de la prosa de Ibn Sab'in, incluyendo la cita de Jatib: «Sólo Dios sabe lo que realmente quiere

decir; sólo Dios penetra el misterio íntimo de su pensamiento».



Referencias

___Abou-Bakr, O.M. 1987. *A Study of the Poetry of al-Shushtari*. Doctoral dissertation, Universidad de California, Berkeley. Ann Arbor: UMI 8726124.

___Abulafia, m. 1994. «Ethnic Variety and Its Implications: Frederick II's Relations with Jews». En *Intellectual Life at the Court of Frederick II Hohenstaufen*. Edición de W. Tronzo. Hanover: University Press of New England.

___Addas, C. 1992. «Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabi». En *The Legacy of Muslim Spain*. Edición de S.K. Jayyusi. Leiden: E. J. Brill.

___Badawi, A. 1958. «El Panteísmo Integral de Ibn Sab'in». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid (R.I.E.E.I.)*. VI: 103-108.

___Balyāni, A. 1982. *Épître sur l'Unicité absolue*. Traducción del árabe e introducción por M. Chodkiewicz. París: Les Deux Océans.

___Chittick, W. 1981 «Sadr al-Din Qunawi on the Oneness of Being». *International Philosophical Quarterly* 21/2: pp. 171-184.

___1989. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press.

___1992. «Spectrums of Islamic Thought: Sa'id al-Din Farghāni on the Implications of Oneness and Manyness». En *The Legacy of Medieval Persian Sufism*. Edición de L. Lewisohn. Londres: Khanqahi-Nimatullahi Publications.

___Chodkiewicz, M. 1982. Introducción en Balyāni, *Épître sur l'Unicité absolue*. París: Les Deux Océans.

___1993a. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book and the Law*. Traducido del francés por D. Streight. Albany: State University of New York Press.

___1993b. *Seal of the Saints: Prophet-hood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Traducido del francés por Liadain Sherrard. Cambridge: Islamic Texts Society.

___Lator, E. 1944. «Ibn Sab'in de Murcia y su *Budd al-'Arij*». *Al-Andalus* IX, pp. 371-417.

___Lings, M. 1993. *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi*. 3ª edición. Cambridge: Islamic Texts Society.

___Massignon, L. 1949. «Investigaciones sobre Sustari, poeta andaluz enterrado en Damietā». *Al-Andalus* XIV/1 pp. 29-57.

___1963. «Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane». En *Opera Minora*, vol. I, pp. 508-513.

___1982. *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 vols. Traducida del francés por H. Mason. Princeton University Press.

___Mehren, M.A.F. 1879. *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'in Abd Oul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*. Extrait du *Journal Asiatique*. N° 13. 1979, París: Imprimerie Nationale.

___Michon, J.L. 1973. *Le Soufi marocain Ahmad ibn 'Ajiba et son Mi'rāj*. París: J. Vrin.

___Al-Nashshar, A.S. 1953. «Abol Hasan Al Sustari, místico andaluz y autor de zéjeles y su influencia en el mundo musulmán». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (R.I.E.E.I.)*. Vol. I, pp. 122-155.

___Nasr, S.H. 1991 «Theology, Philosophy and Spirituality». En *Islamic Spirituality II: Manifestations*. Vol. 20 de la *Encyclopaedia of World Spirituality*. Nueva York: Crossroads.

___Sells, M.A. 1994. *Mystical Languages of Unsayng*. University of Chicago Press.

___Shushtari, A. 1988. *Poesía estrófica atribuida al místico granadino as-Shustari*. Editado y traducido del árabe por Federico Corriente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

___Urvoy, D. & M.Th. 1976. «Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'in et la question de la spécificité de la pensée». *Studia Islamica* XLVI, pp. 99-121

___Wasserstrom, S.M. 1994. «Jewish-Muslim Relations in the Context of Andalusian Emigration». Versión en borrador de un artículo presentado en la conferencia sobre «Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change». A punto de editarse por M. Meyerson. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.

La danza de la Unidad

Ven, que la mano del destino lanzó la flecha y dio en el blanco
y puso en cada lengua la historia de tu rostro.

¿Qué tumulto fue éste que levantó tu resplandor,
alejando al gnóstico de sí y al sufí de su casa?

Tantas veces levantó fábulas tu mirada cautivadora, en cada era,
que hasta tu conocido cayó en duelo y en llanto.

Mediante el rapto, el firmamento reveló la agitación del corazón
en la danza de la Unidad y en el fervor que ella traía.

¡Qué extraño que, en el zoco del anhelo,
el cantor del amor proclamara tus atributos, haciendo enmudecer a todo el mundo!

¡Viva la mano del amor que engarzó a mil corazones
con la flecha lanzada con su arco!

Aún “otorga luz” el manantial del sol
gracias al rayo que lanzó sobre el mundo tu Belleza.

—*Divan de poesía sufí*. Javad Nurbakhsh
—Traducido por José M^a Bermejo



Galatea de las esferas, 1952
Salvador Dalí (1904–1989)



El diálogo intrarreligioso

Raimon Panikkar



El diálogo como acto humano y humanitario nunca ha sido tan indispensable en todos los aspectos de la vida como en nuestra era de individualismo endémico. O bien redescubrimos de nuevo al vecino de carne y hueso o nos dirigimos hacia un desastre de proporciones cósmicas, como la propia palabra indica (*dis-astrium*). Nuestra autosuficiencia individual está en crisis. Constantemente nos las tenemos unos con otros, pero difícilmente encontramos tiempo para descubrir a nuestro prójimo — porque no nos descubrimos a nosotros mismos, ya que estamos demasiado ocupados en «asuntos» de todo tipo. «*Qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit*» (quien se conoce a sí mismo, en sí mismo conoce todas las cosas), decían los antiguos, tal como lo formuló Pico della Mirandola en su *Oratio*.

Nuestras relaciones con los demás se encuentran en su mayoría en un nivel meramente objetivo o puramente subjetivo, es decir, o bien son encuentros racionales o citas sentimentales. En el primer caso, abordamos *diálogos dialécticos*. Nos encontramos en un terreno supuestamente neutral: la *arena* de las doctrinas y las opiniones. En el segundo caso, nos embarcamos en *diálogos eróticos*. Nos encontramos en terrenos de simpatía y antipatía a distintos niveles: el *ágora* de las relaciones «personales».

Ambos encuentros son parte esencial de nuestra condición humana, pero, si se mantienen separados, re-

sultan insuficientes para la plena realización humana. El hombre es algo más que una máquina pensante y un haz de deseos. La palabra es algo más que un hecho objetivo, y los otros son algo más que individuos separados. «*Semper occulta quaedam est concatenatio*» (siempre hay una cierta conexión oculta entre todas las cosas), por citar otra frase de Pico en un contexto más amplio (*Opera omnia*, ed. Basileae, 1572, p. 235), que expresa lo que otras tradiciones han calificado como *armonía*, *perichóresis*, *pratītiya-samuatpāda*, *sarvam-sarvātmakam* universal, y otras denominaciones parecidas. Nuestra relación con el otro no es un vínculo externo, sino que pertenece a nuestra constitución más íntima, ya sea con la tierra, con los seres vivos — especialmente los humanos — o con lo divino. La totalidad de la realidad presenta una naturaleza *teoantropocósmica* o, para que suene mejor, *cosmoteándrica*.

Cuando limitamos nuestra esfera a las relaciones humanas, vemos que el otro no es sólo un productor de ideas con el cual estamos más o menos de acuerdo, o sólo el poseedor de afinidades que hacen posible una serie de transacciones; no es ni un mero (otro) sujeto ni un mero (otro) objeto. Es una persona que no es mi ego, pero aun así pertenece a mi Yo. Esto es lo que hace posible la comunicación y la comunión. Esta conciencia es el amanecer del *diálogo dialógico*. El tú emerge como distinto del no-Yo.



Cuando este encuentro toca las profundidades de nuestras creencias íntimas, cuando alcanza las cuestiones esenciales del significado de la vida, en cualquier sentido, tenemos el *diálogo dialógico religioso*. A menudo este diálogo no va más allá de niveles doctrinales o proyecciones emocionales. Esto es el *diálogo interreligioso*, que es mantenido generalmente por expertos o representantes de distintos sistemas de fe o sensibilidades artísticas.

Cuando el diálogo comprende toda nuestra persona y aparta nuestras múltiples máscaras, algo se agita en nuestro interior, comenzamos el *diálogo intrarreligioso*. Éste es el diálogo interno provocado por el tú que no es indiferente al yo. Algo se agita en los rincones más íntimos de nuestro ser, que a menudo no nos atrevemos a verbalizar en voz muy alta. Ese movimiento puede llevarnos a una soledad individual purificadora o a un aislamiento individualista destructivo. Los muros de las «microdoxias» tiemblan y nosotros podemos ser enterrados bajo los escombros a no ser que consigamos quitar las piedras para construir nuestra casa de nuevo. La tentación puede ser doble. Para el poderoso, se trata de construir una torre de Babel en nombre de la unidad, se llame un Dios, religión o cultura, o un gobierno, democracia o mercado mundial. La dimensión humana se ha perdido. Para el débil, la tentación es construirse un caparazón aislado en lugar de un hogar abierto a la comunidad. De nuevo, la dimensión humana se ha perdido.

En resumen, el diálogo intrarreligioso es un acto religioso en sí mismo, un acto que ni nos unifica ni nos suprime sino que nos re-une (en todas las direcciones). Tiene lugar en la esencia de nuestro ser, en nuestra búsqueda de la verdad salvífica — en cualquier sentido en el que podamos entender estas palabras demasiado cargadas. Nos embarcamos en un diálogo como éste no sólo mirando hacia arriba, hacia una realidad trascendente, o hacia atrás, hacia una tradición original, sino también horizontalmente, hacia el mundo de otras personas que pueden creer que han

encontrado otros caminos que llevan a la realización del destino humano. La búsqueda se convierte en una auténtica oración, una oración abierta en todas direcciones.

Los primeros pasos del diálogo intrarreligioso no hacen apenas ruido. Tienen lugar en lo más profundo de la persona. Este diálogo es *abierto*. Ya no está encerrado en la prisión del egotismo por más tiempo; está abierto a la religiosidad de nuestros vecinos. ¿De qué otra manera podríamos amarlos como a nosotros mismos? Sus creencias se convierten en una cuestión religiosa personal. También es *profundo*. Ya no se refiere por más tiempo a meras formulaciones (sobre nuestra propia tradición o sobre otras personas). Es una cuestión personal que se refiere al significado de la realidad — la verdad salvífica, como hemos señalado antes.

El diálogo intrarreligioso es un diálogo interno en el que se lucha con el ángel, el *daimón*, y uno mismo. ¿Cómo podemos acceder a la totalidad de una verdad liberadora si parece que nuestros vecinos tienen otras creencias, las cuales a veces son totalmente incompatibles con nuestras propias convicciones?

El diálogo interno no es ni un monólogo ni un simple soliloquio con «Dios»; ni una meditación sobre las creencias del compañero o sobre otra religión. No es una búsqueda en una visión del mundo diferente que nace de la curiosidad, o con una mentalidad comprensiva. En este diálogo, buscamos la salvación, y aceptamos ser adoctrinados por otros, no sólo por los de nuestro propio clan. Así, trascendemos la actitud más o menos consciente de propiedad privada en la esfera de la religión. El diálogo intrarreligioso es, por su propia naturaleza, un acto de asimilación — que yo llamo eucarístico. Intenta asimilar lo trascendente a nuestra immanencia.

Alguien podría decir, sin embargo, que el origen de la verdad se encuentra en Dios, o al menos en la trascendencia, y no en el Hombre. La verdad se manifiesta en la iluminación, la experiencia salvífica, la trascendencia, o incluso la evidencia. En todo caso, esta verdad no es el

resultado de un capricho mío; tiene cierto carácter supraindividual, se llame Dios, Amor, Humanidad o Ignorancia. Entonces, ¿por qué buscar la verdad religiosa entre opiniones humanas? ¿Acaso no se encuentra el principio de una apostasía religiosa en el diálogo intrarreligioso? ¿Acaso no debería yo intentar entender mejor las riquezas de mi tradición antes de aventurarme en caminos desconocidos, para intentar entender lo que otros han dicho y han pensado? ¿Acaso puedo ser un seguidor ortodoxo del Vedanta o un católico romano si presto atentos oídos a sirenas extranjeras? ¿Acaso ya no sigo creyendo en la plenitud de la Revelación cristalizada en mi tradición? ¿Acaso tengo incluso derecho a servirme un cóctel religioso hecho a mi propio gusto? En una palabra, ¿acaso el diálogo intrarreligioso no tiene un cierto sabor a una tendencia hacia el eclecticismo que delata mi falta de fidelidad y mi superficialidad?

Precisamente, debido a que estas importantes cuestiones han sido ignoradas o interpretadas como actitudes sectarias y fanáticas, hay una proliferación creciente de los llamados nuevos movimientos religiosos de todo tipo. Uno se siente atraído por lo exótico; malinterpreta el significado de la novedad y se convierte en un desarraigado. Esto explica tanto la atracción hacia Oriente por parte de los occidentales como el éxodo de jóvenes orientales hacia los centros de ciencia y tecnología. No se debería mencionar el impacto de Oriente en Occidente sin subrayar, al mismo tiempo, el impacto mayor de Occidente en Oriente — que a veces los occidentales dan por supuesto.

Sin duda, es imperativo conocer la propia tradición de cada uno en primer lugar. Sin embargo, afirmar alegremente que deberíamos ser capaces de encontrar en nuestra propia tradición todo lo que estamos buscando no es ni convincente ni suficiente. En primer lugar, a menudo, descubrimos el profundo significado de nuestro propio mundo sólo después de haber probado algo exóticamente diferente. Uno descubre el «hogar, dulce hogar» casi siempre

cuando regresa de algún otro sitio; el profeta es alguien que ha venido de fuera y, a menudo, del exilio. En segundo lugar, pensar en nosotros, incluso colectivamente, como auto-suficientes, implica una cierta condena de los otros. Los respetamos e incluso aceptamos que deben de tener su propia justificación subjetiva, pero consideramos que están en un error en todo aquello que no se ajusta a nuestros propios criterios sobre la verdad, que se han erigido en parámetros absolutos. Incluso aquellos que creen en una Revelación absoluta tienen que admitir que su interpretación de esa Revelación es limitada y, por tanto, incompleta.

Todo esto es muy complejo, pero el diálogo intrarreligioso trasciende los niveles puramente sociológico e histórico. También pertenece al campo de la antropología filosófica, si queremos ponerlo en categorías. Es, en una palabra, un elemento constitutivo del Hombre, que es un nudo en una red de relaciones, es decir, una persona —y no un individuo aislado, un átomo consciente o un mero número— dentro de un complejo democrático indiferenciado. Nuestra naturaleza humana es la que nos llama a descubrir en nosotros mismos todo el mundo humano y toda la realidad. Somos constitutivamente abiertos: no sólo porque el universo entero puede penetrarnos, sino también porque nosotros podemos impregnar toda la realidad. «*Anima quodammodo omnia*» (el alma humana lo es todo, en cierta manera), dijeron los escolásticos, repitiendo a Aristóteles. Cuando hablamos del Hombre como microcosmos, esto no significa que seamos otro mundo en miniatura, al lado de una multiplicidad de pequeños mundos; significa que el Hombre es la «miniaturización» del (único) mundo, que somos el mundo a nuestra escala humana. El otro es ciertamente un *alius*, otro núcleo en la red de relaciones, «otro» individuo, pero no un *aliud*, otra «cosa», otro átomo (humano) sin otra conexión que la definida por el espacio o el tiempo estrechamente considerados como elementos externos a las mónadas humanas.

Las religiones por Ti se iluminaron,
Tú eres la esencia de todo dogma.

Fluye tu Nombre por el mundo entero,
y con Él tu glorificación se oye en todo lugar.

¡Oh, mi Rey!, el amor por Ti es la religión [verdadera],
quién no posee esa religión, es un infiel.

Veo corazones florecientes por Tu fe,
Tú eres el gozo y la alegría de todo corazón.

—Amir Moezzi (Irán, 518/1124)

—Traducido por Carlos Diego

El diálogo intrarreligioso, al ayudarnos a descubrir al «otro» en nosotros mismos —¿no está escrito «ama a tu prójimo como a ti mismo», como a tu «mismo» yo?—, contribuye a la realización personal y a la fecundación mutua de las tradiciones humanas que no pueden permitirse vivir por más tiempo en un estado de aislamiento, separadas unas de otras por muros de desconfianza mutua, o en un estado de guerra que puede estar más o menos camuflado por la emulación y la competencia. Incluso la coexistencia pacífica a menudo no es más que una forma de estrategia política para mantener el *statu quo* —preferible, indudablemente, a la guerra.

En resumen, el diálogo intrarreligioso no es una cuestión menor; no es ni una estrategia para la paz, ni siquiera un método para un mejor entendimiento. Es todo esto, y más, porque implica, ante todo, una visión de la realidad que no es monista, ni dualista ni atomista. Yo no soy el otro ni el otro es yo, pero estamos juntos porque compartimos la palabra, como dice el R̥g Veda (I, 164, 37). Nosotros *somos* en el diálogo.

«Cuando hagáis de dos uno, tan-

to en el interior como en el exterior, el exterior y el interior, el superior y el inferior... entonces entrareis en “el Reino”», indica el Evangelio de Tomás, 22. Cuando haya descubierto al ateo, al hindú y al cristiano en mí, cuando considere que mi hermana y yo pertenecemos al mismo Ser, (Ser, destino, realidad, misterio...), cuando el «otro» no se sienta alienado en mí ni yo en el otro..., entonces estaremos más cerca del Reino, *nirvāna*, realización, plenitud, *śūnyāta*...

El presente artículo es una adaptación, revisada por el autor, de un texto tomado de su libro *The Intra-Religious Dialogue*, New York (Paulist Press) 1999.



EL SERMÓN DE LA MONTAÑA
DEL DIÁLOGO INTRARRELIGIOSO

Cuando emprendas un diálogo intrarreligioso, no pienses de antemano aquello que tienes que creer.

Cuando testimonies tu fe, no te defiendas a ti mismo, ni a tus intereses personales, por más sagrados que te parezcan. Haz como los pájaros del cielo: ellos cantan y vuelan y no defienden su música ni su belleza.

Cuando dialogues con alguien, mira a tu compañero como una experiencia reveladora, tal como mirarías —deberías hacerlo— los lirios del campo.

Cuando abordes el diálogo intrarreligioso, intenta sacar primero la viga de tu ojo antes de sacar la mota del ojo de tu vecino.

Bienaventurado seas cuando no te sientas autosuficiente mientras dialogues.

Bienaventurado seas cuando confíes en el prójimo porque confías en Mí.

Bienaventurado seas cuando te enfrentes a las incomprendiones de tu propia comunidad o de otras por amor a tu fidelidad a la Verdad.

Bienaventurado seas cuando no renuncies a tus convicciones y sin embargo no las impongas como normas absolutas.

¡Ay de vosotros, teólogos y académicos, cuando rechazáis lo que dicen otros porque lo encontráis embarazoso o no suficientemente erudito!

¡Ay de vosotros, practicantes de las religiones, cuando no escucháis los gritos de los más pequeños!

¡Ay de vosotras, autoridades religiosas, porque impedís el cambio y la (re)conversión!

¡Ay de vosotras, personas religiosas, porque monopolizáis la religión y ahogáis el Espíritu, que sopla cuando y como quiere!

El propósito de Dios

Con la mezquita y la taberna , con la Kaaba y el templo de los ídolos,
el propósito de Dios es amor; el resto, todo fábulas.

Muestra tu bello rostro para que yo confiese abiertamente:

“Tu esbelta estatura es la belleza del mundo,
tan sólo tu luz ilumina el mundo”.

Cada uno posee un atributo asignado desde la preeternidad;
Tú estás enamorado de tu propia hermosura,
yo soy un pobre loco que perdió el corazón.

¡Oh Tú, alquibla de mi alma! ¡Oh Tú, mi alma y mi mundo!
Sólo te encuentro a Tí, ya sea en la Kaaba, ya sea en el templo de los ídolos.

El Dueño de mi alma me dice: “Conóceme y conócete a ti mismo:
Yo soy la luz y tú, la oscuridad. Yo soy la vela y tú, la mariposa”.

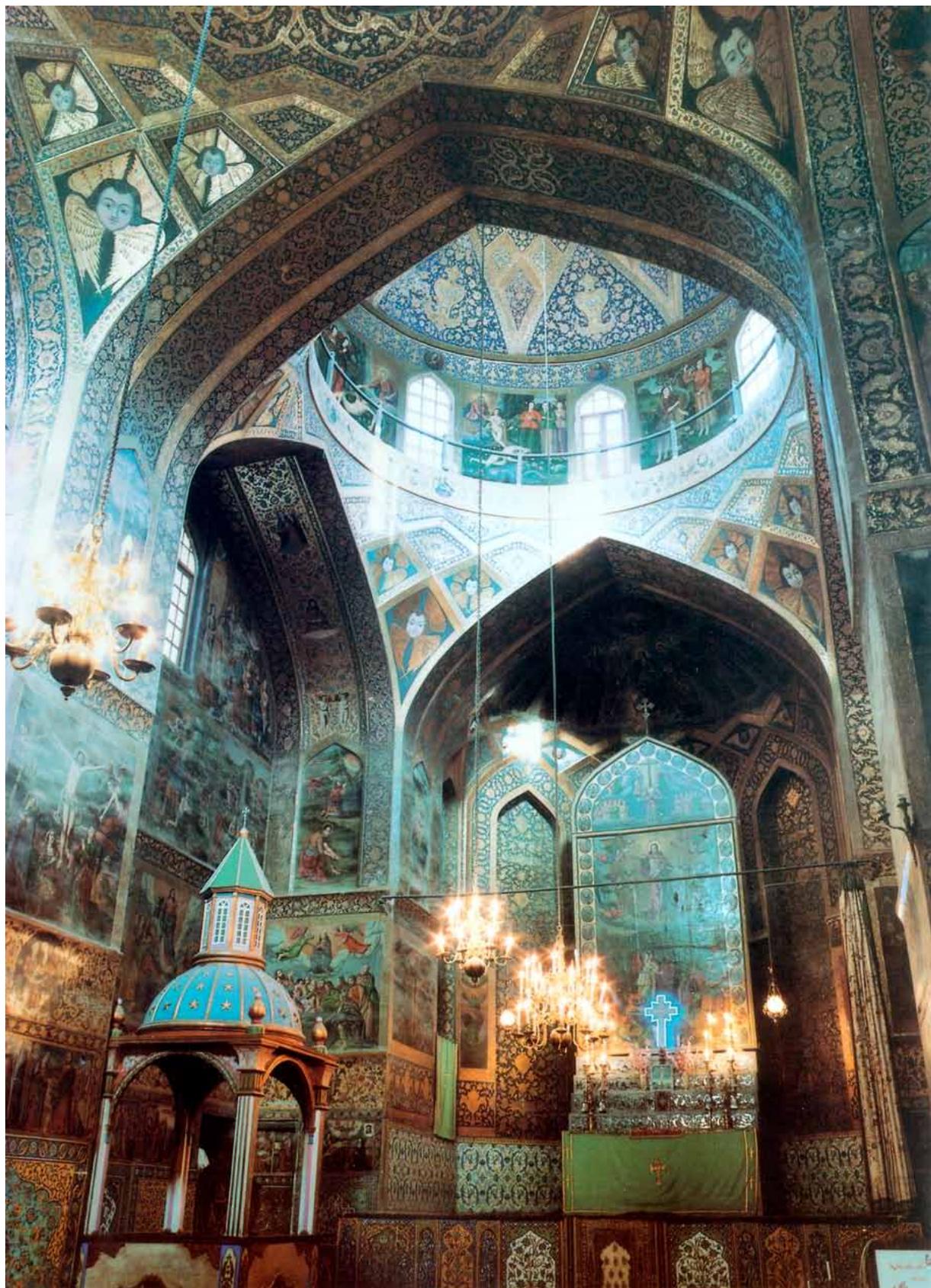
Si te guía la luz de la certeza, podrás reconocer
que el Señor jamás muere y que el siervo nunca permanece.

Qāsem, en ti conviven tu falta y la gracia de Dios.
Lo ves tú y lo ve Él, lo sabes tú y lo sabe Él.

—Qāsem Anwār (m. 837 / 1433)
—Traducido por Carlos Diego

1.- Taberna (*mai-jānah, jarābāt*), nombre con el que los darwish en Irán se refieren a su centro de reunión (*jānaqāh*), como el lugar donde beben el vino del Amor.

2.- Este verso alude a que se asignó una forma de adorar, de amar y de acercarse a Dios a cada uno en la preeternidad, antes de llegar a la existencia. Como dicen los sufíes: “Hay tantos caminos hacia Dios como almas humanas”. Toda forma de culto se dirige a Él; en realidad, en las diversas formas de culto, es Él quien contempla y ama su propia Belleza. A los ojos de los realizados, todos aman, de una u otra forma, al Amado absoluto y anhelan la unión con Él. Como dijo Hallāy: “Nuestro comienzo fue el Amor y nuestro fin es el Amor”.



CATEDRAL ARMENIA DEL SALVADOR EN ISPAHAN, S. XVII
Las iglesias de Irán. QOLAM HOSEIN ARAB

La psicología moderna a la luz de la psicología sufí

(Algunas reflexiones)

Samuel Bendeck Sotillos

Los buscadores postmodernos no tienen que ir muy lejos para encontrar información sobre la psicología sufí o sobre psicología espiritual en general, bien sea la de la Cábala (o hasídica), cristiana, hindú, budista, o cualquier otra psicología tradicional porque existen decenas de libros, periódicos y páginas de internet dedicados a este asunto. La pregunta que surge es: ¿se ha convertido la psicología sufí, como otras psicologías espirituales, en una mercancía más para el consumo de los occidentales? Y ¿cuál es el lugar de una antigua ciencia espiritual como el sufismo en el contexto de la psicología moderna que, en general, sólo ha comenzado a percibir las implicaciones de una visión del mundo cada vez más materialista y profana? Cuando hablamos sobre el sufismo o *tasawwuf* estamos reconociendo la «Unidad» trascendente, el corazón de todas las tradiciones espirituales según sus particulares ortodoxias, y no estamos sugiriendo de ninguna forma un enfoque pseudo-ecuménico cuando nos referimos a esa Unidad que no pertenece a ninguna tradición espiritual específica (Schuon 1993; ver también: Nasr, 1972, y Lings, 1977). El poeta sufí persa Sa'di nos enseña como evitar el riesgo de aplicar un enfoque pseudo-ecuménico a la senda espiritual:

*Como un compás tenemos un pie fijo en la Unidad divina
y con el otro viajamos dentro de otras religiones.*

(citado en Nurbakhsh, 2001)

Y muchos pueden recordar las palabras poéticas e instructivas de Rumi cuando declaró que su religión transcendía todos los nombres y formas, porque él no era «musulmán, ni cristiano, ni judío, ni zoroastriano»

(Nicholson, 1977), pues como los sufíes insisten repetidamente: «Los caminos hacia Dios son tan numerosos como las almas humanas». En occidente esta Unidad trascendente era conocida como la *philosophia perennis*, la filosofía perenne, y aunque ha existido desde tiempos inmemoriales la encontramos en las tradiciones indígenas y continuó con las posteriores religiones reveladas del mundo (Huxley, 1945).

Uno de los retos y dificultades de la psicología moderna es que existen múltiples psicologías, de modo que, cuando hablamos de psicología en general, resulta complicado no caer en generalizaciones o en simplificaciones excesivas, si bien puede identificarse en todas ellas un tema común como es la idea de que el ego, la personalidad, el sí mismo, el yo (o lo que se conoce como nafs en el sufismo) es el centro de lo que necesita ser cambiado, regulado, desarrollado o integrado de una forma u otra. Que esto se deba a la incapacidad de integrarse socialmente debido a algún acontecimiento ocurrido en la primera infancia, a no sentirse realizado con la propia vida o a una situación presente debida a alguna pulsión inconsciente, las diferentes razones son interminables y podrían interpretarse de modos muy distintos según sea la escuela psicológica o el modelo que se esté aplicando, lo cual también incluye una amplia variedad de términos diferentes que en general no se comparten —por desgracia, no existe ningún léxico psicológico normalizado lo que da lugar a numerosos malentendidos y confusiones tanto en los círculos de especialistas como entre no profesionales.

La psicología moderna puede contemplarse desde cuatro fases distintas, lo que se llama fuerzas en el campo





El hijo del hombre
René Magritte, 1964

de la psicología transpersonal. La primera fuerza en la psicología está asociada con el conductismo y fue desarrollada en primer lugar por B. F. Skinner que fue pionero de la teoría conductista. Pero fue el fisiólogo ruso Ivan Pavlov, que había descubierto el fenómeno del condicionamiento clásico o reflejo condicional en su estudio del sistema digestivo de los perros —que dio origen al famoso perro de Pavlov— quien popularizó el conductismo como un campo académico de estudio. Junto con los dos nombres anteriores se encuentra John B. Watson que también es un personaje importante en esta escuela de pensamiento.

La segunda fuerza en la psicología, el psicoanálisis, se atribuye evidentemente a la obra de Sigmund Freud y a sus intentos de descubrir conexiones en el inconsciente de sus pacientes mediante diversas técnicas que analizaban la transferencia y/o la resistencia del paciente.

La tercera fuerza en la psicología, la psicología humanista, fue una reacción tanto contra el conductismo como contra el psicoanálisis que apareció en los años cincuenta. Se enfoca en la dimensión humana, por ello se asocia frecuentemente con terapias centradas en la persona, y llegó a ser bien conocida por los trabajos de Carl Rogers y de Abraham H. Maslow. Un componente clave en esta psicología humanista es la filosofía existencial. Es importante subrayar que, junto con la psicología humanista, se desarrolló el Movimiento para el Potencial Humano, generalmente conocido como el movimiento de la Nueva Era.

Dentro de este ámbito experimental y ecléctico surgió la cuarta fuerza en psicología, la psicología transpersonal. Mientras investigaba la autoactualización, Abraham H. Maslow, que actuó como un instrumento en el establecimiento del campo de la psicología transpersonal, se dio cuenta de las limitaciones del modelo humanista. Lo que él llamó experiencias cumbre, le confirmaban que «la vida espiritual es... parte de la esencia humana. Es una característica que define la naturaleza humana, sin la cual la naturaleza humana no es una naturaleza completamente humana» (Maslow 1971). Y sin embargo fue Carl Jung quien acuñó el término «transpersonal» o *überpersönlich* en alemán.

La psicología transpersonal a menudo cita y se refiere a William James para legitimar dentro de la comunidad científica los estados alterados o no ordinarios de consciencia:

Nuestra consciencia normal de vigilia... sólo es un tipo especial de consciencia, mientras que junto a ella, separadas de ella tan sólo por una delgadísima pantalla, existen formas potenciales de consciencia totalmente diferentes. Podemos transitar por la vida sin presentir su existencia; pero si se aplica el estímulo adecuado, aparecen a nuestro alcance en toda su integridad... no puede haber una explicación definitiva de la totalidad del universo que no contemple todas esas otras formas de consciencia. La cuestión es cómo considerarlas... En cualquier caso, nos impiden dar por cerrada prematuramente nuestra visión de la realidad. (James, 1994)

Junto a las aportaciones de William James al campo de la psicología transpersonal encontramos a Aldous

Huxley, cuyas investigaciones en el campo de los estados no ordinarios de consciencia son bien conocidas; en su libro *La filosofía perenne* define una visión sobre un núcleo universal, común a todas las tradiciones religiosas del mundo, incluidas las tradiciones primordiales de los pueblos indígenas:

La metafísica que reconoce una Realidad divina consustancial al mundo de las cosas, de las vidas y de las mentes, la psicología que encuentra en el alma algo similar, o incluso idéntico a la Realidad divina, la ética que sitúa el destino definitivo del hombre en el conocimiento de la Base inmanente y transcendente de todos los seres son inmemoriales y universales. Pueden encontrarse rudimentos de la filosofía perenne en la sabiduría tradicional de los pueblos primitivos en cada región del mundo y, en su forma plenamente desarrollada, ocupa un lugar en cada una de las principales religiones. (Huxley, 1945)

Si bien lo que Huxley hacía era presentar el punto de vista de las tradiciones espirituales del mundo sobre la Unidad transcendente, creó, sin darse cuenta y quizás sin saberlo, un espacio para que los seguidores de la psicología transpersonal usaran la «filosofía perenne» para sus propios fines, porque existían muchas dificultades epistemológicas para desarrollar este nuevo campo. En primer lugar, establecía un modelo psicológico para el multiculturalismo que podía tomarse como punto de partida, como por ejemplo el pluralismo religioso o el Movimiento Interconfesional para estudiar tradiciones distintas de la propia, especialmente si se tienen en cuenta la violencia, la confusión y los falsos conceptos que la diversidad religiosa parece engendrar en la fase actual de este ciclo. Y en segundo lugar, creaba una perspectiva igualitaria entre las distintas tradiciones religiosas que inevitablemente afirmaba que son todas «una», creando una falsa apariencia de Unidad transcendente. Y aunque muchos en la edad post-moderna podrían plantearse qué hay de malo a este respecto en el multiculturalismo o incluso en el igualitarismo, este punto de vista opera a menudo con un enfoque pseudo-ecuménico que normalmente resalta las semejanzas e ignora las diferencias, sin darse cuenta de que el punto central es la Unidad transcendente, lo Absoluto, lo Divino, donde se hallan reunidas y se entienden esas semejanzas y sus correspondientes diferencias.

Aunque el reconocimiento de la dimensión espiritual en la psicología y la ciencia moderna ha dado al hombre post-moderno una visión que va más allá del dualismo cartesiano y del materialismo occidental, también ha confundido y desdibujado algunas distinciones que tradicionalmente habían sido respetadas y bien entendidas. En primer lugar, por avanzada que llegue a ser una psicología —incluso la psicología transpersonal—, no puede ocupar el lugar de una tradición espiritual auténtica; es decir, sin pertenecer o unirse a una senda espiritual (*tariqat*) y recibir la iniciación (*selselah*), técnicamente no se está en la Senda. En segundo lugar, un psicólogo/terapeuta tiene un papel distinto al de un guía espiritual (*sheij* o *morshid*) y lo mismo sucede con el cliente, que no es un discípulo



lo espiritual del psicólogo/terapeuta. En tercer lugar, el resultado final de la psicología es distinto de la subsistencia en Dios (*baqā billāh*) o de la realización en Dios, que preconiza el camino espiritual. Debemos insistir en la gran diferencia que existe entre la liberación espiritual y el desarrollo de un ego más funcional o más realizado para superar o aceptar sus necesidades y sus deseos. Y sin embargo hay áreas en las cuales la psicología puede quizás ayudar al hombre post-moderno en estos tiempos difíciles, aunque no como sustituto del camino espiritual, sino tal vez dando apoyo a aquellos que sientan que lo necesitan. Teniendo en cuenta que, en el ciclo actual, hay pocos guías auténticos y realizados y que la humanidad está hoy demasiado ocupada y cargada con preocupaciones mundanales para ponerse a buscar un guía idóneo y vivir cerca de él, aquellos que sienten la necesidad de un mayor apoyo fuera del camino espiritual, pueden recibirlo de esta manera. Otra forma en la que la psicología moderna puede ayudar es a través del proceso de «reflejo» de comportamientos y patrones fijos y condicionados dentro del tejido de la supuesta identidad propia (*nafs*), para que cada uno pueda ver sus puntos ciegos; buen ejemplo de este trabajo son las historias humorísticas de enseñanza sufi del Mollah Nasruddin con sus observaciones tipo *koan* sobre la condición humana. Esto no es, sin embargo, más que una breve aproximación a un tema largo y complicado, porque la cuestión es saber si la psicología moderna atiende necesidades y/o traumas que se encuentran fuera del alcance de los enfoques espirituales tradicionales. Y si tal es el caso, ¿por qué es así?, ¿qué ha cambiado en la condición humana, que no se puede aprehender desde la dimensión espiritual? Y esto, ¿es solamente la asunción de una visión del mundo de progreso o de evolución que nos viene a la mente y que desafía al mundo espiritual? El Profeta Mohammad previó esta crisis. «¡No habrá ningún tiempo al que no siga uno peor!».

Un desafío titánico al que se enfrentan los buscadores de la Verdad (*sālek*) en la post-modernidad es la aparición de un camino espiritual auténtico secuestrado, en cierto modo, por la pseudo-religión o la psicología espiritualizada de la Nueva Era o por enfoques espirituales alternativos (Guénon, 1942). Aunque la psicología moderna o transpersonal ha recorrido un largo camino al reconocer la importancia de la dimensión espiritual, es importante recordar que: «La conexión con el orden metafísico proporciona a la psicología espiritual criterios cualitativos de los que carece absolutamente la psicología profana...» (Burckhardt, 1990). Tradiciones como el sufismo han probado su validez a lo largo del tiempo, han funcionado; tenemos pruebas cualitativas de que otras personas, a menudo mantenidas intencionadamente en el anonimato, han caminado antes que nosotros y se han transformado o, en el sentido esotérico, han aplicado el axioma sufi perenne: «Muere antes de morir», que se refiere a hacer «morir» el falso sentido del yo (*nafs*). El problema de la psicología, incluso refiriéndose a la dimensión transpersonal, es que: «Dicho muy sencillamente, *tiene*

que ser alguien antes de que puedas ser nadie» (Wilber, Engler & Brown, 1986). Sin embargo en el proceso de convertirnos en «alguien», ¿cómo sabemos o discernimos que no nos hemos convertido en un «nadie», que no es sino otra cara del ego (*nafs*), en vez de haberlo transcendido? Porque como todos los caminos espirituales nos cuentan «El ego hace trampas continuamente, de tal forma que cuando intentas desenredar una parte del nudo, estás tirando de la cuerda y sólo consigues apretarlo más en otro lugar, así que siempre estás atrapado en él» (Trungpa, 1991). Y terminamos donde empezamos dejando al sabio andalusí Ibn 'Arabi resumir con otras palabras toda esta discusión:

...apuntando al hecho de que aquel que se conoce a sí mismo ve que toda su existencia es Su existencia, y no ve que tenga lugar ningún cambio en su propia esencia o en sus atributos, dándose cuenta de que él no era la existencia de su esencia, sino que tan sólo era un ignorante respecto al conocimiento de sí mismo. Porque cuando tú te conoces a ti mismo, se elimina tu egoísmo y sabes que no eres otro que Dios. (Ibn 'Arabi, 1976)

Mis agradecimientos para Mr. Parviz Rasti, que actuó como catalizador de muchas de las ideas y de las reflexiones discutidas en este artículo, a lo largo de las numerosas conversaciones que ambos mantuvimos en el Sufi Coffee Shop en Mountain View, California.

Referencias

- Burckhardt, T. (1990). *An Introduction to Sufism*. Wellingborough, Northhamptonshire: Crucible.
- Guénon, R. (1942). *The Crisis of the Modern World*. Londres: Luzac and Co.
- Huxley, A. (1945). *The Perennial Philosophy*. NY: Harper Collins Publishers.
- Ibn 'Arabi (1976). «Whoso Knoweth Himself...». Londres: Beshara Publications.
- James, W. (1994). *The Varieties of Religious Experience*. NY: Random House, Inc.
- Lings, M. (1977). *What is Sufism?* Los Angeles, CA: University of California Press.
- Maslow, A. H. (1971). *The Further Reaches of Human Nature*. NY: Viking Adult.
- Nasr, S. H. (1972). *Sufi Essays*. Londres: Allen & Unwin.
- Nicholson, R. A. (1977). Trad. *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*. Cambridge University Press.
- Nurbakhsh, J. (2003). *La psicología sufi*. Editorial Nur, 2ª edición.
- Nurbakhsh, J. (2001). *En la Taberna, paraíso del sufi*. Editorial Nur, 2ª edición.
- Schuon, F. (1993). *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing House.
- Stoddart, W. (1976). *Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam*. NY: Samuel Weiser, Inc.
- Trungpa, C. (1991). *Meditation in Action*. Massachusetts: Shambhala Publications, Inc.
- Wilber, K., Engler, J. & Brown, D. (1986). *Transformations of Consciousness*. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, Inc.





Hay maestros en todas partes

Mark Nepo

El Upaguru

—Término hindú para el maestro próximo a ti en todo momento

Desde el árbol endeble tumbado por el rayo hasta el agua calmándose después de que la ballena se sumerja, todo es de igual santidad y gracia. Desde la oscuridad en que no podemos ver la oculta ternura de un abuelo temeroso de hablar, todo y todos son un maestro.

Cada flor, cada pájaro, cada sufrimiento, grande o pequeño, cada roca erosionada y cada grieta en esa roca, cada cuestión surgida de cada grieta, y cualquier aspecto de la vida encierra alguna idea que puede ayudarnos a vivir. Podemos aprender y profundizar a partir de todo en cualquier parte.

Es más, una de las paradojas del ser humano es que nadie puede ver o comprender todo. Así pues, cada uno de nosotros debe descubrir a los maestros que nos hablan, a los que podemos oír. Este parece ser nuestro trabajo como iniciados en el ser; proseguir en nuestra curiosidad, en nuestra pasión y en nuestro sufrimiento, esforzándonos por descubrir a nuestros maestros. Al igual que algunos insectos sólo son atraídos por ciertas flores, aunque el polen esté en todas partes, algunas almas son cautivadas por determinados aspectos del Universo viviente, aunque Dios esté en todo.

Mientras que la configuración de las estrellas que vibra en la noche puede ayudarte a descubrir la paz que reside en tu alma, cavar la tierra puede ayudar a tu hermana a saber de dónde viene y, para mí, escuchar a los ancianos hablar de su vida según se acercan a la muerte, desvela las cosas que necesito aprender. Todos ellos son maestros por igual, sin que uno sea más verdadero que otro. Es como si todo tuviera que conllevar lo sagrado porque cada uno de nosotros sólo tiene un par de orejas y un par de pies para ir tambaleándose por el camino.

Los momentos de misterio, tanto revestidos de dolor como de admiración, esperan ser tratados con respeto y sinceridad; como si se hubiera grabado un mensaje en piedra para ti antes de que nacieras, y un temporal lo hubiera arrojado a la orilla a tu paso, y necesitaras toda la ayuda que pudieras conseguir para descifrar su significado. Nos encontrarán nuestros maestros una y otra vez, sean éstos la luna, el ladrón o el tigre, hasta que podamos descubrir su sentido.

Es bien distinto cuando podemos contemplar la experiencia con esta amplitud. Los momentos que abren nuestras vidas se convierten en poderosas historias en nuestra mitología personal; contarlas de nuevo renueva nuestra vitalidad. Para mí esos momentos incluyen a Dios hablando de soledad mediante las olas del mar, a mi abuela de noventa y cuatro años mirando fijamente a la eternidad cuando pensaba que nadie la estaba mirando, y al despertar tras una operación con el milagro del zumo recién exprimido.

Así pues, ¿qué y quiénes han sido tus maestros? ¿Qué historias te han aportado enseñanzas? ¿Y qué historia interior conforman? ¿Con quién puedes compartirlo? Si no tienes a nadie, encuentra a alguien. Es una de las pocas cosas que importan.

¿Dónde está tu próximo maestro? ¿En la pérdida que ocurrirá y a la que no serás capaz de hallar sentido? ¿O el mes que viene, en la piedra en tu zapato que tendrá la señal del ala de un pájaro?

Todo ello nos hace sentir muy humildes. Pues hacer planes como quisiéramos, estudiar como somos capaces de hacerlo, buscar cuanto podemos, no deja de ser una ilusión, un loco intento de situarnos en la luz o en la oscuridad mientras aparecen nuestros maestros.





ROBBE-GRILLET LIMPIANDO TODOS LOS OBJETOS A LA VISTA
MARK TANSEY 1981



Separación y unión

Llewellyn Vaughan-Lee

*Yo deseo la unión con Él y Él desea la separación;
así que abandono lo que yo deseo para que Su deseo pueda cumplirse.*

Qazālī

El despertar del corazón

El camino espiritual comienza cuando el corazón despierta a Su presencia eterna. El Amado mira en el corazón de su enamorado y en ese instante el enamorado conoce el secreto de la unión divina: que el enamorado y el Amado son uno. La mirada del Amado lleva la consciencia de su presencia eterna.

Los sufíes llaman a esta mirada el momento del retorno del corazón (*taubab*). La consciencia interior de Su presencia aparta al corazón del mundo y lo vuelve hacia Dios. Nos llama hacia Él con un vislumbre momentáneo de Su rostro. Este vislumbre es el veneno de amor más poderoso que da inicio a nuestra muerte al mundo, a nuestro viaje de regreso a Dios, porque: «¿Cómo puedo mirar al mundo a mi alrededor, cómo puedo verlo, si oculta el rostro de mi Amado?» (Tweedie 1986, p. 87).

Esta consciencia interior de unión nos hace despertar a la pena de la separación. Cuando el corazón sabe que, en su esencia más íntima, está unido con Dios, quedamos confrontados con nuestro propio aislamiento, con el conocimiento de que estamos separados de Dios. Sólo porque nos han permitido tener un vislumbre de la unión,

porque nos han dado un sorbo de este vino divino, es por lo que cobramos consciencia de la separación. Sin el conocimiento de la unión, ¿cómo podríamos saber que estamos separados? Sin haber experimentado la felicidad de Su presencia, ¿cómo podríamos conocer la agonía de nuestro propio aislamiento? La pena del anhelo ha nacido de la mirada de Dios.

Desde el comienzo de la Senda, los estados opuestos de separación y unión están grabados en el corazón y la psique del viajero espiritual. La consciencia de la unión se convierte en la pena de la separación que nos recuerda nuestro verdadero Hogar. El recuerdo por el corazón de su Amado se mantiene despierto por el fuego del anhelo. Anhelamos a Aquel a quien amamos y cuanto mayor sea el amor, mayor será la pena del anhelo. El amor y la tristeza se convierten en la substancia de nuestra existencia interior. En palabras de 'Attār:

*La pena del amor llegó a ser la cura para cada corazón,
la dificultad jamás pudo ser resuelta sin amor.*

(Schimmel 1975, p. 305)



Las polaridades del amor

La unión y la separación, el amor y el anhelo, la dulzura y la desesperación, las polaridades de la senda mística nos dejan perplejos y confundidos. ¿Por qué se nos deja tras los velos de la separación cuando sabemos que la separación es una ilusión? ¿Por qué estamos atrapados en la prisión de la dualidad cuando nuestro corazón conoce la verdad más profunda de que «todo es uno»?

Cuanto más meditamos y oramos, cuanto más recordamos a Aquel a quien nuestro corazón ama, más alienados nos sentimos en un mundo que parece haberlo olvidado. En alguna parte sabemos lo que es ser amados sin medida y nos han dejado aquí, en un mundo en el que el amor se equipara demasiado a menudo con exigencias y codependencia. La eterna pregunta de «¿por qué estamos aquí?» tiene un patetismo adicional cuando hemos sentido la infinita cercanía de nuestro auténtico Hogar.

Aquel a quien amamos nos ha abandonado y sólo la pena de la separación nos recuerda que, en alguna parte, Él está «más cerca de nosotros que nuestra vena yugular». Llevamos el dolor del recuerdo en honor a nuestro amor y, sin embargo, demasiado a menudo nos sentimos traicionados. ¿Cómo puede un Amado así abandonarnos? ¿Cómo puede tal Belleza velar Su rostro? Las dudas nos bombardean a la vez que la mente intenta convencernos de la estupidez de nuestra búsqueda: buscar algo que no puedes encontrar..., anhelar un Amado invisible que sólo nos ha traído dolor... La consciencia nos crucifica de muchas maneras en nuestra búsqueda. La mayoría de los viajeros

en el camino del amor conocen bien las sutilezas de la tortura con la que la mente puede atormentarnos.

En estas dificultades subyace el hecho de que, mientras que la naturaleza del amor es llevarnos a la unión, la naturaleza del ego es la separación. El amor viene del corazón, el núcleo más interno de nuestro ser que es nuestra conexión con lo Absoluto. El amor es «la esencia de la esencia divina» (Massignon 1982, III p. 104) y, por ello, tira de nosotros dinámicamente



hacia la unidad. Pero el ego nace de la separación. Le existencia del ego se define como lo diferente: «Yo soy diferente de ti». El camino hacia la unión con Dios nos aparta del ego y de su sensación de una existencia separada y una identidad individual. Por esto dicen los sufíes que el primer paso hacia Dios es el paso para salir de nosotros mismos. El amor nos llama a apartarnos de nosotros mismos y entrar en el estado de unicidad en el que sólo existe el Amado.

El ego y la mente pertenecen a una dimensión de separación y dualidad. El ego existe a través de su sentido de individualidad y de separación; la mente sólo funciona a través de la dualidad: gracias a la comparación y la diferenciación. El poder del amor levanta el velo de la dualidad, amenazando al ego y confundiendo a la mente. El camino ancestral de los místicos nos trae de regreso a esa fuente en la que las distinciones y las diferencias se deshacen como azucarillo en el agua. En este viaje, el ego y la mente se rebelan a medida que se ataca su identidad y su función. El amor nos lleva al circo de los gladiadores en el que luchamos contra nuestra propia liberación y nos resistimos a la atracción hacia la unicidad. Pero aquellos cuyos corazones están comprometidos saben, como los gladiadores de antaño, que la muerte los espera. Ellos saben que «cuando la Verdad ha tomado posesión del corazón, lo vacía de todo salvo de Sí misma» (Massignon 1982, I, p. 285).

Nos escondemos del amor que es el único que puede curarnos. Huimos de la Verdad que nos atormenta. Pero, como la marea que sube, el tremendo poder del amor difumina gradualmente las miserables marcas del ego en la arena. Lentamente llegamos a reconocer al océano infinito como nuestro auténtico Hogar, un océano donde, en palabras de Rumi, «nadar termina siempre en ahogamiento» (Rumi 1981, p. 30).

El eje del amor

Paradójicamente, necesitamos la experiencia de la separación para llevarnos a la unión. El esta-

El eje del amor

Paradójicamente, necesitamos la experiencia de la separación para llevarnos a la unión. El esta-

do de unión es el estado natural del alma. La experiencia de la unión es el «vino que nos embriagó antes de la creación del vino». Pero este secreto, oculto dentro del corazón, necesita que la pena de la separación lo lleve a la consciencia. La pena del amor es el efecto de la atracción magnética entre el alma y su origen. Cuando sentimos la atracción del corazón, sentimos el deseo del Amado de hacerse consciente en el corazón del enamorado:

*No sólo los sedientos buscan el agua,
el agua también busca a los sedientos.*

(Rumi, citado en Schimmel 1975, p. 165)

La unión y la separación están tejidos juntos para formar la trama misma del viaje. Mientras que el corazón conoce el secreto de la unión, el ego está encallado en la separación. El mundo interior nos obsesiona con su promesa de unicidad y el mundo exterior nos tienta con un sinfín de reflexiones. Son los dos polos de nuestra existencia, lo oculto y lo manifiesto, el Creador y Su creación. El viaje místico nos conduce a lo largo de este eje de amor, de este camino desde la creación hasta el regreso al Creador. En este viaje llevamos la semilla de nuestra propia consciencia y la dejamos a los pies del Amado. Llevamos la consciencia de nuestra separación al escenario de la unión.

«Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido, así que creé el mundo» (Tradición sagrada). Desde su aislada soledad Él creó el mundo y puso en juego los opuestos: el día y la noche, lo positivo y lo negativo, lo masculino y lo femenino. En este mundo, Él manifestó sus Atributos, sus Nombres divinos, los Nombres de majestad (*jalāl*) y los Nombres de belleza (*jamāl*), los de severidad (*qabr*) y los de clemencia (*loṭf*). Estos pares de opuestos crean la danza de la vida, la danza interminable que llega desde el mundo interior, no manifestado, al escenario de la manifestación. Un ser humano, nacido en este escenario, forma parte del juego dinámico de opuestos, pero al mismo tiempo llevamos la unidad no manifestada bajo la forma de memoria grabada en la cámara más interna del corazón, el «corazón del corazón».

El hombre es Mi secreto y Yo soy su secreto. El conocimiento interior de la esencia espiritual es un secreto de Mis secretos. Sólo Yo pongo esto en el corazón de Mi buen siervo y nadie puede conocer su estado salvo Yo (Tradición profética, citada en Jilāni 1992, p. 15).

En Su mundo de dualidad llevamos la esencia de Su unicidad. El trabajo del místico es volverse consciente de Su unicidad y expresarla en su devoción. Así, nosotros somos el medio por el que hacemos que Él Se conozca a Sí mismo. Sin la etapa de la separación este viaje no sería posible. El juego de los opuestos es el que refleja hacia Él Su divina unicidad. Sin el espejo de la creación Él no podría contemplar Su propio rostro.

El ciclo del amor

El viajero necesita contener en sí mismo la contradicción primigenia de la separación y la unión. Nacidos en la separación, todos llevamos la semilla de la unión. Pero en nuestro olvido nos abandonamos a la separación, al mundo del ego. Nos perdemos muy fácilmente en este laberinto de espejos que conforma Su mundo. A veces, como por accidente, vislumbramos un reflejo de algo más allá del ego y sus deseos, una chispa de Realidad tras los velos de la manifestación. A veces, en un sueño, nos muestran un horizonte diferente en el que el sol jamás se pone. El Otro, tan cerca y tan oculto, nos persigue con un recuerdo de unicidad que algunos llaman paraíso.

Racionalmente, descartamos estas señales porque apuntan en una dirección distinta de los objetivos de nuestra vida consciente. Pero a aquellos cuyo destino es realizar el viaje de vuelta al Hogar no les está permitido olvidar. La memoria eterna del alma ha sido grabada a fuego demasiado profundamente para ser rechazada como una fantasía infantil. El hambre de la Verdad finalmente irrumpe, llamando a la puerta del corazón y afectando incluso a la mente. Nuestro mundo de dualidad comienza a ser invadido por el deseo de la unicidad; la separación anhela la unión.

Volviendo la espalda al mundo, emprendemos la búsqueda mística. Respondemos a la llamada del Simorq, el pájaro mítico que vive más allá de la montaña de Qāf, en la dimensión cósmica del ser humano. El camino hasta allí es inaccesible y sólo los locos y los enamorados pueden emprender este viaje. El Simorq está muy cerca de nosotros pero nosotros estamos lejos de él. «Se hallan en el camino muchas tierras y muchos mares... Uno avanza con paso pesado en un estado de asombro, a veces sonriendo y a veces llorando» (Attār 1961, p. 13).

Siguiendo el hilo de nuestro propio destino espiritual caminamos hacia la unión. Buscamos lo que no puede ser hallado por la dualidad, porque ¿cómo puede la dualidad descubrir la unicidad? En la experiencia de la unión toda dualidad desaparece. No quedan viajero ni Meta. Este es el estado de anonadamiento (*fanā'*). El enamorado está perdido en el Amado. Sólo la polilla consumida en las llamas del amor conoce la auténtica naturaleza del fuego, pero ¿quién queda para conocerla? En el mismo centro de su propia existencia el enamorado descubre la verdad de la no existencia. Lo manifiesto regresa a lo no manifiesto y el ciclo se completa.

En el viaje de regreso a la no existencia, lo que había sido ocultado se revela. El secreto en el núcleo de la creación se hace consciente. Pero ¿quién o qué lleva esta consciencia? Si no hay enamorado, ¿quién conoce la naturaleza del amor? Si ya no hay separación, ¿cómo puede haber consciencia de unidad? Aquel que es Uno y Solo necesitó la creación para ser conocido. Él necesitó crear la dualidad para reflejar Su propia unicidad. El enamorado necesita permanecer en la dualidad para ser un espejo para su Amado. Este espejo refleja Su unidad tanto a Él como al mundo. Para hacer consciente Su unicidad, el enamorado debe permanecer parcialmente en separación. Esta es una de las paradojas más dolorosas del viaje.

Deseamos la unión pero Él necesita nuestra separación. Entregarse al camino espiritual significa llevar la cruz de ambos mundos, el de la

unicidad y el de la dualidad. Incluso cuando saboreamos los frutos de la unión debemos renunciar a ellos y embarcarnos en la experiencia de la separación. Tenemos que llevar el secreto del amor, el reconocimiento de la unicidad al bazar de la dualidad. Nuestro deseo de unión está rendido a Su necesidad de separación.

*Mil veces más dulce que la Unión
encuentro esta separación que Tú deseas.
En la Unión soy siervo de mí mismo,
en la separación soy esclavo de mi Amo
y prefiero estar ocupado con el Amigo,
en cualquier circunstancia,
que conmigo mismo.*

(Irāqī 1982, p. 116)

El enamorado anhela estar unido con su Amado. Pero más profundo que este anhelo está la entrega del alma del enamorado mediante la cual el Amado puede darse a conocer tanto a Sí mismo como a Su mundo. El Amado necesita que el enamorado guarde Sus secretos de unicidad, que sea un vehículo para los misterios del amor y que permita a la creación reflejar Su rostro oculto. El enamorado es siempre el siervo del Amado. En los estados de unión el enamorado se pierde en el Amado y en los estados de separación el enamorado lleva al mundo Su tesoro oculto.

El viajero camina por el camino más estrecho que transcurre entre los dos mundos. En el amor y la devoción, renunciamos a la unión y abrazamos la separación. Pero dado que la unión es el estado preeterno del alma y la esencia del amor, la unión nunca puede perderse. En el amor la unión está siempre presente. En lo profundo del corazón, el enamorado y el Amado son uno, como exclama Hallāy:

*Vi a mi Señor
con los ojos del corazón
y le dije: «¿Quién eres Tú?»
Contestó: «¡Tú!»*

(Schimmel 1982, p. 32)

Su siervo es el esclavo del amor, que se enfrenta tanto a su existencia separada como enamorado, como al conocimiento de que sólo existe el

Amado. La existencia y la no existencia están atadas juntas en la servidumbre.

Algunos enamorados perdidos en el éxtasis han exclamado como Bāyazid: «Bajo mi manto no hay sino Dios» (Rumi 1981, *Mathnawi* IV, 2125). Han saboreado la verdad de que el mundo exterior es una concha. Pero cuando dejan el ensimismamiento se encuentran de nuevo con su existencia individual y con las limitaciones de este mundo de formas. La unión absoluta sólo se encuentra en la muerte física; sólo entonces Majnun se unió completamente con su Laylā, sólo en el patíbulo pudo Hallāy realizar por fin la unicidad que su corazón deseaba: «Aquí estoy ahora en el lugar donde habitan mis deseos» (Massignon 1982, I, p. 608).

Mientras vivimos en el mundo físico necesitamos someternos a la separación. Si fuera Su voluntad que siempre permaneciéramos en un estado de unión, no revestiríamos el ropaje de la creación. La senda del místico es abrazar los dos mundos, como lo describe el místico cristiano John Ruysbroeck: «Habita en Dios y sin embargo va hacia todas las criaturas en espíritu de amor hacia todas las cosas... Y esta es la cumbre más elevada de la vida interior» (Underhill 1974, p. 437). Interiormente somos el esclavo de nuestro Amado, exteriormente somos el sirviente de Su creación.

El santuario del misterio divino

El viaje al Hogar comienza cuando el alma abandona su estado de unión con Dios. Tras nacer en este mundo, aprendemos a buscar nuestro auténtico ser y a encontrar el camino de vuelta a nuestro Amado. Aquel a quien amamos está oculto tras el velo de Su creación, que oculta y revela a la vez Su rostro. Lo que buscamos habitualmente en el mundo externo es un aspecto oculto de nuestro propio ser, nacido a la vida por el drama de la proyección. El sufí aprende a usar Su creación como un espejo que refleja tanto la imagen de nuestra propia psique como la de la

Belleza y Majestad de nuestro Amado. En lugar de rechazar la creación la usamos como medio para volver al Hogar, porque Él ha dicho: *Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos* (Qo 41,53).

El versículo coránico: *Enseñó a Adán los nombres*, significa que Dios dio a Adán el conocimiento de los Nombres divinos reflejados en la creación. Este conocimiento de los Nombres divinos dan al hombre la capacidad de reconocer la esencia de la creación, los aspectos divinos de sí mismo y del mundo. Cuando miramos al mundo con los ojos de la devoción, con el conocimiento que sólo Él puede otorgarnos, somos capaces de sentir Sus signos. Cuando el corazón despierta, busca al Amado real, oculto y a la vez revelado en el juego de las formas. Como dice Hořwiri:

Has de saber que he descubierto que el universo es el santuario de los misterios divinos, porque Dios se confió a Sí mismo a las cosas creadas y se ocultó Él mismo en aquello que existe. Las substancias y los accidentes, los elementos, los cuerpos, las formas y las disposiciones son todos ellos velos de esos misterios. (Smith 1994, p. 36)

Abrazamos la creación como un reflejo del Creador y como un entorno en el que podemos acercarnos más a Aquel al que amamos. Para el sufí, la vida misma es siempre el mejor maestro.

La creación es un espejo del Creador. Cuando el corazón despierta, se abre el ojo del corazón y, con este ojo, el enamorado es capaz de leer los signos de su Amado, de ver Su rostro reflejado en el mundo que lo rodea. El ojo del corazón es el órgano de la percepción directa, a través del cual podemos ver las cosas como realmente son y no como parecen ser. Cuando el ojo del corazón está cerrado, el mundo parece tener existencia autónoma y estamos atrapados en la rueda de la vida, del nacimiento a la muerte. Cuando el ojo interior se abre, el espejismo del mundo externo cambia y comenzamos a ver la mano del Creador trabajando. Sentir Su presencia en el mundo exterior nos

libera de las garras del mundo, porque nos alineamos interiormente con el Creador y no con la creación.

Interiormente, el corazón se vuelve hacia Dios; exteriormente, sentimos lo que está tras la danza de las formas. A veces vemos Su luz en los ojos de un amigo, del amado, de un extraño. En la gloria de una puesta de sol no sólo vemos la belleza sino la mano del pintor. Captamos una bocanada de Su perfume y sabemos que es Suyo.

Sus signos se vuelven poco a poco visibles y somos capaces de vislumbrar el hilo de nuestro propio destino más profundo tejido en los acontecimientos externos de nuestra vida. El destino del alma es la senda que nos lleva a la libertad a medida que aprendemos las lecciones de nuestra encarnación. Una amiga tuvo una experiencia en sueños en la que fue llevada y ascendió, fuera del mundo, a un lugar donde le mostraron que este mundo es sólo un juego, un escenario en el que jugamos ciertos papeles. Pero también le enseñaron que antes de nacer nos dan a cada uno una carta del destino para jugarla, lo cual es también un problema que debemos resolver. Cuando hayamos resuelto este problema seremos libres de partir o de quedarnos y ayudar a los demás. Hay muchas pistas y signos para ayudarnos a resolver nuestro problema, pero sólo podemos verlos cuando vivimos en el momento. Si vivimos en el pasado o en el futuro, estas pistas son inaccesibles. Ella despertó del sueño profundamente sobrecogida.

Si vivimos en el pasado o en el futuro, en nuestra memoria o en nuestras expectativas, estamos firmemente atrapados en la ilusión del tiempo y en la danza de las sombras. Sólo en el momento presente tenemos acceso a nuestro Ser eterno, que está fuera del tiempo. En la intensidad de cada momento no hay tiempo, como tan bien saben los enamorados. El amor no pertenece al mundo del tiempo, sino a la dimensión del Ser. Para el Ser, el estado preeterno de unión, el lazo de amor entre enamorado y Amado, está eternamente presente. Este es el eje de amor que está en el núcleo

de la creación, en el centro de cada momento. Cuando experimentamos el amor, estamos sintonizados, en ese instante, con este núcleo. Lo que sentimos en nuestro corazón es un reflejo de Su amor hacia Sí mismo.

La senda del amor nos lleva más allá de la telaraña del tiempo, como proclama Rumi: «Sal del círculo del tiempo y entra en el círculo del amor» (Rumi 1981, p. 16).

En el amor sólo hay el momento eterno. Cuando decimos «sí» al deseo del corazón, entramos en el círculo del amor. Luego, mediante nuestra devoción y nuestra práctica espiritual, se activa la energía del amor y vamos más allá de las limitaciones de la mente y de la ilusión del tiempo. En momentos de meditación podemos experimentar el espacio infinito de la eternidad del corazón. Cuando volvemos de más allá de la mente, podemos descubrir que hemos estado meditando sólo durante unos minutos o durante unas horas.

Al calmar la mente durante la meditación nos entrenamos para ser capaces de salir del círculo del tiempo. Aprendemos a volvernos conscientes en un espacio donde no hay tiempo. Pero cuando volvemos a nuestra vida diaria nos vemos rodeados por las exigencias del tiempo, que no pueden ser ignoradas. Tenemos citas que atender, agendas que respetar. Entonces, a través de la práctica del *zeker* (recuerdo de Dios), mantenemos nuestra conexión con el momento eterno. Al repetir Su Nombre, mantenemos despierta la memoria de cuando estamos junto a Él, la memoria que está eternamente presente dentro del corazón. El primer *zeker* tuvo lugar en el momento del pacto primordial, cuando en respuesta a la pregunta de Dios: *¿No soy Yo vuestro Señor?*, la humanidad todavía increada respondió: *¡Claro que sí, damos fe!* (Qo 7,172). El *zeker* es la afirmación de Su presencia dentro de Su creación.

Su presencia nos libera de las ataduras que nos sujetan aquí. Cuando el corazón afirma que Él es Uno, las cadenas de la dualidad se deshacen. Al reconocer que Él es Señor, nos ligamos al Creador y no a la creación. Nos volvemos sus siervos y como

exclama Hāfez: «Sólo los esclavos son libres». Cuando vemos Sus signos en nuestra vida diaria, cuando vislumbramos Su faz reflejada en Su creación, automáticamente miramos hacia Él y no hacia el mundo. Él atrae nuestra atención hacia Él mismo.

Servidumbre

En el silencio de la meditación vamos más allá de las dualidades de la mente hasta el vacío increado donde se disuelve el ego y deja de existir el enamorado. Saliendo de la meditación volvemos al mundo de la separación en el que, repitiendo Su Nombre, evocamos Su presencia, porque Él ha dicho: «Yo soy compañero de quienes me recuerdan» (Tradición profética, citada en Schimmel 1975, p. 168). El enamorado tiene a la vez consciencia de la unión y de la separación. Conocemos nuestra no existencia esencial y celebramos también nuestra existencia para poder afirmar Su presencia.

El trabajo del enamorado, aquel que se ha entregado a su Señor, es ser Su representante aquí. Reflejando a Dios en el corazón, el enamorado aporta al mundo Su luz y Su amor. Esta luz es una inspiración y una guía para aquellos que quieren encontrar el camino de vuelta al Hogar, aquellos que necesitan saber a dónde pertenecen. De corazón a corazón, el secreto del amor divino es contado en silencio. Las palabras, que tan fácilmente traen la confusión y el malentendido, pertenecen a la dualidad y quedan fácilmente atrapadas en las complejidades de la mente. La luz dentro del corazón comunica directamente de esencia a esencia. Silenciosamente, ocultamente, Sus enamorados trabajan en el mundo, barriendo el polvo del olvido, la oscuridad de la incredulidad. Los sufíes son tradicionalmente conocidos como barrenderos, porque limpian los corazones de la gente. En palabras de Shabestari: «Si no hubiera barrenderos en el mundo, el mundo estaría sepultado por el polvo».

Como viven una vida ordinaria en el mundo, no se pueden distinguir Sus enamorados del resto de la gen-

te. Pero dentro del corazón, el anhelo y el recuerdo crean un espacio para que Su obra se despliegue. Él nos necesita aquí para ayudar a mantener al mundo sintonizado con el amor, para mantener viva la consciencia de Su presencia. El enamorado abandona incluso el deseo de la unión porque el Amado necesita que abracemos la separación. En las profundidades del corazón llegamos a conocer la verdad de la unión, pero para vivir y trabajar en el mundo necesitamos retener la consciencia de la separación. El *sheij* del siglo XVII Ahmad Sirhindi decía que el estado de servidumbre es más elevado que el estado de unión y que el sufí «escoge la separación antes que la unión, en respuesta al mandato de Dios» (Ansāri 1986, p. 241).

El espejo de la separación

Sus enamorados son aquellos que saborearon el vino de la unión antes de nacer. Sin embargo en ese momento preeterno del pacto primordial nos sometimos a la separación para dar testimonio de Él como Señor. Al nacer en la creación, realizamos el viaje del olvido, el viaje desde Dios. Luego, en la experiencia del retorno del corazón (*taubab*), el corazón despierta a su estado más interior de unión y el enamorado se vuelve consciente de la pena de la separación. Sin el conocimiento de la unión no habría consciencia de la separación. Estos opuestos son el núcleo del camino místico. El anhelo de la unión nos lleva de regreso desde el mundo de la dualidad hacia nuestro Amado. Pero al mismo tiempo sentimos el sometimiento del alma a la servidumbre. Sabemos que pertenecemos a Otro y pedimos: «Hágase Tu voluntad así en la tierra como en el cielo».

El deseo de la unión y la necesidad de la separación coexisten en el corazón del viajero. El camino místico no es una progresión lineal de la separación a la unión y luego a la servidumbre. Es una espiral en la que los opuestos se transforman los unos en los otros. Desde la dualidad nos volvemos hacia la unicidad y en la unicidad abrazamos la dualidad. Sacudidos entre estos opuestos,

experimentamos el síndrome del yoyó, el ir y venir entre la cercanía y la separación que limpia el corazón del enamorado. Él sujeta nuestro corazón entre Sus dos dedos y a veces lo vuelve hacia Su rostro y sentimos intimidad y sobrecogimiento. Luego vuelve el corazón hacia el otro lado y sentimos la angustia del abandono o el recuerdo obsesivo de Su Belleza. Poco a poco, los opuestos se funden en el centro del corazón que también es el centro calmado del mundo que gira.

Mediante la meditación, llegamos a saber que nuestra existencia individual es una ilusión. En el vacío más allá de la mente saboreamos nuestra propia no existencia. Cuando volvemos a la dualidad y al ego sentimos el tirón del recuerdo y llegamos a darnos cuenta de que nuestra necesidad de recordarlo a Él es un reflejo de Su necesidad, de que nuestra oración es Su oración. Como dice Hallāy:

Te llamo... No, eres Tú quien me llama hacia Ti.

Cómo podría yo decir: «Eres Tú!», si Tú no me hubieras dicho: «Soy Yo».

(Massignon 1982, III, p. 42)

Nuestra existencia individual es sólo una manifestación de Su unicidad. El sentido de individualidad del ego es un reflejo del hecho de que Él es uno y absoluto. A través del yo, Lo adoramos como uno.

Aquellos enamorados que se han perdido en la unión saben, incluso cuando vuelven a la separación, que la separación es una ilusión, como saben que su propio ego es una ilusión. La separación es un juego de luz en las aguas de la unidad. Cuando el enamorado sabe que no hay nada salvo Él, la separación es una servidora de la unión. La separación, nacida de la unión, da a conocer Su unidad. Cuando el ego está rendido, se vuelve un claro espejo de la luz de Su unicidad. Sometiéndonos por Él a la separación, traemos esta luz al bazar del mundo. En el mundo de la dualidad, el enamorado refleja la cara oculta de la unidad y el Amado llega a conocer Su propia Belleza:

Yo y tú significan dualidad y la dualidad es una ilusión porque sólo la Unidad es la Verdad. Cuando el ego se ha marchado [rendido], Dios es entonces Su propio espejo en mí. (Bastāmi citado en Stoddart 1985)



© 1995, The Golden Sufi Center

Referencias

- Ansāri, Muhammad 'Abdul Haq. 1986. *Sufism and Shari'ah*. Leicester: The Islamic Foundation.
- 'Attār, Farid al-Din. 1961. *The Conference of the Birds*. Traducida por C. S. Nott. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Fakhruddin 'Erāqi, 1982. *Divine Flashes*. Traducido por Peter Lamborn Wilson. Nueva York: Paulist Press.
- Jilāni, 1992. *The Secret of Secrets*. Traducido por Tosun Bayrak. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Massignon, L. 1982. *The Passion of al-Hallāj*. Princeton: Princeton University Press.
- Rumi, 1981. *Rumi: Fragments, Ecstasies*. Traducido por Liebert, Daniel. Santa Fe, Nuevo Méjico: Source Books.
- Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schimmel, A. 1982. *As Trough a Veil*. Nueva York: Columbia University Press.
- Smith, M. 1994. *Readings from the Mystics of Islam*. Westport, Connecticut: Pir Publications.
- Stoddart, W. 1985. *Sufism*. Nueva York: Paragon House.
- Tweedie, I. 1986. *Daughter of Fire, A Diary of a Spiritual Training with a Sufi Master*. Nevada City: Blue Dolphin Publishing.
- Underhill, E. 1974. *Mysticism*. Nueva York: New American Library.



La taberna de los magos

En la taberna de los magos¹, veo la luz de Dios.
¡Oh maravilla, ver semejante luz donde la veo!

¡Oh Señor!, ¿quién apura los posos del vino en esta taberna
cuya puerta como alquibla de anhelo y mihrab de oración veo?

Ser enamorado y *rend*², contemplar Tu Belleza en todo lugar,
todo ello como fruto de Tu favor veo.

Guía de los peregrinos no alardees ante mí,
tú sólo ves la Casa, pero yo al Amo de la Casa veo.

Nadie ha percibido jamás en el almizcle de Jotán ni en el de China,
eso que yo, en la brisa del alba, cada mañana veo.

Nada sobra ni falta en este círculo trazado por el punto de la Unidad,
este misterio, libre de cómo y de porqué, yo veo.

Desearía difundir la fragancia de almizcle de la cabellera de mi bello Ídolo,
pero ese anhelo lejano, como una pura ilusión, veo.

Ardor del corazón, río de lágrimas, suspiros al alba y lamentos nocturnos,
todo ello, como fruto amoroso de Tu mirada, veo.

A cada instante, una nueva imagen de Tu rostro cierra el paso a la imaginación.
¿A quién podría revelar todo aquello que en este velo veo?

No reprochéis, amigos, el juego de miradas de Hāfez,
pues a él, entre los enamorados de Dios, veo.

—*Dīwan de Hāfez*

—Traducido por José M^a Bermejo

1.- *Jarabāt-e moqān*, la taberna de los magos [los adoradores del fuego sagrado]. Una de las expresiones con la que los sufíes persas aluden a su centro de reunión (*jānaqāh*), haciendo alusión al origen preislámico de la tradición sufí.

2.- El *rend*, en su sentido literal, designa a alguien libre de restricciones y que demuestra una actitud despreocupada. Para los sufíes, el *rend* es un *darnīsh* enamorado, despreocupado de las limitaciones de la cortesía y de las convenciones sociales y liberado del mundo y de sus moradores. Externamente es un reprobado, pero internamente es irreprochable.



Jānaqāb Nematollāhi en Kermānshāh (Irán)



Avicena o Ibn Sinā:

El sufi persa fundador de la ciencia islámica

Terry Graham



De acuerdo con el autor de *The Atlas of Medieval Man* (*El atlas del hombre medieval*): «Al siglo XI pertenecen las grandes enciclopedias médicas de Avicena [es decir Ibn Sinā], que recogen los conocimientos tanto del mundo griego como del mundo [islámico]» (Platt 1985, p. 36), obras traducidas al latín por «el prolífico Gerardo de Cremona desde su sede en Toledo» (Ibíd., p. 62). Avicena es un personaje tan polifacético, al menos, como Leonardo da Vinci, «algo menos famoso como hombre de estado que como médico» (Elgood 1953, p. 310) y se le reconoce como autor de más de 220 obras en persa y en árabe. Por otra parte, es ciertamente la figura más importante en el proceso de transferencia a la Europa medieval de la filosofía y de la antigua ciencia griega, egipcia, mesopotámica, india y china, que daría lugar al Renacimiento, que marcó una época y a partir del cual se desarrolló la cultura occidental tal como la conocemos hoy.

Esta figura fundamental nació en el año 980 d.C en la aldea de Afshana cerca de la ciudad de Bujara, capital del reino samánida en la región de Irán que ahora ocupa la antigua república soviética de Uzbekistán. Le pusieron el nombre de Hosain y era el mediano de tres hermanos. Su padre, funcionario del gobierno de la dinastía samánida (874-999), sirvió al emir Nuh b. Mansur (que reinó de 976 a 997), y se trasladó a Afshana desde su ciudad natal de Balj (en el Afganistán actual), de la cual eran originarios los gobernantes samánidas, para estar más cerca de la capital y aprovechar las posibilidades de promoción.

Se conocen bastantes detalles sobre la vida de Ibn Sinā porque dictó una pequeña reseña de su vida a Abu 'Ubayd ŸozŸāni, su fiel discípulo y compañero durante

veinticinco años, que cubría el tiempo transcurrido hasta que ŸozŸāni se unió a su maestro en 1012. Así sabemos, por ejemplo, que Ibn Sinā nació en el mes de agosto de 980. ŸozŸāni fue luego completando esa biografía tras la muerte de su maestro.

Ibn Sinā, incansable y prodigioso en su juventud, se dedicó al estudio usando todas las fuentes a su alcance. Por ejemplo, aprendió aritmética con un frutero y, en el otro extremo, filosofía con un tutor privado contratado por su padre, hombre bien situado y rico, si bien la mayor parte de sus estudios la realizó en la *madrassa* convencional. Dado que la escuela Hanafi de jurisprudencia dominaba en Bujara en aquel tiempo, el joven estudió leyes en aquel entorno. Como dice Goodman: «La dialéctica tradicional hizo ejercitarse al joven Ibn Sinā en la lógica práctica» (Goodman 1992, p. 12).

Lo que resulta sorprendente de la genialidad del joven estudiante es que pudiera ir más allá de los métodos pedagógicos rutinarios de su maestro y se pusiera a trabajar de forma imaginativa usando el armazón conceptual que se halla detrás de los procesos mecánicos. El enfoque de su tutor de filosofía sobre Aristóteles era estrictamente a través de los números, lo habitual en otros maestros tanto antes como desde entonces, pero «el enfoque de Ibn Sinā era mucho más próximo al espíritu del propio Aristóteles, quien afirmaba que el método del silogismo era un esquema para el descubrimiento y no una mera gramática para la deducción» (Ibn Sinā 1985, p. 13).

Superó igualmente a su profesor de matemáticas y, tras estudiar con él solamente los cinco o seis primeros teoremas de los *Elementos* de Euclides, prosiguió de for-





ma creativa siguiendo su propio camino. En astronomía, procedió de la misma forma con el *Almagesto* de Ptolomeo, resolviendo por sí mismo los problemas matemáticos.

A la edad de diez años, dominaba ya todas las complejidades de la gramática árabe y estaba versado en literatura, tanto en las obras originales de los eruditos islámicos como en los escritos de sus predecesores griegos, traducidos directamente al árabe o pasando antes por el sirio. También era conocedor de los argumentos de los teólogos y tenía un completo conocimiento de las complejidades del Corán.

Cuando su tutor de filosofía concluyó su instrucción, Ibn Sinā abordó por sí solo el estudio de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, aunque en esta etapa se sintió apremiado a dedicarse a lo más práctico, al tener que ganarse la vida y al no sentirse atraído ni hacia la jurisprudencia de los clérigos ni hacia el tipo de trabajo burocrático de su padre. De todas las profesiones, la que le resultaba más atractiva era la medicina, porque abarcaba tanto la ciencia como la relación con las personas.

A los dieciséis años, tenía ya unos conocimientos tan avanzados que muchos ancianos acudían a él para pedirle consejo en temas de ciencias, tanto abstractas como prácticas, ¡e incluso en materia de jurisprudencia! No había limitado su estudio a las conclusiones de los libros, como las de las obras de Galeno, sino que había ido más allá haciendo descubrimientos por sí mismo al tratar a sus pacientes y aportando nuevos avances a la medicina con el paso del tiempo.

Un año después, siendo Ibn Sinā un inmaduro adolescente de diecisiete años, su brillante carrera tuvo un respaldo oficial al caer gravemente enfermo el emir, Nuh b. Mansur. Los médicos de la corte fueron incapaces de curarlo y fue convocado Avicena, que fue capaz de aplicar con éxito un tratamiento que hizo recuperarse al soberano desde las puertas de la muerte, ganándose así el reconocimiento tanto del rey como en otros países. Contratado como médico residente en la corte, podía ahora acce-

der a la biblioteca de palacio y tenía a su disposición todos los volúmenes recopilados gracias a la generosidad ilustrada de los samánidas. Lleno de curiosidad ante esta amplia y maravillosa colección, explicó: «Vi libros cuyos mismos títulos son desconocidos para muchos y que jamás había visto antes ni volví a ver después» (Ibíd., p. 16).

A los dieciocho años, había alcanzado una etapa que años después recordó a Ŷozŷāni, con esta reflexión: «Tengo ahora la misma cantidad de conocimientos que antes, pero con mucha más madurez y profundidad; por lo demás, lo aprendido y lo conocido es en verdad lo mismo» (Nasr 1964, p. 178). Su base espiritual le hizo ver que todo el conocimiento factual e intelectual que había adquirido sólo era la función de una conciencia menor, de forma que en sus años postreros, cuando dijo esto a Ŷozŷāni, pudo dedicarse a penetrar los misterios escondidos tras el velo que había sustentado su genialidad y que aún tenía que explorar con total tranquilidad.

En su juventud, la agudeza espiritual de Ibn Sinā había quedado ya demostrada con la forma en la que hacía descubrimientos y sabía qué retener de éstos. Desde la más temprana edad experimentaba visiones y comunicaciones del mundo espiritual, pero, como otros chicos prodigio con un canal abierto hacia lo trascendente, empezó dirigiendo esas intuiciones hacia la ciencia y los asuntos prácticos, en lugar de seguir su guía para profundizar en la experiencia espiritual. Tenía una gran aptitud natural para la mística, pero no estaba listo todavía para un compromiso formal en el camino espiritual.

Debido a su genio cimentado en lo espiritual, Ibn Sinā acabó por percibir que había aprendido todo lo que se podía deducir de las ciencias y podía, de hecho, vencer en un debate a cualquiera en cualquier campo, de la filosofía a la política o de la psicología a la poesía. Por ejemplo, su tratado sobre el alma, *Risālā fi ma'rifat an-nafs an-nātiqa wa ahwālībā* (Tratado sobre la gnosis del alma racional y sus estados), probablemente su primera obra

formal, escrita a la edad de diecisiete años y dedicada al emir, sigue siendo destacable hoy por su análisis de la mecánica de los estados más elevados de consciencia.

A pesar de la profusión de conocimientos y de experiencias que había acumulado, Ibn Sinā no escribió demasiados libros hasta los 21 años, pero cuando comenzó a escribir de forma prolija a partir de 1001, lo hizo de forma explosiva, dando lugar a una suma de todas las ciencias catalogadas hasta la fecha. Sólo han sobrevivido algunos fragmentos de esta obra, entre los cuales se halla el *Ketāb al-maǧmu'* en matemáticas, así como ciertas incursiones en campos tales como la meteorología. Continuó infatigablemente componiendo una obra en veinte volúmenes sobre las ciencias filosóficas, que comprende muchos ensayos desarrollados siguiendo el modelo aristotélico, con disertaciones sobre retórica, poética y lógica; también incluye el texto preliminar sobre metafísica, que seguiría desarrollando a lo largo de toda su vida, y la obra sobre ética, *Ketāb al-birra li-ithm* (Sobre la virtud y la transgresión). Todo este trabajo serviría como base para su gigantesca obra fundamental, *ash-Shefā'*, escrita en sus años de madurez.

Como su fama lo precedía, Ibn Sinā no tuvo dificultad en encontrar inmediatamente un mecenas. El soberano (*jwārazmshāh*) de la época era 'Alī b. Ma'mun (que reinó del 997 al 1009), que tenía un primer ministro especialmente ilustrado, Abol Hosain Suhayli, bajo cuyo patrocinio escribió Ibn Sinā un trabajo sobre matemáticas, el *Kitāb at-tadārik li anwā' al-jata fi t-tadbir*, y uno de astronomía, el *Qiyām al-aru fi wasat as-samā'*.

Según Ibn Munawwar (1977, p. 159) y Abu Rauh (1988, p. 97), los dos biógrafos del gran maestro sufi persa Abu Sa'id Aboljeir (440/1049), Ibn Sinā buscó al maestro tras un intercambio epistolar, del cual no se conocen copias hasta hoy que prueben su existencia. Se conserva una colección de cartas que supuestamente fueron su correspondencia, si bien todo parece indicar que fueron escritas después del encuentro entre ambos.

Este intercambio epistolar (no disponible íntegramente) podría haber sido el medio a través del cual Ibn Sinā aparentemente sondeara a Abu Sa'id, que habría respondido diciéndole que era bienvenido. El encuentro en Mayhana hubiera podido ser concertado a través de estas cartas o simplemente de palabra mediante algún *darnish* que viajara actuando como enlace entre ambos.

Shafi-e Kadkani, en su introducción al *Asrār at-tawhid*, dice: «Lo que es razonablemente cierto, es que hubo entre ambos algún tipo de relación al margen de todos los mitos sobre la misma, fuera ésta una simple correspondencia o un contacto real, y que existía además una atracción de Ibn Sinā hacia Abu Sa'id; hasta donde sabemos, el *Ishārāt*, el último de los escritos de Ibn Sinā, es completamente diferente de sus libros anteriores, tanto en cuanto a su enfoque sobre la gnosis como en su tratamiento de «las moradas de los gnósticos».

«Debería entonces aceptarse que esta evolución podría muy bien haber sido activada a través de alguna forma de relación o de contacto con Abu Sa'id. De hecho, algunos eruditos actuales están seguros, y así lo han plasmado por escrito, de que Ibn Sinā escribió los últimos dos [realmente tres] capítulos del *Ishārāt* a instancias de Abu Sa'id» (Introducción a Ibn Munawwar 1987, p. iv).

De la correspondencia citada, sólo se conserva la carta de Ibn Sinā de una forma aparentemente bastante completa.¹ El texto de esta carta (escrita en árabe) indica lo familiar que le resultaba ya al filósofo el tema de las afluencias y de las comunicaciones espirituales procedentes de un nivel más profundo de realidad, aunque esta consciencia todavía no había aflorado en sus escritos públicos.

La carta demuestra además el unitarismo absoluto que llevó a Ibn Sinā a revolucionar el pensamiento peripatético y que, ciertamente, revolucionaría el enfoque de la filosofía, como la había establecido la escuela aristotélica, al introducir en ella algo de esta consciencia transcendente.

En primer lugar, deja claro que no se atribuye a sí mismo el origen de

su pensamiento, sino que lo considera procedente de Dios. De Él afirma que es para el siervo: «...el comienzo y el fin de su proceso de pensamiento y el puntal interior de su entera validez, así como su aspecto exterior» (Ibn Sinā, carta anexa a Abu Rauh 1988, p. 94).

La carta incluye un verso árabe que parece haber servido como lema para los sufíes en aquellos días, porque aparece cerca del comienzo de el texto de la obra de Ibn Munawwar, *Asrār at-tawhid*:

*En todas las cosas y en cada una de ellas
hay un signo de Él,
que señala el hecho de que Él,
realmente, es Uno.*

(Ibn Sinā, carta anexa a Abu Rauh 1988, p. 95; Ibn Munawwar 1977, p. 2)

Cuando Ibn Sinā llegó al *jānaqāh* (centro sufí) de Abu Sa'id, entró y halló al maestro en medio de una reunión, dirigiéndose a los discípulos y a los invitados. En lugar de interrumpir su charla y de dar al recién llegado un tratamiento especial como persona destacada, hizo simplemente un gesto con su mano advirtiéndole su presencia para hacer saber que no debía ser tratado de modo diferente al de cualquier otro discípulo o visitante. Continuó su charla y saludó informalmente la llegada de Ibn Sinā intercalando en sus palabras un gracioso ripio:

*¡El sabio filósofo se acerca!
¡El respetable Ibn Sinā está aquí!*

Cuando acabó su charla, el maestro bajó del estrado y llevó a Ibn Sinā a su casa, cerró la puerta con llave, y pudieron así permanecer tranquilos en retiro (*jahwat*) durante tres días y tres noches. No se permitió a nadie permanecer ahí y escuchar lo que tenían que decirse y nadie pudo entrar sin permiso del maestro. Los únicos momentos en los que salían eran para las oraciones con la comunidad. Transcurrido este periodo de setenta y dos horas, Ibn Sinā se fue sin más.

Se cuenta que sus estudiantes le preguntaron luego qué había experimentado con el maestro, a lo que su profesor simplemente les contestó:

«Todo lo que yo sé, él lo ve».

Por otro lado, los sufíes y los discípulos del círculo de Abu Sa'id, cuando tuvieron la oportunidad, preguntaron al maestro qué opinión tenía de Ibn Sinā, y éste les dijo: «Todo lo que yo veo, él lo sabe» (Ibn Munawwar 1977, p. 159).

Ibn Munawwar continúa diciendo bastante directa y sucintamente: «Ibn Sinā pasó a ser discípulo de nuestro maestro y vino regularmente a visitarlo» (Ibid.). El autor también indica que en esas ocasiones Ibn Sinā iba acompañado por un séquito de estudiantes que se unían al círculo de discípulos alrededor de Abu Sa'id. Como se indica más arriba, si el profesor vino con algunos estudiantes, probablemente no serían muchos sino más bien un pequeño grupo escogido especialmente, con inclinaciones místicas, y no unos asistentes cualesquiera a sus clases de filosofía, de medicina o de ciencias; y también, como se ha mencionado antes, probablemente eran alumnos del tiempo en que vivía en Gorgān (en el norte de Irán), que fue la última ocasión en la que dispuso de un entorno tranquilo para mantener esas sesiones, en el último lugar desde donde tuvo fácil acceso al centro de Abu Sa'id.

Ante cualquier cuestión que pudieran plantearse los historiadores acerca de la práctica espiritual de Ibn Sinā, Ibn al-Munawwar aporta una descripción tan vívida que despeja cualquier duda de que fuera tan sólo una ficción piadosa; cuenta un evento particular que demuestra la relación maestro-discípulo existente entre Abu Sa'id e Ibn Sinā y la influencia espiritual (*tasarrof*) que el maestro ejercía sobre el corazón de Ibn Sinā:

[Ibn Sinā] se echó a los pies del maestro y se puso a besarlos; nadie podía adivinar qué estaba ocurriendo en el ser interior de Ibn Sinā para realizar semejante acto [de devoción]. De todas formas, Ibn Sinā llegó a ser un discípulo tal de nuestro maestro que aprovechó todas las oportunidades que tuvo para estar cerca de él y, a partir de entonces, todos los libros que escribió sobre teosofía, como el *Ishārāt* y otros, incluían un capítulo lleno de referencias a las explicacio-

nes de los amigos de Dios y a la nobleza de sus estados. Escribió textos únicos sobre este tema, debatiendo acerca del discernimiento especial del corazón (*ferāsāt*) de los amigos de Dios y del valor de la búsqueda del camino místico y del camino hacia la Realidad divina, como es bien sabido (Ibíd., p. 160).

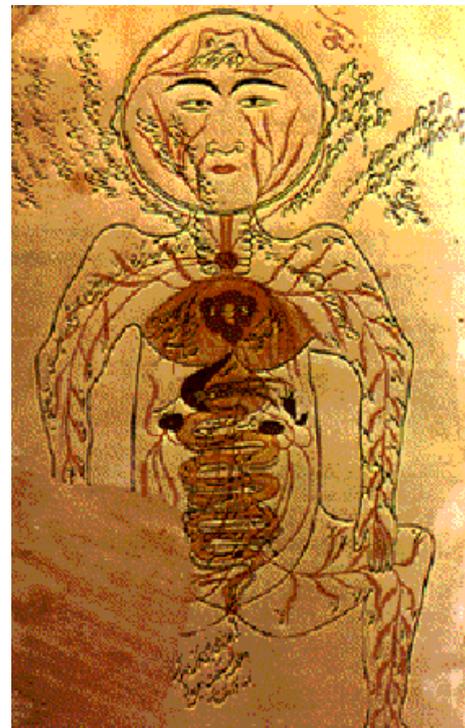
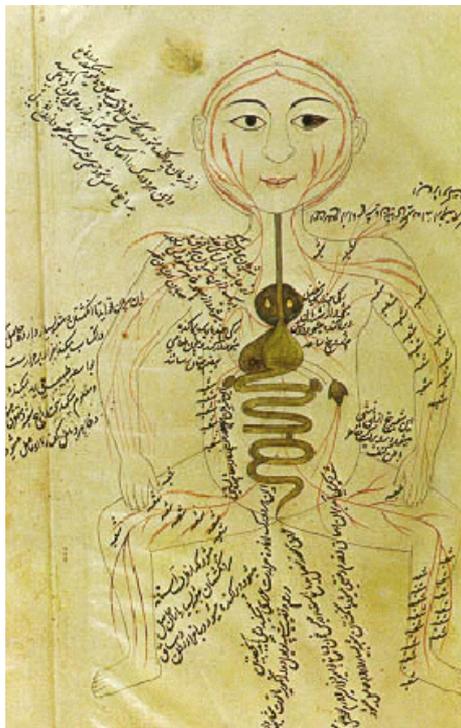
La obra antes citada, *al-Ishārāt wal tambihāt fi maqāmāt al-'arefin*, es un buen ejemplo de este punto y en ella hay un testimonio explícito sobre la conexión entre la redacción de esta obra —o al menos de los últimos tres capítulos, con su discusión específica

además tenía entonces la enorme capacidad de reunir todo lo que había aprendido y de sistematizarlo y ordenarlo en sus dos magnas obras fundamentales, el *Shefā'* en filosofía y el *Qānun* en medicina.

Al margen de sus obras espirituales, de las que nos ocuparemos más adelante, el crecimiento de la capacidad de percepción de Ibn Sinā, lo señala Nasr en un apunte: «Debido a un increíble poder de concentración, que le permitía dictar incluso las más difíciles obras de metafísica mientras acompañaba a un gobernante a la batalla, Ibn Sinā

básica en el mazdeísmo, donde tomaba la forma de Bahman (*Vobu manah*, en avéstico, literalmente «Buena mente», un concepto adoptado por los neoplatónicos, que lo adaptaron y lo reinterpretaron en sus términos didácticos llamándolo «Intelecto activo»), la más elevada de las seis emanaciones principales de la esencia de Dios (*Abura Mazdā*, en avéstico, literalmente «Sabio Señor»; *Ohrmazd*, en pahlavi; *Hurmoz*, en persa moderno).

Este tema mantiene su importancia en el sistema islámico, en el que debemos entender Gabriel en lugar de Bahman, como figura



Dos páginas del *Canon de medicina*; manuscrito persa del siglo XVII

acerca del recorrido del camino espiritual— y la propia práctica espiritual de Ibn Sinā.

Uno de los frutos de la iniciación y de la formación de Ibn Sinā por Abu Sa'īd fue que comenzó a escribir sus obras de orientación más mística: los relatos visionarios, el *Hekmat al-mashreqiyya* y los últimos tres capítulos del libro filosófico *Ishārāt* dedicados a las moradas de los gnósticos.

Mientras llevaba una ajetreada vida de hombre de estado y de médico, por no hablar de una animada correspondencia con otros grandes eruditos, como su compatriota Abu Rayhān Biruni (421/1030), Ibn Sinā

fue capaz de producir un inmenso corpus literario a pesar de la vida nómada que le tocaba llevar. Se le han atribuido más de 200 obras, desde el monumental *Kitāb ash-shefa'* (*El libro de la curación*), el mayor compendio de conocimientos escrito por una sola persona en el periodo medieval, hasta tratados de unas pocas páginas» (Amin Razavi 1996, p. 67).

La conexión de Ibn Sinā con la religión mazdeísta preislámica queda de manifiesto en el papel preponderante que asigna a la figura de la Inteligencia activa, «que domina su filosofía» (Corbin 1988, p. 8). El teósofo se apoya en una realidad visionaria

en los versículos coránicos (19,17), la anunciación a María por Gabriel, llamado aquí Nuestro Espíritu (*Ruhunā*), totalmente coherente con la visión cristiana, también heredada de los mazdeístas, de los Magos, y (97,4) en el que Gabriel aparece en una visión en la noche de poder como el Espíritu (*ar-Ruh*).

Resulta significativo que Ibn Sinā escribiera los relatos visionarios mientras estaba en la cárcel. Realmente, retrata al aspirante protagonista de los relatos como un prisionero, y al mundo, al cosmos, como la prisión de la que debe salir el alma anhelante.

El relato visionario es a la vez una narración de las percepciones recibidas por Ibn Sinā bajo la forma de revelaciones visionarias y una descripción de la senda espiritual en términos de símbolos de transmutación. Al describir este vocabulario simbólico, Corbin señala: «El símbolo (*tamsil*) no es un signo artificialmente construido; aflora espontáneamente en el alma para anunciar algo que no puede expresarse de otra forma; es la única expresión de lo simbolizado como realidad que se hace así transparente al alma, pero que en sí misma trasciende toda expresión» (Ibíd., p. 30).

El símbolo expresa una realidad espiritual, mientras que una alegoría es una concepción de la mente, una imagen puramente mental. Mientras que la alegoría es subjetiva, el símbolo es objetivo en su sentido más verdadero y no representa una realidad material sino una realidad espiritual más profunda, a la que sólo puede acceder, desde el punto de vista sufí, el corazón despertado a este tipo de percepción. Debemos distinguir aquí entre el uso de los símbolos por Ibn Sinā (y posteriormente por Sohrawardī) y la metáfora que es un mecanismo puramente literario. Mientras que esta última es una concepción fundamentalmente intelectual, el símbolo es el producto de una «transmutación de lo sensible y de lo imaginable» (Ibíd., p. 31).

Ibn Sinā se apoyó en la antigua tradición gnóstica para producir sus tres relatos —*Hayy ibn Yaqzān* (*El Viviente, hijo del Despierto*), *Risālat at-tayr* (*El relato del pájaro*) y *Salāmān o Absāl*— y esto abrió las compuertas para el brillante flujo de expresiones que iba a manar de la pluma de Sohrawardī un siglo después.

El primero de los relatos sería brillantemente traducido y comentado en persa, probablemente por Ūzŷāni, y posteriormente por Sohrawardī (587/1191), el maestro de la iluminación (*Shej-e eshrāq*), bajo la forma de su *Qessat al-qorbat al-qarbiyya* (*El relato del exilio occidental*), al que aquí se da el título de *qessat* en vez de la designación más didáctica de *risālat*, y que Corbin apropiadamente traduce por relato.

El segundo sería simplemente

traducido del árabe al persa por el propio Sohrawardī.

En cuanto al tercer relato —en el que el segundo de los hermanos que figuran en el título, Absāl, es el personaje gnóstico que prosigue el argumento de la guía mística de los relatos precedentes— nos ha llegado sólo parcialmente a través de fragmentos citados en la obra del destacado seguidor de Ibn Sinā del siglo XIII, el ya mencionado erudito polifacético Jāyeh Nasir-ol Din Tusī (672/1273), que proporcionó el material para que lo retomara el célebre Ūmi (898/1492) dándole la forma de un poema épico.

Es importante señalar que estos tres relatos, nacidos de las reflexiones de Ibn Sinā en su paréntesis carcelario en medio de su frenético quehacer, fueron esencialmente el registro de percepciones visionarias, mientras que añadió los tres últimos capítulos a su obra didáctica posterior, el *Isbārāt*, para explicar el funcionamiento de la senda sufí. Aunque los relatos sean la narración de unas realidades espirituales percibidas como visiones, no expresan la doctrina sufí como lo hacen los capítulos mencionados, tal y como indica la frase añadida a su título *fi maqāmāt al-'ārefīn* (sobre las moradas de los gnósticos).

Uno de los primeros libros populares en el mundo sobre temas académicos fue el resultado de otra petición por parte del emir 'Alā ad-Daula. Así, surgió la obra en persa *Dānesh-nāma-ye 'Alā'i*, escrita en nombre del emir. Al igual que la obra de la que derivaba, el *Dānesh-nāma* cubría las áreas de la lógica, la física, la astronomía, la música y la metafísica, y estaba escrita en un estilo popular, con «términos persas simples, naturales y claros equivalentes a los árabes, con frases cortas, sólidamente construidas, sin rastro alguno de arabismos, y en un tono serio y directo, aligerado por el uso de la ironía y el buen humor» (Ibíd., p. 37).

Este gran hombre, pródigo en sus sentimientos y en sus gracias, no tenía ninguna pretensión de ascetismo, más allá de la feroz disciplina a la que se sometía para realizar sus escritos. Bebía vino tanto por placer

como para estimularse y lo justificaba ante los ortodoxos basándose en algunos elementos de la jurisprudencia Hanafí que podían interpretarse en el sentido de una cierta flexibilidad en este asunto; además, como médico podía explicar los efectos beneficiosos para la salud de un uso sensato de la bebida en función de la constitución de cada uno.

Ibn Sinā escribe: «El vino es beneficioso para las personas de humor predominantemente bilioso, porque elimina su excedente al provocar la micción. Es bueno para personas de temperamento húmedo porque hace madurar las humedades. Es más beneficioso cuanto mejor sea su aroma y su sabor. El vino es también muy efectivo para hacer que los productos de la digestión se distribuyan por el cuerpo. Corta la flema y la dispersa» (Gruner 1970, p. 410).

Si bien el vino es tabú en el Islam para los ortodoxos, no sucede lo mismo con el sexo, algo con lo que Ibn Sinā era complaciente y donde no necesitaba justificación canónica, como la hubiera necesitado en el cristianismo. Ūzŷāni informa que: «El maestro era vigoroso en todas sus potencias, y la sexual, que ejercitaba a menudo, era la más poderosa y predominante de sus facultades concupiscentes» (citado en Ibíd., p. 43-44).

Sin embargo, las agresiones a las que sometía su cuerpo, de todo tipo, acabaron por pasarle factura. El abuso de medicinas para conseguir curaciones rápidas, que aliviaban los síntomas sin curar el desarreglo subyacente, trajo consigo frecuentes recaídas, hasta que un día de junio de 1037, mientras iba de camino para reunirse con el emir en una campaña en Hamadan, se hundió definitivamente y declaró que estaba muriéndose y que cualquier tratamiento adicional sería infructuoso. Sus queridos compañeros lo escoltaron hasta Hamadan y se reunieron junto a su lecho de muerte; al cabo de unos pocos días entregó su espíritu y su pérdida fue muy sentida.

La contribución de Ibn Sinā al conocimiento científico mundial es tan amplia que sólo podemos tocarla de pasada en este espacio tan limitado,

teniendo en cuenta además que nos centramos más aquí en su vida espiritual, en su conexión con la senda sufí. Sin embargo, sus aportaciones a la ciencia filosófica son ciertamente una parte esencial de sus experiencias espirituales, porque mucho de lo que innova en este campo —por supuesto, sus desarrollos sobre la base aristotélica— está fundado en la cognición intuitiva que procede de una mezcla de inspiración y de práctica espiritual consciente.

Su revitalización del sistema aristotélico es un buen ejemplo, pues en él cambia radicalmente el concepto de Dios de Aristóteles que pasa de ser una simple función del mundo del ser, concebido como el «Motor Inmóvil», para convertirse en una fuerza dinámica conocida como la «Existencia Necesaria». Como dice Nasr: «Es correcto decir que Ibn Sinā es el primer “filósofo del ser”, porque fue él, y no los filósofos griegos, quien colocó el estudio del ser (ontología) en el corazón de la filosofía» (Amin Razavi 1996, p. 70). El énfasis de Ibn Sinā en la Unidad de la «Existencia Necesaria» o del «Ser Necesario» (*wahdat-e wojud*), es completamente coherente con el punto de vista sufí que manifiestamente tuvo siempre y que se reveló con su iniciación y su formación por Abu Sa'īd Aboljeir.

En su filosofía, Ibn Sinā sigue a su predecesor Fārābī (339/950) cuando hace: «...una clara distinción entre la existencia y la quiddidad [es decir, la esencia]. En todas las criaturas, la existencia se añade a su quiddidad o esencia. Sólo en el Ser Necesario son lo mismo» (Ibíd.). Nasr resalta que basta con comparar las discusiones sobre esencia y existencia de los escolásticos cristianos medievales con las de los antiguos textos griegos y helenísticos para ver la gran influencia que tuvieron los filósofos islámicos, principalmente Ibn Sinā, en el desarrollo de su ontología (Ibíd.).²

El siguiente desarrollo importante que aportó Ibn Sinā al campo de la ontología fue fruto de una mezcla de su rígida perspectiva unitaria islámica y de su conocimiento de las antiguas percepciones gnósticas del principio de emanación, expresado

por los neoplatónicos pero claramente procedente del mazdeísmo, por el cual «Ibn Sinā confirma también la necesidad del Uno de darse Él mismo, para emanar y hacer surgir la manifestación», en que la primera «manifestación del Uno... es identificada por Ibn Sinā con el Logos o Intelecto Universal» (Ibíd.).

Es interesante señalar que más tarde, cuando trataba de trascender las limitaciones del discurso lógico para expresar las intuiciones espirituales, Ibn Sinā escribió un *Tratado sobre los ángeles*. En él desarrolla la angelología existente antiguamente en el mazdeísmo, que incluye una cosmología en la cual «la jerarquía angélica que afirma el Islam se corresponde con la gradación de inteligencias establecida por los filósofos [neoplatónicos]. Él identifica los diez intelectos que forman la jerarquía de la existencia inteligible con diez ángeles, [comenzando por] Gabriel, esto es, el Intelecto Activo (*'aql-e fa'āl*)» (Nasr 1991, p. 329).

Esta angelología es, así, para Ibn Sinā, un medio de expresar simbólicamente lo que es, en su opinión, la realidad del proceso de conocimiento humano. Cuando los sufíes habrían dicho convencionalmente que el viajero debe ser liberado del control del *nafs*, de la propia identidad individual, para llegar a conocer lo Divino, en la teosofía de la iluminación (*al-bekmat al-mashreqiyya*) de Ibn Sinā (y posteriormente de Sohrawardi) el viajero «consigue el conocimiento supremo purificándose de las negras nubes del mundo inferior y estableciendo contacto con el Intelecto Activo en el centro de su propio ser» (Ibíd., p. 328-29).

En la teosofía de la iluminación de Ibn Sinā —esa parte de su pensamiento que nunca llegó a la Europa cristiana pero que sería posteriormente desarrollada dentro del mundo irano-islámico— «la cosmología llegó a ser no un esquema teórico sino un plan para permitir al viajero en la senda de la perfección espiritual [...] quedar liberado de toda limitación y alcanzar así la libertad espiritual» (Ibíd., p. 353). Sohrawardi retomaría posteriormente la cosmología de Ibn

Sinā y no sólo expondría la angelología de una forma más compleja y explícita, sino que desarrollaría también todo un vocabulario de simbolismo lumínico, desarrollando la imagen coránica de Dios como la Luz, en la cual el reino del ser, el cosmos, consiste en «grados de luz, no siendo la materia sino ausencia de luz» (Ibíd.).

El filósofo expone su punto de vista sobre el amor en el tratado que dedica a este tema, *ar-Risāla fī l-'eshq*, en el cual «Ibn Sinā considera al amor como la causa misma de la existencia» (Nasr 1964, p. 261). El argumento es realmente una expresión generalizada de la doctrina sufí, en el sentido de que así como el sufismo se ocupa de impulsar el esfuerzo consciente del viajero en el camino hacia la perfección, la exposición del filósofo se amplía para abarcar la totalidad de la existencia, al decir: «Cada ser, que está determinado por un designio, se esfuerza por naturaleza hacia su perfección, es decir, hacia ese bien de la realidad que en último extremo fluye de la realidad del Bien Absoluto, y rehuye por naturaleza su defecto específico que es el mal en ella, es decir, la materialidad y la no-existencia, — porque cada mal resulta de un apego a la materia y a la no-existencia» (Ibn Sinā, citado en ibíd.).

De acuerdo con la teoría del amor de Ibn Sinā, cada ser existente posee el potencial para la perfección y todos poseen un amor innato expresado de acuerdo con su naturaleza, siendo este amor una expresión del «Amor cósmico que impregna a todas las criaturas» (Ibíd., p. 262). Como dice el filósofo: «Toda entidad que recibe la manifestación [de lo Divino] lo hace con el deseo de llegar a ser asimilada con Él hasta el límite de su capacidad» (Ibn Sinā citado en ibíd.). Esto no es sino el concepto sufí del amor expresado en términos ontológicos, mucho más dinámicos y vibrantes que el punto de vista platónico, que parece derivar de la misma tradición mazdeísta que alimentó al Islam.

Además del papel fundamental que jugó al sentar las bases para un milenio de filosofía occidental, Ibn Sinā tuvo una influencia importantí-

sima en otros campos, especialmente el de la medicina. El *Qanun* fue traducido al latín en los años 1150-1187 por el monje italiano Gerardo de Cremona (muerto en 1187), que trabajaba en Toledo, ciudad en la que se hallaba la famosa escuela de traductores de la Castilla medieval. Gerardo, que ya había traducido textos griegos en su Italia natal, viajó a España en bus-

to base para los estudios de medicina en Europa. Los textos de los autores griegos mantuvieron su vigencia tan sólo en anatomía y en fisiología, a pesar de que no estuvieron totalmente disponibles en latín hasta comienzos del siglo XVI, por lo que Avicena reinó sin rival en todo este periodo.

Esta obra monumental fue objeto posteriormente de una de las

italiano la elogiaba en 1554 describiéndola como el primer libro que podía «enseñar el arte de la medicina tratándolo como un todo integrado y relacionado» (citado en Goodman 1992, p. 33).

Ibn Sinā actuaba claramente como un científico moderno por su utilización de la observación clínica. Fue también el promotor por exce-

Mausoleo de Ibn Sinā en la ciudad de Hamadān (Irán)



ca de una versión más completa del *Almagesto* de Ptolomeo y, para ello, aprendió árabe. En Toledo se dedicó a traducir las obras científicas de Ibn Sinā y llegó a ser el traductor más prolífico de estas obras y el que las dio a conocer en el occidente latino. En total se realizaron ochenta y siete traducciones de esta obra, la mayoría en latín y algunas en hebreo.

Gracias al trabajo de Gerardo, el texto latino del *Canon* sustituyó de hecho los escritos de Galeno como tex-

primeras operaciones importantes de impresión en occidente, con quince ediciones en latín y una en hebreo, en el último cuarto del siglo XV. El texto original escrito en árabe fue publicado por primera vez en Roma en 1593. La obra ya había llegado a ser el texto básico en medicina tanto en oriente como en occidente, al combinar eficazmente, utilizando una base griega, los descubrimientos médicos del mundo antiguo con los de Persia y la India. Un comentarista

lencia de la medicina holística, cada vez más habitual en nuestros días, al insistir en «la necesidad del equilibrio ecológico entre el cuerpo y el entorno exterior, que incluía no solamente los alimentos y la dieta, sino también el aire y otros factores, incluso el sonido» (Amin Razavi 1996, p. 73).

Entre las contribuciones prácticas de Ibn Sinā a la medicina se hallan sus hallazgos en diagnósticos de tumores cerebrales y úlceras de estómago. Fue también el primer médico

en realizar un diagnóstico correcto de la meningitis y en darse cuenta de que la tuberculosis era contagiosa.

Como dice Nasr: «Explicó la apoplejía cerebral y la parálisis facial, y era capaz de distinguir entre los ataques epilépticos y la histeria epiléptica. Estudió la esterilidad y la sexualidad y propuso incluso el uso de la cirugía para la gente que presentaba caracteres de ambos sexos. Además de insistir en la higiene y la medicina preventiva, escribió mucho sobre la importancia para la salud de una dieta correcta, comenzando con la leche materna y subrayando su valor para el crecimiento del bebé» (Ibíd.). Además, cabe destacar sus contribuciones a la farmacopea, cuyos cimientos estableció tanto para oriente como para occidente.

Es interesante señalar que la corriente analítica, una de las más importantes de la filosofía occidental contemporánea, se basa únicamente en el estudio y el desarrollo del lenguaje, completando así el proceso comenzado por Averroes, seguidor de la escuela aviceniense occidental y racional hace casi mil años, que despojó a la filosofía de la validez del elemento trascendente, haciendo que su validez se midiera solamente por el ejercicio de la razón y se expresara con el lenguaje de la lógica.

En contraste con esto, al estar en contacto con la tradición mística perenne, con sus expresiones simbólicas heredadas del mazdeísmo, y al experimentar los efectos de su iniciación y de su formación en la senda sufí, Ibn Sinā prosiguió su tarea más allá de la expresión en términos racionales de la teología unitaria, que había llevado a su último nivel, y se dedicó a desarrollar un nuevo vocabulario de símbolos que llegasen tanto al intelecto como al corazón. Parece ser que abandonó este proyecto, tal vez porque consideró como una señal la pérdida de su obra discursiva sobre este asunto en el incendio de su biblioteca en la ciudad de Esfahán. Tras dejar los *Relatos* como legado a personas como Sohrawardi y otros, este hombre prodigioso procedió entonces a concentrarse únicamente en los ejercicios de la senda sufí, eli-

minando de su corazón todo aquello que estuviera ligado a sus increíbles logros e incluso a la misma genialidad que los había hecho posibles.



Notas:

1.- Esta carta aparece de forma fragmentaria en el *Hālāt*, pero relativamente completa en otras fuentes, así que el editor ha insertado la versión original árabe hallada en el *Nāma-ye dānishwārān* en la parte relevante del texto biográfico, con variantes y material adicional encontrados en un manuscrito del *Kashkul* del Sheij Bahā' ofrecidos en una nota al pie de página (Abu Rauh 1988, p. 93-96).

2.- No está de más aclarar aquí que, desgraciadamente, algunos investigadores y autores, aún hoy día, por desconocimiento o por una simplificación totalmente incorrecta, siguen utilizando expresiones como «filosofía árabe», «ciencia árabe», etc., como solía emplearse en la Edad Media en Europa. Las tres personalidades mencionadas en este artículo, Fārābī, Ibn Sina y Abu Rayhān Biruni, persas y nacidos a gran distancia de cualquier territorio árabe, son conocidos como los padres de la «filosofía islámica» y, sin embargo, encontramos obras tituladas «Filosofía árabe» en las que se habla expresamente de estas tres personalidades. La misma expresión «filosofía islámica», en muchos casos, puede considerarse realmente incorrecta, ya que el origen de esta filosofía está en la sabiduría de otros pueblos, como los griegos, los persas y los hindúes, etc. [N.T.]

Referencias

- Abu Rauh Luft Allāh, J. 1988 (1987). *Hālāt wa sujanān-e Abu Sa'id Aboljeir* (incluye la carta de Ibn Sinā a Abu Sa'id). Editado por M. R. Shaf'i-Kadkani. Teherán: Āgāh.
- Amin Razavi, M. (ed.) 1996. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Londres: Curzon.
- Corbin, H. 1954. *Avicenne et le récit visionnaire*. Teheran: Dépt. d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien. París: Adrien-Maisonneuve.
- Corbin, H. 1988 (1960) *Avicenna and the Visionary Recital*. Traducido por W. R. Trask, Bollingen Series LXVI.
- Corbin, H. 1986 (1964). *Histoire de la philosophie islamique*. París: Gallimard.

—Elgood, C. 1953. «Persian science» en *The Legacy of Persia*. Editado por A. J. Arberry. Oxford: Oxford Univ. Press.

—Goichon, M. 1986. «Ibn Sinā» en *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill y Londres: Luzac.

—Goodman, I. E. 1992. *Avicenna*. Londres y Nueva York: Routledge.

—Gruner, O. C. 1970 (1930). *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna*. Nueva York: Kelley.

—Gutas, D. 1989. «Avicenna: ii Biography» en *Encyclopedia Iranica*. Londres y Nueva York: Routledge & Kegan Paul.

—Hamadāni, 'A. 1962. *Tambidāt*. Ed., 'A. 'Usayrān. Teherán: Manuchihi.

—Ibn Munawwar, M. 1977 (1934). *Asrār at-tawhid (fi maqāmat Sheij Abu Sa'id)*. Editado por A. Bahmanyār, Serie: Zabān u Farhang-i Irān, No. 87. Teherán: Tahuri.

Ibn Munawwar, M. 1987. *Asrār at-tawhid (fi maqāmat Sheij Abu Sa'id)*. Editado por M. R. Shaf'i-Kadkani. Teherán: Āgāh.

—Ibn Sinā. 'A. 'A. 1985. *Risālat adhawiyya*. Traducción persa anónima. Editada por H. Khadiwi Jam. Teherán: Itila'āt.

—Imām, S. K. 1974. *Falsafa dar Irān-e bastān wa mabāni-ye bekmat al-esbrāq*. Teherán: Bunyād-I Niku-kārān-I Nuriyāni.

—McNeill, W. H. & Sedlar, J. W. 1968. *The Ancient Near East*. Readings in World History, Vol. 2. Nueva York: Oxford Univ. Press.

—Morewedge, P. 1973. *The Metaphysics of Avicenna*. Persian Heritage Series No. 13. Londres: Routledge & Kegan Paul.

—Nasr, S. H. 1964. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press.

—Nasr, S. H. 1991. *Islamic Spirituality*, 2 Vols., titulados *Foundations* y *Manifestations*, respectivamente. Vols. 19 & 20 en las series: *World Spirituality*. Nueva York: Crossroad.

—Nurbakhsh, J. 1999. *Zolnun Mesri*. Londres: KNP.

—Platt, C. 1985 (1979). *The Atlas of Medieval Man*. Londres: Peering (primera impresión: Macmillan).

—Renard, J. 1996. *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley, Calif.: Universidad de California.

—Yates, F. A. 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge & Kegan Paul.



El corazón y las Pléyades

Mario Satz



Las Pléyades constituyen uno de los grupos estelares más fascinantes del cielo. Compuesto por siete grandes estrellas, la primera de las cuales es Alcíone (de 3ª magnitud), cuyo nombre significa, en griego, la paz, es un grupo que se halla en la constelación de Tauro a la altura de lo que podríamos imaginar como su poderoso cuello. Para los astrónomos Alcíone es el sol central de nuestra galaxia, y al respecto no deja de ser significativo que entre los babilonios se le llamase Temennu, la piedra fundamental. Los árabes, por su parte, denominan aún hoy a esa estrella Al Wasat, el centro, en tanto que los hindúes le dicen Amba y los hebreos Kimah, que quiere decir ni más ni menos que el sello, la estampa, nombre que algunos etimólogos relacionan con la expresión Al Kimah, la Alquimia, ciencia misteriosa de origen celeste. Saber secreto que, procedente del confín del cosmos, nos enseñó en sus orígenes el arte de la metalurgia, la manipulación del fuego y las técnicas de fundición. Pero los griegos también veían en ellas a las siete palomas de Afrodita, y a las siete hermanas míticas de Atlante y Pléyone, cuyos nombres eran Taigete, Electra, Alcíone, Astérope, Celeno, Maía y Mérope. De las cuales se decía que, paseando con su madre Pléyone se encontraron cierto día cerca de Beocia con el terrible cazador Orión, quien perdió la cabeza por ellas, al punto tal que las persiguió noche y día durante cinco años hasta que al fin fueron metamorfoseadas en aves gracias a la piedad de

Zeus, el cual, transformándolas en palomas, conservó empero su belleza.

Actualmente y en el moderno cielo de la astronomía Orión está separado de sus amores por las Híades y por Aldebarán, que brillan entre los ojos del toro constelado. Una historia diferente es la que cuentan los cosmólogos chinos, para quienes *hsin*, el ideograma del corazón, representado con el pericardio abierto por encima y el órgano propiamente dicho en el centro, con una muesca que señala, debajo, el lugar de implantación de la aorta, *hsin* responde por sus siete aperturas a *mao*, las Pléyades. De este modo, dueño y señor de la risa y la alegría, el corazón respondería a su modo a las mismas abundancias que presagian, en la primavera, cuando son visibles, las Pléyades. Las siete aperturas del corazón eran, por otra parte, otros tantos ojos —que dirigidos a la cabeza—, y si estaban esclarecidos, despejaban a su vez a las siete puertas superiores —dos pupilas, dos orejas, dos fosas nasales y la boca—, lugares a través de los cuales el universo sella su pasaje por nuestros sentidos. En China ningún ídolo es más popular que Ts'ai Shen Yeh, el Dios de la Riqueza, pues se considera que encarna el espíritu deificado de Pi Kan, un sabio del siglo XII a. de C., pariente del tirano Chou Hsin, el cual mandó asesinarlo para, acto seguido, examinar su corazón con el fin de comprobar si era cierto aquello de que sus siete orificios formaban, según se sostenía, el asiento de la inteligencia.



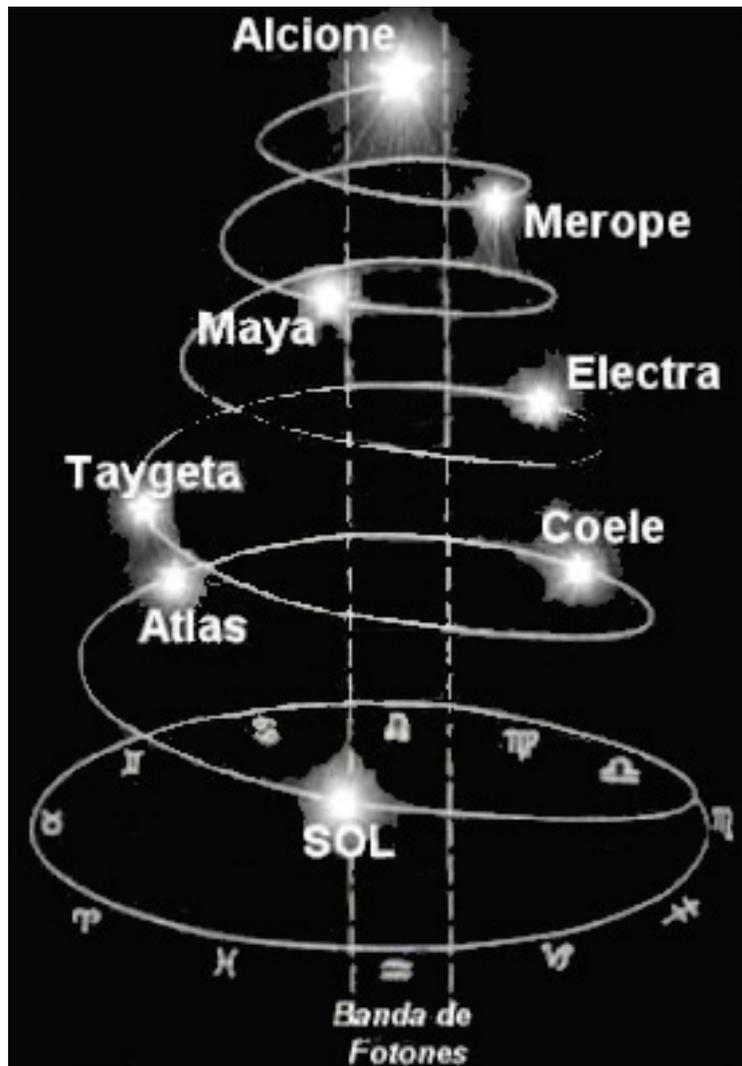
Otra leyenda china explica que las siete Pléyades mayores fueron, en principio, las siete emociones básicas que dependen del corazón: *hsí*, la alegría; *un*, la rabia; *ai*, la pena; *chü*, el temor; *ai*, el amor; *é*, el odio y *yü*, el deseo. De él surgieron y a él ansían retornar, pero como en el corazón tales lugares están ocupados ahora por las conexiones terrestres, los puntos de

nes. Por ello, Chuang Tsú, el filósofo taoísta del siglo III a. de C., anotó:

*El corazón del hombre sabio es sereno.
Es espejo del cielo y de la tierra
El cristal de todo.
Vaciedad, quietud, tranquilidad, insipidez;
Silencio, no-acción:
éste es el nivel del cielo y la tierra.
Este el Tao perfecto.*

sensible. Aquello que, para los chinos, existía más allá de los orificios de luz personificados por las Pléyades. Un sitio descrito en los textos del yoga taoísta como un jardín de cuatro alas en el que florecen los melocotoneros de la longevidad cada tres mil años, y que llevan grabadas, en cada uno de sus frutos, todas las estrellas que son, han sido y serán.

Las Pléyades, también llamadas las cabrillas de forma coloquial, las siete hermanas según la mitología griega. Su nombre japonés es “Subaru”, y su nombre persa “Soraya”. Las Pléyades están situadas a un costado de la constelación de Tauro y forman una espiral dentro de la Galaxia de la Vía Láctea. El Sol es la octava estrella de la espiral pleyadiana.



entrada de venas y arterias, cada vez que una de las siete emociones quiere volver a su punto de partida las restantes seis sienten celos y se agolpan a su lado para sustituirla tan pronto cese su pulsión. De este modo, en la vida anímica del hombre no hay pena sin alegría, amor sin odio. Rabia sin deseo. Únicamente el sabio, aquel que medite en la figura y forma de las Pléyades, sabe que el vacío cordial está libre de todas esas contradiccio-

*Los hombres sabios
encuentran aquí su lugar de reposo.
Y en reposo están vacíos.*

Pero vaciar el corazón —tarea que por otro lado el mismo corazón realiza, vaciarlo de odio, pena, amor, deseo, y también de cualquier otro tipo de sentimiento parcial, sólo puede hacerse cuando se comprende que detrás de las pulsiones hay algo más grande aún, un todo que sustenta lo

En sus silenciosas meditaciones, entonces, ajenos a la vida social y despegados de todo lo innecesario, los maestros taoístas viajaban a ese sitio en los meses de mayo y junio mientras sus cuerpos podían permanecer, se decía, en la tierra, fantasmas de piel y huesos musicales, cápsulas de algo misterioso que se había disparado tan lejos que era imposible seguirlo. Aquí quedaba, casi inerte, el cuerpo o los cuerpos, pero no sus

corazones, que cruzaban los espejos de la realidad visible hasta llegar al sitio en el que se borran todas las diferencias. Chuang Tsú escribió líneas hermosas al respeto:

*La Luz de las Estrellas
le preguntó a No-Ser:
Maestro ¿es usted o no es usted?
Y como no recibió
ninguna clase de respuesta,
La Luz de las Estrellas
se dispuso a esperar a No-Ser,
Aguardando a ver si aparecía.*

Que el vacío es siempre central o que el centro está vacío es algo en lo que ya había pensando Lao Tsé mucho antes que Chuang Tsú. Posiblemente ninguna otra parte como el corazón diga con tanta claridad, en su diapasón diastolística, Ser-No-Ser. Las cuatro alas de ese fantástico jardín de melocotoneros milenarios y astronómicos parece calcada de nuestras humanas aurículas y ventrículos. En ese espacio mítico, en ese territorio poético todo es de luz, de una luz suavísima: las hojas, las cor-

caminos que llevaban en todas direcciones y de esas mismas direcciones, como rayos de un círculo, volvían a su punto de partida. El viajero contó que en aquel paisaje la gente vivía y trabajaba en paz. Cuando se hubo paseado por el lugar, aceptado compartir el té e intercambiado unas palabras, el visitante sintió algo extraño, como si recordara todo aquello, como si siempre hubiese estado allí. Preguntados los habitantes acerca del tiempo que vivían, interrogados sobre la dinastía bajo cuyo reinado prosperaban,



Tablilla sumeria con una antigüedad aproximada de 12.000 años, en la que se habla de las Pléyades.

*De ese modo mantuvo su mirada
fija en el profundo vacío
Con la esperanza de echar
una mirada a No-Ser.
Todo el día estuvo a la expectativa
y no vio nada.
Escuchó pero no vio nada.
Se extendió para tocar
y no agarró nada.
Entonces, la Luz de las Estrellas,
exclamó al fin: ¡Esto es!
Puesto que se trata
de lo más distante que hay,
¿quién podría alcanzarlo?
Puedo comprender la ausencia del Ser,
¿Pero quién puede comprender
la ausencia de la Nada
Si ahora, encima de todo, No-Ser Es?
¿Quién puede comprenderlo?*

tezas, las ramas e incluso las raíces. El clima parece suspendido siempre en el mediodía de su esplendor. De los sucesivos viajes a ese sitio de equilibrada maravilla quedan huellas en el siguiente proverbio chino que alude a «un retiro dotado de melocotoneros y arroyos». Dice así: «Pídele al latido que te traigo un regalo y te recordará donde queda el corazón».

Una vieja historia procedente de la dinastía Jin del este cuenta que cierto pescador que vivía en Wu Ling y era un gran admirador de los paisajes pintorescos, llegó cierta vez y sin darse cuenta a un jardín repleto de melocotoneros y arroyos desde el cual se veían, hacia los cuatro horizontes, tierras llanas y fértiles,

comían y dormían, no supieron qué responder pues para ellos todo era siempre igual a sí mismo. Incluso el incipiente verano no parecía moverse de lugar. Si moría alguien pronto era reemplazado por un nuevo nacimiento, las heridas se cerraban tan pronto eran abiertas y el amor no recurría, para expresarse, a las palabras. El hombre volvió a su poblado tras ese interesante viaje y por más que se esmerara en contarle los pormenores y mayores al gobernador, por más que le indicará las bellezas y misterios de tan sorprendente geografía, nadie pudo encontrarla nunca. Lo que fuera una experiencia inolvidable para el viajero de Wu Ling no dejó de ser una fantasía inubicable para el

resto de sus paisanos.

Haciendo un modesto ramillete con las palabras *sin darse cuenta*, *cambio* y *nadie pudo encontrarlo nunca*, retornamos a la experiencia taoísta de la no-acción, a la gracia espontánea del *wu wei*, pero también al relato de la mutación espiritual de quienes transforman las siete emociones básicas ligadas a las Pléyades en un único sentimiento de inaudita dulzura. Pues *hsin*, el corazón, dicen los médicos chinos, tiene la forma de un melocotón, e ingresar bajo sus túnicas de carne en el momento en que la luz total del cosmos lo ilumina, es adquirir una impavidez de jade a la vez que la velocidad de un colibrí. Paralelamente, la idea de fecundidad que contienen las Pléyades está en conexión con el ciclo hídrico, la aparición y desaparición de las aguas. Así, por ejemplo, en la Amazonia las Pléyades desaparecen en mayo y reaparecen en junio. Anuncian las crecidas, la muda de los pájaros y la renovación del manto vegetal. Limber, un astrónomo contemporáneo citado por Lévi-Strauss en su obra *Lo crudo y lo cocido*, sostiene a propósito de las Pléyades que «el telescopio revela una asociación de por lo menos varios centenares de estrellas cuyo parecido con un enjambre de abejas es notable. Si el movimiento aparente de estas estrellas pudiera acelerarse varios millares de veces, la analogía sería aún más marcada, pues se vería a cada individuo precipitarse en una dirección diferente, en tanto que el enjambre mismo conservaría su coherencia». Notable, sorprendente, este concepto astronómico de «unidad en lo múltiple», de «sincronía diacrónica», de *coincidentia oppositorum* en suma, hace que los indios toba del Chaco todavía llamen a esas estrellas «abuelo-muchas cosas» y también «los niños pequeños», reencontrando de ese modo la vieja idea taoísta respecto del sabio Lao Tsé como «un niño viejo» o un «viejo niño».

En realidad las Pléyades y nuestro humano corazón, y con ellos todas las estrellas, forman un todo indivisible, la casa del Ser que nace del No-Ser. Pues en el momento en que pasamos de la discontinuidad del ojo a la continuidad del espíritu, en el momen-

to en que ya no prestamos atención a los latidos y con ellos a la noción de tiempo que producen, y nos sumergimos en el vacío inmutable del que proceden sístoles, diástoles y estrellas, en ese mismo momento el No-Ser nos permite participar del Ser, pero si acaso intentamos definir esa extática experiencia, el pulso, tímido, vuelve a ocultarse de nuestra mente racional. Del mismo modo que el hambre precede a la saciedad o al alimento, cuando la Biblia enuncia que «no sólo de pan vive el hombre», alude a un manjar sutil —melocotón, rocío estelar, maná— que crece y se prodiga en el vacío de la comprensión, manjar que nutre antes el entendimiento que el vientre. En cierto modo ese alimento tiene como vehículo sensible a la sangre que, a su vez, abastece de nutrientes infinitesimales a nuestros órganos por orden de su eje cordial. «Los justos y piadosos en Israel —anota el *Libro de la claridad* o *Babir*, texto kabalístico del siglo XII—, los justos y piadosos que se elevan por sus méritos, se alimentan de su corazón y su corazón los alimenta(fragmento XCVII)». El ya citado antropólogo Lévi-Strauss narra el siguiente mito Macushi sobre el origen de las Pléyades: «Un hombre tenía siete hijos, que no cesaban de llorar pidiéndole de comer. Para entretenerlos, la madre les regañaba diciendo: “Hijos míos, os doy de comer todo el tiempo y nunca estáis repletos ¡Qué glotones sois!” En cierta ocasión cogió de las brasas una mandíbula de tapir y la arrojó a sus pies, pero los muchachos gritaron: “¡No es bastante!””, protestando a viva voz como si no hubiesen comido en años. A pesar de todo se repartieron el trozo de tapir y luego, cogidos de las manos, bailando y cantando, decidieron mudarse a las estrellas para desesperación de su madre, que comenzó a gritar: “¡Venid aquí, conseguiremos más comida, regresad!” Pero los niños prosiguieron su imparable ascenso sin guardar rencor a sus progenitores desapareciendo poco a poco en el cielo».

La insatisfacción terrestre, signada por el devorar saturnino, siempre hambriento, sólo puede ser compen-

sada por la satisfacción celeste, a la que —observemos— se accede «bailando y cantando» o, a lo sumo, apelando a una desasida contemplación tras un prolijo ayuno de los sentidos. Evragio, un monje cristiano familiarizado con la meditación de los hesicastas, escribió: «Si queréis, permaneciendo en un cuerpo, rendir a Dios el culto de una criatura incorpórea, mantened en el secreto de vuestro corazón una plegaria ininterrumpida, y vuestra alma llegará a ser, aún antes de la muerte, igual a los ángeles». Ese *semper gaudete* seguido de *sine intermissione orate* que el apóstol recomienda en *1 Tesalonicenses* 5:16, equivale, nos parece, al rutilante paisaje taoísta de caminos que divergen y convergen simultáneamente, y al que no nos es posible acceder más que de uno en uno y por obra de la gracia. Cuando los antiguos astrónomos situaban en Alción al sol de nuestra galaxia querían aludir con ello a un eje del universo que siempre es igual a sí mismo mientras todo a su alrededor cambia, gira y eventualmente perece. Del mismo modo nuestro corazón permanece en su sitio mientras que la sangre por él enviada, transportando luz, ilumina los confines y límites del cuerpo. Estudiosos de las dos caras de la realidad, física y metafísica, leen en un pasaje de *Job* 38:31 que dice: «¿Podrás atar tú los lazos de las Pléyades?», la posible causa de que ubicase allí estaba el centro del universo, su nudo original, por cuanto tratándose de un regalo, cuando el Creador lo envolvió para darnoslo como presente ligó allí su punto de partida. Dejó allí su sello máspreciado. Una gavilla de estrellas que crece por partida doble en el cielo y en el corazón del atento observador.





La ejecución de Hallāy

Historia adaptada del *Memorial de los santos* de 'Attār



Por la mañana, cuando las llamadas a la oración se hacían eco de un minarete a otro en los cielos de Bagdad, los guardias conducían al prisionero cruzando el patio embaldosado. Miles de personas se habían reunido para ser testigos de la ejecución, llenando la plaza de la ciudad y formando filas por las calles.

Sostenido por los brazos de los guardias, Hallāy caminaba hacia el patíbulo con pasos ligeros, como danzando en un raptó, las cadenas de sus piernas y brazos balanceándose como serpentinas en el viento. Cantaba así: «La Verdad, la Verdad, la Verdad. Yo soy la Verdad».

De entre la multitud que los rodeaba, un comerciante vestido con ricas galas gritó a Hallāy: «¿Cómo puede un condenado a muerte pavonearse tan altivamente?».

Hallāy se paró y se volvió hacia él, diciendo: «Porque voy de camino a Mi hogar. No voy a culpar a Mi Amado por esto. Él me obsequió con el vino que ofrece el Maestro de la Taberna a sus invitados. Luego, después de pasar la copa, Él pidió la espada y la estera del sacrificio. Esta es la suerte del que bebe vino añejo con el Dragón en pleno verano».

Nadie en la multitud llegaba a entender lo que estaba diciendo.

Al pie del cadalso, Hallāy se arrodilló y besó la escalera que lo conduciría arriba. «Todo lo que Te había pedido, ¡Amado mío!, me lo has concedido». Luego subió la escalera.

El guardia le preguntó con sorna mientras lo levantaba sobre la horca: «¿Qué tienes que decir ahora, cardador?».

Hallāy replicó: «El viaje espiritual de un hombre verdadero termina en lo alto de la horca».

Hallāy se dirigió luego, desde la horca, a Dios: «Aquí estoy en la morada de Mis deseos, donde contemplo Tus maravillas. Tú que ofreces tu amistad incluso a los que se portan mal contigo, ¿no se la ofrecerías a este pobre sobre quien se vierten todas las culpas sólo por Ti?»

Más tarde, Shebli, vestido con una túnica harapienta llena de remiendos, salió de la muchedumbre y se paró frente a Hallāy. Era un noble *šawānmard* (joven de espíritu) de Jorāsān, chambelán de Muwaffaq antes de entrar en la Senda sufí, que había sido también acusado, como su compatriota Hallāy, de proferir blasfemias contra la religión, al proclamar la Unidad con Dios. Pero, a diferencia de Hallāy, fue tomado por loco y escapó de los clérigos ortodoxos musulmanes. Entonces, se dirigió a su compañero:

«Al haber alcanzado la meta, ¡oh, amigo!, dime: ¿qué es el sufismo?».

Contestó Hallāy: «Su grado más bajo es el que tú contemplas ahora».

Volvió a preguntarle Shebli. «¿Y cuál es entonces su grado más alto?».

Hallāy replicó: «Está más allá de tu alcance. Pero ma-





ñana lo contemplarás. Parte de su misterio es de lo que seré testigo, mientras que para ti, aún permanece oculto».

Hallâý gritó: «Aquellos que no creen en el momento del Juicio Final se burlan de su llegada. Pero aquellos que lo conocen verdaderamente, lo esperan con un amor apasionado, porque significa regresar al Amado».

De entre la multitud, un *darwish* le preguntó: «¿Qué es el amor?», y Hallâý contestó: «Lo verás hoy, lo verás mañana y lo verás pasado mañana».

Aquel día le cortaron la lengua y las manos y lo decapitaron. Al día siguiente lo quemaron y, finalmente, al otro día, echaron sus cenizas al viento.

Esa noche Hallâý se apareció a Shebli en un sueño.

Preguntó al mártir del amor, Hallâý: «¿Qué les ha hecho Dios a los que fueron testigos de tu muerte?».

Hallâý le replicó: «Los perdonó a todos, tanto a los que mostraban odio, como a los que mostraban compasión. Los que se compadecieron de mí, lo hacían porque me comprendían. Los que me odiaban, lo hicieron porque no me comprendían y estaban guiados por su celo hacia Dios. De esta forma, a todos los bendijo con Su gracia, pues cada grupo tenía su justificación y actuó sin maldad».





EDITORIAL NUR

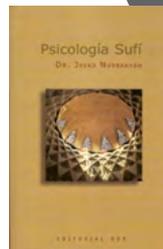
PUBLICACIONES DEL CENTRO SUFÍ NEMATOLLĀHI

OBRAS DEL DR. JAVAD NURBAKHSH

«...profundizan en los aspectos clave del sufismo y se probarán útiles para cualquier interesado en la materia, desde los de la comunidad académica hasta quienes son simples amantes de la verdadera espiritualidad».

Annemarie Schimmel

2º Ed.



Psicología sufi

El papel de la enseñanza de los maestros sufíes es fortalecer en sus discípulos la fuerza del Amor para liberar sus corazones...

15,30 € 7,15 €

16,00 € 8,00 €



Diwān de poesía sufi

Este diwān se inscribe en la mejor tradición de la poesía mística Sufi, nacida de la experiencia interior en el camino...

22,00 €

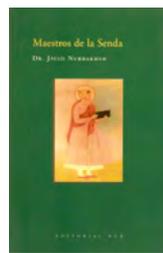
2º Ed.



La pobreza espiritual en el Sufismo

Todas las tradiciones espirituales han considerado la pobreza espiritual como la disposición básica que...

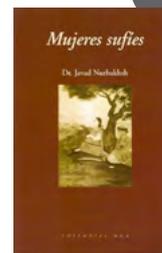
12,75 € 6,35 €



Maestros del la Senda

En este libro, nos asomamos a las vidas, los escritos y los dichos de grandes maestros sufíes. Pertenecen a una...

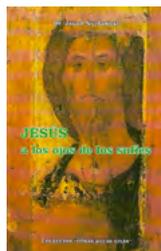
14,00 € 7,00 €



Mujeres sufíes

Desde el punto de vista de los sufíes, las mujeres que han avanzado firmemente por la Senda hacia la Verdad están...

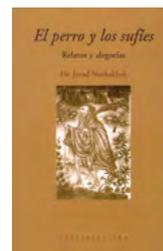
15,00 € 7,50 €



Jesús a los ojos de los sufíes

El doctor Nurbakhsh presenta en esta obra un estudio sobre lo que los gnósticos y maestros sufíes han dicho...

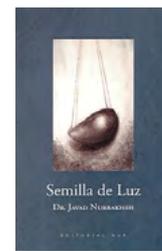
7,50 € 3,75 €



El perro y los sufíes

El perro ha sido tradicionalmente considerado un ser impuro, sin embargo, los sufíes consideraban que poseía virtudes...

10,00 € 4,99 €

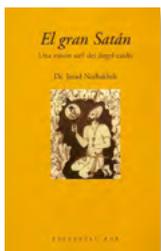


Semilla de Luz

En palabras del autor: "En el transcurso de los años en los que he estudiado a los Maestros de la Senda, cada vez que..."

15,00 € 7,50 €

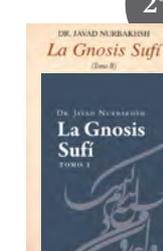
2º Ed.



El gran Satán

En este libro, el doctor Nurbakhsh, basándose en textos de los grandes maestros sufíes, presenta dos lecturas posibles de...

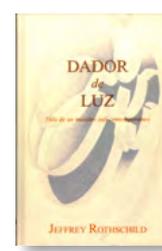
12,00 € 6,00 €



La gnosis sufi (Tomos I & II)

En todas las Tradiciones existe una gnosis que permite a los hombres realizar los caminos de vuelta a su Origen...

23,00 €/Tomo I 17,40 €/Tomo II



Dador de Luz Jeffrey Rothschild

Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos del sufismo, pero es un raro privilegio poder...

15,00 € 7,49 €



EDITORIAL NUR

PUBLICACIONES DEL CENTRO SUFÍ NEMATOLLĀHI

PUBLICACIONES



PUBLICACIÓN PERIÓDICA
Revista Sufi
Publicación semestral desde 2001

La Revista Sufi es una publicación semestral que recopila artículos, narraciones, poesía, etc. no sólo del sufismo si no también de todas las tradiciones místicas y espirituales del mundo.

4,50 € 1,50 €



COLECCIÓN
Simbolismo Sufi (8 Tomos)

Dr. Javad Nurbakhsh

El Simbolismo sufí, es una obra completa, en la que, por primera vez en español, se describen más de cuatro mil conceptos y símbolos sufíes que expresan la experiencia mística,...

18-20 €/ud. 130 € Colección



COLECCIÓN

La fuente del recuerdo - Joyas del sufismo persa

Colección de manuscritos y obras maestras del sufismo amoroso persa, desde sus orígenes a la actualidad, la gran mayoría inéditas en castellano.

Novedad



Los perfumes de la Belleza & las manifestaciones de la Majestad

Nāʾim-ol Din Kobrā

Los perfumes de la Belleza y las manifestaciones de la Majestad es un libro excepcional surgido de un tiempo excepcional...

14,00 €

2º Ed.

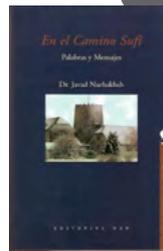


Sawāneh

Ahmad Qazāli

Esta obra de Ahmad Qazāli (s. XII) está considerada como uno de los hitos de la mística universal por sus ideas sobre el amor, su rico...

25,00 €



En el Camino Sufi

Dr. Javad Nurbakhsh

En la primera edición de esta obra, el Dr. Nurbakhsh ofreció mediante cuarenta Palabras y treinta Mensajes respuestas del corazón a las preguntas...

20,00 € 9,99 €



El jardín del misterio

Mahmud Shabestari

Esta obra del maestro Shabestari (s. xii) responde a cuestiones sobre grandes temas del sufismo. Según el Dr. Nurbakhsh, el éxito de...

45,00 €

Novedad



El jazmín de los Enamorados

Ruzbehān Baqlī Shirāzī

Durante su fecunda existencia, el maestro Ruzbehān Baqlī dedicó algunas de las más encendidas páginas de...

35,00 €



Dos relatos visionarios

Sohrawardi

Shahāb-ol din Yahyā Sohrawardi encarna una de las figuras más asombrosas en la historia de la filosofía y de la espiritualidad de todos los tiempos.

10,00 €

Novedad



El mar de la Vida

Mohammad Gwalyāri

Hace casi quinientos años, un discípulo recoge las palabras de Mohammad Qaus Gwalyari, maestro de la Orden Shattāri...

22,00 € 9,99 €

ORDEN SUFÍ NEMATOLLĀHI

EUROPA

41 Chepstow Place
Londres W2 4TS
Inglaterra
Tel: 44-20-7229-0769

95 Old Lansdowne Road
West Didsbury, Manchester
M20 8NZ, Inglaterra
Tel: 44-161-434-8857

Kölnerstraße, 176
51149 Köln
Alemania
Tel: 49-220-315-390

Urbanstrasse 176
10961 Berlín
Alemania
Tel: 49-309-149-5136

144 Rue du Chemin Vert
75011 Paris
Francia
Tel: 33-158-306-812

116, avenue Charles de Gaulle
69160 Tassin-La-Demi-Lune
Lyon, Francia
Tel: 334-783-42016

Abedul, 11
Madrid 28036
España
Tel: 34-913-50-20-86

Cabezas, 9
14003 Córdoba
España
Tel: 34-957-48-43-91

Ringvägen, 5
17237 Sundbyberg
Suecia
Tel: 46-8983-767

Jan van Goyenkade 19
2311 BA, Leiden
Países Bajos
Tel: 31-71-5124001

Getreidemarkt 3/1
A- 1060 Wien
Austria
Tel: 431-9139254

9, Chemin de Grange-Collomb
1212 Grand-Lancy
Suiza
Tel: 41-22-301-0049

101000, Rusia Moscú
Devyatkin pereulok
Dom 4, stroenie 1A
Tel: 7-495-6247000

House 4, Building 43-H, 1-2 Floors
Kapitanskaya Street
San Petersburgo, Rusia
Tel: 921-090-6611

AMÉRICA DEL NORTE

306 West 11th Street
New York, New York 10014
Tel: 1-212-924-7739

4931 MacArthur Blvd. NW
Washington, D.C. 20007
Tel: 1-202-338-4757

84 Pembroke Street
Boston, Massachusetts 02118
Tel: 1-617-536-0076

1090 Randolph Street
San Francisco, Ca 94132
Tel: 1-415-586-1313

11019 Arleta Ave.
Mission Hills, Los Angeles
Ca 91345
Tel: 1-818-365-2226

219 Chace Street
Santa Cruz, Ca 95060
Tel: 1-831-425-8454

3018 Felicita Road
Escondido, San Diego
Ca 92029
Tel: 1-760-489-7834

310 NE 57th Street
Seattle, Washington 98105
Tel: 1-206-527-5018

6539 N Bosworth Ave.
Chicago, Illinois 60626
Tel: 1-773-761-6161

Santa Fé Sufi Center
22 Entrada la Ciénega
Santa Fé, NM 87507
Tel: 1-505-471-3011

Michigan Center
Dearborn, MI 48126
Tel: 1-303-658-9195

Denver Center
Denver, Co 80230
Tef: +1-303-658-9195

1784 Lawrence Avenue West
North York, Toronto, Ontario
Canadá M6L 1E2
Tel: 1-416-242-9397

1596 Ouest avenue des Pins
Montreal H3G 1B4

Quebec, Canadá
Tel: 1-514-989-1411

207 East 54th Ave
Vancouver- B.C.
Canadá V5X3H7
Tel: 1-604-322-6144

IBEROAMÉRICA

Miguel Angel Garcia # 49
La Lejona, segunda seccion
San Miguel de Allende, gto
c.p 37765
Guanajuato - México
Tel: 52-415-120-21-55

RESTO DEL MUNDO

87A Mullens St.
Balmain 2041
Sydney, Australia
Tel: 61-2-9555-7546

7Anglesea Street
Freemans Bay
Auckland 1011
Nueva Zelanda
Tel: 64 9 3602842

63 Boulevard Latrille
BP 1224 Abidjan,
CIDEX 1 Costa de Marfil
Tel: 225-224-10510

Magnambougou Faso-Kanu
Rue 35, Porte 202
BP 2916 Bamako Mali
Tel: 223-272-03-27

Quartier Beurivage
BP 1599 Porto-Novo Benin
Tel: 229-20-214706

Quartier Guema
02 BP 86 Parakou
Benin

Azimmo Secteur
Villa 12, Ouaga 2000
10 BP 356
Ouagadougou, Burkina Faso
Tel: 226-50-385797

Liberté VI extensión, Lot # 1
Croisement Rues Gy 113 et Gy 94
P.O. Box 5871
Dakar Fann, Senegal
Tel: 221-33-867-3869

