

SUFÍ

NUMERO 4 / OTOÑO E INVIERNO 2002

Dr. Javad Nurbakhsh

SUFISMO Y PSICOANÁLISIS (II)

Hossein M. Elahi Ghomshei

LA POÉTICA Y LA ESTÉTICA EN LA TRADICIÓN
LITERARIA SUFÍ PERSA




Sachiko Murata

EL TAO DEL ISLAM

EL ARCÁNGEL PÚRPURA ('AQL-E SORJ)

DE SOHRAWARDI



... y vi la majestuosidad de Dios revestida de Divinidad, bajo la imagen de la hermosura, una y otra vez, ... hasta que me llegó de Él una revelación de Su Majestad eterna tal que derritió toda mi conciencia y mi pensamiento. Vi entonces un rostro más vasto que los cielos y la tierra, más inmenso que el Trono y el Pedestal, del que emanaba la luz de la Gloria, aunque Él trasciende toda analogía y similitud. Vi Su gloria con el color de la rosa roja, y había mundos y mundos, como si Él hubiera estado esparciendo rosas, y no vi límite alguno a todo ello. Brotaron en mi corazón las palabras del Profeta: “La rosa roja es reflejo de la gloria de Dios...”, y así lo percibía mi corazón.

*—El desvelamiento de los Misterios
Ruzbahán Baqli, el Santo de Shiráz, 1209*

SUFI

NÚMERO 4 / OTOÑO E INVIERNO 2002

DIRECTOR
Mahmud Piruz

REDACCIÓN
José María Bermejo, Carlos Diego,
Gustavo de Lama, Ana Ancochea,
Juan Martín Carvana

DIRECTOR ARTÍSTICO
Gustavo de Lama

EDITORIAL NUR
PUBLICACIONES DEL
CENTRO SUFÍ NEMATOLLÁHI
C/ Abedul, 11
28036 Madrid - España
Tel: 91 350 20 86
Fax: 91 350 20 86
web: <http://www.nematollahi.org>
e-mail: ediorialnur@nematollahi.org

INGLATERRA:
41 Chepstow Place
London W2 4TS
Tel: (020) 7221 11 29
Fax: (020) 7229 07 69
Alireza@Sufism.demon.co.uk

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

La revista SUFÍ se publica
semestralmente por el centro Sufí
Nematolláhi, organización no
lucrativa, N° Reg. R 7800909 I.

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

Las opiniones expresadas en
los artículos representan el punto
de vista de su autor y no necesaria-
mente la del Editor.

Precio de unidad: 4,50 €

ISSN: 1577-5747
Depósito Legal: M-12.862-2002
Impreso en España por: EFCA,S.A.

LA PORTADA:
CALIGRAFÍA PERSA.
CORTESÍA DE YALIL RASULI

*Ningún enamorado dijo
palabras duras a su Amada.*
Háféz

ÍNDICE

DISCURSO

- ¿Quién es un *Darwish*? 2
Dr. Javad Nurbakhsh

ARTÍCULOS

- Sufismo y psicoanálisis (II) 4
Dr. Javad Nurbakhsh

- Desatar al hombre, desenrollar al ángel 9
Mario Satz

- La poética y la estética en la tradición literaria sufí persa 12
Hossein M. Elahi Ghomshei

- El Tao del Islam 20
Sachiko Murata

- El Arcángel púrpura (*'Aql-e sorj*) de Sohrawardi 26
Carlos Diego y Mahmud Piruz

- La experiencia del Absoluto 38
Ana María Schlüter Rodés

- Psicología analítica 42
Enrique Galán Santamaría

- El simbolismo de las abejas 44
José Antonio Mateos

NARRACIÓN

- El secreto de la maestría 46
D. Qaladar

- Vino añejo en odres nuevos 50
'Attār, Memorial de los amigos de Dios

POESÍA

- Eras Tú 41
Dr. Javad Nurbakhsh

- La Fortuna del Amor 49
Rumi

LOS AUTORES 51

PUBLICACIONES 52

¿Quién es un *Darwish*?

Discurso del maestro Dr. Javad Nurbakhsh
en el círculo de los derviches

El nombre *darwish*¹ es un título que mucho de nosotros nos atribuimos, enorgulleciéndonos de ello, sin conocer el verdadero significado del sufismo o saber quién es un *darwish*. En la apariencia somos *darwishes* y, sin embargo, estamos ocupados interiormente día y noche en la idolatría, siguiendo las pasiones de nuestros egos. Como dice Rumi (1273):

*El deshonor de los darwishes fruto es de nuestro comportamiento,
de nuestro continuo afán por satisfacer nuestros deseos.*

En la escuela clásica del sufismo de Persia, basada en la Unicidad divina del Ser, *darwish* es quien se ha vuelto sin «yo»; aquel que, sin fijarse en nada de la Creación, dirige la totalidad de su atención hacia el Amado. Jâ'yeḥ 'Abdollâh Ansâri (1089) comenta acerca de los *darwishes*:

Son un pueblo que no ha sufrido el veneno de la envidia; el polvo del desierto del ego no ha cubierto su manto de fe, y el humo del fuego de las pasiones no ha penetrado en sus ojos.
Son reyes bajo la vestidura de los *darwishes*, poseen atributos de los ángeles bajo la imagen humana, viajeros son de la senda de la no-existencia del «yo».

Teniendo en cuenta esta descripción, nosotros, los proclamadores del sufismo, debemos juzgarnos y, mediante una visión verdadera, ver hasta qué punto somos *darwishes*; y al descubrir nuestros defectos, hacer todo lo posible para corregirnos.

La primera lección del sufismo es amar a todas las criaturas de Dios y respetar sus ideas y creencias. El *darwish* debe evitar interferir en los asuntos de los demás o condenar sus ideas. Quien critica las creencias, las oraciones y la fe de la gente —que, en realidad, son formas de atraer hacia sí mismo el Favor divino y acercarse al Bienamado— no sólo no tiene una actitud digna de un *darwish*, sino que es un auténtico enemigo de los sufíes y la desgracia de los mismos; pues la objeción a las creencias y el insulto a la fe de la gente, sea cual sea su manera, es una forma de engreimiento y de egocentrismo y, en consecuencia, el defecto y el error más grave para el sufi.

En resumen, todos nosotros debemos tratar de alcanzar la fidelidad al sufismo mediante la pureza interior, alejándonos de todo fanatismo e hipocresía. Debemos intentar mantener al sufismo libre de todo dogmatismo y pretensión. Debemos tener en cuenta que el sufismo es la escuela de la perfección humana y que sin la espiritualidad y la pureza interior es imposible alcanzar la perfección verdadera del ser humano. El *darwish* debe amar sinceramente a todas las criaturas y servirles con todo su corazón y toda su alma, sin tener ninguna expectativa ni esperar recompensa alguna.



1. *Darwish* (derviche): palabra persa cuyo significado literal es el mendigo, el que pide limosna de puerta en puerta. Cuando la palabra *darwish* se refiere a la pobreza espiritual y a la necesidad de Dios, se convierte en sinónimo del término árabe *faqir*, sufi. El término *darwish* es utilizado principalmente en los países no-árabes para referirse a los sufíes.



RETRATO DEL DARWISH QIYAS, IRÁN 1623

Sufismo y Psicoanálisis (II)

Una comparación entre el sufismo y el psicoanálisis

Dr. Javad Nurbakhsh

Erādat, la devoción

En el artículo anterior, mencionábamos que el aspirante empieza a buscar un maestro cuando percibe su falta de plenitud y siente la necesidad urgente de alcanzar la perfección. Cuando encuentra a un maestro, el aspirante se somete a su voluntad y se convierte en su discípulo (*morid*), de modo que puede avanzar por las etapas de la perfección y alcanzar finalmente el estado de Hombre Perfecto (*ensān-e kāmél*). Al lazo espiritual que une al discípulo con el maestro (*morād*), se le llama *erādat*.

El sentido literal de *erādat* es simplemente «querer», «desear», o «tener la intención»; pero, entre los sufíes, *erādat* significa preferir la voluntad del maestro a la propia voluntad. En otras palabras, *erādat* es la negación de la propia voluntad frente a la del maestro. Literalmente, el significado de *morid* es el de una persona con voluntad, mientras que para los sufíes, paradójicamente, designa a aquel que no tiene voluntad; y es más, mientras no haya abandonado su voluntad, la persona no estará cualificada para llamarse *morid*, discípulo.

Aun cuando el hallar a un maestro perfecto depende de la búsqueda del *morid* y de que éste finalmente lo reconozca, en la mayoría de los casos, y quizás incluso en todos ellos, el encuentro entre el discípulo y el maestro se produce inconscientemente. Es un asunto del corazón, por tratarse de un hecho de naturaleza puramente espiritual.

La psicología espiritual de los sufíes reconoce dos clases principales de inconsciente: el del corazón (*del*) y el del «yo dominante» (*nafs-e ammāra*)¹. Se considera al corazón como un don divino. Se le compara a un espejo que debe ser limpiado del orín del mundo natural y material, hasta que quede pulido y refleje la Verdad (*Haqq*)².

El artículo que a continuación presentamos es la segunda parte de un trabajo del doctor Javad Nurbakhsh, titulado: *Sufismo y psicoanálisis*, que fue publicado en *The International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 24, Nº 3. La primera parte, que les hemos presentado en el número anterior, bajo el título: *¿Qué es el sufismo?*, ofrecía al lector una visión general de lo que es el sufismo, y en especial, el sufismo de origen persa. En la segunda parte hace una novedosa comparación entre el sufismo y el psicoanálisis, y esperamos que sea de su interés.

Por otro lado, se considera al *nafs-e ammāra* como una potencia que debe ser transmutada, en un sentido real, en el *nafs-e lawwāma* (yo arrepentido) y finalmente en *nafs-e motma'enna* (yo serenado), de manera que pueda retornar a la Verdad. Los sufíes han tomado este concepto del versículo coránico: *Oh alma serenada, regresa a tu Señor, contento y agradable a tu Señor!* (89,27-28).

En el corazón residen el amor (*'eshq*), la compasión, el sacrificio personal, la caballerosidad espiritual, la pureza y la bondad. Esto queda expresado en la tradición profética: «El corazón está entre dos dedos del Misericordioso» (Ruzbahān 1970, p. 123). Del yo carnal, por otra parte, proceden las tendencias animales, la agresividad, la bajeza y la impureza. A este yo se refiere el Qorán cuando dice: *Ciertamente el yo del hombre incita [ammāra] a la maldad, a menos que el Señor se apiade* (12,53). La disciplina y el método espiritual de la *tariqat* (Senda) purifican gradualmente el corazón, dejando salir

su calidad espiritual, y, al mismo tiempo, transmutando el «yo dominante». Por ello han dicho los sufíes: «El sufismo es el abandono del yo a la servidumbre (*'obuddiyya*), y la unión del corazón con el Señorío divino (*robubiyya*)».

Intelecto parcial e intelecto universal

En la terminología sufí se habla de dos clases de intelecto: intelecto parcial (*'aql-e ýoz'í*) e intelecto universal (*'aql-e kolli*). El intelecto parcial [es decir, la razón] es el que ejercita el hombre en su vida diaria, y se enriquece con lo que aprende en su existencia material. Cuando es necesario, lo usa como un instrumento para protegerse de los peligros del entorno y para dominar a la naturaleza. Al mismo tiempo, el intelecto parcial, la razón, es un yugo que puede someter y controlar al «yo dominante» cuando éste se vuelve salvaje y su comportamiento se desvía. Dentro del marco de los usos y costumbres sociales, así como del de las leyes y principios de la religión exotérica, este intelecto vigila al «yo dominante», pero nunca puede ser un guía hacia la Verdad, y esperar de él tan noble tarea es totalmente absurdo.

A propósito de este intelecto dice Rumi:

*La razón se asemeja a una acequia
que lleva el agua
desde la montaña a las casas.
Cuando el flujo del agua se interrumpe,
los moradores sufren sed
y mil desgracias.
¡Busca la fuente en tu interior
para librarte de esa dependencia!*
(Rumi 1926, vol 4, versos 1967/1968)

En otro lugar dice:

*La fantasía y la conjetura
son la plaga del intelecto limitado,
pues éste mora en la oscuridad.*
(Rumi 1926, vol 3, v. 1558)

También dice:

*El intelecto limitado es incapaz
de crear por sí mismo,
es sólo receptor de la ciencia,
y requiere enseñanza.*
(Rumi 1926, vol 4, v. 1295)

Cuando el corazón queda limpio del orín de la multiplicidad, refleja la Verdad tal y como es. A la persona que alcanza ese estado se la llama Hombre Perfecto, y a la fuente de su conocimiento o visión interior, libre de engaño, de error, de auto-adoración y de búsqueda de provecho, se la llama intelecto universal o «consciencia del corazón». A una persona que posee este intelecto, también se la puede designar como «intelecto universal». Rumi dice:

*El intelecto universal
y el alma universal
son el hombre de Dios.
No creas que el Trono y el Pedestal
están separados de él.
Su pura esencia es el lugar
de la manifestación de Dios,
buscad por tanto a Dios en él
y no en ningún otro.*
(Rumi 1926, vol 5, v.461/462)

Es en este estado en el que el Hombre Perfecto, que ha alcanzado el intelecto universal, niega todo lo ajeno a Dios, y ayudado por el amor sólo le afirma a Él. Como dice Shāh Nematollāh Wali:

El intelecto niega todo lo que no es Dios, de modo que el Amor pueda afirmarle a Él. (Shāh Nematollāh 1964, Vol. 4, p. 87)

Amor e intelecto

En la literatura sufí, comúnmente, se suele alabar al amor y menospreciar al intelecto. Por supuesto, lo que se menosprecia es tan sólo el intelecto parcial, que no debe confundirse con el intelecto universal. Rumi distingue entre los dos cuando dice:

*El intelecto limitado es motivo
de infamia para el intelecto;
el deseo del mundo priva al hombre
de su realización.*
(Rumi 1926, Vol. 5, v. 463)

Lo que los sufíes han entendido por amor no es más que la perfección e intensidad de la *erádat*, que es la fuerza que impulsa el amor y el fuego de su anhelo. Es con esa fuerza con la que el corazón alcanza la perfección, y no con el intelecto parcial. Este intelecto depende obviamente de la percepción de los sen-

tidos y de las experiencias de la vida. Por el contrario, el amor es un don divino y una bendición. No es pues de extrañar que, en todos los tiempos, los juristas (*foqa-hā*), los ascetas (*zohhād*) y todos aquellos que siguen exclusivamente al intelecto parcial hayan renegado de los enamorados del Bienamado Divino y hayan pensado que éstos estaban equivocados. Sobre este tema dice Rumi:

*El intelecto limitado niega al amor,
y se proclama, al mismo tiempo,
confidente de los misterios.*
(Rumi 1926, vol 1, v. 1982)

Los sufíes, por su parte, han respetado a aquellos que los rechazaban, porque pensaban que esas personas son prisioneras de sus intelectos parciales e ignorantes del amor, y que, además, no son conscientes de su ignorancia.

El fenómeno de transferencia

Los psicoanalistas consideran que el establecimiento de una relación entre el analista y el sujeto analizado es de una importancia capital para el proceso terapéutico. Freud llamó «transferencia» a este proceso. Sabemos que, en ciertas circunstancias, la persona analizada transfiere todo su pasado a la persona del médico. En palabras de H. Racker:

Freud denominó «transferencia» a la totalidad de los fenómenos psicológicos del paciente y de los procesos relativos al analista, y que derivan de las otras relaciones previas. (Racker 1966, p.13)

En la transferencia, se forma una nueva relación entre el analista y el paciente, que hace que este último se vuelva obediente hacia el primero y deposite su confianza en él. Esta obediencia y este depósito de confianza, que hunde sus raíces en la relación del niño con sus padres y que se desarrolla ahora como instrumento terapéutico, hace parecer al analista como una persona en quien se puede confiar. Esta relación es necesaria para todo avance con éxito de la terapia, y tiene lugar espontáneamente en algún momento de su desarrollo. Como escribe Freud:

Observamos...que el paciente, que sólo debería estar pensando en la

solución de su propio conflicto angustioso, empieza a desarrollar un interés especial hacia la persona del médico. Todo lo que tiene relación con dicha persona le parece más importante que sus propios asuntos y lo distrae de su enfermedad. (Freud 1961, p. 367)

Transferencia frente a *erādat*

Cuando el vínculo de la *erādat* une al maestro y al discípulo, el aspirante proyecta inconscientemente la imagen que tiene de la persona ideal sobre el maestro, transfiriéndole sus sentimientos y pasiones mundanas. Entonces, el discípulo acepta totalmente al maestro y le somete todo su ser. La cuestión consiste en saber si este fenómeno corresponde, o no, a lo que Freud llamó «transferencia».

Cuando Dios establece un vínculo entre el corazón del discípulo y el del maestro, los sufíes utilizan el término *erādat* para describir lo que ocurre. Se ha dicho que: «la realidad de la *erādat* es el movimiento del corazón en busca de la Verdad» (Sa'ýaddi 1960, p. 29).

Para contestar a la cuestión planteada, debemos distinguir dos clases de *erādat*. La primera es la *erādat* de aquellos que están bajo el influjo de su «yo dominante», o dicho de otro modo, de aquellos que tienen su alma enferma. Estos pacientes ejercen la *erādat* primero y esencialmente debido al dominio de su yo carnal, y en segundo lugar, y aparentemente, por el juicio del intelecto parcial. La transferencia en psicoanálisis sólo se puede relacionar con estos casos. La segunda clase es la *erādat* de los enamorados de la Verdad, que la practican referida a un maestro espiritual, en primer lugar debido a la orientación dada por Dios, y en segundo por la aprobación del corazón. Sólo en estos casos cabe aplicar el término sufí *erādat*.

En base a lo expuesto, podemos concluir:

1. La transferencia es el establecimiento de la relación adecuada entre el paciente y el analista, que puede conducir a la curación del paciente, llevándole al estado de persona normal. *Erādat*, por otro lado, es la relación espiritual

entre el discípulo y el maestro, establecida para elevar el estado de la persona normal al de Hombre Perfecto.

2. La transferencia es el establecimiento de una relación con un analista para satisfacer los deseos del *nafs-e ammāra*, el yo dominante, mientras que *erādat* es el amor hacia otra persona establecido para escapar a la auto-adoración.

3. El fenómeno de transferencia requiere elegir a un oyente adecuado que escuche las palabras del auto-adorador que habla, mientras la *erādat* requiere convertirse en un oyente cualificado, para aprender como adorar a la Verdad.

4. Y finalmente, la transferencia es un fenómeno material, relativo y temporal, mientras que la *erādat* es algo espiritual, absoluto y eterno.

Fanā fi-sheij (anonadamiento de uno mismo en el maestro)

Una de las etapas del sufismo es la llamada *fanā fi-sheij* (anonadamiento de uno mismo en el maestro). Algunos de los que recorren la Senda quedan totalmente raptados (*ma'ýzub*) por el maestro gracias a la perfección de su *erādat* o de su amor (*'eshq*). Debido a la irradiación de su *erādat* se hallan aniquilados en el ser del maestro, y en todo lo que miran sólo le ven a él. Cuando alcanza este estado es cuando se dice que el discípulo ha alcanzado la etapa de *fanā fi-sheij*. Muchos de los grandes sufíes alcanzaron esta etapa, siendo el ejemplo más notable el de Rumi, que fue totalmente raptado por su maestro, Shams Tabrizi. Por ello, dijo lo siguiente:

*¡Mi Maestro y mi Señor!
¡Mi pena y mi cura!
Déjame revelar el secreto,
¡mi Sol (Shams³), mi Dios!
Desde que te fijaste en mí,
estoy loco de amor,
pues eres rey de los dos mundos,
¡mi Sol, mi Dios!*

*Quedaré anonadado ante Ti
y no quedará de mí ni rastro,
esto es lo que exige el decoro,
¡mi Sol, mi Dios!*

(Rumi 1965, p. 509)

Debe destacarse sin embargo que el *fanā fi-sheij* es una etapa de preparación para el *fanā fi-Allāh*, el anonadamiento en Dios.

Auto-adoración y *erādat*

Como ya se ha dicho, para poder ser cualificado como novicio en la Senda y como alguien que pone en práctica la *erādat*, el aspirante debe poseer, mental y físicamente, madurez y salud. El primer efecto de la *erādat* en el discípulo es que su atención queda desviada del mundo y de sus asuntos y enfocada, por consiguiente, tan sólo en el maestro. Por tanto, el primer paso que da el novicio con la ayuda de la *erādat* es el de dirigir su atención hacia el maestro y quedar libre de auto-adoración. Aquellos que se hallan profundamente enredados en el amor hacia sí mismos y en la auto-adoración, no sólo no pueden dar el primer paso con éxito, sino que su *erādat* tiene un efecto negativo. De hecho, ese enredo se convierte en un gran obstáculo para el desarrollo de una *erādat* genuina y, por tanto, para alcanzar la meta final.

Este punto lo expresa bien el poema de Hāfēz :

*Dirigirse a la puerta de la taberna
es tarea de los que son íntegros.
No hay camino
a la vecindad del tabernero⁴,
para quienes alardean de sí mismos.*
(Hāfēz 1983, gāzal 72, verso9)

En cuanto a la relación del paciente con su analista y al fenómeno de transferencia, Freud llega a la misma conclusión, cuando afirma:

La experiencia demuestra que las personas aquejadas de neurosis narcisista no tienen capacidad para la transferencia, o tan sólo para vestigios insuficientes de la misma. Se apartan del médico, no con hostilidad, sino con indiferencia. (Freud 1961, p. 374)

Morid y morād (discípulo y maestro)

De la misma manera que el *morād* es la manifestación del Nombre divino, *al-Morād*, el *morid* es la manifestación del Nombre divino, *al-Morid*. Esto es para aclarar que en la *erādat* el objeto de la adoración no es una persona individual, sino Dios, pues tanto el *morid* como el *morād* son manifestaciones del Nombre divino. Por tanto, la *erādat* es de hecho la relación divina entre dos Atributos de Dios, y sus aspectos carnales y materiales son irrelevantes.

Conocimiento adquirido ('elm-e hosuli) y conocimiento revelado por la presencia divina ('elm-e hozuri)

Debe resaltarse que los sufíes no sólo renuncian al intelecto parcial, que se forma como resultado del conocimiento adquirido en el mundo sensible, sino que consideran incluso el conocimiento adquirido por aquél como el principal obstáculo en la enseñanza de la Verdad. Este es el sentido cuando dicen: «el conocimiento es el mayor velo [de la Verdad]». En otras palabras, los sufíes rechazan todo conocimiento que no esté relacionado con el amor, y admiten sólo como verdadero el conocimiento revelado por la presencia divina (o aquel que se halla más allá de la distinción entre el sujeto y el objeto), y cuyo órgano es el corazón. Se ha dicho que: «el conocimiento es una luz que Dios proyecta en el corazón de aquellos que quiere» (sheij Bahā'i, s.f., p. 493). Los sufíes, por tanto, entienden que el conocimiento adquirido aumenta la auto-adoración y el egoísmo, y separa, por consiguiente, aún más a la gente de la percepción de la Verdad. A este propósito, dice Rumi:

*El libro del sufí no está hecho
de tinta ni de letras:
es sólo un corazón blanco
como la nieve.
Las provisiones del erudito son
marcas de una pluma.
¿Cuáles son las provisiones del sufí?
Marcas de pasos.*
(Rumi 1926, p.366)

La cadena iniciática (selse-la) y la autorización de la maestría

Los sufíes consideran que una persona no está cualificada para ser maestro espiritual hasta que no ha recorrido las etapas de la Senda guiado por un Hombre Perfecto. Tiene que haber sido reconocido como maestro por el maestro o *Qotb* anterior. En definitiva, un maestro tiene que haber tenido la visión completa de la Senda y haberla recorrido hasta el final, conociéndola totalmente. Esta cadena iniciática, que existe en las órdenes sufíes auténticas, se remonta al profeta y de él hasta Dios. Por tanto, los sufíes no consideran a un supuesto maestro, que no esté conectado a una cadena iniciática auténtica, como capacitado para guiar a otros. Dado que una persona así no ha recorrido la Senda, ni aprendido sus principios bajo la supervisión de un maestro o *Qotb* anterior, no puede ayudar ni guiar a los demás. Existe además el riesgo de que uno de estos presuntos maestros confunda el fenómeno de transferencia con la *erādat* y, sin saberlo, comunique sus propios defectos a otra persona.

Por tanto, una persona que no haya sido autorizada por un maestro conectado a una cadena, no sólo es incapaz de conducir a un discípulo a ningún nivel de perfección, sino que puede perfectamente convertirle en una persona enferma y empobrecida espiritualmente.

Los psicoanalistas también afirman tajantemente que hasta que uno no ha sido psicoanalizado no puede analizar a otros. La pregunta que aquí se plantea es ¿quién analizó al propio Freud? (véase Perry 1966, pp. 103-119)

La transferencia y sus efectos sobre la vida espiritual de los sufíes

Es muy difícil distinguir entre transferencia y *erādat*. Sólo los maestros sufíes y los amigos de Dios, que son muy pocos en cada época, pueden trazar la línea que las separa. Desafortunadamente, además, en diferentes tiempos, ha habido personas conectadas con el sufismo que han confundido la transferencia con la *erādat*. Es más, algunos presuntos

«maestros», que no han alcanzado la perfección, han desviado sin saberlo el fenómeno de transferencia en su propio beneficio, sin considerar sus aspectos egoístas. En referencia a esto, dice Rumi: «En este aspecto el mundo entero anda perdido, y apenas conoce a los *abdāl*^F de Dios» (Rumi 1926, p. 16).

Los enfermos mentales se convierten en discípulos de esta clase de «maestros» y establecen con ellos una relación de transferencia. Luego, proclamando que han tenido lugar milagros, que no eran, de hecho, sino el resultado de las fuertes emociones establecidas por la transferencia, actúan como misioneros de su maestro y consiguen conversos. El así llamado maestro, a su vez, no consciente de su propio egoísmo, se beneficia de la ignorancia de la gente. Luego, llamándose a sí mismo amigo de Dios (*wali*), se instala en un modo de vida paradisíaco. A veces, por causa de un milagro contactado por un discípulo, acaba por pensar que, durante todo el tiempo, había sido realmente un hombre de Dios, pero sin darse cuenta. En fin, este tipo de «maestro» se ve empujado por la gente debido a su necesidad de ganarse la vida, y a la vez se siente cada vez más convencido de sus propias afirmaciones. Esto crea un círculo vicioso entre el discípulo y el maestro, manteniéndose ambos firmes en su propio egoísmo.

En todos los tiempos este círculo vicioso ha estimulado a un cierto número de personas a convertirse en «maestros», y luego hay discípulos que están encantados con ellos y que van contando historias maravillosas sobre ellos. De este modo, se crean escuelas «sufíes» que no son realmente nada más que tiendas donde los «maestros» exponen sus mercancías. En realidad, la gente así crea sus propios ídolos y luego empieza a adorarlos. Esta clase de maestros está, de hecho, sujeta a sus propios discípulos. El hecho es que un discípulo desea tener a cierta persona como maestro, es decir, un maestro que, debido a sus defectos e imperfecciones, siempre disfruta teniendo una multitud de seguidores que lo apoyan. Sobre esto dice Rumi:

*Cuidado, que estos cuervos
han izado el fraude,
al imitar el grito del halcón blanco.*
(Rumi 1926, Vol. 4, verso.1699)

El resultado de este tipo de falso sufismo ha sido que los falsos maestros han sido incapaces de dar enseñanza a una auténtica estirpe espiritual y de llevarles a un estado de perfección y de maestría. En consecuencia, la mayoría de estos «maestros» nombran a sus propios descendientes como sucesores, de modo que en sus órdenes la base de la maestría espiritual se cambia por una especie de herencia de sangre, convirtiéndose, por tanto, en un asunto material.

Los maestros de la Senda verdaderos y perfectos, por otra parte, sólo aceptan a aquellos discípulos, libres de enfermedades mentales y de segundas intenciones, y que han sido elegidos por Dios. Sólo los discípulos que cumplen estas condiciones son guiados y formados. La mayoría de estos maestros no aceptan a enfermos psicológicos; sin embargo, han existido algunos maestros tan perfectos que podían admitir también a este tipo de personas. Estos discípulos, o mejor dicho pacientes, siguen un tratamiento de psicoanálisis y transferencia antes de penetrar en la Senda espiritual propiamente dicha.

Debe quedar claro que han sido muy pocos los maestros con tal grado de perfección. Uno de los más destacados entre ellos fue Shāh Nematollāh Wali. Este maestro perfecto acostumbraba decir: «Mandadme a todo aquel que otros maestros hayan rechazado, y yo le formaré de acuerdo con su aptitud» (ver Nurbakhsh 1959). Confirmando la grandeza de Shāh Nematollāh, escribe Rezā Qoli Hedāyat: «El pequeño arroyo se duele con las piedras, pero el océano talla las rocas».

Gracias a las habilidades de estos maestros perfectos, se han establecido clases elementales en las órdenes sufíes para curar a los enfermos psicológicos. En estas clases, un maestro perfecto o «médico divino» trata al paciente necesitado de cuidados psicológicos mediante la transferencia. Cuando se completa el tratamiento y el paciente recobra la salud, éste abandonará la escuela, o bien, si es la voluntad de Dios y la *erādat* le ha ayudado, podrá ser iniciado y entrar en el círculo esotérico.

Sumario y conclusión

No existe una semejanza de naturaleza genuina y profunda entre el sufismo y el psicoanálisis. Sí existen, sin embargo, parecidos superficiales entre estas dos escuelas. Mientras el objetivo del psicoanálisis es tratar a una persona anormal y llevarla a un estado de «normalidad» psíquica, la meta del sufismo es tratar a una persona psicológicamente normal y llevarla al estado de Hombre Perfecto. La relación analista-paciente se funda en el fenómeno de transferencia, mientras que la del discípulo con el maestro se funda en la *erādat*. La transferencia es algo material, psíquico y temporal, mientras que la *erādat* es algo espiritual, divino y eterno.

Sin embargo, considerando su cualidad material, psíquica y temporal, la transferencia no ha sido ignorada por los sufíes. Ha habido maestros perfectos que han hecho uso de la transferencia, unas veces como instrumento terapéutico para pacientes necesitados de cuidados psicológicos, y otras veces como una etapa inicial en el programa real del sufismo.



Referencias

- Arberry, A. J. (1964). *The Koran Interpreted*, Londres.
- Freud, S. (1961). *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, J. Rivière (trad.), Londres.
- Hāfez (1983). *The Diwan*, P. N. Khānlari (ed.), Teherán.
- Nurbakhsh, J. (1959). *The Life and Works of Shāh Nematollāh Wali*, Teherán.
- Perry, W. H. (1966). *The Revolt against Moses*, Tomorrow, Londres.
- Racker, H. (1966). *Transference and Countertransference*, Londres.
- Rumi, J. (1926). *The Mathnawi*, R. A. Nicholson (trad.), Londres.
- Rumi, J. (1956). *Qazaliyāt-e Shams-e Tabrizi*, M. Moshfeq (ed.), Teherán.

Ruzbahān (1970). *'Abharo'l-'Asheqin*, Dr. J. Nurbakhsh (ed.), Teherán.

Sa ḡādī, I. (1960). *Farhang-e mostalahāt-e 'orafā'*, Teherán.

Sheij Bahā'i (s.f.). *Kashkul*, Qom.

Shāh Nematollāh Wali (1964). *Rasā'el*, Dr. J. Nurbakhsh (ed.), Vol. IV, Teherán.

Nota

1. *Nafs*: El término árabe-persa (*al-nafs*) posee una gran variedad de significados, entre ellos: la esencia (de un objeto), el alma, la psique, el espíritu, la mente, el ser vivo, la persona, lo individual, el deseo, la identidad de una persona, o el «yo», la traducción que hemos usado en este artículo.

En la terminología sufí, normalmente, se usa el término *nafs* para referirse al *nafs-e ammāra* (el alma baja, el yo dominante) (en francés: *âme concupiscente*; en Latin: *cupido libido*), haciendo alusión al ego del hombre que está dominado por el mal. Desde esta perspectiva, el término normalmente designa la totalidad del alma-cuerpo, en el sentido en que el hombre está sujeto a su egocentrismo, y es llevado por sus pasiones, la «carne» (del término griego *sarx* en la forma en que es entendido por los padres de la Iglesia). Por otra parte, el *nafs* recorre diferentes niveles en su progreso y transformación, sobre los cuales el lector interesado puede acudir a la obra del autor, *Psicología sufí*. Madrid 1997. [N.T.]

2. En la terminología sufí, *Haqq*, la Verdad, es una alusión a Dios, al Ser Absoluto (*woḡud-e motlaq*). Es decir, Aquel que es libre de todo límite. En palabras del Qorán: *Dios es la Verdad manifiesta* (24,25). [N.T.]

3. El «sol» al que se hace referencia aquí, además de ser el nombre del maestro de Rumi, es el sol del mundo espiritual, fuente y principio de todo lo existente. [N.T.]

4. En la terminología sufí, el «tabernero» simboliza al maestro sufí, y la «taberna», al estado del anonadamiento (*fanā*). [N.T.]

5. *'Abdāl*, que significa literalmente «sustituto», designa en la terminología sufí a los grandes amigos de Dios (*walis*) sobre los cuales reposa la existencia del universo espiritual. [N.T.]



Desatar al hombre desenrollar al ángel

Mario Satz

El arriba citado proverbio jasídico se basa en la premisa que sostiene que toda educación verdadera es y debe ser liberadora. En principio porque la misma Torá o enseñanza contiene —ábaco de infinitas combinaciones— la capacidad de orientar al ser humano adulto e integrado psicológicamente hacia la resolución de su enigma más caro: el de su constante aproximación, por su imagen y semejanza, al Creador o, si se prefiere, a la Creación entera. El drama espiritual del hombre, dicen los maestros jasídicos, es el de producir opacidad tras opacidad: racial, familiar, territorial, mental. Opacidad que los kabalistas denominan *klipts* o cortezas que necesitan rasgarse, abrirse de manera constante y esforzada si el fruto alguna vez va a comerse o el fino grano ha de romper la cutícula para dejarse trabajar por la tierra, el agua, el aire y el fuego.

La producción de opacidad o separación no es sólo biológica o, para el caso, metabólica. Lo vivo, sabemos, es complejo, y al estar sujeto a la fatiga de sus materiales, anquilosa y cristaliza. La mente se nos torna artrítica antes de tiempo y en consecuencia el pensamiento pierde elasticidad. De manera que el combate que se nos plantea es, con frecuencia, el de deshacer los mismos nudos que nos hemos hecho para «acordarnos» de lo que debíamos hacer. Los preconceptos y los prejuicios son lo contrario de la vida anímica y espiritual,

que vive de su despierta curiosidad y capacidad de cambio. Estar hecho un «nudo», diría Abulafia de Zaragoza en el siglo XIII, es estar «adherido» a cosas que han dejado de ser; es estar sujeto a una ya muerta imagen de nosotros mismos o bien a ciertas concepciones que los demás tienen de nosotros. El nudo o *keshet* es vivido entonces como un impedimento, semejante al que aludimos al decir «tengo un nudo en el estómago». Pero aflojarse o desatarse no es sencillo ni tampoco consiste en berrear o gritar, descargas en todo caso pasajeras. En cierto modo no vale la pena desatar al ser humano si no desarrollamos, luego, su ángel, su *angelos*, palabra que en griego significa mensajero y que pasará a formar parte de *Evangelió*. De hecho, un ángel es aquel que tiene algo que decir, que tiene una «buena nueva» que comunicar. Por ejemplo: un ángel anunció a María su próxima concepción o a Mahoma su misión. Pero los ángeles no dicen lo que quieren; ni siquiera, como los profetas y poetas, lo que las distintas modalidades de su inspiración les dictan. Un ángel es por completo transpersonal, ingrávito, ubicuo, viajero, alado y la mayoría de las veces innombrable. Constancia de ello da la respuesta del ángel a Jacob en la escena de su lucha con él, cuando le dice: «¿Por qué preguntas mi nombre?» No se supone que el ángel tenga familia, aunque sí jerarquía, es decir nivel de desarrollo, más o menos altura en relación a la fuente de luz de la que procede.



Hombre Alado Acompañado
por dos Perros
Escuela Moqol, India. 1585 d. C

Si nos detuviéramos a considerar la iconografía medieval o renacentista de lo angélico nos toparíamos con esos *putti* que reproducen, punto por punto, al viejo niño Eros de la mitología clásica, lo cual lo relaciona por un lado con las alianzas de amor y por la otra con su notable ubicuidad. Hasta su dorado resplandor coincide. La expresión desenrollar, por otra parte, supone también un código previo. Como la escritura genética del ADN, el ángel está escrito en nuestras células y es casi siempre nuclear y fosfórico, enzimático y transmisor. Por tanto, cuando un ser humano no transmite vida, calor, energía, claro optimismo vital, es *porque su ángel está aún más enrollado que los nudos que atan a su hombre correspondiente*. Existe un hermoso proverbio sufí complementario de lo que estamos diciendo y, hasta cierto punto, clave para comprender nuestro planteo. Dice así: «Por más que los nudos se sucedan y varíen, la cuerda es una.» ¡Y qué es, en definitiva, un nudo sino la provisoria flebitis de la soga! El hecho de que la cuerda sea una nos está indicando que el nudo está por encima de la verdadera estructura, como la superficie del ego lo está de la profundidad del verdadero yo. Así, pues, en la tarea de deshacer los nudos y habilitar los caminos de las energías incitamos al ángel a que despierte y nos diga su mensaje.

Un poeta escribió que las alas de los ángeles tienen el color del arco iris porque «aquellos que conocen los secretos y ritmos de la luz están al tanto de sus variaciones y matices». Si así fuera, lo angélico desenrollado es doblemente consciente de lo múltiple del color —los nudos— y lo único de la luz —o sea la cuerda. Los que estén familiarizados con la tradición católica recordarán que San Pablo menciona en *I Corintios 47* la teoría —ya vieja en su época— de los dos Adanes, el terrestre y el celestial, en ese orden de aparición. Teoría que alude al antiguo concepto gnóstico del *antropon foteinos* u hombre luz al que viste una envoltura carnal o, mejor aún, quien es una suerte de negativo fotográfico que debe experimentar la revelación —generalmente en un cuarto oscuro o en una noche cerrada— para convertirse, por fin, en un positivo de sí mismo. El ser humano es una fotografía de Dios, su verdadera imagen; una fotografía, es

decir alguien-que-está-escrito-con-luz. Con luz y no solamente con sombra. Un detalle que merece recordarse es que los ángeles *descienden* para hablar con nuestra especie. Proceden de arriba a abajo y no al revés. En tal caso, y en lo que a nosotros respecta, convertirse en ángel es ascender hacia un grado cada vez mayor de tolerancia y transparencia (a menos que se sea de la hueste de Abadán, el ángel exterminador) para poder ver las cosas como desde un avión: más pequeñas de lo que en realidad nos parecen. En lo que atañe a la ubicuidad de lo angélico, ésta consiste en la facultad de estar presente —nos aclara el diccionario— *en varios sitios a la vez*. Es decir en no estar sujetos a una sola realidad ni sentirnos prisioneros de nuestro espacio o nuestro tiempo.

En la India clásica tal predisposición o capacidad —lograda a fuerza de disciplina y vocación dévica— lleva el nombre sánscrito de *siddhi* o poderes. Esto es, el don o talento para situarnos en una zona más profunda de la existencia. Es verdad que también se puede vivir sin desarrollar o desenrollar al ángel, pero ciertamente es duro y triste vivir atado, anudado o prisionero de fantasmas o concepciones letales. Los ángeles rehuyen la masa y si acaso están juntos lo están para cantar a coro tal y como se los ve en las ilustraciones que Gustave Doré hizo para la *Divina comedia* del Dante. Los individuos, en el crecimiento y la expansión de su alma, no tienen excusa posible. Inversamente, de la masa o la horda se puede decir que es irresponsable, presa de la manía o la locura histórica, ya que se rige por la ley de la gravedad que impide a los seres y las cosas volar con espontaneidad, pues está fatalmente determinada a devenir escoria y materia densa, en tanto que el individuo, un solo individuo puede —para bien o para mal— dinamizar homeopáticamente a la masa hasta abismos terroríficos o cúspides de ensueño. Hablando en términos junguianos podríamos decir que *el ángel es el principio individualizador del hombre*, su meta final, su milagrosa unicidad. Cuando, tras cierto grado de devoción y esfuerzo, comprendemos el dictum sufí a propósito de la cuerda única, comenzamos a convertirnos en verdaderos tejedores de nuestro destino, en seres que reconocen, como decía Henry Miller, que

el ángel es nuestra *watermark* o marca de agua, y que no somos más que una delgada hoja de papel en la que la vida escribe su partitura de astros y partículas.

Una historia narrada por Háfes, el poeta persa, cuenta que habiendo hecho Dios una criatura semejante a sí mismo en barro intentó insuflarle alma, pero como ésta se resistía a entrar en el cuerpo del primer Adán, se movía de aquí para allá, era ubicua, saltarina, oscilante y afecta al aire libre, volátil e inquieta, no quiso entrar en esa prisión de arcilla. El Creador mandó llamar entonces a sus ángeles músicos para que tocaran la mejor de sus melodías y al oírla, fascinada, el alma entró en éxtasis, deteniéndose entre la perplejidad de su goce y la contención de su soplo. Como observara que su atención, su capacidad de resonancia no era lo bastante buena para captar la belleza de aquella música celestial, se introdujo en el hombre de barro creado por el Hacedor para servirse él como de una concha acústica. Y hasta el día de hoy, nos cuenta Háfes, se cree que cada vez que el ser humano escucha el canto de los ángeles, lee poesía o descifra un símbolo, su alma se halla a gusto en su cuerpo, cuando la verdad es que *el alma misma es esa melodía y creó los distintos órganos del cuerpo para poder ser oída*. Hecha de música, el alma humana apela, de este modo, al corazón, al hígado, a los pulmones y a la tráquea, a la columna vertebral y a los pies, al cuello y a los ojos para conocerse a sí misma. Si ocurre que tales instrumentos, vivos y misteriosos, están afinados, la armonía se llama salud, y si sucede que los descuidamos la enfermedad que les sobreviene se llama ruido, olvido y muerte. «Un cuerpo sano —dicen los chinos— no siente nada»; nada, agregaríamos, que no sea el sutil, maravilloso milagro de existir como un fruto más en el vasto Árbol Cósmico. Encarnado luz en ecuaciones de suspiros. Segregando símbolos, puentes entre el Ser y la Nada.



La Poética y la Estética en la tradición literaria sufí persa

Hossein M. Elahi Ghomshei

La Metafísica y la Estética en el sufismo

Un viajero victoriano señaló una vez que Persia es un país donde la gente camina sobre alfombras de seda y habla el lenguaje de la poesía. En la misma vena romántica, Irán ha sido llamado «la tierra de la rosa y el ruiseñor», símbolos estos, desde luego, de los arquetipos de «la Amada y el Amante», o de «la Belleza y el Amor», o, se podría decir, de «la Estética y la Poética» si interpretamos que en la literatura persa el símbolo de la rosa se refiere a la Estética y el de ruiseñor a la Poética.

Como si continuaran la pasión del ruiseñor por la Rosa, los poetas sufíes persas se declaraban amantes de la Belleza y todos sus poemas no eran otra cosa que canciones e himnos en alabanza de dicha Amada Trascendental.

Como escribe Háfes:

*No soy yo el único
que da serenatas a la belleza
de las damas de mejillas de rosa.
Todo en derredor
hay un millar de ruiseñores
que el mismo himno entonan.*
(Háfes, ghazal 190, v.6.)

Las líneas iniciales de otro ghazal de Háfes expresan el eterno mensaje del poeta persa, la perpetua llamada de la Belleza al raptó, que comunica el idilio constante del ruiseñor con la rosa; así como el proyecto estético en curso del poeta místico, de percibir toda la belleza temporal como un rayo del Splendor divino:



NASR-OLLAH EMAMI, ESEFAN 1901

*Las rosas rojas han florecido
los ruiseñores están del todo ebrios.
Por doquier, el clamor y el grito del éxtasis:
¡Oh sufí, devoto del Eterno Ahora!*

(Háfes, ghazal 20, v. 1.)

En estos papeles, más que entrar en elaboradas y complicadas teorías sobre la estética y la poética, seguiré los pasos de Háfes y jugaré a ser el *Sāqi*: un Coperó que proporciona una copa de este vino de la belleza que tanto embriaga a los ruiseñores de Persia que no recuperan nunca la sobriedad. Es éste el mismo vino al que se refiere el verso de Shabestari, que incita al amante de esta Belleza:

*Apura aquel vino cuya copa es
el rostro de la Amada,
y su vaso,
los ojos ebrios del bebedor.*
(Shabestari, p. 101. v. 811)

La poesía sufí persa está animada por una visión de la belleza divina, belleza esta que es, en palabras de Keats, «una alegría por siempre». Esta belleza es también, en el vocabulario teológico del Qorán, *la Luz de los Cielos y la Tierra* (XXIV,35), la Verdad que sustenta la Apariencia, el Ser Absoluto, el Uno que es «como ninguno».

*El mundo entero ha recorrido mi corazón
pero ni uno como Él ha encontrado:
¡Nada hay como Él, nada como Él, nada!*

El perenne relato de esta Belleza, que es una con la Verdad y la Divinidad, se refleja también en el arte de la narración persa. Tradicionalmente todas las historias son precedidas por esta línea inicial trazada desde el «mito de la creación» arquetípico del Islam: «Había uno y había ninguno, excepto Dios no había nadie». Pese a que este tópico presenta un parecido superficial con frases similares en otras literaturas (como «Érase una vez...», «*Once upon a time...*» en inglés, o «*Il était une fois...*», en francés, por ejemplo), la expresión persa conlleva también un profundo mensaje filosófico. Todas las historias persas son precedidas por esta frase simplemente porque se reconoció que todas las historias ocurren después de esta historia.

Desde un punto de vista filosófico, la frase enfatiza la premisa metafísica básica de que «el Ser del Uno precede al ser de los Muchos», que la existencia de la «Unidad» precede a la existencia de la «Multiplicidad». Esta premisa está bien expresada en los versos de Maqrebi:

*Cuando el sol de tu cara
se manifestó,
aparecieron los átomos
de los dos mundos.
Cuando ese sol de tu cara
proyectó sombra,
de aquella penumbra apareció
cuanto existe en el universo.
Cada átomo inundado
por el sol de tu rostro,
amaneció brillando
como un nuevo sol.*
(Maqrebi, p.19, v. 1-4)

Así como en el pensamiento metafísico islámico se habla del Ser «Uno», que precede a todos los seres, la estética sufí persa se refiere también a esta Belleza Eterna que precede a toda belleza temporal. La relación analógica entre el pensar metafísico y el pensamiento estético en el sufismo persa, es evocada por Yâmi en el prólogo de su poema místico-romántico *Yusuf y Zuleika*:

Esta hermosa Doncella robacorazones estaba en la cámara nupcial: una Amada amable en su soledad dichosa, jugando el juego del amor con nadie sino ella misma, y bebiendo a solas el vino de su propia belleza. Nadie sabía nada de Ella. Incluso el espejo no

había reflejado todavía su semblante. Pero la belleza no puede permanecer oculta mucho tiempo. La gracia no soporta estar oculta: si le cierras la puerta, ella enseñará la cara por la ventana.

Así, Ella plantó su tienda fuera de los sagrados recintos, revelándose en el alma y a través de toda la creación. En cada espejo aparecieron sus facciones teofánicas, de manera que su historia fue dicha por todas partes. Desde tal refulgencia una centella hirió a la rosa y la rosa encendió la pasión en el corazón del ruiseñor.

(Yâmi, s.f., p.592)

Los poetas sufíes persas no pensaban en el mero entretenimiento romántico al utilizar la imaginería erótica en pasajes como éstos. Más bien, deseaban establecer un punto de apoyo metafísico acerca de la creación, para aludir a esta Belleza Primordial que se había desvelado a sí misma en lo «Alto de la Contingencia» (*bâm-e emkân*), en tanto que miles de mundos vinieron al ser como resultado de su teofanía. Un rayo de esta Belleza Eterna hirió a la Rosa, y la Rosa reflejó esta Belleza hacia el Ruiseñor, llenando al afligido pájaro de melodía, frenesí y éxtasis. Este mito del génesis estético, si se puede llamar así, es expresado por Háfes en un renombrado verso:

*Por gracia de la rosa
el ruiseñor aprendió
el arte del canto;
si no, con su esbelto pico
nunca habría entonado
tan amorosas rimas.*
(Háfes, ghazal 272, v. 4)

En otro verso, una de las más sublimes expresiones del mito del génesis de toda la literatura persa, Háfes proporciona una formulación metafísica más explícita de su doctrina.

*En la preeternidad emergió en epifanía
la luz de tu hermosura,
se reveló el Amor
y prendió fuego al mundo entero.*
(Ibíd., ghazal 148, v.1)

Ambos versos expresan un mensaje básico: mostrar cómo la Belleza dio a luz al Amor y cómo el Amor generó la Existencia. Como Yâmi apuntaba en el pasaje anterior, éste es también el eterno

relato de la creación artística. El artista testimonia primero la belleza. Esta visión despierta el amor y, consecuentemente, un anhelo por expresar la belleza atestiguada, a través del amor, en la creación artística. El mito griego de la creación del hijo de Venus, Cupido, registra este mismo suceso erótico-metafísico y estético, y en el mismo sentido habría que tomar las palabras de Shakespeare en *Romeo y Julieta*: «Es Cupido quien nos rige a todos». Las alusiones metafísicas a este mito de la creación de la belleza estético-metafísico, que de esta manera creó el «mundo del romance» a través de su esplendor, son muchas y merecen nuestra consideración.

Hemos visto cómo la belleza, simbolizada por Zuleika como el Dios escondido, ha desertado de su soledad y plantado su tienda en el «reino de la apariencia». ¿Cómo debería entenderse esto? Existen en los escritos sufíes persas cuatro o cinco interpretaciones distintas respecto al significado de la génesis del reino de la apariencia que pueden ser resumidas como sigue:

I. De acuerdo con la primera interpretación, el reino de la apariencia es visto como alusión al mundo de la multiplicidad y los fenómenos temporales (simbolizados en la poesía sufí por la «cabellera de la Amada») que, pese a sus pluralidades, guía al buscador hacia el Amado Uno, a quien aluden todos y cada uno de sus cabellos.

II. La segunda interpretación juzga la apariencia como un reflejo de Dios en el espejo del no-ser. Esta idea es ilustrada por el siguiente verso del *Jardín del Misterio* de Shabestari:

*El «no-ser» es un espejo;
el mundo, la imagen reflejada en él;
y el hombre, como el ojo de esa imagen
en la que se oculta la Persona invisible.*
(Shabestari, p. 72, v. 139)

III. Una tercera interpretación sigue la concepción platónica que considera que el reino de la apariencia no es sino una sombra provocada por el resplandor del Ser divino.

IV. Una cuarta y última interpretación ve la apariencia no como un velo ni

como una sombra sino, más bien, como el mismo Dios. En palabras de Rumi:

*Él es la rosa, el prado,
el jardín y la fuente.
No hay ningún otro que Él
en el jardín del mundo.*

Así, cuando Shakespeare dice: «Oh, amada mía, ¿por dónde vagas?», los sufíes podían responder que esta «amada» es, realmente, la Amada Preeterna vagando sola por siempre, pues junto a ella no hay nadie más en el jardín de la existencia. Esta misma filosofía de la belleza en la que el ejemplar mortal representa el original celestial, es trazada en las líneas siguientes del inmortal soneto de Shakespeare:

*¿Cuál es tu sustancia,
de qué estás hecho,
que millones de sombras extrañas
se tienden sobre ti?
Ya que cada uno tiene,
siendo uno, una sombra,
¿cómo tú, siendo uno,
puedes proyectar
todas las sombras?
Describir a Adonis y su retrato
es una pobre imitación tuya;
sobre las mejillas de Helena
se refleja todo el arte de la belleza,
y tú, como en tiempos de Grecia,
eres de nuevo pintado.
Hablar de la primavera
y de la madurez del año.
La una, una sombra
reflejada de tu belleza,
la otra, como un reflejo
de tu generosidad aparece.
Y tú, en cualquier bendita forma
que nosotros conozcamos,
en toda gracia externa
tienes alguna parte,
pero tú como nadie,
nadie como tú,
para el corazón constante.*

(Shakespeare, 1.985, p. 123)

Quizás la mejor manera de ilustrar la diversidad y, no obstante, la coherencia entre todas estas interpretaciones del tráfico eterno entre los dos reinos, el de la Unidad y el de la multiplicidad (o el de la Belleza y el de la apariencia), sea mediante el diagrama.

De acuerdo con los sufíes, el ciclo de la creación se puede representar como un círculo de dos partes. La mitad superior representa el reino espiritual. En él se encuentra una serie de ideas que apuntan hacia la Trascendencia y lo Divino: Dios, Cielo, Luz, Eternidad (que es la trascendencia del tiempo), Belleza, Paz, el Rostro de la Amada... La mitad inferior del círculo representa el reino de la Multiplicidad o Pluralidad (*'alam-ekesrat*). Ésta, por su parte, está indicada por una variedad de símbolos, imágenes y conceptos que revelan su naturaleza inferior: Infierno, Separación, Tiempo, Guerra, Satán, Infidelidad, Aflicción, la Cabellera de la Amada¹...

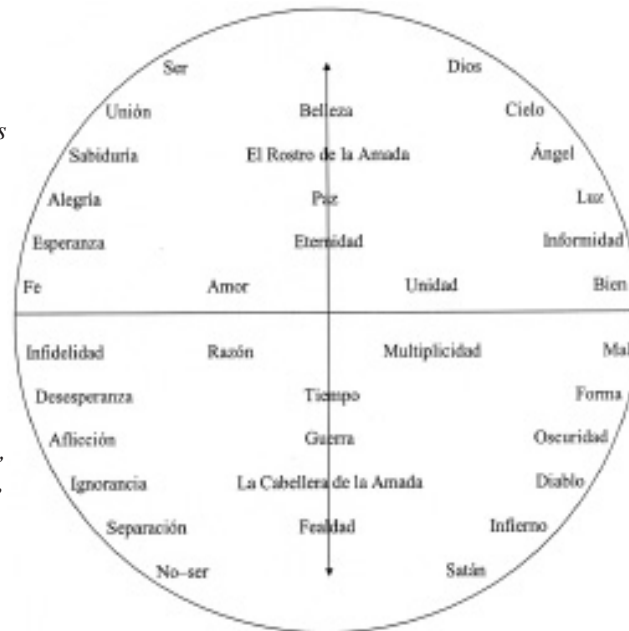


DIAGRAMA DE LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD

Sin embargo, antes de explorar otras dimensiones de la visión estético-poética sufí, puede ser útil recapitular los puntos sobresalientes de nuestra exposición anterior.

Primero hemos visto que el tema central de la poesía sufí persa es, de hecho, la relación entre la rosa y el ruiseñor, dos símbolos poéticos que codifican verdades pertenecientes a todo arte en general. El símbolo de la rosa contiene alusiones a conceptos tales como belleza, amor, Unidad divina, poesía, música y amabilidad, mientras que el ruiseñor simboliza multiplicidad y diversidad.

La creación artística contiene en forma de miniatura la historia entera de la Creación. La rosa interpreta en esta historia el papel de la Existencia absoluta, mientras que el ruiseñor, con sus canciones infinitamente diversas en sus tonalidades y diapasón, entonando un himno en alabanza a la belleza de esta Existencia-con-Rosa divina, expresa el Ser posible. Incesantemente, la Belleza, Rosa o Amada, trae a la existencia millares de enamorados (ruiseñores); a cada momento, se contempla a sí misma a través de los ojos de estos enamorados oyéndoles cantar sus alabanzas. Instante a instante, la Belleza Una asume forma tras forma, escuchando un perpetuo panegírico entonado en mil lenguas. Es a esta Amada, a este Ser Uno Único, y a esta multiplicidad, a lo que se refieren las líneas de Yâmi

*A través de los rostros hermosos
has revelado tu belleza; para así,
contemplarte a Ti mismo
con los ojos del enamorado.
Aunque eres la Amada, te adornas
con el atuendo del enamorado.
¡Y así, te encuentras a Ti misma,
en tu propia revelación a Ti!*

En este contexto, el diagrama de la Unidad y la multiplicidad de más arriba, con las diversas características de cada mitad del círculo, no sólo nos equipa con una base para una teoría general de la estética y la poética en el misticismo islámico, sino que también expresa los principios básicos de la Teosofía, la Teología y la Ética islámicas.

Así pues, por ejemplo, vemos como «Satán» (que pertenece a la naturaleza de la «multiplicidad») y la misma «multiplicidad» son la sustancia del conjunto «guerra» e «infierno». De la misma forma, «infierno» es el lugar de la aflicción, la ignorancia y la separación: cualidades éstas que pertenecen a la multiplicidad. Así pues, en última instancia, todo aquello a lo que llamamos «mal» puede ser subsumido en la categoría de la «multiplicidad». «Fealdad», por ejemplo, es también «multiplicidad», e «infidelidad», «desesperación» e «injusticia» son también atributos de la «multiplicidad».

Por otra parte, «Unidad», es decir, Dios, abarca y absorbe las cualidades del círculo inferior por sus propias cualidades comprensivas. El atributo (y la manifestación) más destacado de la Unidad se encuentra en «amor». El amor es descrito por los sufíes como el remedio de todos los males y la alquimia de la existencia. El amor transforma la pobreza en riqueza, al pobre en príncipe, a la guerra en paz, a la ignorancia en conocimiento y al infierno en cielo.

Finalmente, debería apuntarse que la poesía, la inspiración por la cual desciende desde el elevado mundo del amor y la Unidad, funciona como un motivo y causa de la Unidad. El valor terapéutico de la Poesía, tanto como su motivación metafísica y significación estética en el sufismo, surge desde esta cualidad espiritual.

El vino del amor

Entre las dos mitades superior e inferior del círculo hay un constante tráfico de ascenso y descenso desde lo Uno a lo Mucho y desde lo Mucho de regreso al Uno. Este círculo, no sólo representa la historia completa de la creación y el mito metafísico de la existencia, de acuerdo con los sufíes, sino que también ilustra el principio estético de toda creación artística. ¿Cómo? El sufí, como el verdadero artista creativo, músico o poeta, no abriga en su corazón sino una Idea única. Cuando esta Idea «desciende», es expresada en una multitud de palabras, colores, ideas, notas, símbolos e imágenes, cristalizadas en una forma o formas, que expresan el sentido de la Unidad.

De acuerdo con los sufíes, el talento del artista reside en la manipulación creativa de la multiplicidad en orden a dirigir la atención del espectador, o del lector, de vuelta a la Unidad divina. Si el artista no tiene éxito en la creación de una «multiplicidad» organizada en torno a la «Unidad», el espectador /lector, simplemente, no entenderá el mensaje de su arte. Su arte será, consecuentemente, visto como «feo». Interpretado metafísicamente, se puede decir que, por desatender la simetría organizada de la Belleza divina, el trabajo del artista es irrelevante para todo salvo para la multiplicidad fenoménica, pues carece de cualquier fundamentación genuina en la Unidad. De aquí que cualquier comprensión de

la estética en el sufismo necesite una comprensión metafísica complementaria de la Unidad divina.

La infusión de la Unidad en la multiplicidad es la historia de toda creación, arte, filosofía, religión e incluso ciencia. En el pensamiento sufí, todas las ramas del esfuerzo humano están unidas en su aspiración de reconvertir los muchos en Uno. La ciencia de las matemáticas, por ejemplo, tal como la entienden los sufíes, actúa como un peine para cepillar el desaliñado cabello del mundo de la multiplicidad, conformándolo en la Unidad y revelando el orden subyacente en los fenómenos. El orden implica dominio y equilibrio, cualidades que revelan a la Naturaleza Uno gobernando toda la pluralidad dispersa. Por ello, los poetas sufíes han enfatizado siempre la unidad de sus *intenciones* y la unidad de su sujeto - materia. Pese a que la obra de Rumi comprende más de 60.000 dísticos, aún mantiene en su *Masnawi*:

*Nuestro Masnawi es la tienda
de la Unidad divina.*

*Salvo el Uno, todo lo demás
que veas en él es un ídolo.*

(Rumi, VI, v. 1528)

*Este Masnawi no es nada
sino Unidad en la Unidad.*

*Vuela desde la tierra a las estrellas,
joh amigo espiritual!*

(Ibíd., I, v. 498)

Contrariamente a las teorías de muchos críticos literarios modernos, evidentemente no familiarizados con la doctrina estética unitarista arriba esbozada, hay solamente *un* tema en la literatura persa. Sin embargo, pese a su naturaleza monotemática, la poesía sufí no es nunca monótona o aburrida. De hecho, una indicación de la naturaleza divina de esta poesía es que siempre se mantiene encantadora, fresca y original pese a la constancia de su sujeto - materia. El dinamismo del sujeto monotemático de la poesía persa es expresado por Háfes en un verso:

*Es siempre una misma historia
la pena del amor, pero ¡qué extraño!
cada vez que la escucho de alguien
resulta nueva para mí.*

(Háfes, ghazal 40, v. 7)

Realmente, este tema no es el eterno

sujeto solamente de la literatura sufí persa, sino que, de hecho, es el tema subyacente en toda la gran literatura. Shakespeare, respondiendo a la acusación de que su tema de amor es aburrido y repetitivo:

*¿Por qué es mi verso
tan estéril de vanidades nuevas,
tan alejado de la variación
o el rápido cambio?*

*¿Por qué con el tiempo
no vislumbro a mi lado
un recién encontrado método
que componga novedades?*

da esta réplica:

*Sabe, joh dulce amor!,
que siempre escribo sobre ti,
y que tú y el amor sois
mi continuo argumento;
así, para mí lo mejor es vestir
como nuevas palabras viejas,
gastando de nuevo
lo que está ya gastado:
pues así como el sol a diario
es nuevo y viejo,
así es mi amor, continuamente
repitiendo lo que ya está dicho.*

(Shakespeare, 1.985, p.177)

Además, habría que añadir que la concepción sufí de la estética está inextricablemente ligada a los conceptos de la ebriedad y del vino. De acuerdo con los sufíes, una adecuada comprensión del orden y de la Unidad no puede ser obtenida por medios sobrios, en tanto que los sentidos exteriores, estando desprovistos de la ebriedad del Amor, son incapaces de aprehender la síntesis unificada del mundo de la Apariencia y el de la Eternidad. De ahí, que el entero sujeto - materia de la poética y la estética persas se resuelva en torno a la idea de «el vino de la belleza». Sin embargo, este vino es escanciado en el ojo más que en la boca, como Shabestari revela en el verso antes citado:

*Apura aquel vino cuya copa es
el rostro de la Amada,
y su vaso
los ojos ebrios del bebedor.*

(Shabestari, p. 101. v. 811)

Con similar imaginaria Sa'di transmite el mismo sentimiento:

*Oh, Sâqi,
cuando llegue mi turno para la copa,
ofrece el vino a esos aún sobrios.
Déjame sólo para contemplar
fascinado la belleza de la Copera.*
(Sa'di, I, p. 120, v. 2)

Se dice que una vez a Winston Churchill, que había bebido copiosamente en una cena de etiqueta, se le acercó una dama muy respetable que le reprochó: «Señor, ¡está Vd. bebido! ¡Muy bebido! ¡Extremadamente bebido! ¡Desagradablemente bebido!» Mr. Churchill retiró de la boca, pausadamente, el cigarro y dijo: «Señora, ¡es Vd. fea, muy fea, extremadamente fea, desagradablemente fea! Pero yo estaré sobrio mañana.» Por el contrario, este vino embriaga de tal manera a quienquiera que lo beba que él, o ella, permanecerá ebrio hasta el mismísimo Día del Juicio. De nuevo, como lo expresa Sa'di:

*A la llamada a la Oración
en vísperas de la Resurrección,
solamente despertarán sobrios
aquellos que hayan bebido el vino
ofrecido en el amanecer del día
de la Alianza Preeterna².*
(Sa'di, I, p. 120, v. 2)

O, en palabras de Hâfez:

*Hasta el amanecer del Día del Juicio
no levantará cabeza de su ebriedad
aquel que, como yo, en la preeternidad
un solo sorbo bebió
de la copa del Amigo.*
(Hâfez, ghazal 63, v. 4)

Así pues, el principal papel de la ebriedad es mantener al bebedor libre de las cadenas de su yo encubierto, el «ego» (que es la fuente de toda multiplicidad, enemistad y guerra), y, finalmente, llevarle al reino de la Unidad y de la paz con todas las cosas.

Otra importante doctrina mantenida por los poetas sufíes era la «divina locura» del amor. El poeta no es solamente un amante ebrio por el vino de la belleza, es también un orate más allá de los límites de los convencionalismos y de la razón. En la tradición mística medieval de occidente, la relación entre poesía y locura fue bien expresada por los famosos versos de Shakespeare en el *Sueño de una noche de verano*, (V.1^a):

*El lunático, el amante y el poeta
comparten una única imaginación.
Uno ve más demonios de los que
el vasto infierno puede contener.
Este es el orate.
El amante, como todo frenético,
ve la belleza de Helena
en un ceño de Egipto.
El ojo del poeta,
en hermoso frenesí rolando,
centellea del cielo a la tierra,
de la tierra al cielo.
Y, como la imaginación
le representa delante
las formas de cosas desconocidas,
la pluma del poeta
les da hechura,
y proporciona a la etérea nada
un habitáculo y un nombre.
Tales embaucamientos tiene
una imaginación subida
que si quisiera no más
que proporcionarse
alguna diversión,
incluirla algún portador
de esta diversión.*

Considerados a la luz de la teoría estética sufí, los versos de Shakespeare pueden ser vistos como alusivos al amante místico que, cuando es arrebatado por el poder santo de la Imaginación, percibe en Zuleika un rayo de la Belleza divina, igual que el amante de Shakespeare vio «la belleza de Helena en un ceño de Egipto». Shakespeare también alude al poeta místico que capta el nombre del Uno en la «etérea nada» de los Muchos.

Respecto a la «locura» que participa de la facultad divina de la Imaginación, los puntos de vista sufíes parecen también notablemente cercanos a los de Shakespeare. Cuando los Maestros sufíes se enorgullecen de ser «lunáticos», se entendería esto como una locura *por encima* de la razón. Este tipo de locura, en palabras de Shakespeare, es un «hermoso frenesí», puesto que el tipo corriente es la insania neurótica o psicótica perteneciente al campo de la psicología anormal. Así pues, donde Rumi exclama:

*Soy un amante diestro
en el arte de la locura;
sobrepaso el saber
y la sagacidad.*
(Rumi, VI, v. 573)

debería enfatizarse que su negación de

la razón y su afirmación de las virtudes de la locura están *por encima* de la razón más que por debajo.

Esta división de grados en la locura es también un principio común de la psicología de los médicos tradicionales persas. En su *Canon de Medicina*, Avicena observa que «el amor es una suerte de mal neurótico», refiriéndose al primer tipo de «locura» que produce las marcas y efectos externos del «amor». Sin embargo, este tipo de amor es neurótico porque está completamente autoinvolucrado. Desde el momento en que está totalmente dirigido a la gratificación de deseos egocéntricos, la emoción que despierta se asemeja a la enfermedad; una enfermedad que es, de hecho, el peor de todos los males: el egotismo. Este contrasta con el «hermoso frenesí» del amor divino, cuyo espíritu generoso entrega todo lo que posee al Amado, no guardando nada para sí mismo.³

La musa y el Sâqi (copero)

Otro aspecto más de la poesía sufí es la apelación a Dios como única fuente de la inspiración. La convención literaria de Occidente dicta que el poeta pida inspiración a la Musa, o Musas. Así, Shakespeare invoca en un lugar de *Enrique V*: «¡Oh, por una Musa de fuego /que pueda ascender al más brillante cielo de la invención!» De manera similar, el sufí persa es conocido, a menudo, como un espejo de lo divino y un comulgante con la Musa que habla del Misterio que es Aquélla. El poeta es «la lengua del reino de lo invisible» (*lesân al-qayb*). Pese a que este título particular ha sido oficialmente otorgado por la posteridad sólo a Hâfez, todos los otros poetas sufíes lo podrían reclamar igualmente para sí mismos. Como afirma Nezâmi, en este sentido:

*Tan perfecto soy
en el arte mágico de la poesía
que soy llamado
el «Espejo del Invisible».*
(Nezâmi, p.452)

En línea con el radical monoteísmo del Islam, raramente se encuentran sufíes invocando a alguna que otra Musa junto a Dios como Agente de inspiración. No obstante, su mensaje de la naturaleza



PAREJA DE ENAMORADOS SERVIDOS POR EL COPERO. REZA ABBASI. IRÁN (1620)

lunática y auto-desprovista de la inspiración sigue un modelo platónico.

En cualquier caso, hay símbolos en la poesía sufí persa que se corresponden de manera bastante ajustada con la idea de las Musas griegas. Son estos el *Sâqi* (Copero/a) y el *Motreb* (el trovador). Igual que Milton invoca a su Musa en el exordio del *Paraíso perdido*, Hâfêz inserta en los versos iniciales de su *Epístola a la Copera*, o *Sâqi-nâma*, una petición de auxilio celeste en la forma de vino divino, invocando la existencia del Trovador como «heraldo de la alegría» (significado literal de *Mutrib* en árabe), y el Ser divino aparece por todo el *Diwan* de Hâfêz. Con palabras que recuerdan

la primera línea de la *Noche de Epifanía* de Shakespeare: «Si la música es el alimento del amor, tocad de continuo», Hâfêz escribe:

*¡Cuán extraña es la melodía tocada
por el músico del amor!
¡Cada tono y cada nota que pulsa
nos transporta a otro lugar!*
(Hâfêz, ghazal 119, v. 1)

En lugar del Trovador y del *Sâqi*, el Mismo Dios es a menudo invocado como su Musa por los poetas sufíes persas. Por ejemplo, en el prólogo a *Yusuf y Zula-yka*, Yâmi invoca:

*¡Oh Señor! ¡Muéstrame al menos
una rosa de este Jardín Eterno!*

*¡Haz florecer las flores
de la esperanza!
Has hecho de mi corazón
un tesoro de sabiduría,
has hecho de mi lengua
un platillo de balanza
para sopesar metal precioso y joyas.*
(Yâmi, s.f., p. 578)

En el mismo sentido, Rumi invoca a Dios como su Musa para que inspire su verso:

*Enséñanos palabras
y expresiones sutiles,
que evocan tu misericordia,
¡oh Amigo!*

(Rumi, II, v. 691)

De la misma manera que la mayoría de los poetas sufíes profesan ser poseídos por la locura transcendental del amor, así también refuerzan la naturaleza esencialmente vacía de «yo» de su poesía, reclamando, aunque indirectamente, la naturaleza «cuasi-divina» de su inspiración. Con esta actitud siguen directamente la doctrina del Qorán cuando, describiendo a Su Profeta, Dios declara: *¡Por la estrella cuando declina! Vuestro compañero [Mohammad] no se extravía, ni se descarría. No habla por propio impulso. No es ésta [sus palabras] sino una revelación revelada.* (LIII: 2-4)

De hecho, el mismo pasaje Qoránico era a menudo interpretado en el verso persa para aludir a la idea de la «autominoración poética», como Rumi ha comentado:

*Aunque el Qorán viene
de boca del Profeta,
quien diga que Dios no es su autor
es un infiel.*
(Rumi, IV, v. 2122)

*Todas esas voces espirituales
vienen del Rey
aunque fluyan
de la garganta del Profeta.*
(Rumi, I, v. 1936)

Aunque sin duda existe una diferencia entre la Revelación divina (*wahy*) y la inspiración poética (*elhām*), esta distinción es de naturaleza jerárquica, no de naturaleza esencial, pues ambas, revelación profética e inspiración poética, provienen de la misma fuente. Sin embargo, cada una posee un diferente grado de pureza. Mientras la Revelación es considerada como inmaculada y pura, la inspiración poética es a menudo sujeto de corrupción. Ilustrando los grados jerárquicos de la revelación profética confrontados con los de la inspiración poética, Nezāmi, en su *Tesoro de los Misterios*, compara poetas con profetas como sigue:

*La poesía, ese velo del misterio,
no es sino una sombra
del velo de la profecía.
Entre las hileras de los amigos,
los profetas ocupan la primera fila,
y luego están los poetas.
En su visión ambos,
poetas y profetas,
son confidentes del Amigo.*

*Estos dos son
el corazón y la médula,
el resto de los hombres
no son sino corteza y piel.*
(Nezāmi, p. 40-41)

Tal vez, la metáfora más interesante utilizada por los poetas sufíes para indicar el ambivalente punto de contacto entre lo humano y lo divino es la del loro y el espejo. En los tiempos medievales, para enseñar a hablar a un loro, el entrenador colocaba un espejo ante el pájaro, y sentándose tras el espejo empezaba a hablar. Imaginando el loro que las palabras que oía procedían de otro loro, que él veía en el espejo, y no del entrenador humano, imitaba con éxito la voz humana. Utilizando el mismo símil, los poetas sufíes comparaban su corazón con un espejo en cuya superficie recibían las palabras que el Entrenador divino les enseñaba a decir.

Al igual que el loro en su habla se limitaba a imitar las palabras de su entrenador humano, así el poeta sufí componía solamente aquellos poemas que el inspirador divino le atestiguaba. En palabras de Háfes:

*He sido hecho para ser
como el loro tras el espejo:
repito lo que
el Señor de la preeternidad
me ha ordenado decir.*
(Háfes, ghazal 373, v. 2)

Hemos observado más arriba, que el amor es despertado en el poeta sufí cuando contempla la belleza. Pese a que esta visión levanta su percepción a un reino más elevado, aún no puede resistir la llamada a descender de nuevo al reino de la percepción mortal para incitar a otros al regreso al reino del amor y experimentar su visión. En esta situación, el amor representa la suprema realización humana.

La metáfora poética

Hemos visto como el contenido, tema y significado de la poesía sufí persa están enfocados exclusivamente sobre la Unidad y el Amor divinos. La teoría persa del «Realismo» rehuye la minuciosa descripción de todas las diversas facetas de la naturaleza como entidades totalmente independientes sin referencia a su

Íntegra Transcendencia. Por el contrario, se concentra en la visión del Ser Real tras los fenómenos. En este sentido, la poesía sufí sigue una doctrina que debe de ser llamada «¡Realismo Absoluto!».

Quizás, en la teoría estética sufí, como consecuencia de esta aproximación radicalmente metafísica de la naturaleza, la forma (*surat*) no tiene significación independiente de su contenido. La forma es concebida como el resultado de la cristalización de un significado y un tema, y es de menor importancia considerada solamente en sí misma. De ahí que toda la poesía sufí haya de ser comprendida simbólicamente más que literariamente, y que el gran poeta sufí enfatice la naturaleza esencialmente metafísica de su verso. Sa'di dice de manera bastante explícita:

*¡Oh amigos!,
cerrad los ojos
de vuestra visión sensual aparente,
pues hemos ocultado
ciertos secretos escondidos
detrás de esas palabras.
Si todos sólo pudieran contemplar
la forma verbal de mis palabras,
nadie podría ser capaz
de revelar sus significados.*
(Sa'di, p. 634, v. 8 - 9)

En similar vena Háfes dice:

*Estas palabras las he escrito
de manera tal
que el hombre común
no puede entender.
Escudriñad esas palabras
por la gracia de vuestro carisma
de la manera que sepáis
es más adecuada.*
(Háfes, ghazal 950, v. 4)

Mientras que en la teoría estética occidental la metáfora es dividida en dos partes, contenido y vehículo, en la estética sufí estos dos componentes son definidos como significado y forma (*ma'nā* y *surat*), no actuando la última sino como artificio para expresar un significado más elevado. Para el escritor formalista, o el poeta no místico, que se esfuerza en perfeccionar su arte utilizando solamente el vehículo de la metáfora, ésta llega a ser un fin en sí misma, siendo el contenido algo añadido para exhibir su arte y su destreza.

Por el contrario, el contenido es el creador del vehículo para el poeta sufí y, puesto que el contenido procede del mundo de la Belleza, el vehículo es bello como consecuencia. En cuanto que el tema es sublime la forma es también sublime. Esta infusión de la Belleza en el contenido, y por tanto en el vehículo, de la metáfora poética en la poesía sufí, se revela muy bien en el verso de Rumi. El verso de Rumi incorpora armonía, proporción y equilibrio; una auténtica música verbal cuyas formas danzan al paso de su significado. Aludiendo al principio estético del predominio del contenido, o significado, sobre el vehículo, o forma, escribió:

*Los devotos del vino están
totalmente inmersos en la alegría.
¡Oh amantes del sentido corpóreo!,
todo lo que oís no es más que:
«do, re, mi, fa».*
(Rumi, I, ghazal 516, v. 5511)

Aquellos que se aplican solamente a la forma del poema, dice Rumi en este dístico, oírán meramente el «do, re, mi, fa» (el *tan - tan wa tan - tana*, de la notación musical árabe), pero permanecerán ayunos del significado. Consecuentemente, Rumi dice también:

*La poesía no es sino
un manto de lana;
que cubre al que en él
está escondido;
O es un ángel que te cubre de luz,
o un diablo que te deja desnudo.*
(Rumi, IV, ghazal 1949)

Aun a pesar de las limitaciones de la forma, en tanto que la forma es una cristalización del significado, la prosodia de la poesía sufí está repleta de música. Cada poema sufí clásico está concebido para ser recitado con ritmo intenso y para ser cantado apasionadamente con acompañamiento musical. El ritmo del poema está hecho para *danzar* más que para el aprendizaje académico o el análisis métrico. La poesía sufí persa es inseparable de la canción y de la danza.

Para concluir, la poética y la estética en el pensamiento sufí, pese a tener una relación de causa-efecto más allá del sentimiento, refinado profundamente por la belleza, que la ciencia de la estética presupone, impregnan la poesía con

ambas bellezas formal y espiritual. Esta relación es ilustrada por un poema que Rumi compuso cierta vez excusándose por haber escrito un poema que su maestro había criticado.

*Lánguido por el vino,
compuse un poema,
y él [Shams] me dijo:
«De ti espero mejores versos».*
*Le dije: «Bien, pero la buena poesía
requiere buen vino,
ofrécame tu dulce gacela, y luego,
toma de mi un bello ghazal.
Muéstrame tu semblante,
radiante como Sirio,
y luego, contempla
mi fresca y amorosa poesía».*
(Ibíd., IV, p. 276, ghazal 2080)

En estos versos, la referencia de Rumi a la gacela señala a la ciencia de la estética, sin la cual la buena poesía no puede ser compuesta, siendo el «significado - gacela» del poema reflejado en su «forma-ghazal» y viceversa.

Texto de una lectura ofrecida por Hossein M. Elahi Ghomshei, el 18 de octubre de 1.994 en la Temenos Academy of Integral Studies, Londres.



Nota

1. Para más información, ver el simbolismo de la cabellera, *Sufí*, n.º: 3.
2. Alianza Preeterna: Se refiere a la Alianza divina entre Dios y los hombres en la preeternidad, uno de los conceptos más importantes del sufismo. Ruzbahān escribe: «En la preeternidad, cuando Dios reunió al ejército de los espíritus de los enamorados en la corte de la contemplación divina, se les dio a conocer a través de Su llamada, cuando dijo: *¿No soy Yo vuestro Señor?* Y ellos dieron testimonio de Su Señorío, y Dios hizo con ellos el compromiso o la promesa del Amor, y les hizo testigos de ello, de que no elegían a otra cosa sobre Él». (M.A.) (*Sufi Symbolism*, vol. I) [N.T.]
3. Esta relación entre la locura de la inspiración poética y la locura ordinaria es también subrayada por Platón. El verdadero poeta, declara Platón en Fedro (245 A), compone su hermoso poema no sólo desde el arte, sino más bien porque está inspirado y poseído por las Musas:

Aquel, pues, que sin la locura de las Musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos.

Muchos grandes poetas y filósofos occidentales, desde Sócrates a Jorge Santayana, desde Homero a Emerson, han reconocido también la verdad del punto de vista de Platón acerca de la «ausencia de yo» y la naturaleza divinamente lunática de la inspiración poética. En el mismo estilo, sufíes como Rumi profesan que:

*Mis palabras, cuando estoy sobrio,
carecen de encanto:
dame una copa o dos
cuando me pidas un poema.*
(Rumi, VI, v. 2835)

Referencias

- Arberry, A. J. (Traductor). *The Koran interpreted*. Londres 1983, OUP.
- Hāfez. *Diwan-e Hāfez*. Editado por P.N. Khanlari. Teherán 1983, Sahami'am.
- Maqrebi. *Diwan-i Mohammad Shirin Maqrebi*. Editado y traducido (al inglés) por Leonardo 1983.
- Lewisohn. Teherán: Tehran University Press. Londres: SOAS Publications.
- Nezāmi. *Majzan al-asrār*. Editado por V. Dastgirdi. Teherán 1934, Matba'a Armaghan.
- _____. *Kolliyāt-e Jamsa-ye Hakim Nezāmi*. 3ª edición. Teherán 1972.
- Rumi. *Masnawi*. Editado por R.A. Nicholson. 8 volúmenes. Londres 1925 - 40.
- _____. *Kolliyāt-e Shams ya Diwan-e kabir*. Editado por Badi' al-Zaman Furuzanfar. Teherán 1976, Amir Kabir.
- Sa'di. *Ghazālha-ye Sa'di*. Editado por Nur Allah Izadparast. Teherán 1984, Danish.
- _____. *Kolliyāt-e Sa'di*. Editado por H.M. Ghomshei. Teherán 1986.
- _____. S.f. *Kolliyāt-e Sa'di*. Editado por M.'A. Furughi. Teherán.
- Shabestari. *Majmu'a-e āsar-e Sheij Mahmud Shabestari*. Editado por S. Muwahhid. Teherán 1986, Kitabkhana-i Tahuri.
- Shakespeare, W. *Shakespeare's sonnets*. Editado por W.C. Ingram y T. Redpath. Londres 1985.
- ^Yāmi. S.f. *Masnawi-ye haft awrang-e ^Yāmi*. Editado por M. Gilani. Teherán.



El Tao del Islam

Sachiko Murata

La cosmología china describe el universo entero desde el punto de vista del *yin* y del *yang*, términos que pueden ser entendidos como lo receptivo y lo creativo, o como los principios femenino y masculino de la existencia. Nada escapa a esta relación. El famoso símbolo del *Tai Chi*, el «Gran Fundamento», o del *Tao*, muestra al *yin* y al *yang* como generadores de constante movimiento y cambio. El *yin* lleva en su interior *yang* potencial, y el *yang*, a su vez, *yin* potencial. Cuando *yin* y *yang* se mueven y alcanzan el estado «antiguo» o «puro», los potenciales *yin* y *yang* se realizan: el *yin* deviene *yang* y el *yang* deviene *yin*. «El cambio», o *i*, es el proceso en el que cielo y tierra y todo cuanto hay entre ambos son creados y re-creados. Cuando sale el sol, la luna desaparece. Cuando llega la primavera, el invierno se va. *Yin* y *yang* son los principios del cambio y los símbolos de la creación. En palabras de Confucio: «Como un manantial, el universo entero fluye incesantemente día y noche». La existencia significa un cambio armonioso sobre la base del *Tao*. Si la armonía entre el *yin* y el *yang* se perdiera, el universo dejaría de fluir y nada podría existir.

Muchos estudiantes de religión están familiarizados con estos conceptos básicos de cosmología china. Dadas la popularidad del *I Ching* y la omnipresencia del símbolo del *yin/yang*, nadie necesita que se le diga que el pensamiento chino está involucrado con la armonía, el equilibrio y el balance entre los dos principios de la existencia. Por el contrario, la cosmología islámica es prácticamente desconocida en Occidente. Lo que me gustaría hacer en este ensayo es dibujar un retrato del Cosmos islámico tal como ha sido percibido generalmente por los musulmanes. Para ello requeriré la ayuda de algunos de los grandes teóricos de la cosmología islámica, tales como los pensadores del siglo XIII Ibn ‘Arabi, Na‘îmo’ d-Din Râzi

y ‘Azizo’ d- Din Nasafi. De forma característica, dichas autoridades fundamentaban mucho de lo que decían en la descripción del Cosmos proporcionada por el Qorán y los dichos del Profeta. Lo que tal vez sea inusual en mi indagación es que observaré al Islam desde el punto de vista del pensamiento chino, tal como básicamente se establece en el *I Ching*.

La cosmología islámica se asienta firmemente en una perspectiva bipolar de la realidad. Si llamamos *yin* y *yang* a los dos polos no estaremos lejos de acertar, como espero mostrar a continuación. Pero la cosmología islámica, como todo lo demás en el Islam, se basa sobre una visión especial de Dios. Así pues, tendremos que buscar las raíces de la cosmología islámica en los conceptos teológicos. De igual manera que el *yin* y el *yang* se encuentran en el interior del *Tai Chi* mismo, así también los dos polos del Cosmos islámico están prefigurados en la Realidad Divina, o, mejor dicho, en la relación entre Dios y el Cosmos.

En términos islámicos, el «Cosmos» (*al ‘âlam*) es definido como «todo otro que Dios», así que el término no tiene limitaciones espaciales o temporales. La relación de Dios con todo otro que Dios es definida desde dos puntos de vista básicos. En uno de ellos, Dios está infinitamente más allá del Cosmos. Aquí, el término teológico es *tanzih*, que significa «declarar a Dios incomparable» con todo lo que existe. En este punto de vista Dios es completamente inaccesible a Sus criaturas y está más allá de su entendimiento. Esta es la posición clásica del *Kalâm* (teología dogmática islámica). Pueden citarse muchas aleyas para mostrar que el Qorán adopta este punto de vista, tales como: *Gloria a tu Señor, Señor de la Magnificencia [Inaccesibilidad]*. *Él está más allá de todo cuanto se puede describir* (37:180) o, en términos más sencillos, *No hay nada que se Le asemeje* (42:11). En esta perspectiva, Dios es una

ILUSTRACIÓN COMPUESTA POR JONZ

道



realidad impersonal situada mucho más allá de los asuntos humanos. Es el Dios de la teología negativa.

Aunque los partidarios del *Kālam* enfatizan la perspectiva de la incomparabilidad y la trascendencia, representan solamente un pequeño número de intelectuales que tiene relativamente poca influencia sobre las masas musulmanas. Hay también un segundo punto de vista que es claramente apoyado por muchas aleyas coránicas y puesto de relieve en el Islam popular y en la tradición espiritual. El Dios de los teólogos, como señala Ibn 'Arabi, era un Dios al que posiblemente nadie podría amar, puesto que era demasiado remoto e incomprensible (Ibn 'Arabi, n.d., vol. II, p. 326, línea 13). Pero el Dios del Qorán, del Profeta y de las autoridades espirituales del Islam, es un Dios supremamente digno de amor, puesto que está dominado por lo que concierne a sus criaturas. Como pone el Qorán: *Él les ama y ellos le aman* (5:54). El amor de Dios por la creación produce en las criaturas amor por Dios. Este Dios de la compasión y del amor puede ser visto y entendido. Para usar el término teológico, puede ser «declarado similar» (*tashbih*) a Su creación, de forma misteriosa. Podemos concebirle correctamente con atributos humanos. Este es el punto de vista de la inmanencia de Dios en todas las cosas, y es claramente apoyado por aleyas coránicas tales como: *Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios*. (2:115) y: *Estamos más cerca del hombre que su misma vena yugular* (50:16). Desde este punto de vista Dios es un Dios personal.

Estos dos posicionamientos teológicos básicos forman los dos polos entre los que el pensamiento islámico toma forma. Los más sofisticados de los pensadores musulmanes mantienen un delicado equilibrio entre las dos posiciones. Ambas teologías positiva y negativa juegan un papel en el entendimiento de la Realidad Divina. Se puede obtener una cierta comprensión del papel que estas dos perspectivas han jugado en el Islam comparándolas con la situación encontrada en la tradición china, donde los confucianos ponen el énfasis en el *yang* y los taoístas en el *yin*. En otras palabras, si se pregunta si el Tao mismo es *yin* o *yang*, es más probable que un confuciano responda que el Tao mismo es *yang*, mientras

que un taoísta seguramente dirá que es *yin*. De la misma manera, los expertos en jurisprudencia y *Kalām*, es decir, aquellas autoridades musulmanas que defienden la enseñanza exterior y legalista del Islam, harán hincapié en la trascendencia de Dios. Insistirán en que es un Dios de la Cólera y constantemente amenazarán con el infierno y el castigo divino. Estos son los musulmanes «confucianos», que ven a Dios primordialmente como *yang*. Por el contrario, aquellas autoridades que están involucradas con la dimensión espiritual del Islam, recordarán constantemente el primer grupo de los dichos proféticos, «La Misericordia de Dios se antepone a su Cólera». Mantienen que la misericordia, el amor y la gentileza son la realidad que excede la existencia, y que ganarán al final. En su perspectiva, Dios es primordialmente *yin*.

El pensamiento teológico islámico gira en torno a los nombres divinos revelados en el Qorán, los llamados «noventa y nueve nombres o atributos de Dios». Cada una de las dos perspectivas teológicas básicas, trascendencia e inmanencia, enfatiza ciertos nombres o atributos de Dios. Cuando es concebido como trascendente, es llamado con nombres como Poderoso, Inaccesible, Grande, Majestuoso, Imponente, Creador, Orgullosa, Altísimo, Rey, Colérico, Vengador, Privador, Aniquilador y Perjudicador. La tradición llama a estos los «Nombres de la Majestad» o los «Nombres de la Severidad». En el contexto presente, yo los llamaría «nombres *yang*», puesto que hacen hincapié en la grandeza, poder, control y masculinidad. Cuando Dios es visto en términos de similitud e inmanencia, es llamado con nombres como Hermoso, Cercano, Misericordioso, Compasivo, Amante, Gentil, Indulgente, Perdonador, Dador de Vida, Enriquecedor y Dador. Estos son conocidos como los «Nombres de la Belleza» o «Gentileza». Son «nombres *yin*», puesto que hacen hincapié en la sumisión a los deseos de otros, en la dulzura, aceptación y receptividad.

Todos estos nombres, y muchos más como ellos, son mencionados en el Qorán. En la perspectiva de los cosmólogos islámicos, estas dos categorías de nombres trabajan en armonía para traer el Cosmos a la existencia. Como dice Rumi, refiriéndose a las dos clases de Nombres

por su Atributo dominante, «la severidad y la gentileza se casaron y un mundo de bien y de mal nació de ambos» (Rumi, 1925-40, II, 2680, citado por Chittick en 1983, p. 101).

Muchos teólogos ven una referencia a las dos clases de nombres divinos en la expresión coránica: *las dos manos de Dios*. La toman como símbolo de la complementariedad de *yin* y *yang*. El Qorán dice que solamente los seres humanos entre todas las criaturas fueron creados con ambas manos de Dios (38:75). Esto se lee como una alusión al hecho de que, como dijo el Profeta, el hombre fue creado a imagen del propio Dios. De aquí que los seres humanos hayan de manifestar todos los nombres de Dios, tanto los de la severidad como los de la gentileza. Por el contrario, los ángeles de la misericordia fueron creados solamente por la mano derecha de Dios, mientras que los demonios lo fueron solamente con Su izquierda. Excepto los seres humanos, todo lo demás representa una imagen imperfecta de la Realidad Divina, puesto que está dominado por una u otra mano. Solamente los humanos fueron creados mediante un perfecto balance y equilibrio de ambas clases de Atributos.

El Qorán afirma repetidamente que todas las cosas son signos de Dios, lo que equivale a decir que todo da noticia de la naturaleza y realidad de Dios. Como resultado, muchos pensadores musulmanes, los cosmólogos en particular, ven todo en el universo como un reflejo de los nombres y atributos divinos. En un famoso dicho el Profeta explica por qué Dios creó el universo: «Dios dice: *Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido. Así pues creé las criaturas para poder ser conocido*». Así, el universo es el *locu* en el que el Tesoro Oculto es conocido por las criaturas. Dios viene a ser conocido a través del universo, y puesto que no hay en el universo sino cosas creadas, son las mismas cosas creadas las que dan noticia del Tesoro Oculto. Los cosmólogos emplean el término *zohur*, o «manifestación», y *ta'yalli*, o «auto-revelación», para explicar la relación entre el mundo y Dios. A través del Cosmos, Dios se revela Él mismo a sus criaturas. Las mismas criaturas son la auto-manifestación de Dios.

El hecho de que la Realidad de Dios que se revela a través del Cosmos puede

ser descrita por atributos opuestos y en conflicto se explica, desde el punto de vista musulmán, porque el Cosmos mismo puede ser visto como una vasta colección de opuestos. Las dos manos de Dios están ocupadas dando forma a todo lo que existe. De ahí que misericordia y cólera, severidad y gentileza, vivificación y mortificación, expansión y contracción, y todos los atributos contradictorios de Dios sean desplegados en la existencia. Estos pares opuestos de nombres actúan juntos de manera análoga al *yin* y al *yang*. Una de las formas mediante la que percibimos esta constante interacción de los nombres es el cambio (*haraka*) y la transmutación (*estehāla*). Aquí Chuang Tzu diría: «La existencia de las cosas es como un caballo al galope. Con cada movimiento la existencia cambia, a cada instante se transforma.» (Chuang Tzu, 17. 6). Por su parte, los teólogos ash'aritas decían que nada permanece estable en la creación y que ningún fenómeno se mantiene constante en su lugar durante dos momentos sucesivos. Todas las cosas están en una constante necesidad de la repleción divina, puesto que ninguna existe por sí misma. Las cosas pueden existir solamente si Dios les da existencia. Si Dios dejara por un instante de dar existencia al universo, éste desaparecería. De aquí, que Dios re-cree el Cosmos en cada momento para prevenir su aniquilación.

El concepto de la re-creación continua del Cosmos se convirtió en fundamento esencial del pensamiento cosmológico islámico. Muchas autoridades interpretaron este cambio y transmutación constantes en términos del juego entre los diversos nombres divinos. Así pues, a cada instante, la misericordia y gentileza divinas crean todas las cosas del universo. En otras palabras, a cada instante Dios reafirma Su inmanencia y Su presencia en el Cosmos. Pero Dios también es trascendente e incomparable. Por ello, así como Su misericordia crea, así también Su cólera destruye. Su Realidad única y absoluta no puede consentir que otra realidad coexista con ella. A cada instante, la gentileza divina trae el mundo a la existencia, y a cada instante la severidad divina lo destruye. Cada momento sucesivo representa un nuevo universo, similar al universo precedente, pero también diferente de

él. Cada nuevo universo representa una nueva auto-revelación de Dios, de acuerdo con el axioma cosmológico, «la auto-revelación de Dios nunca se repite a sí misma», puesto que Dios es infinito.

El Cosmos es un patrón, constantemente mudando y cambiando, de relaciones establecidas por los arquetipos de toda existencia que son los nombres divinos. Puesto que el universo es creado a través de la actividad de pares de atributos divinos, la dualidad puede ser percibida en todos los niveles. Por todas partes *yin* y *yang* trabajan juntos produciendo transmutación y cambio constantes. El Qorán cita a Dios diciendo: *Y de todo Creamos parejas* (51:49). O, también: *Dios mismo creó las parejas, macho y hembra* (53:45). Todas las cosas del uni-



verso están emparejadas con otras cosas. Algunas de las parejas mencionadas en el Qorán adquieren especial importancia como principios fundamentales de la creación. Estos incluyen el Cálamo y la Tabla, que son símbolos específicamente islámicos, y el Cielo y la Tierra, con los que se encuentran profundos paralelos en la tradición china y en otras.

El Cálamo y la Tabla son mencionados en unas pocas aleyas coránicas y algunos dichos del Profeta. Refiriéndose a esto mismo el Qorán dice: *¡Sí!, es un glorioso Qorán en una tabla bien guardada* (85:21-22). Los comentaristas explican esta tabla como una realidad espiritual invisible en la que está escrito el Qorán, la eterna e increada palabra de Dios. El Qorán se refiere al Cálamo en las primeras aleyas que fueron reveladas al Profeta: *¡Recita! Tu Señor es el Munífico, que enseñó mediante el Cálamo, enseñó al hombre lo que no sabía* (96:1-5). En

otra aleya Dios jura por el Cálamo: *Por el Cálamo y todo lo que inscribe* (68:1). Estas breves y más bien enigmáticas aleyas proveen de abundante provisión para la meditación, especialmente desde que el Profeta mismo añadió un cierto monto de interesantes clarificaciones. Dice, por ejemplo:

La primera cosa que Dios creó fue el Cálamo. Luego creó la Tabla. Dijo al Cálamo: «¡Escribe!». El Cálamo dijo: «¿Qué he de escribir?». Dios le dijo: «¡Escribe todo cuanto te dicte!». Así el Cálamo escribió en la Tabla todo lo que Dios le dictó, y ello era Su conocimiento de la creación, que Él crea hasta el Día de la Resurrección.

Aquí el Profeta nos ha dicho que la primera creación de Dios fue el Cálamo. Dice también que la primera cosa que Dios creó fue el Intelecto. De aquí que identifique el Cálamo cósmico con lo que los cosmólogos llaman el «Primer Intelecto». Todas las criaturas están latentes e indiferenciadas en el conocimiento del Intelecto, al modo en que la tinta está presente en el Cálamo. Luego, Dios crea el universo entero a través del Intelecto.

Debería quedar claro que el término «Cálamo» alude al lado *yang* de la primera creación espiritual, mientras que el término «Intelecto» alude al lado *yin* de esta misma realidad. Los cosmólogos musulmanes, como los chinos, nunca vieron algo como exclusivamente *yang* o exclusivamente *yin*. Cada cosa en el Cosmos tiene en sí ambas dimensiones *yin* y *yang*. Éstas pueden ser descubiertas mediante la investigación de las varias relaciones que cada cosa establece con otras cosas. Así, por ejemplo, el Primer Intelecto es llamado con el nombre «Intelecto» porque, al menos parcialmente, tiene un lado receptivo y femenino en su naturaleza. Tiene una cara vuelta hacia Dios, a través de la cual Le contempla y toma constante repleción de Su luz. Por el contrario, esta misma realidad es llamada «Cálamo» a causa del lado activo y masculino de su naturaleza. Tiene una cara vuelta hacia el universo, al que trae a la existencia mediante el acto de escribir en la Tabla.

Sin la Tabla, dualidad alguna podría aparecer en la existencia espiritual, y sin dualidad, no habría universo físico, que depende de la multiplicidad. Al igual

que el Cálamo es llamado el «Primer Intelecto», la Tabla es llamada «Alma Universal». Con relación a Dios el «Primer Intelecto» es receptivo, oscuro y *yin*, pero en relación con el «Alma Universal» es activo, luminoso y *yang*. Este principio tiene importantes repercusiones en la psicología, donde el espíritu y el alma en el ser humano se corresponden con el Primer Intelecto y el Alma Universal en el Cosmos. Ibn 'Arabi define a todas las realidades en el Cosmos como manifestación de los nombres divinos. Encuentra el arquetipo del Cálamo y la Tabla en la aleya coránica: *Él lo dispone todo. Explica detalladamente los signos* (13:3). El Cálamo manifiesta el nombre divino «Aquel que gobierna», mientras que la Tabla manifiesta el nombre «Aquel que diferencia». En un nivel de existencia más bajo el espíritu manifiesta el nombre «Aquel que gobierna», en relación con el cuerpo. El espíritu, que es el principio de la vida y de la conciencia, gobierna, controla y dirige el cuerpo de la misma manera que el Cálamo gobierna, controla y dirige la Tabla.

Sin la Tabla el Cálamo no podría escribir. La Tabla toma lo que está indiferenciado en el Cálamo y lo manifiesta en todos sus detalles. Ello permite la articulación de todas las palabras existenciales de Dios en un nivel espiritual de existencia. Este simbolismo de las palabras creativas divinas es central en el pensamiento cosmológico islámico, sin duda porque un amplio número de aleyas coránicas aluden a él. Uno de los apoyos para la idea de que todas las cosas son palabras de Dios citados más a menudo es la aleya: *Cuando queremos algo, nos basta decirle: «¡Sé!»*, y es (16:40). Por ello, dicen los cosmólogos, cada criatura es una expresión única de la palabra divina «Sé». El Cálamo escribe esas palabras divinas sobre la Tabla, manifestándose así las esencias espirituales de las cosas. El espíritu de todas y cada una de las cosas del Cosmos es traído a la existencia como una palabra única en la Tabla. Ambos, Cálamo y Tabla, *yin* y *yang*, lo creativo y lo receptivo, son necesarios para que las realidades espirituales de todas las cosas se conviertan en acto.

El Cálamo tiene dos caras. Con una de ellas mira a Dios y con la otra a la Tabla y a todo bajo ella. De igual forma, también la Tabla tiene dos caras. Con una

mira al Cálamo y con la otra encara los mundos que yacen bajo ella. Con relación al Cálamo, la Tabla es receptiva y así manifiesta la diferenciación. Pero con relación al Cosmos, la Tabla es activa y manifiesta control gobernante. Se convierte en una realidad *yang*. Más específicamente, dice Ibn 'Arabi, manifiesta tanto receptividad como creatividad, tanto gobierno como diferenciación. De aquí que cuando la Tabla es distinguida por su nombre de «Alma Universal», sea reconocer que tiene dos facultades: la del conocimiento, mediante la cual recibe del Intelecto, y la de actuar o hacer, mediante la cual ejercita su control. El Alma Universal conoce los detalles de la existencia de todas las cosas puesto que se diferencian en ella. Puesto que conoce esos detalles gobierna el destino de todas las cosas, pues nada escapa a su conocimiento. Actúa dando la existencia a lo que conoce.

El Cálamo y la Tabla ilustran el trabajo del *yin* y el *yang* en el mundo espiritual o invisible. En el nivel más bajo de la existencia el mundo espiritual interactúa con el mundo visible. Este es descrito frecuentemente en términos de «Cielo y Tierra», un par de términos constantemente empleados en el Qorán. El cosmólogo Nasafi explica que el término «cielo» se refiere a todo aquello que permanece por encima de algo, mientras que el término «tierra» se refiere a todo lo que permanece debajo de algo. Así pues, los términos son relativos y dependen de nuestro punto de vista. Aquello que llamamos tierra con respecto a una cosa puede ser llamado cielo con respecto a otra, de igual manera que una realidad singular puede ser *yang* con relación a una cosa y *yin* con relación a otra.

El Cielo actúa mediante la efusión de luz y de existencia, mientras que la Tierra recibe a través de su aceptación de ambos. Sin embargo, la estación de la tierra tiene una cierta prioridad sobre la del Cielo. No sugiere esto que uno de ellos tenga existencia primero, puesto que siempre hay cielo y tierra, esto es, un encima y un debajo en las cosas creadas. Simplemente significa que la razón suficiente para la existencia del cielo es dar a la tierra.

Sin una tierra, el cielo no tiene sentido. No puedes tener un encima sin un debajo, ni, por supuesto un debajo sin un

encima. Si la tierra no estuviese allí para recibir sus efusiones, el cielo no tendría utilidad. Como el suelo que recibe la lluvia, la existencia de la tierra es una precondition para la manifestación de las cualidades que conciernen al cielo. Las realidades del cielo son informes o espirituales, y la tierra les da formas corporales. Un espíritu nada puede hacer hasta que obtiene control sobre un cuerpo que actúa como su vehículo e instrumento. Así como Dios creó el universo para manifestar su propia perfección, el Tesoro Oculto, así también el espíritu necesita el cuerpo para desplegar sus perfecciones. Como dice Rumi (1925-40, p. 29, cf. Chittick, 1983, p. 29):

*El espíritu no puede actuar
sin el cuerpo,
y sin el espíritu
el cuerpo está vacío y frío.
Vuestro cuerpo es manifiesto
y vuestro espíritu oculto:
ambos ponen en orden
todos los asuntos del mundo.*

Nasafi procede a dividir todas las cosas en tres clases: dadoras de la efusión, receptores de la efusión y producidas por la interrelación entre ambas. El «Cielo» es lo que está por encima de algo y le proporciona la efusión. Esto puede ser una realidad espiritual o corpórea. La «Tierra» es lo que está debajo de algo de quien recibe la efusión. Ello puede pertenecer bien al mundo espiritual o bien al mundo corpóreo. Las criaturas son los hijos del cielo y la tierra, el producto de su interrelación (Nasafi, 1344 A.H./1965, pp. 224-25). Rumi (1925-40, III, 4.404, cf. Chittick, 1.983, p. 163) expresa esta idea en los versos:

*Desde la perspectiva del intelecto,
el cielo es el hombre y la tierra la mujer.
Todo lo que él deja caer,
ella lo hace crecer.*

En este contexto Confucio suena igual que cualquier cosmólogo musulmán.

El Cielo está encumbrado y la Tierra abatida. El creativo dirige el gran comienzo y el receptivo completa todas las cosas. (Ta Chuan 1)

Los ejemplos de pares conceptuales en el pensamiento musulmán se podrían

multiplicar indefinidamente. Na ŷmo'd-Din Rāzi resume como sigue la descripción general:

Los setenta mil mundos están todos incluidos en dos reinos que los abarcan a todos. Pueden éstos ser llamados luz y oscuridad, majestad y reino, lo invisible y lo visible, lo espiritual y lo corpóreo, el otro mundo y éste mundo. Todos estos pares son lo mismo. Solamente difieren los nombres. (Rāzi, 1982, p. 304).

En vez de continuar con ejemplos, empero, trataré de unir todo esto para apuntar a la concepción islámica del ser humano. El auténtico propósito del pensamiento cosmológico del Islam es explicar cómo los seres humanos son la realidad mediata de la existencia, el punto en el que todas las cosas se unen. Solamente a través de los seres humanos pueden ser establecidos la perfecta armonía y el equilibrio entre Dios y el Cosmos, es decir, si tienen éxito en vivir acordes al *Tao*. Chuang Tzu expresa el propósito final de la cosmología islámica con sus palabras:

El Cielo y la Tierra y yo vivimos juntos, todas las cosas y yo somos uno. (Chuang Tzu, 2.6)

Revisemos lo dicho hasta ahora, el Dios Uno es visto desde dos puntos de vista, trascendencia e immanencia. Con respecto a la trascendencia y distancia de Dios, los seres humanos y todas las demás criaturas son siervos absolutos de Dios que deben someterse a Su voluntad. Pero con respecto a la immanencia y cercanía de Dios, los seres humanos tienen otro papel que jugar. Fueron escogidos entre todas las criaturas para ser la vicerregencia de Dios sobre la faz de la tierra. Es por esto por lo que fueron creados con las dos manos de Dios y a Su divina imagen. Poseen todos los atributos divinos y pueden, por lo tanto, actuar como representantes de Dios.

Para obtener conocimiento correcto de Dios se necesita combinar la declaración de la trascendencia de Dios con la comprensión de Su immanencia. De igual manera, la antropología islámica ve al perfecto ser humano como el que combina servidumbre y vicerregencia. Con respecto a la trascendencia de Dios, el hombre es el siervo de Dios, pero con respecto a su immanencia, el hombre es

Su representante y vicerregente.

Cómo entendamos a Dios y cómo entendamos al «yo», depende del punto de vista. Ni Dios ni el ser humano tienen dos esencias. Dios es uno y el hombre es uno. Pero el hombre es como un espejo de dos caras, una de las cuales refleja las cualidades de la servidumbre como manifestadas en todas las cosas de la creación, y la otra refleja las cualidades del Señorío como las poseídas por Dios. El hombre es ambos, siervo y Señor, y la tarea humana es mantener estos dos lados de su realidad en un balance apropiado. Como imagen de Dios el hombre refleja Señorío y es mayor que toda otra criatura. Pero, puesto que el hombre manifiesta a Dios, manifiesta también la creación entera, combinando en sí mismo la servidumbre de todas las cosas. Por esto, él es menos que todas las criaturas, puesto que es el siervo de todos los nombres y atributos de Dios, mientras que las demás criaturas sirven solamente alguno de Sus nombres y atributos, puesto que son imágenes incompletas de Dios. Como señor de la creación el hombre es la suprema realidad del *yang*, y como sirviente de toda la creación, es la suprema realidad del *yin*. Como dice Ibn 'Arabi:

Un ser humano tiene dos transcripciones, una externa y otra interna. La externa corresponde al macrocosmos en su totalidad, mientras que la interna corresponde a Dios. (Ibn 'Arabi, 1919, p. 21)

La dimensión externa del ser humano es relativa a la servidumbre, la interna al señorío y vicerregencia. La dimensión externa refleja la distancia del hombre de Dios y la trascendencia de Dios, mientras que la dimensión interna refleja la cercanía del hombre y la immanencia de Dios. Las dos dimensiones, pues, reflejan las dos manos de Dios por las que el hombre fue creado.

En la perspectiva islámica de las cosas, toda creación viene a la existencia a través del matrimonio de los nombres divinos complementarios, los nombres de Belleza y de Majestad, o los nombres de *yin* y *yang*. La dualidad en el nivel divino se resuelve en la estructura dual de los humanos, espiritual y corporal, o informe y formado. La forma o cuerpo es el receptáculo de lo informe o espíritu, y ambos juntos son el *locu* de la

manifestación de la naturaleza divina. En otras palabras, la naturaleza original de los seres humanos es una copia de la naturaleza divina. La perfección espiritual es realizar la naturaleza primordial y original de uno, la naturaleza divina latente en uno mismo.

Esta reflexión entera no puede ser recapitulada mejor que por las palabras del I Ching:

Un *yin* y un *yang*. Esto es *Tao*. La forma inherente de *Tao* es el bien. Realizar el *Tao* es la naturaleza humana primordial. (Ta Chuang, 5)



Personajes y obras citadas

Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi*. SUNY Press: Albany.

Enshā' al-Dawā'er. H. S. Nyberg (ed.) en *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*. Brill: Leiden 1919.

Fotuhāt al-makkiya (Ibn 'Arabi). Dar Sader: Beirut.

Ibn 'Arabi, Mohyi al-Din (m. 1240). El gran sufí de Murcia. Su obra maestra *Fotuhāt al-makkiya* (Revelaciones de La Meca) es mundialmente conocida.

Kashf al-haqā'eq (La revelación de las verdades). A. Mahdawi-ye Dāmghāni (ed.), Bong-āh-e Tar ŷama wa Nashr-e Ket āb: Teherán 1965.

Mersād al-'ebād (*The Path of God's Bondsmen*). H. Algar (trans.) Caravan Books: Delmar, N.Y 1982.

Nasafi, 'Azizo'd-Din (siglo XIII). Gran sufí persa. Su obra maestra *El hombre perfecto* es ampliamente conocida.

Rāzi, Na ŷmo'd-Din (m. 1256). Uno de los grandes sufíes persas. Nació en la ciudad de Rey. Entre sus obras más reconocidas podemos nombrar el *Mersād al-'ebād* (La senda de los siervos de Dios) y *Kashf al-haqāyeq* (La revelación de las verdades)

Rumi, Molānā ŷalāl-ol Din Mohammad (m. 1273). Uno de los más grandes sufíes y poetas de Irán. Sus obras maestras *Masnawi-ye Ma'nawi* y *Diwān-e Shams Tabrizi* son mundialmente conocidas.

The Mathnawi (Rumi), R.A. Nicholson (ed.). Luzac: Londres 1925-40.





El Arcángel púrpura (‘*Aql-e sorj*) de Sohrawardi

Traducido del original
persa e interpretado por
Carlos Diego y Mahmud Piruz

INTRODUCCIÓN

Shihāb al-Din Yahyā Sohrawardī nació en un pueblo llamado Sohraward cerca de la ciudad de Zanġān, en el oeste de Irán, en el año 548/1153. Sohrawardī es uno de los filósofos más importantes del mundo islámico, fundador de la escuela de la «teosofía de la iluminación» (*hekmat-e eshrāq*). Se trata de una escuela tanto especulativa e intelectual como interior y práctica, basada principalmente en la teosofía de los antiguos persas, la «teosofía de los reyes» (*hekmat-e josrawāni*), influida por un lado por la filosofía *mashā’i* de otro gran filósofo y médico persa, Abu ‘Ali Sinā (370/980) (más conocido como Avicena en Occidente y en los países árabes) y por el sufismo, y por otro lado por los pensamientos de los antiguos filósofos de Grecia y Egipto.

Lo que se conoce de su vida procede de una corta biografía escrita por un admirador suyo, Shams al-Din Shahrazuri (m. 680/1281). Como sucede con la mayoría de las biografías clásicas islámicas, la de Shahrazuri se ocupa esencialmente del linaje del *sheij* y de sus viajes, y entretiene bastantes anécdotas con el mero relato de los acontecimientos. Nos cuenta que Sohrawardī empezó sus estudios en Marāqa, en Āzarbāyeġān, con Maġd al-Din Guili. Luego se desplazó a Esfahān, donde comenzó el estudio de la filosofía, en especial las obras de Abu ‘Ali Sinā, bajo la dirección de Zāhir al-Din Qāri, empezando entonces a escribir el primero de sus libros.

Luego, tras haber completado su educación reglada, y siguiendo en esto la costumbre de los estudiosos musulmanes, inicia un periodo de viajes por otros centros importantes de estudio de su tiempo. Es en esta misma época cuando Sohrawardī se dedica a su purificación interior, en retiro, y pasa gran parte de su tiempo en compañía de sufes. Más adelante vive en Diyār Bakr con su gran amigo Fajr al-Din Mardini,

antes de desplazarse hacia el sur, a Alepo, donde es huésped de la corte del joven príncipe al-Malik al-Zāhir, hijo de Salh al-Din ibn Ayyub (Saladino).

Shahrazuri escribe en referencia a la relación entre Sohrawardi y el joven príncipe: «El príncipe sentía especial afecto y respeto hacia el *sheij*, y el *sheij* le quería también. Los doctores de la Ley y las autoridades religiosas de Siria se reunían en torno al *sheij*, y valoraban en gran medida sus palabras. El *sheij* interpretaba y explicaba los temas que los doctores de la Ley le consultaban, demostrando la validez de sus interpretaciones frente a las de aquellos [doctores] que le criticaban con injurias». (Ibn Taqarbordi, *al-noʿyūm fi...*, VI, p.114)

La profundidad de la experiencia interior y el elevado conocimiento de Sohrawardi acerca de los «misterios divinos» y las realidades interiores, acompañada de una extraordinaria capacidad intelectual, y expresada muchas veces de forma directa, originó la enemistad y el enfrentamiento de algunas de las autoridades religiosas. Ibn Taqarbordi, refiriéndose a la forma directa en que se expresaba Sohrawardi, escribe: «Es un hombre con un vasto conocimiento, pero con poco sentido». (Ibid, p.114).

Finalmente, los doctores de la Ley dictaron una sentencia (*fatua*), acusando a Sohrawardi de sacrilegio e injuria, y pidieron al príncipe su ejecución. El joven príncipe, sin embargo, se negó y las autoridades religiosas se dirigieron directamente a su padre, Salh al-Din ibn Ayyub, el cual, teniendo en cuenta la situación política del momento, obligó a su hijo a acceder a la petición de las autoridades religiosas. Sohrawardi fue encarcelado y finalmente ejecutado, a la edad de 38 años, el 5 de rayab de 587/ 29 de julio de 1191, en unas circunstancias que probablemente no se lleguen nunca a aclarar satisfactoriamente. Los relatos que nos han llegado se contradicen unos a otros, y no dejan claro si fue estrangulado o si se dejó morir de hambre en la cárcel. Fue por ello por lo que Sohrawardi recibió, entre otros apodos, el de «*sheij* mártir».

Con tan pocos datos sobre su persona se ha interpretado a Sohrawardi de muchas formas distintas. Para algunos estudiosos se trata de un sufí, para otros de un filósofo analítico, e incluso se le

califica como cripto-zoroastriano. Deba-jo de cada una de esas opiniones se halla una lectura distinta del conjunto de la obra que escribió; en verdad, probablemente, fue todo ello a la vez.

El Arcángel púrpura (‘*aql-e sorj*)

La alabanza a Dios, el Clemente, el Misericordioso.

1. La alabanza sea para el Rey en cuyo dominio está el reino de ambos mundos. Todo ser que ha sido, ha sido por Su Ser, y la existencia de todo cuanto es, es por Su Existencia, y el ser de todo cuanto pudiera existir, existirá por Su Ser. Él es el Primero y el Último, el Revelado y el Oculto; es el Vidente [conocedor] de todas las cosas. La paz y la bendición de Dios descienda sobre sus enviados, y sobre Mohammad, el elegido, con quien la profecía alcanzó su fin, y sobre sus compañeros y sobre los sabios de la religión (¡Qué Dios esté contento con todos ellos!).

2. Uno de mis amigos más queridos me preguntó si las aves entendían entre sí sus [distintos] lenguajes. Le contesté, «Sí que los entienden.»

«¿Cómo has conseguido saber eso?», preguntó.

Contesté, «En el principio, cuando el Creador quiso convertir mi no-ser en existencia, me creó bajo la forma de un halcón. Y en el lugar donde estaba yo, estaban todos los demás halcones. Nos hablábamos y escuchábamos los unos a los otros, y entendíamos lo que nos decíamos entre nosotros.»

3. «¿Y qué ocurrió para que abandonaras aquel estado y llegaras a esta morada en que te encuentras?», inquirió.

Repliqué:

Un día, los cazadores Decreto y Destino tendieron la red de la Predestinación; pusieron en ella como cebo la semilla de la voluntad, y de esta forma me hicieron prisionero. Luego, del reino donde había estado nuestro nido me llevaron a otro lugar. Me cerraron ambos ojos [cosiendo mis párpados], me ataron con cuatro cadenas distintas y pusieron para vigilarme a diez guardianes, cinco mirando hacia mí con su espalda vuelta hacia el exterior, y cinco dándome la

espalda. Aquellos cinco que estaban frente a mí con las espaldas vueltas hacia fuera me mantuvieron en el mundo de la confusión, de tal modo que mi propio nido, y aquel reino, y todo aquello que sabía, lo olvidé, y llegué a pensar que yo siempre había sido tal como me veía en ese momento.

Después de dejarme así cierto tiempo, abrieron un poco mis ojos. Miré por esa rendija y vi cosas que nunca antes había visto. Estaba maravillado, y cada día iban abriendo la rendija de mis ojos un poco más y veía cosas que me mantenían sorprendido. Finalmente abrieron por completo mis ojos y me mostraron entonces el mundo tal como es. Miraba las cadenas que me ataban y a los guardianes [que me rodeaban]. Pensé para mí, «¿Podré verme libre algún día de estas cadenas y apartarán a estos guardianes de mi custodia? ¿Podrán quedar libres mis alas para que pueda, por un instante, volar y quedar libre de ataduras?»

4. Pasé así algún tiempo hasta que un día vi a mis carceleros desatentos de mí. «No hallaré mejor ocasión», me dije; me deslicé hacia un rincón y, trastabillando con las cadenas, salí al desierto. En ese desierto vi a una persona acercarse hacia mí. Me dirigí hacia ella y la saludé. Con cortesía y perfecta delicadeza me devolvió el saludo. Cuando miré hacia ella, vi que su rostro y su cabellera eran púrpura. «Es joven», pensé, y le dije, «joven, ¿de dónde vienes?»

Contestó, «Hijo, te equivocas con esa expresión. Soy el primogénito del Creador, ¿y tú me llamas joven?»

Dije entonces, «¿Y cómo es que no se ha vuelto blanca tu cabellera?» A lo que me contestó, «Mi cabello realmente es blanco, pues soy un Anciano cuya esencia es luz. Sin embargo, aquel que te capturó en el cepo, que puso esas cadenas que te aprisionan, y que puso a esos guardianes para vigilarte, a mí también, hace mucho tiempo, me tiró al pozo oscuro. De ahí viene que me veas bajo este color púrpura, pues sino, yo soy blanco y brillante. Toda aquella blancura que procede de su propia luz aparece púrpura cuando se la mezcla con lo negro, como el resplandor del crepúsculo y del alba, que es blanco porque la luz del sol lo ilumina. Uno de sus lados está enfocado a la luz y es blanco, mientras el otro lado, en la dirección de la noche, es negro y por

eso se muestra púrpura. Cuando se eleva la luna llena, aunque su luz es prestada, es sin embargo luminosa. Y como uno de sus lados está hacia el día y otro hacia la noche, parece púrpura. La llama tiene la misma propiedad, por abajo es blanca y arriba está el humo negro; y entre la llama y el humo, se ve púrpura. Hay multitud de ejemplos que ilustran esto.»

5. Dije entonces, «Anciano, ¿de dónde vienes?»

Contestó, «De más allá del monte Qāf, allí se encuentra mi morada; y allí se hallaba también tu nido, pero lo has olvidado.»

Pregunté entonces, «¿Y qué estás haciendo aquí?»

Respondió, «Soy un viajero, que va por el Mundo de acá para allá continuamente, contemplando maravillas.» «¿Cuáles son las maravillas que has visto en este mundo?», pregunté.

Replicó, «Siete cosas. Primero, el monte Qāf, que es nuestra patria; segundo, la Joya que ilumina la noche; tercero, el árbol Tubā; cuarto, los doce talleres; quinto, la cota de malla de David; sexto, la espada de Balārak; y séptimo, la Fuente de la Vida.»

«Háblame de ellas», dije.

Contestó, «La primera, el monte Qāf, se alza circunvalando al mundo, y tiene once montañas. Allí es donde irás cuando te liberes de tus cadenas, pues de allí es de donde te trajeron, y porque todo lo que existe, al final, regresa a su forma inicial.»

Le pregunté cómo llegar hasta allí, y me respondió,

«El camino es duro. En primer lugar, hallarás ante ti dos [de las once] montañas del monte Qāf. Una es de clima cálido, y la otra de clima frío, y tanto el calor como el frío de aquel lugar no conocen límites.»

«Es sencillo» dije, «cruzaré la montaña de clima cálido en invierno, y la otra, la de clima frío, en verano.»

Replicó, «Estás equivocado. El clima de esa región no cambia con las estaciones.»

Pregunté a qué distancia se hallaba ese monte.

Dijo, «Vayas hacia donde vayas, sólo podrás llegar al punto de partida. Como un compás con una punta en el centro del círculo, y la otra en el perímetro; por mucho que gira siempre vuelve donde

estaba antes.»

6. «Y en esas montañas» dije, «¿puede uno cavar un túnel y cruzar por él?»

«También es imposible cavar un túnel,» replicó, «pero todo aquel que posee la aptitud para ello puede cruzar la montaña en un instante, sin necesidad de túnel, como hace el bálsamo; si pones la palma de tu mano al sol para que se caliente, y pones en ella una gota de bálsamo, éste pasará de la palma al dorso de tu mano. Y eso se debe a su cualidad. Tú también, si desarrollas en ti la capacidad natural de cruzar esas montañas, las franquearás ambas en un instante.»

Le pregunté cómo se adquiriría esa capacidad.

Contestó, «En mis palabras estará la respuesta, si eres capaz de entenderlo.»

«Cuándo haya cruzado esas dos montañas, ¿será fácil pasar las otras?», dije.

Respondió, «Puede ser fácil, pero sólo si uno sabe [como hacerlo]. Algunos se quedan por siempre prisioneros de esas dos montañas. Algunos alcanzan la tercera, y se detienen ahí; otros lo hacen en la cuarta, o en la quinta, y así sucesivamente hasta la undécima. Cuanto más listo es el pájaro, más avanza.»

7. Le dije, «Después de hablarme del monte Qāf, háblame ahora de la Joya que ilumina la noche.»

Contestó, «La Joya que ilumina la noche se encuentra también en el monte Qāf, y está en la tercera montaña. Gracias a que existe, la oscura noche se ilumina, pero no permanece siempre en un mismo estado. Su luminosidad proviene del árbol Tubā: siempre que se halla en oposición con el árbol Tubā, el lado en el que te encuentras aparece con un brillo perfecto, como un globo redondo y luminoso. Cuando una parte de ella está en la dirección del árbol Tubā, una fracción de su disco se muestra oscura, y el resto brillante. Y, a medida que se aproxima al árbol Tubā, una nueva fracción de su disco aparece oscura en el lado en el que te hallas, pero la mitad que está dirigida hacia el árbol Tubā permanece brillante. Cuando toda ella queda frente al árbol Tubā, todo el lado que se halla hacia ti aparece oscuro, y brillante el orientado hacia el árbol Tubā. Luego, al alejarse del árbol, una fracción vuelve a mostrarse brillante en el lado en que tú estás,

fracción que va creciendo a medida que crece la distancia con el árbol. No es que la luz aumente, sino que una superficie mayor de la Joya va recibiendo luz y la oscuridad va haciéndose menor, y esto prosigue hasta que vuelve a encontrarse en oposición, y entonces toda ella recibe luz.

«Te lo voy a explicar con un ejemplo. Haz un agujero que traspase una pelota, y haz pasar algo por él. A continuación llena un tazón con agua y pon la pelota en el tazón de modo que la mitad de la pelota esté sumergida en el agua. Al cabo de un rato el agua habrá cubierto las diez partes de esa pelota, pero si alguien hubiera estado mirándola desde debajo del agua, habría visto una mitad continuamente bajo el agua. Y también, si este observador, que estaba mirando desde abajo, justo desde el centro del tazón, se desplaza algo hacia un lado, ya no podrá ver la totalidad de la mitad que está bajo el agua, pues a medida que se desplaza del centro del tazón hacia un lado, la parte de la pelota que ya no queda justo en frente del ojo del observador deja de ser vista por éste. En su lugar verá una porción de la parte que está fuera del agua, y cuanto más se desplace hacia el borde del tazón, menor será la parte sumergida que ve, y mayor la que ve fuera del agua. Si mira exactamente desde el borde de la taza, verá una mitad en el agua y la otra fuera. Conforme va elevándose el punto desde el que mira, respecto del borde del tazón, irá viendo menos parte en el agua y más fuera de ella, hasta que se sitúe justo encima del centro del tazón, momento en que verá la totalidad de la pelota libre de agua.

«Si alguien dijera que no se puede ver ni el agua ni la pelota desde debajo del tazón, le diría que sí es posible siempre que éste sea de cristal, o de algún material incluso más transparente. En el caso de la pelota y el tazón, el observador se desplaza y así puede ver lo que he descrito. Esa es la forma que tienen la Joya que ilumina la noche y el árbol Tubā de desplazarse alrededor del observador.»

8. Le pregunté entonces al Anciano, «¿Qué es el árbol Tubā, y dónde se halla?»

Contestó, «El árbol Tubā es un árbol inmenso, y todo aquel que es celestial, cuando vaya al paraíso, verá ese árbol allí. En el centro de las once montañas

de las que te hablé antes se encuentra una de ellas, y en ésta se halla el árbol Tubā.»

Dije, «¿Da alguna fruta?»

Me respondió, «Todas las frutas que ves en el mundo están en ese árbol, y esas frutas que están ante ti, también proceden de él. Si no fuera por ese árbol, nunca habría fruta ante ti, ni árboles, ni hierbas, ni plantas.»

Pregunté, «¿Qué relación tienen con él las frutas, los árboles y las hierbas?»

Me dijo, «El Simorq tiene su nido en la cima del árbol Tubā. Al amanecer, el Simorq sale de su nido y despliega sus alas sobre la tierra. Por efecto de sus alas aparecen frutas en los árboles y plantas sobre la tierra.»

9. Comenté entonces al Anciano que había oído que el Simorq había criado a Zāl, y que Rostam había matado a Esfandiyār con la ayuda del Simorq.

El Anciano contestó, «Sí, es la verdad.»

«¿Y cómo fue?», pregunté.

Contó, «Cuando Zāl alcanzó el ser desde el seno de su madre, el color de su pelo, así como el de su cara, era blanco. Su padre, Sām, ordenó entonces que lo arrojaran al desierto, y su madre, que había sufrido mucho en el parto, también dio su aprobación, al ver el terrible aspecto de su hijo; Zāl fue pues arrojado al desierto. Era el frío invierno, y nadie pensaba que pudiera sobrevivir algún tiempo. Unos días después, su madre se repuso de su dolor, y la compasión por su hijo alcanzó su corazón. Dijo entonces, “Iré al desierto, para ver en qué condiciones se halla mi hijo”.

«Cuando llegó al desierto, vio que su hijo estaba vivo, abrigado bajo el ala del Simorq. Cuando la mirada del niño se posó sobre su madre, sonrió, y su madre lo tomó en brazos y lo amamantó. Quería llevárselo a casa, pero dijo, «Hasta que me entere de qué le ha sucedido a Zāl en estos días, y de cómo ha sobrevivido, no volveré a casa.

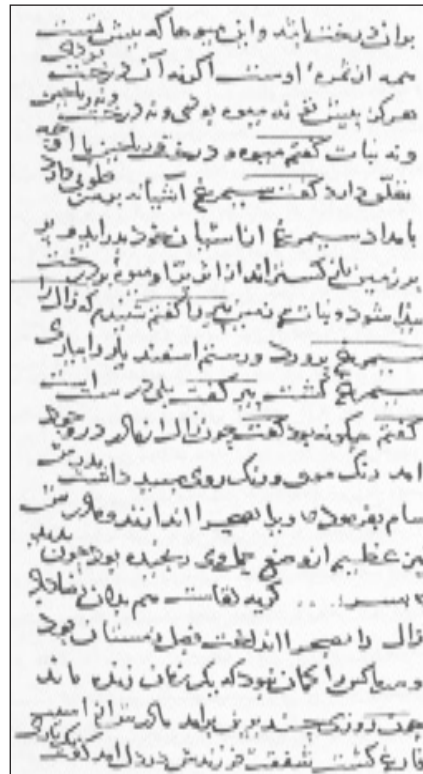
«Volvió a dejar a Zāl en su sitio, bajo el ala del Simorq, y se escondió en las cercanías. Cuando cayó la noche, y el Simorq se alejó del desierto, una gacela se acercó a Zāl, y posó su ubre sobre la boca de Zāl. Cuando Zāl hubo bebido la leche, la gacela se tumbó junto a él para dormir, evitando así que nada malo le ocurriera. Su madre se levantó entonces, y alejando a la gacela de su hijo se lo

llevó a casa.»

Dije al Anciano, «¿Qué secreto se esconde en esto?»

«Esto mismo le pregunté al Simorq,» respondió, «y me dijo: “Zāl había nacido bajo la mirada de Tubā, y no le hemos dejado perecer. Entregamos al cazador la cría de la gacela, y pusimos en el corazón de la gacela la compasión por Zāl, de modo que le protegiera por la noche y le amamantara. Durante el día yo mismo lo tomé bajo mi ala.”»

10. Le pregunté acerca de Rostam y de Esfandiyār.



«Ocurrió que Rostam era incapaz de vencer a Esfandiyār y se retiró cansado a su casa. Su padre, Zāl, fue a suplicar al Simorq; [resulta que] el Simorq tiene la característica de que si se ponen espejos u otros objetos semejantes ante él, todo ojo que mire a dicho espejo queda deslumbrado. Zāl fabricó una coraza de hierro perfectamente pulido. Vistió con ella a Rostam, puso en su cabeza un casco también pulido, y fijó sobre su caballo brillantes espejos. Mandó entonces a Rostam a situarse en la palestra frente al Simorq. Esfandiyār debía ponerse frente a Rostam, y cuando se acercó a él los rayos del Simorq incidieron sobre la coraza y los espejos. Su reflejo en

ellos alcanzó los ojos de Esfandiyār, que quedaron deslumbrados con lo cual no podía ver nada. Se imaginó y creyó que había sido herido en ambos ojos, pues no podía ver nada, cayó de su caballo y pereció a manos de Rostam. La flecha de dos puntas, sobre la que se han contado cuentos, eran las dos alas del Simorq.»

11. Pregunté al Anciano si pensaba que sólo existía un Simorq en el mundo.

Dijo, «Todo aquel que no tiene conocimiento piensa así, pero en cada instante baja un Simorq a la tierra desde el árbol Tubā, mientras simultáneamente desaparece el que le precedía en la tierra. Si no viniera continuamente un nuevo Simorq, nada de lo que aquí existe subsistiría. Y en su viaje hacia la tierra, el Simorq viene desde el árbol Tubā y pasa por los doce talleres.»

12. Pregunté, «Oh Anciano, ¿y qué son esos doce talleres?»

Dijo, «En primer lugar debes saber que cuando nuestro Rey quiso hacer prosperar sus dominios, empezó primero por desarrollar nuestro reino, y luego nos puso a trabajar y ordenó la creación de los doce talleres. En cada taller puso a varios aprendices. A estos aprendices los puso a trabajar; de modo que bajo los doce talleres apareció un nuevo taller, y puso un maestro en ese taller. Puso entonces a ese maestro a trabajar, hasta que apareció, bajo ese primer taller, un nuevo taller. [Puso a un segundo maestro en ese taller,] y lo puso a trabajar, de modo que apareció bajo el segundo taller, un nuevo taller con un nuevo maestro; y prosiguió así hasta que se formaron siete talleres, y asignó un maestro a cada taller. Entregó luego un manto de honor a cada uno de los aprendices en los doce talleres. A continuación dio un manto al primer maestro, y puso bajo su mando dos de los doce talleres, y dio, del mismo modo, un manto al segundo maestro y le encomendó otros dos talleres; hizo lo mismo con el tercer maestro, y al cuarto maestro le entregó un manto de brocado, más hermoso que los demás, puso uno de los doce talleres bajo su mando, y le encomendó además que supervisara los doce talleres. Al quinto y al sexto les dio lo mismo que había entregado al primero, al segundo y al tercero. Cuando le llegó el turno al séptimo, sólo quedaba uno de los doce talleres. Se lo encomendó, pero

no le entregó manto de honor.

«El séptimo maestro protestó airadamente, “Todos los maestros han recibido dos talleres, y a mí sólo [me entregan] uno, y han dado un manto de honor a todos, menos a mí.”

«[El Rey] ordenó que bajo su taller se establecieran dos nuevos talleres, y que quedara en sus manos el control de ambos. Y bajo el conjunto de todos los talleres se estableció un campo, y la labor de ese campo fue también encomendada al séptimo maestro. Se estableció, además, que del bello manto del cuarto maestro, un jirón se le entregaría continuamente como manto al séptimo, y que así, en cada momento, el manto del uno sería del mismo material que el manto del otro, ocurriendo estas cosas como te lo expliqué antes a propósito del Simorq.»

«Oh Anciano,» dije, «¿qué tejen en esos talleres?»

«Tejen sobretodo tela,» contestó, «pero también todo aquello a lo que puede alcanzar la imaginación de la gente; y también tejen la cota de malla de David en esos talleres.»

13. «Oh Anciano,» dije, «¿qué es la cota de malla de David?»

Contestó, «La cota de malla de David son todas estas cadenas que te aprisionan.»

Pregunté, «¿Cómo se fabrica?»

«En cada grupo de tres talleres de entre los doce fabrican un aro, de modo que los doce talleres fabrican, de modo incompleto, cuatro aros. Una vez forjados, esos cuatro aros se le presentan al séptimo maestro, para que realice determinada obra sobre cada uno de ellos. Cuando van a parar a las manos del séptimo maestro, éste los manda al campo, y por algún tiempo permanecen incompletos. Luego se engarzan los cuatro aros, y su conjunto forma un único aro en forma de collar rígido y firme. A continuación hacen prisionero a un halcón como tú, le ponen alrededor del cuello ese collar para que ahí se complete [el desarrollo de la cota de malla].»

Le pregunté al Anciano cuantos aros tenía cada cota de malla.

Contestó, «Si se pudiera decir cuantas gotas hay en el mar de Omán, se podrían contar los aros que hay en cada cota de malla.»

Dije, «Y esa cota de malla ¿cómo se puede quitar?»

Replicó, «Con la espada de Balārak.» Pregunté, «¿Dónde puede encontrarse la espada de Balārak?»

Contestó, «En nuestro reino hay un verdugo, y esa espada está en sus manos. Está determinado el tiempo durante el cual es útil cada cota, y cuando este periodo llega a su fin, el verdugo la golpea con la espada de Balārak y todos los aros se separan y caen.»

Le pregunté al Anciano si había diferencias en los daños que le producía al que llevaba la cota de malla.

Dijo, «Hay diferencias. Para algunos el dolor es tan grande que si hubieran vivido cien años, y durante toda su vida hubieran estado pensando continuamente en cual puede ser el mayor sufrimiento de entre todos los sufrimientos posibles, nunca hubieran podido imaginar el que les produce la espada de Balārak. Para otros, sin embargo, es más fácil.»

14. «Oh Anciano,» dije, «¿qué puedo hacer para que ese sufrimiento me resulte llevadero?»

Contestó, «Halla la Fuente de la Vida, y vierte su agua sobre tu cabeza. Tu cota de malla resbalará entonces de tu cuerpo, y estarás a salvo del golpe de la espada, porque esa agua ablanda la cota de malla, y cuando la cota está blanda, el golpe de la espada es soportable.»

«Oh Anciano,» dije, «¿dónde se halla la Fuente de la Vida?»

«Está en las tinieblas,» contestó. «Si te propones buscarla, calza como Jezr tus sandalias, y progresa en el camino de la confianza en Dios, hasta que alcances las tinieblas.»

«¿Y en qué dirección está el camino?», pregunté.

Dijo, «En cualquier dirección en que encamines tus pasos: si te pones en camino, llegarás.» Dije, «¿Cuál es el signo de las tinieblas?»

«La negrura,» dijo. «Y tú mismo estás en las tinieblas, pero sin saberlo. Todo aquel que, dándose cuenta que está en la oscuridad se pone en marcha, sabe que ha estado anteriormente en tinieblas, y que sus ojos nunca han vislumbrado la claridad. De ahí que éste sea el primer paso para el caminante, y sólo a partir de él puede progresar. O sea, sólo cuando uno alcanza este estado, será capaz de avanzar. El buscador de la Fuente de la Vida estará errando un buen trecho en la oscuridad. Pero si pertenece a la gente

de la Fuente, contemplará finalmente la claridad después de la oscuridad. No debe por tanto preocuparse de buscar el rastro de aquella claridad, pues esta claridad es una Luz que desde lo alto del Cielo desciende sobre la Fuente de la Vida. Si viaja hasta ella, y se sumerge en la Fuente, estará a salvo de los daños de la espada de Balārak.

*Déjate matar por la espada del amor
y hallarás la vida eterna,
pues matado por la espada
del Ángel de la Muerte
nadie dio nunca
signos de resurrección.*

«Todo aquel que se baña en la Fuente de la Vida nunca más será manchado. Todo aquel que halla esta Realidad ha encontrado la Fuente, y cuando emerge de ella, ha alcanzado la misma capacidad que tiene el bálsamo; cuando se pone a calentar la palma de la mano al sol, y una gota de bálsamo en ella, la gota atraviesa hasta el dorso de la mano.

«Si te conviertes en Jezr, podrás cruzar el monte Qāf fácilmente.»

Cuando hube relatado esta aventura a mi buen amigo, me dijo, «Tú eres aquel halcón que está en el cepo, y que [a la vez] caza; átame pues a tu silla de montar, que no soy una mala presa.»

*Soy ese halcón que
los cazadores de este mundo
a cada instante andan necesitando.
Mi presa son las gacelas
de ojos negros,
que derraman sabiduría
como lágrimas los ojos.
Para mí, éstas están lejos
de lo literal de las palabras,
y cincelan su sentido [interior].*

INTERPRETACIÓN

Párrafo 1.

La creencia de los sufíes es que en toda la Existencia no hay sino un único Ser verdadero y que éste es Dios, todo amor y misericordia. Y todo lo existente no son sino Sus determinaciones y Sus manifestaciones. En palabras del maestro *Shāh Nematollāh Wali* (1430):

*De un extremo a otro la Creación,
y todo lo existente en ella,
reflejo es de un solo rayo de luz
surgido de la faz del Amado.*

Los sufíes dicen: «*La existencia subsiste gracias a la Existencia de Dios, todo lo que existe es reflejo de su Ser, sin Él todo se reduce a la nada*».

Párrafo 2.

Uno de los elementos o símbolos más notables de la teosofía de los antiguos sabios de Persia, conocida como «*hekmat-e josrawāni*», la teosofía de los Reyes, es el ave (otros símbolos importantes son la luz, el sol, el fuego, la montaña). En toda la literatura persa, tanto pre-islámica, como post-islámica, existen innumerables relatos y tratados místicos sobre las aves. La más antigua de ellas es el Simorq, del cual se hablará ampliamente en el presente relato.

Según la tradición de los antiguos persas, el Simorq era un ave mítica (parecida al halcón) que vivía solitaria en el monte *Alborz*. En la terminología sufí posee varios significados simbólicos que son muy importantes para entender el sentido de este relato iniciático.

En primer lugar el Simorq simboliza el Ser Absoluto, la Ipseidad divina Absoluta. De otro lado el término Simorq hace referencia a cada uno de los niveles universales de lo Invisible, y representa el origen, la realidad y la meta buscada desde el nivel inmediatamente inferior. El «si» (treinta, en persa) del nombre Simorq es el producto de tres por diez; el tres representa los tres niveles de la Unidad (*Ahadiyat*), la Unidad (*Wāhediyyat*) y el reino Angélico (*Malakut*), y el diez es símbolo de totalidad. También se ha considerado al Simorq como símbolo de la subsistencia a través de Dios (*baqā*), al monte *Alborz* o *Qāf* como símbolo de la no-existencia esencial en Dios (*fanā-e zāt*), y al nido como símbolo del vacío primordial. Es, asimismo, una alusión a Dios desde el punto de vista de que es el Señor de los señores y la Causa primordial de toda causa. También alude al hombre perfecto, el viajero que ha alcanzado su meta, y al gnóstico poseedor de la Gnosis de la Esencia sagrada de Dios. En ocasiones también simboliza al Espíritu, y al Amor. (Dr. Javad Nurbakhsh, *Simbolismo de la terminología sufí*, vol. IV).

De los numerosos tratados sobre

el sentido espiritual asociado a las aves podemos recordar *El relato del pájaro* de Abu ‘Ali Sinā (Avicena), *Historia de las aves* de Ahmad Qazālī, y el más conocido de ellos *El lenguaje de las aves*, una célebre epopeya mística escrita por otro gran sufí persa Faridoddin ‘Attār (s. XII), que culmina en el símbolo del *Simorq*.

Como anota Henry Corbin, en su estudio sobre esta obra, *L’Archange empourpré*:

«El simbolismo del ave también nos remite a la procesión celeste de las almas en el séquito de los Dioses y a la caída de alguna de ellas (Cf. Platón, *Fedra*, y también nuestro libro sobre *Avicenne et le Récit visionnaire*). Se menciona en el Qorán (27/16) el “lenguaje de las aves” (*Mantiq al-tayr*), lengua que Salomón, como profeta, había recibido el privilegio de entender. En resumen, entender el “lenguaje de las aves” es entender el lenguaje secreto que cada ser habla por ser ese mismo ser. Es poseer la clave de los símbolos, y este privilegio se pone aquí en relación con el estado del alma preexistente a su caída en este mundo.»

En cuanto a la frase, «llevarme del no-ser a la existencia» (textualmente: manifestar [dar existencia a] mi no-existencia), hace referencia a que, según los sufíes, toda la creación, todo cuanto existe, existía en la preeternidad, bajo la forma de potencias no-activas en la Esencia sagrada de Dios. El acto de la creación significa que estas potencias son llevadas al estado activo. Ejemplo de ello es la semilla, en la cual, antes de ser plantada, existen de forma pasiva todas las partes de un árbol (tronco, ramas, hojas, etc...). Al ser plantada, todas estas potencias serán activadas, y tomarán el aspecto y la forma de las diferentes partes de un árbol.

En resumen, todo este párrafo es una alusión a la creencia de los sufíes en la preexistencia del alma en un estado de bienaventuranza anterior a su venida a este mundo, y en el esfuerzo del místico para «retornar» a aquel estado; un retorno que comienza, como veremos al final del relato, con la conciencia de que uno está en la oscuridad.

Párrafo 3.

La frase «...tendieron la red de la Predestinación», según H. Corbin, hace pensar en Proclo: «Los cazadores con los

daimones que persiguen a las almas y las encierran en los cuerpos... los *daimones* que encierran al alma en el cuerpo como en una jaula...» (*Commentaire sur le Timée*, Trad. A. J. Festugière).

Este autor señala también que podemos encontrar una explicación semejante en *El relato del pájaro* de Abu ‘Ali Sinā, en el que escribe: «Cuando nos vieron los cazadores, hicieron sonar, para atraernos, un silbido tan agradable que sembraron en nosotros la duda... y de pronto caímos en las redes.»

El «nido», como hemos dicho anteriormente, es el símbolo del vacío primordial (ver la interpretación del párrafo 2).

Las «cuatro cadenas» simbolizan los cuatro elementos constituyentes del cuerpo de carne precedera, y los «diez guardianes», los cinco sentidos externos y los cinco internos.

Los cinco sentidos externos son aquellos de todos conocidos, oído, vista, olfato, gusto y tacto; en cuanto a los cinco internos, se corresponden con las capacidades de percepción interna del espíritu y nos referiremos para describirlos a la definición que da de ellos el maestro sufí persa Azizoddin Nasafi (s. XIII) en su obra *El libro del hombre perfecto*:

«Existen cinco sentidos internos: el *sensus communis* o sentido común, la imaginación (*jiyāl*), la *phantasia* o “facultad estimatoria” (*wham*), la memoria y la imaginación creativa (*motasarrefa*). La imaginación es la tesorera del sensorio; la memoria, la de la *phantasia*. El sensorio aprehende las formas de las cosas sensibles; la *phantasia*, su sentido. Dicho de otra forma, el sentido común capta a la vez lo visible y lo invisible: todo lo que los sentidos externos perciben, él lo percibe, lo reúne dentro de sí—de ahí su denominación. La facultad estimatoria (*wham*) percibe el sentido de la amistad en el amigo y el de la enemistad en el enemigo. La imaginación activa dispone de las imágenes atesoradas en la imaginación: las analiza y sintetiza.»

Como se ve, en este párrafo se explica como llega el alma del ser humano, desde su estado de preexistencia, a su existencia actual en el estado corporal.

Párrafo 4.

Henry Corbin anota: «Esta calificación del Arcángel púrpura debe

relacionarse con el simbolismo de los colores en la teosofía islámica. El tema se organiza inicialmente alrededor del símbolo del Trono (que se corresponde con el de la *Merkaba* en la mística hebrea). A las cuatro columnas del Trono que tipifican los fundamentos del ser, corresponden las figuras de la tetrada arcangélica (Serafiel, Michael, Gabriel, Azrael), señalándose cada una de ellas por su respectivo color. Existe multitud de comentarios sobre este tema. Qāzi Sa'id Qommi lo ha desarrollado especialmente. Conviene referirse aquí al sentido del color rojo en el simbolismo de las visiones de las luces de colores en los grandes maestros sufíes persas como Na'ymoddin Kobrā y su discípulo Semnāni (736/1336), así como a la preponderancia del color rojo en las visiones del místico Ruzbehān Baqli Shirāzi (606/1209). (Piénsese también en el sentido de la armadura roja de cierto caballero de nuestro ciclo del Grial.) Finalmente analizamos detalladamente por otra parte el *Libro del jacinto rojo* de Sheij Mohammad Karim-Jān Kermāni (m. 1870), segundo sucesor de Sheij Ahmad Ahsā'i. Este tratado considera el color rojo desde el fenómeno óptico sensible, luego en su esencia hasta los mundos supra sensibles, y deduce de ello mediante un *ta'wil* de varios niveles sus significados simbólicos y místicos. También se puede comparar, en la literatura talmúdica y midrásica, en que los arcángeles Michael y Gabriel representan los dos aspectos de la divinidad (misericordia y rigor) y son respectivamente los arcontes de la nieve (color blanco) y del fuego (color rojo).» (*L'Archange empourpré*)

Para los sufíes, en general, el color púrpura (textualmente rojo, *sorj*) es el resultado de la mezcla de la luz blanca del espíritu, del Mundo Invisible, con la oscuridad de la materia, de lo material.

En el mismo contexto, como explica Na'ymoddin Kobrā, la visión del color rojo por parte del discípulo surge cuando, en las etapas iniciales de la Senda y a través de la purificación de su ser, se reduce poco a poco la oscuridad de su *nafs* (ego), y brilla en él la luz del Espíritu. De ahí la expresión «...trastabillando con sus cadenas...».

La frase «mis carceleros se habían desentendido de mí» representa la libe-

ración del viajero del dominio del mundo de la percepción sensible.

El «desierto» simboliza el lugar donde el viajero inicia su alejamiento del tumulto de los sentidos y de su percepción del mundo exterior. Es el inicio del caminar en la senda espiritual.

En la terminología sufí se han utilizado varios términos para referirse a esto, como por ejemplo, el desierto, el yermo o la estepa, el valle, etc... El yermo es el símbolo de la perplejidad y del desconcierto (*El espejo de los enamorados*). 'Erāqi (m. 1289) lo anota también como el símbolo de los eventos en la senda espiritual. De la misma forma, el valle simboliza las diferentes moradas de la Senda que el viajero debe atravesar. 'Attār, por ejemplo, nombra siete valles del amor que el discípulo debe recorrer, y que son:

- * Valle de la búsqueda (*wādi-ye talab*)
- * Valle del amor (*wādi-ye 'eshq*)
- * Valle de la Gnosis (*wādi-ye ma' refat*)
- * Valle de la independencia (*wādi-ye esteqnā'*)
- * Valle de la Unicidad divina (*wādi-ye Tawhid*)
- * Valle de la perplejidad (*wādi-ye heyrat*)
- * Valle de la pobreza y del anonadamiento (*wādi-ye faqr wa fanā*)

El Dr Javad Nurbakhsh, en su libro *El simbolismo de la terminología sufí* explica cómo cada maestro sufí se ha referido a un número diferente de valles en función de su propio estado y morada espirituales. Por ejemplo, Ansāri enumera diez valles. Sin embargo, teniendo en cuenta que, como han dicho los sufíes, «hay tantos caminos hacia Dios como almas humanas», debemos decir que para llegar a la unión con el Ser absoluto cada uno atraviesa un camino que es específico para él mismo. De ahí que podemos esperarnos a que existan tantas clasificaciones para las etapas o valles en la senda como maestros que han logrado recorrerla.

Un ejemplo de estas travesías del desierto, en las tradiciones abrahámicas, es la realizada por Moisés hasta su llegada a la presencia de la zarza ardiente.

A propósito de la frase «Es joven, pensé...», H. Corbin, en el libro citado, realiza el siguiente comentario:

«Compárese este episodio con el que se encuentra al inicio del relato de este mismo autor, *Awāz-e parr-e 'Yabrā'il* (El

rumor de las alas de Gabriel). Al que aquí se designa como el Arcángel púrpura, se le llama en aquel relato con su nombre de Gabriel, que es el del Ángel-Espíritu Santo, y que para los filósofos es la Inteligencia agente, la décima en la jerarquía de las Inteligencias querúbicas. Como se afirma en aquel relato, es el hermeneuta de los mundos superiores, el intérprete de las Inteligencias querúbicas superiores que no tienen relación directa con el hombre. La individuación de su relación con cada alma que emana de él puede presentarse bajo la forma de la Naturaleza Perfecta, el «Ángel del filósofo». De ahí la interpretación que proponemos de identificación con el Paráclito, para Sohrawardi, en nuestros comentarios a su obra *Kitāb Hayākil al-Nur* (El libro de los Templos de la luz).»

En cuanto a la frase «soy el primogénito del Creador», el Arcángel Gabriel, o Ángel Espíritu-Santo como lo llama Henry Corbin, representa el «Ángel de la humanidad» y podemos llamarlo el «primogénito» de los hijos del Creador. El que él también haya sido lanzado al Pozo oscuro, como lo afirmará unas líneas más abajo, es lo que causa su color púrpura. En otro de sus relatos, *Awāz-e parr-e 'Yabrā'il* (El rumor de las alas de Gabriel), Sohrawardi dice que de las dos alas de Gabriel una era de luz y la otra de tinieblas. En otras palabras es púrpura porque está entre la luz del mundo Invisible y la oscuridad del mundo material.

«Soy un Anciano cuya esencia es luz»: como hemos dicho anteriormente, uno de los conceptos más importantes de la «teosofía de los Reyes» es la luz (ver el primer párrafo). Según esta teosofía, que es la fuente de las tradiciones aparecidas en la antigua Persia, como el mitraísmo, el zoroastrismo, y el maniqueísmo, y que constituye asimismo la base del sufismo persa, toda la creación es reflejo de la emanación de Luz del Ser absoluto. Según esta tradición: «Desde el seno de la Ipseidad divina de *Ahurā Mazdā* (Dios) emana una luz. Esa luz es una sustancia luminosa que otorga vida y determina la naturaleza y el destino de cada criatura». Y continúa: «*Ahurā Mazdā* creó con esta luz a Sus infinitas criaturas, bellas y maravillosas, llenas de vida y luminosas» (Avesta, Yesht 19,10). A esta luz se la conocía en el idioma *Pahlavi* de la antigua Persia con

el nombre de *Joréh*; en el Avesta, el libro sagrado de los zoroastrianos, con el nombre de *Jornah*; en el *farsi* actual de Irán con el nombre de *Farr-e Yazdāni*, o halo divino, y con el nombre de *Sakinah* en la tradición islámica. Es esta misma luz la que vemos como un nimbo luminoso dibujado alrededor de la cabeza de los antiguos reyes y sabios de Persia y también de la de Buda. Según el profesor Henry Corbin, es esta misma *Jornah*, o luz de la Gloria, la que en la Kabbalah se conoce con el nombre de *Shekhina* o la misteriosa «Presencia divina» y que también es representada alrededor de los santos en las pinturas del Cristianismo y el Islam. (*Cuerpo espiritual y Tierra Celeste*, Siruela. Madrid 1996).

Para estos sabios, es esta luz la que constituye y ordena directamente los infinitos grados de la existencia [frente a la tesis de las Inteligencias querúbicas de los filósofos, mencionada anteriormente]. Cuanto más elevados son los grados, es decir cuanto más cerca del Origen se encuentran, mayor es su intensidad, su luminosidad y, a medida que se alejan del Origen, es decir en los grados inferiores, su intensidad se reduce. Según estos sabios la relación existente entre los diferentes niveles del Ser es una relación amorosa, es decir, el nivel superior, el más luminoso y elevado, protege y domina al nivel inferior, y, éste, a su vez, busca y anhela unirse al grado superior o más luminoso; y es, precisamente, este deseo de perfección, de volver al Origen, la causa de todo ardor, amor y movimiento en el universo.

Párrafo 5.

Como hemos dicho anteriormente, en la terminología de los sufíes la [cumbre] del monte Qāf simboliza la no-existencia esencial [de la criatura] en Dios.

Henry Corbin explica:

«El monte Qāf es el monte cósmico; en el nivel de la interiorización, el monte psicocósmico. En el sentido mítico, es la cadena montañosa que rodea el mundo, a la que el Avesta llama Haraiti Barezā, en persa *Alborz* (Elburz). Geográficamente, sería la cadena montañosa que se extiende al norte de Irán. Pero aquí no se trata de orografía terrestre sino de geografía visionaria. Como montaña cósmica, el Ángel describe aquí el monte

Qāf comprendiendo un conjunto de once montañas. En el sentido cosmológico literal se trata de las nueve Esferas celestes y de dos Esferas elementales (región cálida del Aire y del Fuego, región fría del Agua). Pero no se trata aquí ni de astronomía, ni de física celeste, ni de física de los Elementos. Lo esotérico de cada una de esas montañas es lo que conforma a cada vez la etapa de la ascensión mística. Y eso es tan sólo lo que justifica la inquietud del místico: ¿Cómo salir de ahí? ¿Cómo franquear esas montañas para alcanzar la cumbre del monte Qāf?» (*L'Archange empourpré*)



En referencia a la frase, «Soy un viajero...», indiquemos que Hayy ibn Yaqzān, otra tipificación de la Inteligencia agente en Avicena, declara también: «Mi profesión es la de estar siempre de viaje; viajar alrededor del universo hasta conocer todas sus condiciones». Cada emanación de la luz [según la «teosofía de los Reyes»], y cada intelecto [según los filósofos] es una etapa de este viaje. La naturaleza de las siete maravillas, cuya descripción va a ser la trama del relato de iniciación, ilustrará aquello a lo que el Ángel se refiere con ese viaje perpetuo, teniendo en cuenta que «Hay tantos caminos hacia Dios como almas humanas».

La frase, «... y porque todo lo que existe, al final, regresa a su forma inicial», es una alusión a nuestro retorno

al estado preeterno en Dios. Es el retorno de la gota al Mar del que procede. Ya hemos visto, en la interpretación del párrafo 4, cómo cada nivel inferior de luz viaja hasta volver al nivel superior, y así sucesivamente hasta alcanzar el último al que se conoce como «la Luz de las luces». Recuérdese las palabras de Jesús «Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre» (Juan 16; 28), y también el versículo coránico, «Somos de Dios y a Él volvemos» (2;156).

Las dos primeras montañas (fría y caliente) representan la condición terrenal del hombre, sometido a los Elementos, y el modo de percepción relativa que esta condición impone. La mayoría no conseguirá salir nunca de estas dos montañas [es decir de su condición relativa externa, de esta dualidad del frío y el calor, del bien y del mal, del «yo» y del «tú», etc...]. Otros alcanzarán la tercera, la cuarta, la quinta, sin poder ir más allá. Es la gran aventura descrita por 'Attār en su epopeya mística *El lenguaje de las aves*.

Párrafo 6.

Estas dos montañas no pueden atravesarse mediante un túnel. Es decir, el viajero no puede librarse de esta dualidad profundizando en ella, porque indagando en un aspecto se termina necesariamente en el otro (recuérdese el símbolo del Tao), sino que debe volverse tan ligero y sin color como el bálsamo (intermedio entre lo sólido y lo líquido), y calentado por el sol del amor naciente en su corazón (lo que motiva el inicio de la búsqueda), atravesará esta dualidad.

Párrafo 7.

Henry Corbin, en el libro citado, explica:

«La “Joya que ilumina la noche”, es la Luna, o más bien lo esotérico del cielo de la Luna. En otro de los relatos iniciáticos del autor, *Ruzi bā ŷamā'at-e Sufiyān* (Un día, con un grupo de sufíes...), trata de tres formas al Cielo, tres formas que constituyen respectivamente astronomías de niveles diferentes. Esto concuerda perfectamente con el modo en el que Proclo explica porqué Timeo se presenta como “el más astrónomo” de los tres interlocutores del diálogo

platónico cuyo título es su nombre. Es “porque estudia los astros por encima del mismo cielo, según el corifeo del que habla el Theeteta, y contempla las causas invisibles que son los astros en sentido propio.” (*Commentaire sur le Timée*, Trad. A. J. Festugière). El árbol Tubā, cuya luz ilumina la Luna (aquí se refiere a la persona espiritual del místico), es una tipificación del sol, el Sol espiritual.»

En el sufismo persa el árbol representa la realidad interior del Hombre perfecto, del eje espiritual (*qotb*). En otras palabras, el Maestro, el Hombre perfecto, es la forma epifánica que otorga a sus discípulos la Luz manifestada en él. De ahí las expresiones teopáticas de «yo soy el Sol» (*anā'l-Shams*), y «yo soy la Verdad» (*anā'l-Haqq*).

A continuación se describe la relación entre el Sol espiritual, tipificado por el árbol Tubā (el Maestro, el Hombre perfecto), y la persona espiritual del viajero místico, como «luna en el cielo de la Unidad divina». Es decir, se explica cómo el discípulo recibe Luz y ayuda espiritual de su Maestro, como fruto de su devoción y armonización con él, hecho al que los sufíes conocen como «anonadamiento en el Maestro», y al mismo tiempo cómo, una vez alejado de esa luz, vuelve a tornarse oscuro.

Para aclarar este concepto, es interesante recordar las palabras de Shams-e Tabrizi (sol de Tabriz) acerca de su discípulo, Molānā Rumi: «¿Lo revelo abiertamente o no? Este Molānā es como la luna llena. Las miradas no alcanzan al “sol de mi ser”, sino que sólo pueden contemplar la luna. Por su resplandor y su extrema luminosidad, las miradas no pueden soportar mirar el sol. Y la realidad [luz] de la luna no alcanza al sol, sino que es la del sol la que llega e inunda la luna. Si el sol se pone no quedará luz, por ello, uno debe volverse idéntico al sol, para que desaparezca el temor a la separación».

En otro de sus relatos, *Loq āt-e mur-ān* (El lenguaje de las hormigas) Shorawardi expresa la misma idea cuando comenta acerca del Grial de Key Josro (uno de los Emperadores de la antigua Persia). Cuando el Rey desprende al Grial de su envoltura, éste se vuelve invisible para la gente. Y cuando lo devuelve a su funda compuesta por diez juntas, se hace visible para todos. En otras

palabras, el ser espiritual del místico [simbolizado por el Grial], al producirse el rapto extático y salirse de la envoltura de su condición humana, queda oculto a su propio «yo», a su individualidad. Y se torna nuevamente visible cuando vuelve en sí, es decir, cuando lo atan los diez carceleros, que son los cinco sentidos externos y los cinco sentidos internos.

Párrafo 8.

Desde este momento, es decir, desde el instante en que el viajero deja atrás su condición individual, su yo terrenal, logra conocer su dimensión espiritual [indicada por, «...cuando vaya al paraíso»], o como lo define Sohrawardi en otro lugar, consigue atravesar la «Luminaria Sublime» que es el umbral de todos los grandes éxtasis, es decir, el lugar donde comienza a experimentar verdaderas experiencias interiores.

En cuanto al último párrafo, «El Simorq tiene su nido...», recordemos que como hemos dicho anteriormente, el Simorq es, entre otros significados simbólicos, el Ser Absoluto, el Origen y la Causa primordial de todo cuanto existe. Al mismo tiempo, el nido representa el vacío primordial, es decir, la condición no-manifestada de la Ipseidad divina. Así pues, el maestro se refiere a la creencia en la continua teofanía, [representada por la salida del nido, que es al mismo tiempo el amanecer de la creación], la perpetua manifestación de Dios bajo la imagen de todo cuanto existe. Esto en definitiva es tan sólo la imagen de Sus propias determinaciones, como la gota, la espuma, el hielo, la nube, etc..., son en realidad las manifestaciones de la misma agua. Véase la interpretación del párrafo 1.

Párrafo 9.

Henry Corbin, en sus notas en la obra citada, apunta:

«La intervención del Simorq introduce aquí la evocación y la hermenéutica espiritual de dos episodios del *Shāh-nāmāh*. El nombre de esta misteriosa ave figura en el Avesta bajo la forma de *Saena mereqa*, que lleva a la forma persa Simorq. Todas las indicaciones que da Sohrawardi en su obra *Safir-e Simorq* (El encantamiento del Simorq), que hacen del ave Simorq un símbolo del Ángel-Espíritu Santo, se hallan expresadas

literalmente en una obra del gran teólogo monofisita Bar-Hebraeus (m. 1286), referidas en este caso a la paloma como símbolo místico del Espíritu Santo, cf. *The Book of the Dove*, trad. Wensinck, Leiden 1919, pp 3-4.»

El hecho de que el niño nace con la cabellera blanca [que simboliza su pertenencia al mundo espiritual, su condición de Luz], su cuidado durante el día [símbolo de la luz] por el mismo Simorq, y cómo fue abandonado en el «desierto», son elementos que dan un significado místico al evento del nacimiento de Zāl, es decir, la llegada del alma a este mundo, y su retorno.

Párrafo 10.

Aquí, Sohrawardi explica alegóricamente el proceso de purificación y de muerte espiritual del viajero místico, mediante una gesta heroica narrada en el libro *Shāh-nāmāh* (la carta del Rey) que relata la lucha de dos caballeros (*Yāwānmard*, textualmente hombre joven [de espíritu]).

Rostam (el viajero místico) se muestra incapaz de vencer a Esfandiyār (el *nafs*, el yo dominante, el ego), y abatido, pide ayuda a su padre Zāl (el maestro espiritual), el cual reviste a Rostam con una coraza pulida como un espejo (le purifica), y así, por la gracia del reflejo luminoso del Simorq (lo Divino, el Ser absoluto) en ella, Esfandiyār es deslumbrado (Cf. La interpretación del párrafo 14) y finalmente muerto (*fanā* o anonadamiento del yo relativo de Rostam).

Dicho de otra forma, según los sufíes, el buscador nunca puede purificarse y alcanzar la muerte de su «yo relativo» por propia iniciativa, mediante la lucha ascética y las mortificaciones. En palabras de Háfes:

*No deis un paso en la vecindad del amor
sin un guía para el camino,
yo lo intenté cientos de veces
y sin embargo fracasé.*

De ahí que debe pedir la ayuda y la dirección de un maestro espiritual, unido a Dios, para que le desnude de sus atributos negativos [de su ego, de su yo] y le vista con la vestidura de la ética divina (a esto se refiere una tradición sagrada como «adornarse con la ética divina»).

En este concepto el maestro Nur-

bakhsh escribe: «El sufismo es la escuela para la realización de un modo de comportamiento ético, que se ocupa con la iluminación interior, y no con el razonamiento; y que incluye el desvelamiento (*kashf*) y la contemplación divina (*shohud*), y no la lógica. Cuando hablamos de comportamiento ético, es preciso entender que no se trata de la ética ni de la moral convencionales de la sociedad, sino que nos referimos a los Atributos divinos que no guardan relación alguna con la moral y los ídolos prefabricados y convencionales de una sociedad...» (*En la taberna, paraíso del sufí*, p.11).

Este estado de perplejidad y el anonadamiento que le sucede es bellamente explicado por ‘Attār en su obra, *El lenguaje de las aves*, donde treinta (*si*) pájaros (*morq*), después de atravesar los «siete valles del amor», llegan a la cumbre del monte Qāf a la presencia del Simorq y allí, sumergidos en la visión del Simorq, descubren que la imagen del Simorq es su propia imagen (*si-morq*) y viceversa. ‘Attār termina su historia haciendo recitar estos versos al Simorq:

*«Todos estos valles que
habéis atravesado,
toda esta valentía que
habéis demostrado,
realmente viajabais en Mí,
las hazañas fueron mías;
vosotros dormíais en lo más
profundo de Mi Esencia.
Vosotros, los treinta pájaros [si-
morq], estáis perplejos,
habéis perdido el corazón,
la paciencia, y el alma;
Yo fui Simorq mucho antes
que vosotros [si-morq] existierais,
Yo soy el Simorq, la última joya
de la Verdad.
Perdeos en Mí, con gozo y grandeza,
para que, en Mí, encontréis
de nuevo vuestra realidad».
Entonces, avanzando hacia Él
en tanto escuchaban Sus palabras
[en un instante] todos fueron
disueltos por completo en Él,
la sombra llegó finalmente
a perderse en el Sol.
Al llegar a Él, todos perdieron
su cabeza, su raíz.
Viajeros y guía desaparecieron,
el camino llegó a su fin.
[El Simorq] dejó de hablar
y reinó el silencio.*

Al alcanzar la no-existencia, los treinta pájaros (*si-morq*) descubren que ellos mismos son el Simorq.

Párrafo 11.

Como antes hemos mencionado, el Simorq simboliza, entre otros significados, los tres niveles de la Unicidad (*Ahadiyah*), la Unidad (*Wahediyat*) y el reino Angélico (*Malakut*), y es también una alusión a cada uno de los niveles universales de lo Invisible. Desde este punto de vista, es decir, en cuanto a sus epifanías y manifestaciones, el Simorq es múltiple e infinito; y sin embargo, es único en esencia, ya que estos tres niveles (y en general, todos los niveles ontológicos del Ser) son las manifestaciones externas de una misma Realidad absoluta y subyacente. Desde esta misma perspectiva el Simorq también simboliza el Ser Absoluto, el Origen primordial de todo cuanto existe y tipifica a la Ipseidad divina absoluta y no divisible. Esto lo expresa así el Avesta: *¡Por tu Ipseidad, Ahurā Mazdā, que es siempre la misma, inalterable [como al principio]!* (Yasna 31,7). Este concepto se relata bellamente en la ya mencionada obra de ‘Attār sobre la relación de los pájaros con el Simorq.

En otras palabras, el Ser absoluto es Uno en Esencia y múltiple en Sus manifestaciones y determinaciones; manifestaciones y determinaciones que son continuas, perpetuas, eternas, pero nunca repetidas. De la misma forma, el mar es uno en esencia (agua), y múltiple en las formas que el agua adopta (ola, gota, espuma, nube, hielo, etc...), y la semilla es una en esencia, pero múltiple en su manifestación como árbol (tronco, ramas, hojas, etc...)

Al mismo tiempo el Simorq es también símbolo del hombre perfecto, del viajero que ha alcanzado su meta, y del gnóstico poseedor de la Gnosis de la Esencia sagrada de Dios, de cuya continua presencia, mediante la sucesión de sus epifanías en el mundo, depende la subsistencia del mundo humano, pues es el vínculo por el que la gracia divina se transmite a todo lo existente.

A este respecto escribe Rumi en el *Masnawi*:

*Los maestros,
sea cual sea su tierra natal,
son en cuerpo y en alma
del linaje del Profeta.*

*Crezca donde crezca la flor,
será siempre una flor;
dondequiera que fermenten las uvas
se convertirán en vino.
Si el sol se levantara por el
Occidente, seguiría siendo el sol.
Todo misterio del cielo y
de la tierra que el maestro posea,
lo confiará a otro venidero.
Por eso en cada era surge
un amigo de Dios,
y seguirá siendo así
hasta el Juicio Final.*

Párrafo 12.

Los doce talleres representan los doce signos del zodiaco del cielo espiritual.

Añade H. Corbin en la obra citada:

«Los otros siete talleres son los siete cielos planetarios con los ángeles que los gobiernan. La relación entre los doce y los siete se expresa por el número de casas de que dispone cada uno en el zodiaco (una sola para el sol y una sola para la luna, dos para cada uno de los demás planetas). Para apreciar bien la intención secreta de Sohrawardi conviene estar atento a los términos *gremiales* que utiliza aquí al desarrollar este simbolismo astronómico. Esto también figura en su obra *Awāz-e parr-e Ýabrā'il* (El rumor de las alas de Gabriel), en donde cada Sabio (Inteligencia jerárquica) es el maestro y el educador de los “alumnos” que inscribe en su registro. Las líneas finales hacen aquí alusión al simbolismo de las “Lunas en el cielo del *tawhid*”.»

En resumen, Shorawardi explica aquí alegóricamente los diferentes niveles de la creación, los niveles ontológicos del ser, y su aparición desde el primer nivel, el de los espíritus puros, o luz pura [conocido en el sufismo con nombres como el Reino del Imperativo divino, el reino de las realidades inmutables, la primera determinación, etc...], hasta el último nivel de la materia, al que compara con un pozo oscuro.

Párrafo 13.

La quinta maravilla es lo que el Anciano llama la «cota de malla de David», el profeta al que, según el Qorán (21,80), le fue enseñado cómo fabricar una cota de malla [aunque este oficio sólo se le atribuye a David en el Islam, y no en las otras dos tradiciones abrahámicas].

Shorawardi utiliza esta expresión coránica para hacer alusión al cuerpo físico elemental. Y explica cómo y dónde los cuatro aros [elementos] son preparados y formados, y cómo cada alma es vestida con su cota de malla. Existen otros símbolos en la literatura filosófica y mística de Irán, tanto del período pre-islámico como del post-islámico, que hacen alusión a esta vestidura elemental del alma. Recuérdese, por ejemplo, la funda del grial del rey Key Josro (párrafo 7).

A continuación se habla de la sexta maravilla, «la espada de Balārak», como símbolo del ángel de la muerte. Se habla de lo dolorosa que es la experiencia de la muerte física para quienes no han experimentado, previamente, la muerte espiritual [o como dice en el siguiente párrafo, no han vertido el agua de la Fuente de la vida sobre su cota], y de lo soportable que resulta este golpe para quienes han experimentado la muerte espiritual previa a su muerte física. Ansāri (m. 1089), más conocido como Pir-e Harāt, decía: «Todo el mundo ama la vida y para todos es dolorosa la muerte; el sufí, sin embargo, se apresura hacia la muerte con la esperanza de contemplar la Faz del Bienamado».

Párrafo 14.

La séptima maravilla es la Fuente de la Vida en las tinieblas. En los relatos mitológicos, el agua de la Vida se representa como la Fuente de la Vida.

El origen de la historia de la Fuente de la Vida en las tinieblas se encuentra en la tradición de los antiguos persas. En el *Shāh-nāmah* (Carta del rey), Ferdosi relata la historia de un caballero zoroastriano, que fue en busca de la fuente de la Vida, y tras encontrarla en las tinieblas, se bañó en ella.

Posteriormente, en la tradición islámica se habla también de una Fuente de la Vida situada en las tinieblas a la que llegaron el misterioso profeta Jezr y el profeta Elías. Alejandro, por su parte, la buscó pero no la encontró.

Obviamente las tinieblas y la Fuente de la Vida de las que se habla no tienen una existencia geográfica, sino que son símbolos de determinados estados en la Senda.

En la terminología sufí persa, el agua de la Vida simboliza la fuente del Amor y quien bebe de ella jamás morirá. En el

libro *El Espejo de los enamorados*, se considera el agua de la Vida como una alusión al Ser absoluto y a la primera determinación del Ser. También se ha considerado como el lugar de la manifestación de la Divinidad.

*Nosotros somos el agua que fluye,
y Tú, el mar de la Vida,
te buscamos a Ti
en todas las direcciones,
y vamos fluyendo hacia Ti.*

Por otra parte, Tahānawī (m. 1745) escribe: «La Fuente de la Vida es símbolo de la realidad interior del Nombre “El Viviente”, uno de los nombres sagrados de Dios. Quien logra realizarse en este Nombre, beberá de esta agua, y ya nunca más sufrirá la muerte» (Dr. Javad Nurbakhsh, *Simbolismo de la terminología sufí*, vol. II).

En cuanto a las tinieblas, existen en la terminología sufí principalmente cuatro términos sinónimos para referirse a este estado: las tinieblas, la oscuridad, la negrura, y la noche que, dependiendo de que aludan a Dios y al reino de la Divinidad, o al viajero y al mundo, tienen diferentes significados simbólicos que explicamos brevemente a continuación.

Lāhiyī (s. XV), en su obra *La interpretación del jardín del misterio*, escribe: «Los términos como la negrura y la oscuridad [cuando se refieren a Dios], hacen referencia a la Luz de la Esencia que percibe la visión intuitiva de los señores del desvelamiento y de la contemplación divina, una Luz que, por su extrema luminosidad y cercanía, aparece como oscuridad y negrura. Y en el seno de esta oscuridad de la Luz de la Esencia—que origina el anonadamiento del ser del viajero— está oculta el agua de la Vida de la subsistencia [del viajero] en Dios, por la que recibe la vida eterna».

«De otro lado es también una alusión al mundo de la multiplicidad y a lo accidental [las cosas materiales], ya que lo accidental es en esencia oscuridad y no-existente, y su ser es el reflejo de la manifestación de la Esencia sagrada de Dios...» (Dr. Javad Nurbakhsh, *op. cit.*)

En cuanto a la noche (*shab*), representa una amplia gama de símbolos, y alude entre otros al Mundo Invisible (*‘Ālam-e qeyb*), al Mundo del Imperativo Divino (*‘Ālam-e ḡabarut*); y representa

la frontera entre el Ser (*Woḡud*) y el no-ser (*‘adam*) o, como algunos lo definen, entre el Reino del Poder y el de la creación, o entre el Reino del Señorío y el de la servidumbre. (*‘Erāqi*). El maestro Ruzbahān (m. 1209) escribe: «La noche simboliza el lugar del viaje interior, el retiro, la morada de la intimidad, el desvelamiento, las oraciones amorosas y la ascensión. No es fácil para nadie mantener la vigilia durante la noche, salvo para aquel que haya disfrutado de estas moradas».

Otro de los conceptos simbolizados por el término «tinieblas» son las dificultades y las pruebas divinas que el viajero debe pasar. (Dr. Javad Nurbakhsh, *op. cit.*)

*En las tinieblas de las aflicciones
y pruebas, sé paciente,
porque Jezr llegó a beber el agua
de la Vida en las tinieblas.*

Rumi

También puede hacer referencia a la oscuridad y a la pobreza espiritual de uno mismo. Hasta que uno no llegue al conocimiento de esta pobreza y de esta oscuridad de su ser relativo, no se pondrá en camino en busca de la Luz y de la Riqueza del Ser absoluto.

En el último párrafo Sohrawardi recuerda el tema inicial como tema final del relato, para hacer especial hincapié en él. Cuando uno se libra de la oscuridad de su condición relativa, de su dualismo, logra sumergirse en el Mar de la Unidad divina, en la Fuente de la Vida, en la Fuente del Amor, donde el enamorado, el Amado y el Amor se vuelven uno y lo mismo.

Referencias

Dr. Javad Nurbakhsh, *Sufi symbolism*, vol. I y II, Londres.

— *En la taberna, paraíso del sufí*. Editorial Nur. Madrid 2001.

Henry Corbin, *L’Archange empourpré*. Fayard. Paris 2001.

Ibn Taqarbondi, *al-No ḡum al-zāherah fi moluk-ol Mesar wa al-Qāhera*, vol. 6. Egipto 1936.

Shahrazuri, introducción al *Mosanafāt-e Sohrawardi*. Seyyed Hossein Nasr. Instituto francés de investigación científica en Irán 1970..

La Experiencia del Absoluto

Ana María Schlüter Rodés

En origen soy cristiana de diáspora. Aunque nací en Barcelona, debido a las guerras –la civil de aquí y la mundial de Alemania– pasé mi niñez primero en Berlín y luego en un pueblecito de la Baja Sacionia, a donde llegamos al tener que ser evacuados por los bombardeos en la capital.

Hay recuerdos imborrables como la de una pequeña flor amarilla en el césped cubierto de rocío matinal, en el jardín de los abuelos. O el olor de tierra, al recolectar hayucos entre las hojas de otoño caídas en el suelo de un tupido hayedo húmedo, para canjearlos por aceite vegetal. Misterio de bondad y sencillez, el que se percibía en una flor, un bosque... Luego también el recuerdo de una montaña totalmente envuelta en nubes y el paso ahí en lo alto desde la niebla a un espacio sagrado misterioso, el Montserrat. Una Biblia abreviada, que estaba entre los pocos libros que cabían en la repisa de una ventana, afianzó la conciencia de que nunca el ser humano está abandonado, siempre lo sostiene, en medio de todo, y lo acompaña Alguien que le quiere bien.

Los estudios y el desarrollo racional llevaron a un momento de crisis de esta «fe oscura», basada en experiencias que la razón no puede explicar. Hasta que comprendí, gracias a Blaise Pascal (*Pensées*), que la función más noble de la razón es reconocer sus propios límites.

Entonces pudo darse un caer en la cuenta muy vivo y a la vez muy simple, sin forma alguna, de Cristo-Amor. Hubiera querido salir a la calle para decir a todo el mundo: ¡si supiéramos cuánto se nos ama!

Este momento, que fue crucial en mi vida, fue suscitando dos cuestiones:

- 1º- ¿cómo cultivar esta experiencia, hacerla madurar?
- 2º- ¿cómo ayudar a que otros despierten a esta realidad?

Esto me llevó a la «Sociedad de Mujeres de Betania», congregación que está en la tradición de las beguinas medievales. Escribí una tesis doctoral sobre el tema «¿Por qué unos ven y otros miran y no ven?» Pero no di más de lleno con lo que buscaba hasta encontrarme con el Zen, a través de algunas compañeras «mujeres de Betania».

El primer contacto, que duraría muchos años, fue con el jesuita Enomiya-Lassalle, pionero en el diálogo interreligioso, del que acaba de publicarse una biografía en Desclée de Brouwer (Ursula Baatz, *H. M. Enomiya-Lassalle. Una vida entre mundos*. DDB, Bilbao 2001). Él abrió el acceso a la práctica del Zen a los cristianos y fue el primer maestro Zen cristiano reconocido por el maestro Zen japonés Yamada Koun Roshi. Había colaborado en el Concilio Vaticano II en la elaboración de un texto, recogido en el documento conciliar *Ad Gentes* artº 18, que dice: «Consideren con atención el modo de asumir en la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, cuya semilla había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas antes de la proclamación del Evangelio».

El Zen me ha enseñado en primer lugar cómo cultivar una experiencia religiosa profunda por medio del zazen, yendo más allá del pensar. A la vez fue resaltando progresivamente la dimensión mística de la Biblia, especialmente de la Buena Nueva de Jesús, el Cristo o Ungido por el Espíritu de Amor. Descubrí a San Juan de la Cruz y a otros místicos. Incluso los cuentos populares, recogidos por los hermanos Grimm y que me habían acompañado desde pequeña, de alguna manera reflejaban el proceso hacia el despertar a esa dimensión profunda de uno mismo y de todo lo existente.

Al dedicarme intensivamente a la práctica del Zen, esto también me llevó a ser reconocida como maestra Zen y poder ayudar a otros en este camino del despertar o de la iluminación. Actualmente estoy dedicada por entero a esta tarea de



«arar el suelo del alma», para que sea sensible y permeable a la dimensión profunda de la realidad.

Creo vivamente en la luz del alma de todo ser humano. Lo expresaron de forma clara dos grandes hombres, muy distantes en el tiempo, en la geografía y en el marco religioso-cultural, Siddharta Gotama el Buda y San Juan de la Cruz. El primero exclamó en el momento de su despertar, de convertirse en buda o despierto: «Todos los seres son seres iluminados, pero por su forma engañosa de pensar y el apego a sí mismo no se dan cuenta». San Juan de la Cruz escribe en la *Subida del Monte Carmelo*: «Esta luz nunca falta en el alma, y es debido sólo a sus formas y velos que no se le infunde».

Pero la práctica del Zen aún me aportó algo más, algo que al principio no me podía imaginar. Descubrí que estaba aprendiendo un nuevo lenguaje, que ofrecía nuevas posibilidades para tomar conciencia de ciertas dimensiones de la experiencia y de expresarlas. Un nuevo marco filosófico y religioso ofrece un nuevo «lenguaje».

Aunque la realidad última, inefable, no puede ser sino una y la misma siempre, el marco religioso en el cual se vive y una se expresa, influye en la posibilidad de experimentar y en la interpretación de la experiencia. Un nuevo lenguaje no sólo brinda nuevas posibilidades para expresar lo experimentado, sino que crea además nuevas posibilidades de percepción, a la vez que un nuevo instrumento para salvar del olvido aquello de lo que se ha caído en la cuenta. Un cristiano que practica Zen, en mi experiencia, no sólo aprende y practica un nuevo modo de abismarse en el misterio, que lo lleva a superar la limitación de su pensar objetivo, sino que aprende además un nuevo lenguaje que le hace percatarse y expresarse de una manera nueva y que le abre horizontes nuevos.

En 1925 el gran fenomenólogo de las religiones Rudolf Otto escribía: «Ninguna mística surge en una tierra de nadie, sino que todas se enraízan en una base que niegan con insistencia, aunque a la vez reciben de ella su ser característico, nunca idéntico con el de otras místicas surgidas en otros lugares» (*Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*, Gotha 1925, VIII).

El lenguaje zen budista es diferente del lenguaje cristiano. Precisamente por esto pueden enriquecerse mutuamente.

Para decirlo de una manera muy escueta: Zen es despertar al *vacío* (sutras Prajnaparamita), a esta realidad que no cae en sentido, que es como agua clara en la que no se distingue nada, hasta el punto de que puede entrar la duda de si hay o no agua en el vaso. Ninguno de nuestros seis sentidos (incluido el entendimiento) es capaz de percibir o comprender nada ahí. Esto es la base de la experiencia de *interconexión* de todo cuanto existe (sutras Avatamsaka) y de la convicción de que es imposible expresarlo con palabras, que por lo tanto la respuesta más idónea es el *silencio* (sutra de Vimalakirti). Zen enseña un camino para abismarse y despertar a esta realidad (sutra Lankavatara). En el camino del Zen van juntos satori y karuna, iluminación o despertar y compasión, pero el centro de todo, del que nace también la compasión, es el *vacío*, la plenitud vacía que no cae en sentido. Esa es la experiencia humana fundamental del misterio en esta tradición. La encarna el Buda, el Despierto.

La vida y enseñanza cristiana está centrada en otra experiencia humana fundamental: el *amor*, la relación personal, con el misterio y con los demás, y la encarna Jesús el Cristo, el Ungido por el Espíritu de Amor. Es imagen visible de Dios invisible. «Quien me ve a mí ve al Padre», «a quien nunca nadie ha visto», dice de sí. Cuando Dios se manifiesta, se manifiesta como Amor. «En Jesucristo ha aparecido la bondad y el amor a los humanos», escribe el apóstol Pablo a Tito (3,5).

Aunque toda tradición religiosa enfatiza una determinada experiencia humana fundamental, no excluye en principio a las demás.

El encuentro entre fe cristiana y Zen ha de llevar a iluminación que irradia amor y amor que ilumina (cf. 1 Cor 13, 1-8).

Este artículo es la reproducción de una mesa redonda bajo el título «La Experiencia Religiosa», participación por parte de una cristiana que practica Zen, pronunciada en la Universidad de Alcalá, Escuela Cardenal Cisneros, 15 de marzo 2001.



BELLA SOBRE UNA CIGÜEÑA (TEMA DE UNA ANTIGUA LEYENDA), MIYAKAWA CHOSUN, SIGLO XVIII

日
本
繪
畫
中
山
堂
の
名
作



ERAS TÚ

*Por dondequiera que mis pasos iban, Tú te manifestabas,
en cualquier dirección que mirasen mis ojos, Tú te hacías visible.*

*En la Kaaba, en el templo, en el convento y en la iglesia
les vi a todos buscándote, y el Aliento de la Vida eras Tú.*

*En las almas y en los confines, sólo te encontré a Ti,
en la apariencia de los signos estabas,
y el verdadero sentido de los signos eras Tú.*

*Vi claro que en el zoco del amor
el vendedor y el comprador eras Tú.*

*En todo corazón, en cuyo labio se cantaba a algún ídolo,
el ídolo era sólo una excusa, Tú eras el corazón, y su Dueño eras Tú.*

*Desde el inicio de la eternidad hasta su fin, en toda la creación,
visible y escondido, poco y mucho eras Tú.*

*Si me otorgaste luz, y robaste mi fe y mi corazón,
Tú eras la fe y el corazón, y la Luz de las luces eras Tú.*

—*Diwan de poesía sufí, Nurbakhsh*
Traducido por José M^a Bermejo



Psicología Analítica

Enrique Galán Santamaría

La psicología analítica es la obra de Carl Gustav Jung y sus seguidores. También conocida como psicología de los complejos, el término aparece oficialmente en 1913 para designar una ampliación del psicoanálisis, razón por la cual se la tiene tanto por una escuela de psicoanálisis como por una tendencia de la psicología profunda, según la expresión de Bleuler para caracterizar a toda psicología que parta de la hipótesis de la existencia de una psique inconsciente.

Carl Gustav Jung (1875-1961) era un joven psiquiatra ya reconocido por la profesión cuando asumió la defensa de la obra de Freud, tanto en los foros psiquiátricos como en su propia obra, iniciada en 1902. Su estrecha colaboración desde 1907 se rompería en 1913 a instancias de Freud, para quien los desarrollos junguianos del psicoanálisis no resultaban acordes con su propia teoría. Atrás quedarán los años en los que Jung fue el presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional desde su fundación en 1910 hasta el inicio de la primera Guerra Mundial. Una época en la que se constituye y alcanza una dimensión internacional (Europa y Estados Unidos) el movimiento psicoanalítico nacido en Viena alrededor de Freud a partir de 1900.

Jung empieza su vida profesional en el centro psiquiátrico más importante del momento, la Clínica Universitaria Burgöhlzli, dirigida a la sazón por Eugen Bleuler, creador de la noción de «esquizofrenia» y un facilitador del psicoanálisis durante esos años. En la Clínica Jung se familiariza con la psiquiatría del momento tanto en su aspecto terapéutico como experimental e investigador. De esa dedicación saldrán la primera lectura psicoanalítica de las psicosis, el dispositivo experimental del Test de Asociación de Palabras y la noción de «complejo», además de varios estudios de psicoanálisis infantil y criminología psicoanalítica.

En 1910 Jung se sumerge en la mitología y en 1912 presenta su idea de inconsciente colectivo, elabora una concepción

energetista de la libido y en la clínica considera más importante el conflicto actual que el infantil. Tales modificaciones no fueron consideradas pertinentes por el psicoanálisis de entonces, como tampoco lo serían ninguna de las presentadas por los distintos autores que jalonan esa historia de cismas que es el psicoanálisis. Después de más de un siglo de psicoanálisis y sobredosis de psicoterapias, todo eso es agua pasada. Hay muchas síntesis que articulan parcial o totalmente diferentes puntos de vista en psicoanálisis, psicología y psiquiatría, dando lugar a múltiples abordajes al sufrimiento.

La psicología analítica parte de la existencia de un inconsciente colectivo en la psique de cada individuo, de modo que la consciencia, ligada al yo, no sólo ha de vérselas con los contenidos propios de lo inconsciente personal, los *complejos*, personalizados en lo que Jung llama *sombra*, sino con todos los contenidos transpersonales que moran en nuestro interior, los *arquetipos*. La relación de este yo —un complejo entre los demás, pero dotado de consciencia— con lo inconsciente colectivo a lo largo de la biografía constituye el *proceso de individuación*, o autorrealización psíquica. Este proceso, entendido como una articulación de opuestos psíquicos que se presenta en forma de conflictos, compensaciones y complementariedades, consiste en la diferenciación consciente por parte del individuo de dos grandes sistemas de opuestos: individual/colectivo y consciente/inconsciente. Dentro de éstos se incluyen externo/interno, antes/después, sí/no o cualquiera de los opuestos que la consciencia establece para configurar una realidad desde lo Real.

El proceso de individuación tiene la naturalidad del crecimiento y como tal sigue las fases de la vida desde la infancia a la senectud, con sus diversas características. En cada momento dominan distintos aspectos biológicos, sociales, arquetípicos que van sacando a la luz el carácter del individuo, su individualidad psíquica, que Jung llama *sí-mismo*, sujeto tanto de la conciencia como de lo inconsciente. El despliegue del sí-mismo como articulación de arquetipos en el proceso de individuación es el objeto específico de la psicología analítica.

La psicología analítica define una estructura de la psique y una energía que explica su dinámica. Esta energía es la *libido*, expresada en el interés que muestra el sujeto hacia sus diversos objetos. Conducida por ese interés, la consciencia se amplía y diferencia. La libido sigue las leyes de la energía en cuanto se produce gracias a un gradiente de potencial —el conflicto psíquico—, se conserva en los procesos de comprensión y se degrada en sistemas cerrados. Presenta una dirección en el tiempo —progresión/regresión— y el espacio —extraversión/introversión.

En cuanto a la estructura de la psique, en un primer momento Jung delimita los sistemas de la consciencia, lo inconsciente personal —que integra el preconscious y lo

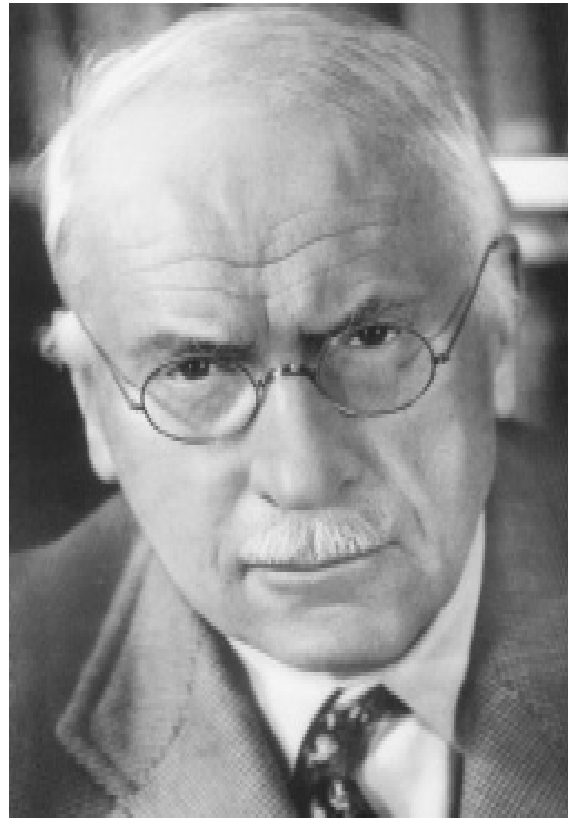
inconsciente freudiano— e inconsciente colectivo. Más adelante la define según los arquetipos *persona, sombra, ánima/animus y sí-mismo*. La dialéctica entre persona (el arquetipo de lo social) y sombra permite la diferenciación del yo, que en la dialéctica con su contraparte sexual inconsciente (ánima en el varón, ánimus en la mujer) da fe del sí-mismo. Éste, en contacto con lo Real a través del alma del mundo expresada en las *sincronicidades*, hace consciente el *unus mundus*, lo Real.

La constitución y diferenciación de esas figuras ocupa el proceso de individuación, cuya consciencia relativa es la meta del análisis. Un análisis que consiste en procurar el diálogo entre consciente e inconsciente. Un instrumento específico para llevar adelante ese diálogo es la *imaginación activa*, basada en la *función transcendente*, que vincula consciente e inconsciente y permite la transformación psíquica. El otro método fundamental es la interpretación de los sueños, para la que Jung define un nivel objetivo y otro subjetivo, recomienda el estudio de las series de sueños y elabora un concepto de símbolo onírico coherente con la hipótesis de lo inconsciente colectivo.

Con estas herramientas conceptuales Jung va creando una psicología, aunque su interés no es tanto elaborar un sistema cuanto ayudarse de una serie de conceptos e hipótesis para enfrentar las necesidades clínicas. Surge así su tipología en 1921. Definiendo cuatro funciones psíquicas en oposición, pensar/sentir como actos judicativos y sensación/intuición como actos dados, considera cuatro tipos psicológicos ideales con una función dominante, con su opuesta infradesarrollada y las otras dos actuando de auxiliares. Según sea la actitud dominante extravertida o introvertida los cuatro tipos se doblan en ocho, constituyendo así una caracterología aproximada que permite orientarse en la clínica y explicar muchos de los conflictos interpersonales y elecciones de objeto.

En una primera formulación, la psicoterapia consiste en atender a los movimientos y transformaciones de la libido, siguiendo sus procesos de investidura de los diversos objetos. Estos objetos, imágenes en su inmediatez psíquica, pueden ser asociados a los diversos niveles de la psique. En el nivel de lo inconsciente personal forman parte de los complejos, en el de lo inconsciente colectivo, de los arquetipos. La investigación de los complejos remite a la historia personal, las experiencias vividas por el individuo. El estudio de los arquetipos remite sin embargo a la especie humana en su despliegue histórico. Estos dos niveles constituyen los aumentos de microscopio que la psicología analítica considera imprescindibles.

La obra de Jung se constituye a lo largo de sesenta años.



Sus primeras publicaciones, las conferencias del club universitario Zofingia, datan de 1896-99, y de 1902 es su tesis de licenciatura *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos*. Puede verse una evolución y una complejidad creciente desde sus iniciales escritos psiquiátricos de la primera década del siglo XX a los últimos textos alquímicos a partir de 1944. Los libros fundamentales de este periplo son: *La psicología de la demencia precoz* (1907), *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912), *Tipos psicológicos* (1921), *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* (1928), *Psicología y alquimia* (1944), *La psicología de la transferencia* (1946), *Aion* (1951), *La interpretación de la naturaleza y la psique* (1952), obra que reúne los estudios de Jung sobre la sincronicidad y un largo artículo de W. Pauli, y *Mysterium coniunctionis* (1955-56), además de una multitud de artículos espe-

cializados.

La psicología analítica no sólo es creación de Jung, también lo es de los discípulos y colegas que estuvieron cerca de él y de quienes posteriormente han ahondado en su perspectiva. Agrupados desde 1916 en los clubes psicológicos —el primero en Zúrich y poco después en Inglaterra (1922), la costa este norteamericana (1936) y, a partir de 1939, Alemania, Francia e Italia—, en 1948 se crea el Instituto C.G.Jung de Zúrich y en 1955 la Asociación Internacional de Psicología Analítica. En cuanto a la relación de Jung con otros estudiosos, tan importante para la profundización en los conocimientos necesarios para la elaboración de la psicología analítica, contó desde 1933 con los encuentros anuales Eranos.

Los psicólogos analíticos han ido dejando una sugerente obra propia que amplía y modifica las concepciones de Jung. Para situar a estos autores se han propuesto varias clasificaciones. La más generalizada se debe a Samuels, quien establece tres escuelas o paradigmas que orientan la clínica y la investigación: clásica, centrada en el sí-mismo, evolutiva, que atiende centralmente al proceso de individuación, y arquetipal, orientada más bien al juego de los arquetipos. Últimamente, este autor añade un cuarto grupo, que llama fundamentalista, cuya apelación lo dice todo.

Pueden encontrarse confluencias de la psicología analítica con el psicoanálisis en todas sus escuelas, la psicología profunda y la psiquiatría existencial. En cuanto a sus influencias, se rastrean en las psicologías sistémica, humanista, evolutiva y transpersonal y, más allá del campo específico de la psicoterapia y la psicología, en el estudio de las artes plásticas, la literatura, la ciencia de las religiones, la antropología, la epistemología y la política.

El simbolismo de las abejas

José Antonio Mateos

Cuentan los cronistas sobre la antigua iconografía de la abeja, que debido a la perfecta identidad y similitud de símbolos y ceremonias entre el cristianismo y el mitraísmo, causó espanto a los primeros cristianos; para zanjar este asunto, estos lo atribuyeron al espíritu de las tinieblas, pero no se atrevieron a acusar a los discípulos de Mitra de haber tomado sus misterios del culto del Mesías, pues conocían que la doctrina persa era anterior. De esta manera los primeros cristianos y el culto de Mitra daban a probar miel a los iniciados, y les hacían lavar las manos con miel.

Según L. Charbonneau-Lassay, los antiguos simbolistas utilizaron a este pequeño ser impresionados por sus analogías con principios espirituales, así como por sus cualidades de industria y la excelencia de sus obras; su valor popular es reconocido en cualquier país. Hijas aladas de los primeros soles, anunciadoras benditas de los primeros días serenos, maestros en la construcción de celdas geométricas, vigilantes de las influencias magnéticas, de las radiaciones telúricas, en definitiva insecto bendito al que san Paulino de Nola llamaba «la misteriosísima abeja».

Debemos remontarnos a los simbolistas de Egipto quienes comienzan a representarla como símbolo del alma de los hombres, es plasmada en las tumbas como imagen de supervivencia del alma después de la muerte. Pero al mismo tiempo sirven como emblemática de las dinastías faraónicas del Alto y el Bajo Egipto, representadas por una abeja y una brizna de junco. Uno de los himnos funerarios dirigido al faraón Userstosen II dice así: «Casó al junco con la abeja», afirmación que se interpreta como que reinó en los dos Egiptos. También se han hallado abejas funerarias en la tumba de la faraona de Egipto, Ahotpu I.

Dentro de Europa también se han encontrado abejas en las tumbas bárbaras de las Galias, y principalmente en la tumba del rey franco Childerico (m. 481). De hecho parece que el símbolo de la abeja también era patrimonio metafísico de los druidas. Los mazdeístas, como los antiguos persas creían que la miel era parte de la composición del celeste Soma. En el Rig Veda las abejas ofrecen su miel a los Ashwins, y Krishna lleva una abeja azul en la frente.

Parece que este culto a la abeja se extendió de Creta a las islas del Egeo y a la Grecia continental. En la mitología de Creta, el dios supremo nacido de la Tierra Madre (Deméter Ceres) fue alimentado en una gruta por una princesa cretense con la leche de Amaltea y la miel de la reina abeja Melisa. Según cuenta Estrabón, en Eleusis y en Éfeso las sacerdotisas que celebraban antaño los antiguos misterios se llamaban Melissai, «las Abejas», y algunos iniciados que habían alcanzado un grado de pureza indiscutible recibían también este nombre. Se atribuían a la abeja dones divinos, y misteriosos; en los cenáculos de Samotracia, los misterios también veneraban a la abeja.

El simbolismo cristiano adopta la figura de la abeja como símbolo crístico y emblema de las virtudes cristianas y la hermética antigua hace de la abeja el símbolo de Cristo como luz del mundo, como dice Cahier, en su *Bestiario armenio*: «Como Cristo, la abeja difunde la luz en el mundo».

Para representar la benignidad de Cristo y la suavidad de su doctrina, la primera liturgia cristiana, en los ritos del Bautismo, ordenaba hacer gustar la miel a los nuevos cristianos al final de la ceremonia bautismal, que implicaba también la primera recepción de la Eucaristía. Fue santo Tomás de Aquino quien consagró oficialmente la miel como símbolo de la Eucaristía, tomando por *Introito* de la Misa del Santo Sacramento estas palabras: *Cibavit eos ex adipe frumenti, et de petra melle saturavit eos* (Él los alimentó con la más grasa sustancia del trigo, los sació con miel de la piedra).

En la Edad Media, algunos grandes monasterios franceses tomaron nombres derivados de las abejas, como la abadía cisterciense de Melleray, diócesis de Nantes, cuyo escudo de armas reza: *de azur con colmena de plata, acompañada de tres abejas de los mismos*.

También los simbolistas de la antigüedad tomaron la figura de la colmena como emblema de la Iglesia, pero también de la monarquía, pues en la colmena solo hay una cabeza que manda, gobierna y lo anima todo, esta es la función del Papa en el gobierno de la Iglesia y la del Emperador o Rey en su Estado monárquico.

Llegados a este punto, parece que es necesario clarificar que este símbolo se reviste de una vertiente exotérica, tradición

popular y de culto, y otra más esotérica e iniciática. Parece que al transcurrir del tiempo este símbolo tiende a desfigurarse y vulgarizarse entre los no-iniciados.

Es san Bernardo quien trata de restituir el sentido metafísico de este símbolo, pero no sin hacerlo dentro de un contexto hermético-cristiano, siendo para el no-iniciado difícil de entender; en su obra *Vid Mística*, del siglo XII, dice:

las abejas... son imagen de las almas que saben y pueden elevarse con las alas de la contemplación, que se separan, por decirlo así, de sus cuerpos, igual que el industrioso insecto abandona su colmena para volar hasta el jardín de las celestiales voluptuosidades. Allí encuentran reunidas todas las flores como el más rico de los tesoros, y saborean sus ricas delicias.

Ese jardín es el Paraíso, pues se dice en el Cantar del Amor: El fruto de tu seno, fecundísima Virgen María, es el paraíso. Del seno de la Virgen María, en efecto, salió el paraíso, ese jardín de las delicias, adornado con todas las flores, recojamos y saboreemos su jugo. Conviene que nosotros, abejas espirituales, busquemos la miel que mana de la piedra, conforme a las palabras del profeta; porque ese Cristo que es un paraíso de delicias es también esa piedra misteriosa.

Para comprender el significado hermético de la definición que hace san Bernardo de la imagen de la abeja, es necesario remitirse a la tradición hindú para encontrar una interpretación precisa sobre el carácter metafísico de unos procesos que la conciencia manifiesta en los diferentes niveles del Ser. En el orden espiritual, la conciencia se manifiesta a través de cinco cuerpos o vehículos (*Kosas*), y el estado de percepción de la conciencia es enteramente distinto según se expanda en uno u otro nivel a través del estado de contemplación activa, pero no en un estado místico de pasividad y abandono interior, pues como dice san Bernardo es de «las almas que saben y pueden elevarse». Esta elevación se produce a través de siete esferas llamadas en la tradición hindú *Lokas*; estas conforman los niveles de manifestación desde Dios como Substancia Eterna hasta su manifestación como creación física. Y como comprenderán aquellos que siguen una vía o una búsqueda espiritual, no es posible expresar en términos de conocimiento intelectual lo que se experimenta o percibe la conciencia en estos estados; sólo es posible utilizar el lenguaje simbólico para expresar una experiencia no-transmisible y sólo comprensible por otros «iniciados».

El maestro Rumi, también expresa esta experiencia interior en su *Fihi-mā-fihi*: *Tú eres aquél que sin cuerpo posee el cuerpo; no temas entonces que tu alma salga de tu cuerpo. Y añade en lenguaje simbólico, que nuestro cuerpo es representado por la colmena donde se reúne la miel y la cera; el amor de Dios guardado en nuestro interior. Después de cumplir con su*

cometido, las abejas vuelan, pero la cera y la miel permanecen, como así también el jardinero.

En segundo lugar san Bernardo se está refiriendo al estado espiritual que proviene de la «iniciación mariana», denominada de esta manera debido a que ésta es la que recibió la santa Virgen, la madre de Jesús, hijo de María¹. Es la *Regina sanctorum omnium* que dicen las letanías, así como es la Substancia de la santidad original antes de la caída e identificada con la Tradición primordial. El Amor es el medio por el que la iniciación mariana conecta con nuestra Naturaleza íntima, siendo junto con los aspectos de la Belleza y la Misericordia las características espirituales de la vía devocional (*Bhakti-yoga*). Al mismo tiempo esta vía es propia de la casta guerrera, la del monje-guerrero, y María es el símbolo griálico, el receptáculo del espíritu, de donde brota el *jardín de las delicias* término que designa a los diferentes estados espirituales del sendero y sus raptos interiores hacia los estados superiores del Ser.

Durante el siglo XVII, los Hermanos de la Rosa Cruz², retoman de nuevo el símbolo de la abeja, formando parte

del simbolismo de la Rosa y la Cruz. Este emblema «Dat Rosa Mel Apibus» (La rosa da miel a las abejas), fue utilizado en la portada del «Summum Bonum» de Joachim Frizius y luego adoptado para ilustrar el «Clavis» de Robert Fludd (1574-1637). Podemos ver en un sentido hermético cómo parece haber una aproximación entre la doctrina de san Bernardo, la ebriedad interior del sufismo y el simbolismo que propugna la Rosa+Cruz del siglo XVII, lo cual nos induce a pensar en una transmisión espiritual que es mantenida de forma secreta a través de los siglos, como una

cadena iniciática ininterrumpida.

Por último, diremos que la miel es llamada por los maestros: «la ciencia de las cosas de Dios», y las inevitables picaduras de la recolección de la miel son el emblema de los sufrimientos morales o físicos de que está sembrado el áspero sendero que conduce a la conquista de los conocimientos espirituales (L.Charbonneau-Lassay).

Nota

1. Denominación con la que se conoce a Jesús en el Islam. Otra denominación es *Ruh ol-llāh* (el Espíritu de Dios).
2. Tras la disolución de la Orden del Temple en 1314, los iniciados del esoterismo cristiano se reorganizaron, de acuerdo con los iniciados del esoterismo islámico bajo el nombre de Rosa-Cruz. El término no es extensible a las actuales organizaciones rosacruces que se aprecian en Occidente. La expresión Rosacruz como Sufí corresponden a estados o grados espirituales de Realización alcanzados, no a títulos profanos.



El secreto de la maestría

D. Qalandar

*Si un pobre se convierte
en el caudillo de los creyentes,
el incrédulo huirá de él,
tan lejos como pueda, hasta China.*

Sa'di

Como de costumbre, el darwish Mahabbat fue al bazar a comprar pan, queso y pepino para el desayuno de su maestro, Mohammad Nafti, y, apresurándose, se puso en camino hacia su casa. Mohammad Nafti, mientras esperaba a su discípulo, pensó: «El darwish Mahabbat es un derviche sincero y virtuoso, pero no tiene todavía suficiente experiencia en el trato con la gente, y es tiempo de que la conozca mejor».

Mohammad Nafti estaba sumergido en sus pensamientos, cuando Mahabbat llamó a la puerta; éste saludó: «Ya Haqq», y besó, como es costumbre de los derviches, el «suelo de la cortesía»¹ frente a su maestro, permaneciendo de pie en la entrada de la habitación.

«Ya Haqq, adelante, adelante», dijo Mohammad Nafti.

Mahabbat puso el queso en un plato, peló el pepino y lo cortó en finas rodajas, y con el mantel en las manos, dijo a Mohammad Nafti: «Maestro, el desayuno está listo, ¿me permite poner el mantel?»

«Muy bien hijo, ponlo».

Mahabbat, siguiendo la tradición de los derviches, se arrodilló y, poniendo el mantel frente a su maestro, lo besó. Luego abrió el mantel, colocó sobre él primero el pan y la sal, y después, el queso y el pepino, y se sentó en silencio, con las piernas dobladas bajo su cuerpo, frente a su maestro.

El maestro, diciendo «Ya Haqq», empezó a comer, y con una seña, invitó a su discípulo a que le acompañara.

Después de un rato de comer en silencio, Mohammad Nafti dijo: «Creo que mi trabajo contigo ya ha terminado. Debes irte a Teherán y seguir ahí con tu trabajo de profesor. Al mismo tiempo, debes encender la vela del Amor² en tu casa y guiar a los buscadores de Dios».

Como electrizado, Mahabbat se quedó paralizado, mirando estupefacto a su maestro y sus ojos se llenaron de lágrimas.

Al cabo de un tiempo, al recobrar su control, bajó la cabeza y, después de tragar con gran esfuerzo la comida, dijo con voz baja y temblorosa: «Mi amado maestro, si he cometido algún error, estoy avergonzado».

«No hijo, ¿qué error? Este es el momento para que vayas a Teherán», dijo Mohammad Nafti.

Mahabbat se hundió en sus pensamientos y, otra vez, con sumo respeto, dijo: «Perdone mi falta de cortesía, pero maestro, ¿cómo podré soportar su lejanía?»

«Esto no es problema —dijo Mohammad Nafti— cuando en verano cierran los colegios, podrás venir a Kermanshah a verme».

Aunque Mahabbat seguía perplejo, no dijo nada más. Al terminar el desayuno, recogió todo y, después de dar de comer a los gatos del maestro, llenó dos tazas de té y, llevándolo al

maestro, se sentó a su lado, ocupándose con su *zeker*³. Sin embargo, por mucho que se esforzó, no fue capaz de vaciar su mente y entrar en el estado del *zeker*. Los pensamientos le atacaban y miles de preguntas azotaban su mente. Pensaba: «¿Cómo puedo yo guiar a la gente? ¿Qué les digo y cómo les trato?» Sin embargo no se permitía discutir la orden de su maestro. El maestro le había dicho que fuera a Teherán, y él debía obedecerle.

Mohammad Nafti, consciente de la inquietud y la preocupación de su discípulo, intentó calmarle y, mientras

personas que se te acercan son simples comparsas. Con un aire vienen y con otro se van. Sin embargo tú, sin que ello te importe y sin esperar nada de ellos, debes servir a las criaturas de Dios».

Mahabbat que todavía no había tenido suficiente trato con la gente, sin entender realmente lo que quería decir su maestro, con una sonrisa, inclinó la cabeza.

No había pasado mucho tiempo cuando la respuesta a la solicitud del

le esperaba. En las reuniones con sus discípulos, primero les explicaba un tema sobre el sufismo, luego alguien cantaba algún poema de uno de los maestros sufíes, y los demás discípulos le acompañaban con cantos y con la repetición del *zeker*. Al final de la reunión, los que tenían algún problema en su vida, uno por uno, hablaban con él y él intentaba, con alma y corazón, ayudarles a resolverlo.

Su trato con sus discípulos era muy cordial. Nunca les hablaba con rigor, y jamás les pedía nada. Todo lo contrario, les otorgaba, gustosamente, todo lo que

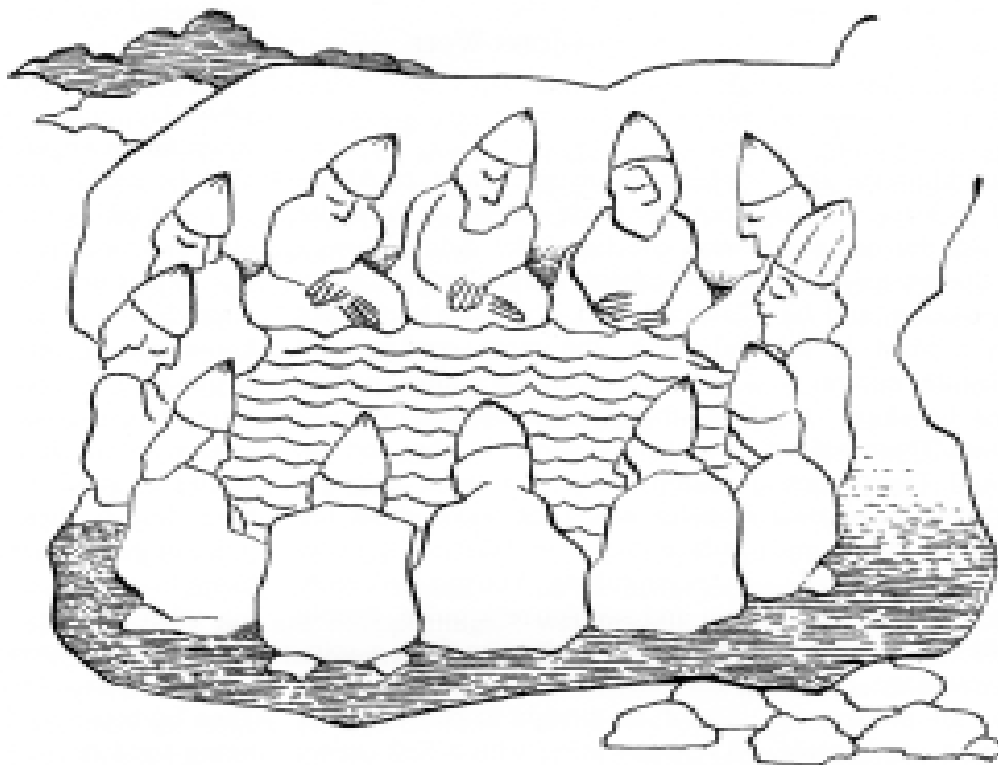


Ilustración de Doug Gilbert

le hablaba sobre cómo guiar a los buscadores, le preguntó: «¿Quieres saber cuál es el secreto de la maestría?» Mahabbat abrió sus manos en señal de sumisión frente a su maestro.

«Debes dar —dijo Mohammad Nafti— a tus discípulos todo lo que te pidan. Si les das todo lo que su venerable *nafs* (ego) te pida, sus molestias y sus ofensas serán mínimas».

Tal fue la sorpresa de Mahabbat que sus ojos casi saltan de sus órbitas.

«Son muy, muy pocos los que verdaderamente buscan a Dios —continuó Mohammad Nafti— la mayoría de las

darwish Mahabbat llegó desde el Ministerio de Educación, y éste, después de despedirse de su maestro, se fue a Teherán.

Una vez allí, alquiló una habitación y empezó su trabajo de enseñanza en un colegio cercano. En el ámbito social, su trato con la gente que le rodeaba era tan amable y caballeresco que no pasó mucho tiempo para que la gente, poco a poco, se acercara a él. Y él empezó a guiarles en la Senda.

Cada día después de sus clases en el colegio, Mahabbat regresaba a su habitación, donde un grupo de discípulos

le solicitaban.

Poco a poco su nombre circuló de boca a boca. Cada día se le acercaba más gente. Su habitación estaba siempre llena. No le quedaba ni un momento de calma y tranquilidad. Durante el día impartía clases en el colegio y, hasta bien entrada la noche, se ocupaba en resolver los problemas mundanos de sus discípulos. Sus discípulos, por su parte, hablaban, en cualquier lugar, de la piedad y el afecto de su maestro, elevándole hasta la divinidad.

Pero Mahabbat, desinteresado de las adulaciones de sus discípulos, con

absoluta sinceridad y con el amor de Dios ardiendo en su corazón, servía a todos. Y, sin embargo, sabía perfectamente que entre toda esa gente que se le había unido, eran muy pocos los que verdaderamente se habían acercado en busca de la Verdad. La mayoría de ellos buscaban resolver sus problemas personales, o simplemente perseguían otras cosas ajenas a Dios.

Un día, en que había encontrado unos momentos de paz y soledad, pensó: «¡Que pesada y ardua es esta tarea de guiar a la gente!» En este momento recordó las palabras de su maestro, Mohammad Nafti. Y pensó: «Hacer que todos se sientan satisfechos es algo extremadamente difícil. Y, al fin y al cabo, ¿para qué? ¿Acaso no es cierto que el ser humano busca continuamente a la Verdad?, pero entonces, ¿cómo es que los que me rodean no dan ni un solo paso para ir hacia esta Verdad?». Se había cansado de su vida. Largas horas esforzándose en resolver los inacabables problemas de sus discípulos le habían agotado. Se preguntaba si tanto esfuerzo y preocupación por sus discípulos servían para algo.

Llegaron las vacaciones de verano y, con ello, el momento de visitar a su maestro. El simple pensamiento de volver a ver a su maestro le llenaba de gozo y de felicidad.

El autobús llegó al terminal de Kermanshah a las cinco de la mañana. Lo primero que hizo Mahabbat fue ir al baño público para asearse antes de ir al encuentro de su maestro. Luego se fue, como en los tiempos antiguos, al bazar a comprar el desayuno de su maestro y, con los regalos que le había llevado, se puso en camino hacia la casa de Mohammad Nafti.

«Ya Haqq, darwish Mahabbat, ¿cuándo llegaste?», preguntó sonriendo Mohammad Nafti.

Mientras besaba el «suelo de la cortesía», contestó: «Esta mañana, maestro».

«Ven, hijo, ven. Cuéntame que hiciste durante este tiempo». El maestro llenó dos tazas de té de la tetera a su lado y, antes de que ofreciera con sus manos temblorosas su taza a Mahabbat, éste se le acercó y, dándole las gracias, cogió su taza.

Al volver a sentarse, Mahabbat empezó a contar a su maestro, sin olvidar nada, todo lo que había hecho durante este tiempo en Teherán. Sin embargo, no dijo nada de la vida agitada que sus discípulos le habían originado, ni del cansancio que sentía de ser guía.

Mohammad Nafti escuchó con atención las palabras de su discípulo e intuyó que de toda la gente que se había acercado a él, una, o a lo máximo dos personas, buscaban verdaderamente a Dios; el resto eran simples comparasas.

Obedeciendo a una señal del maestro, Mahabbat llenó otras dos tazas de té. El maestro se levantó y se acercó al estante de los libros en el rincón de su habitación. Sacó el libro *Golestan* (La rosaeda) de Sa'di⁴ y, mientras lo hojeaba, volvió a su sitio.

«Ya, lo he encontrado. Hijo, léeme este relato de Sa'di».

Mahabbat cogió el libro de las manos de su maestro y, en voz alta y clara, con su bello acento Kermanshahí, empezó a leer un relato del capítulo segundo del *Golestan*, sobre la «La ética de los derviches»:

Un discípulo preguntó a su maestro: «Maestro, ¿qué debo hacer con la gente? Continuamente vienen a verme e interrumpen mi estado». Su maestro le contestó: «Da todo lo que te pidan a los que de entre ellos están necesitados, y pídeles algo a los que no lo están. De esta forma, nunca más volverán a molestarte».

El relato se terminaba con este verso:

*Si un pobre se convierte
en el caudillo de los creyentes,
el incrédulo huirá de él,
tan lejos como pueda, hasta China.*

En ese momento, Mohammad Nafti empezó a reír a carcajadas y, su discípulo, el darwish Mahabbat, sonriendo, bajó la cabeza.

«Recuerdas —preguntó Mohammad Nafti— lo que te dije antes de irte a Teherán».

«Sí maestro», contestó Mahabbat.

«¿Qué te dije?»

«Dijo que el “secreto de la maestría” reside en dar a tus discípulos todo lo que te pidan», replicó Mahabbat.

«En aquel entonces —continuó Mohammad Nafti— no sabías lo que significaba esto. Pero, ahora, sabes bien a lo que me refería, y, por qué es tan agotador ser guía. Desde luego, puedes también actuar de acuerdo con este relato, y probar a los que se te acercan. Esto es lo que yo mismo hice y resultó que, salvo tú, todos mis discípulos se alejaron de mí. Esta forma de maestría que yo hago ahora es muy fácil, y cualquiera es capaz de realizarla, ya que mi único discípulo eres tú, y tú eres un discípulo absolutamente sumiso. Sin embargo, lo que tú, con todo corazón y alma, haces para tus discípulos es algo que no todos pueden hacer. ¡Ruego a Dios que te ayude en tu tarea!»



Nota

1. Besar el suelo de la cortesía: el derviche, como señal de respeto y cortesía, cuando entra a la estancia en que está presente el maestro, se arrodilla y besa el suelo.
2. Encender la vela del Amor: expresión que utilizan los derviches de Irán con el significado de organizar reuniones para los buscadores de Dios.
3. *Zekr* (continuo recuerdo de Dios): esta práctica consiste, para el sufi, en repetir continuamente, de una forma especial, en su corazón, uno o varios nombres de Dios que, a la hora de iniciarse en la Senda, recibe de su maestro.
4. Mosleho'd-Din Sa'di: uno de los grandes maestros y poetas sufíes persas del siglo XIII.



LA FORTUNA DEL AMOR¹

Estaba muerto, volví a la vida; sólo lágrimas era, me troqué en risa,
me llegó la fortuna del amor, y, por su gracia, me hice eterno.

Visión madura hallé, visión madura y alma valerosa,
hallé la valentía de un león, y en fulgurante venus me troqué.

Me dijo: «No estás loco y no eres digno de esta morada».
Me fui y me volví loco, atado con la cuerda.

Me dijo: «No estás ebrio, vete, porque no eres de los nuestros».
Me fui y me embriagué, totalmente colmado de alegría.

Me dijo: «No estás muerto, no estás lleno de gozo».
Y ante su rostro vivificador, me caí muerto.

Me dijo: «Eres astuto, y emborrachado andas de dudas e ilusiones».
Y me volví sencillo, me volví temeroso, y me aparté de todos.

Me dijo: «Te has convertido en vela y en alquibla de un grupo».
No soy de ningún grupo y no soy una vela, me esfumé como el humo.

Me dijo: «Eres maestro y sheij, señor y guía».
No soy sheij, no soy guía, soy esclavo de tu voluntad.

Me dijo: «Tienes alas y plumas, por eso no te doy plumas ni alas».
Deseando sus alas y plumas, me arranqué cualquier pluma y cualquier ala.

Me dijo el que es mi nueva suerte: «No te apresures ni te ocupes de ti mismo,
porque yo, bondadoso y generoso, soy tu único futuro».

Me dijo el que es mi amor eterno: «No te alejes de mi lado».
Contesté: «No lo haré, no, no y no». Quieto permanecí.

Tú eres fuente del sol; yo, la sombra del sauce,
cuando tú me cubriste con tu ardor, ardiendo me encogí.

Halló mi corazón la luz del alma, se abrió y se dilató mi corazón,
halló una nueva imagen y enemigo de este menesteroso me volví.

La imagen de mi alma, gozosa a medianoche, empezó a presumir:
«yo era un esclavo maniatado, pero en rey y señor me convertí».

La rueda celestial da las gracias al rey de cielo y tierra:
«gracias a su bondad y esplendor, iluminado y generoso me volví».

Da gracias el gnóstico de Dios porque se pudo adelantar a todos,
en la sima del séptimo cielo, como estrella brillante me volví.

Soy tuyo, ¡oh luna iluminada!, mira en mí y mira en ti,
que, por tu risa, en risueña rosaleda me convertí.

—*Luz del Alma*, colección de poemas de Rumi
Traducidos por José M^a Bermejo



1. Todo el poema narra la bella historia del encuentro de Rumi con su maestro, Shams-e Tabrizi, al que alude como «fortuna del Amor».



La pena del Amor y los regalos del mundo

Una historia adaptada del *Memorial de los amigos de Dios*, 'Attār

Cuentan que en una ocasión Rābe'ah estuvo ayunando durante siete días y permaneció en vigilia por las noches. Afligida la octava noche de terribles punzadas de hambre, su «yo inferior» (*nafs*) empezó a quejarse. «¿Cuánto tiempo más vas a someterme a este tormento?» De pronto, oyó un golpe en su puerta. Rābe'ah abrió y se encontró con una dama que nunca había visto antes, de pie frente a la puerta.

«¿Eres Rābe'ah?» Preguntó la mujer.

Rābe'ah contestó, «Sí», y la mujer le entregó entonces una cazuela con comida, diciéndole: «Por favor acepta esta comida sencilla pero preparada lícitamente. Soy una pobre mujer y no tengo fuerzas para llevar la vida santa que tú llevas. Sin embargo, con este pequeño regalo intento demostrarte mi admiración por ti».

Diciendo esto, la mujer se volvió y, antes de que Rābe'ah pudiera decir nada, se alejó.

«Bueno —pensó Rābe'ah— supongo que no tengo más remedio que aceptar esta comida, y romper con ella mi ayuno. De lo contrario se malgastará.»

Una vez dentro de su habitación, dejó la cazuela en el suelo y fue a buscar una vela para tener un poco de luz y romper su ayuno. Al volver vio que el gato había volcado el recipiente y se estaba comiendo el contenido.

«Bueno, ¡que así sea!», murmuró Rābe'ah, y mientras salía de la habitación en busca del cántaro, pensó: «Romperé

mi ayuno con agua». Pero en ese instante se apagó la vela. Quedándose a oscuras, intentó saciar su sed llevando el cántaro a la boca, pero se rompió el asa del cántaro estrellándose contra el suelo.

Al ocurrir esto, Rābe'ah suspiró de tal manera que parecía que la casa iba a arder. «¡Oh Dios!», exclamó perpleja, «¿porqué me haces esto, y me dejas tan desamparada?»

«No te aflijas Rābe'ah», le dijo una voz misteriosa, «si lo deseas, te concederé todos los bienes y regalos de este mundo, pero, a cambio, retiraré la pena de mi Amor de tu corazón; pues el regalo de mi Amor y los regalos mundanos no tienen cabida al mismo tiempo en el mismo corazón. ¡Oh Rābe'ah!, tú tienes tus propósitos, y Yo los míos; Mis propósitos y los tuyos no pueden juntarse en un mismo corazón».

Al oír esas palabras, Rābe'ah separó su corazón tan absolutamente de este mundo, y reprimió sus deseos tan totalmente, que en los últimos treinta años de su vida realizaba cada oración como si fuera la última de su vida. Rompió tan absolutamente sus lazos con la gente que, por miedo a que alguien pudiera distraerla o de que algo, que no fuera Dios, ocupara su corazón, rezaba así al caer el día: «Señor, comprométeme sólo contigo, para que nadie pueda distraerme de Ti».



LOS AUTORES

CARLOS DIEGO, de padre español y madre francesa, nacido en 1946, forma parte del equipo de redacción de la revista Sufí. **MAHMUD PIRUZ**, nació en 1959 en Isfahán (Irán). Es el actual responsable del centro sufí Nematollâhi de Madrid, y el Director de la edición española de la revista SUFÍ.

HOSSEIN M. ELAHI GHOMSHEI, es doctor en Filosofía y Teología Islámicas por la Universidad de Teherán, en cuya facultad trabaja actualmente. Es autor y editor de numerosos libros y artículos sobre literatura mística y teosofía persas. Es también calígrafo y editor de *Chalipa*, revista cuatrimestral de caligrafía y artes tradicionales.

ENRIQUE GALÁN SANTAMARÍA (Madrid, 1955). Psicoanalista. Miembro fundador de la Sociedad Española de Psicología Analítica (1987), de la Asociación Transpersonal Española (1991) y de la Fundación Carl Gustav Jung de España (1993). Es el responsable de la edición de los primeros cinco volúmenes publicados (1, 4, 10, 14 y 15) de la *Obra Completa* de C. G. Jung (Trotta Ed., Madrid, a partir de 1999), de P. Young-Eisendrath y T. Dawson, *Introducción a Jung* (Cambridge University Press, Madrid, 1999) y de W. McGuire y R.F.C. Hull (eds) *Encuentros con Jung* (Trotta, Madrid, 2000).

JOSÉ ANTONIO MATEOS (Murcia 1961). Investigador y documentalista de las diversas tradiciones y vías espirituales de Oriente y Occidente. Vicesecretario de TEMPLESPAÑA (Sociedad de Estudios Templarios y Medievales) y miembro del Consejo de Redacción de la revista TEMPLE. Ha publicado diversos artículos sobre caballería mística e iniciática.

SACHIKO MURATA obtuvo un B.A. en Derecho de Familia por la Universidad Chiba de Japón y un doctorado en Literatura persa por la Universidad de Teherán. Fue la primera mujer y el primer no musulmán en enrolarse en la división de jurisprudencia (*feqh*) de la Facultad de Teología de la Universidad de Teherán, donde obtuvo un M.A. y se disponía a doctorarse cuando estalló la revolución. Enseña

Islam y Religiones Orientales en la Universidad del Estado de Nueva York, Stony Brook. Entre sus libros se cuentan *Temporary Marriage in Islamic Law* y una traducción japonesa del *Ma'âlem al-osul* del *sheij* Hasan, un texto clásico sobre principios de jurisprudencia.

DR. JAVAD NURBAKHSH nació en Kerman (Irán), doctor en psiquiatría, ha sido profesor y Director del Departamento de Psicología de la Universidad de Teherán, y director del Hospital psiquiátrico Ruzbeh, cargos que ejerció hasta su jubilación. En 1974 recibió el doctorado «honoris causa» de la Asociación Mundial de Psiquiatría y fue elegido Presidente de la Sociedad de Psiquiatras iraníes, escribiendo y publicando numerosos trabajos de psiquiatría tanto en revistas iraníes como occidentales. Autor de numerosas publicaciones sobre el sufismo, es el actual Maestro de la Orden Sufí Nematollâhi, posición que ocupa desde los veintiséis años, y actualmente reside en Londres.

MARIO SATZ poeta, narrador, ensayista y traductor, nació en Coronel Pringles (Buenos Aires), en el seno de una familia de origen hebreo. En 1970 se trasladó a Jerusalén para estudiar Kábala y en 1978 se estableció en Barcelona, donde se licenció en Filología Hispánica. Autor de libros de poesía como, *Los cuatro elementos*, *Las frutas*, *Los peces*, *los pájaros*, *las flores*, *Canon de polen* y *Sámaras* y de ensayo, como *El ábaco de las especies*; su último libro, *Azahar*, es una novela-ensayo acerca de la Granada del siglo XIV.

ANA MARÍA SCHLÜTER RODÉS nació en Barcelona (1935) de padre alemán y madre española, y realizó sus estudios universitarios en Alemania, Holanda y España, doctorándose en Filosofía y Letras con la tesis «¿Por qué unos ven y otros miran y no ven?». Es maestra zen desde 1985, con el nombre de Kiun An (Ermita de la Nube Radiante), e inició este camino en 1975, habiendo sido discípula del P. Lassalle S.J. y de Yamada Koûn Rôshi. Reside en Brihuega (Guadalajara) donde ha fundado el centro zen «Zendo Brihuega».

La revista SUFÍ es una publicación de la Orden Sufí Nematollâhi, dedicada al estudio de las tradiciones místicas en todos sus aspectos —literatura, historia, poesía, filosofía y práctica—, independientemente de la religión a la que pertenezcan. Agradecemos y damos la bienvenida a cualquier artículo y trabajo artístico que los investigadores y los lectores nos puedan enviar; la redacción se reserva la decisión sobre la oportunidad de su publicación en la revista. A la hora de enviarnos sus colaboraciones tengan en cuenta, por favor, los siguientes criterios :

- 1.- El material debe enviarse escrito a máquina, o, preferiblemente, en disquete (Word, Times New Roman, 10).
- 2.- Todas las notas y biografías deben ser numeradas e incluidas al final del artículo (Times New Roman, 8). Todas las referencias a obras o libros deben señalarse con letra cursiva.
- 3.- Al final del artículo debe incluirse una pequeña biografía del autor .
- 4.- La transliteración de las palabras extranjeras debe ser sencilla para facilitar al lector su lectura.

Los trabajos deben ser enviados al Editor de la revista Sufí: C/ Abedul, 11 / 28036 - Madrid / España. E-mail: editorialnur@nematollahi.org

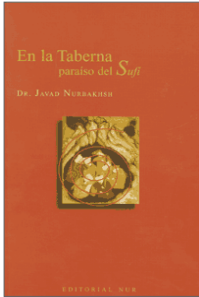
Para suscribirse pónganse en contacto con el centro sufí Nematollâhi de Madrid

Obras del Dr. Javad Nurbakhsh

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

Anne-Marie Schimmel, Universidad de Harvard

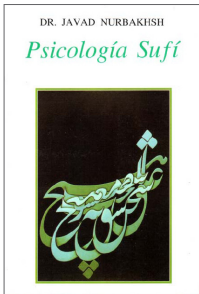
En la Taberna, paraíso del sufi



La vida del ser humano se puede resumir en la lucha eterna entre el caos y la Armonía, entre el egoísmo y el Amor, entre lo múltiple y lo Único. En esta batalla el sufismo defiende la opción del hombre perfecto, el que, a través de la fuerza del Amor, se sumerge en la Unidad divina del Ser. En esta obra se analizan los pilares básicos de la práctica sufi, a fin de servir como guía a todos cuantos viven comprometidos en el largo viaje hacia la perfección.

Precio: 15'30 €

Psicología sufi

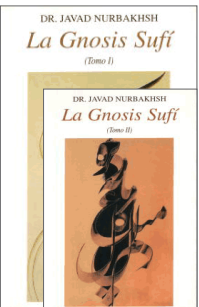


El papel de la enseñanza de los maestros sufíes es fortalecer en sus discípulos la fuerza del Amor para liberar sus corazones de las garras del "yo" y de sus pasiones.

El Dr. Nurbakhsh, profesor de psiquiatría y Maestro de la Senda, analiza el camino que conduce hacia la Unidad, y ayuda a superar sus peligros: no se trata de aniquilar el yo sino de convertir sus cualidades negativas en atributos de un ser humano.

Precio: 13'80 €

La Gnosis sufi (Tomos I y II)

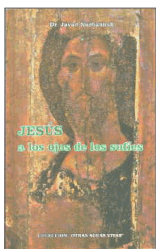


En todas las Tradiciones Sagradas existe una Gnosis que permite a los hombres realizar los caminos de vuelta a su Origen, haciendo el viaje desde el lado humano al lado divino de su propia naturaleza.

Esta obra nos ofrece la quintaesencia de la Gnosis de los maestros sufíes, una antología inigualable en lengua castellana y difícil de encontrar incluso en sus idiomas originales

Precio: 17'40 €tomo

Jesús a los ojos de los sufíes

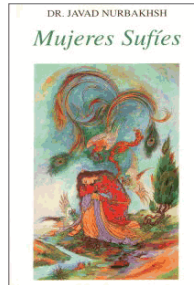


El Dr. Javad Nurbakhsh, maestro de la Orden Nematollahi, presenta en esta obra un estudio sobre lo que los gnósticos y maestros sufíes han dicho en torno a Jesús, con el fin de acercar la figura de Jesús a los musulmanes y animar a los cristianos al conocimiento del Islam.

Jesús es considerado por los sufíes como ejemplo de maestro espiritual y símbolo de hombre perfecto.

Precio: 7'50 €

Mujeres sufíes

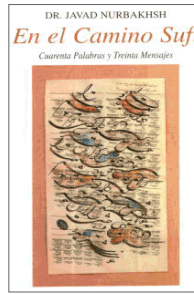


Las mujeres han alcanzado en el sufismo las más altas cimas místicas. Nadie como ellas mejor dispuesto para la senda del exclusivo amor hacia Dios.

En esta obra se recopilan biografías, anécdotas, poemas y oraciones de algunas de las mujeres que han destacado a lo largo de la historia del sufismo. Son una inmejorable guía en el camino de la búsqueda de la Verdad.

Precio: 11'40 €

En el camino sufi

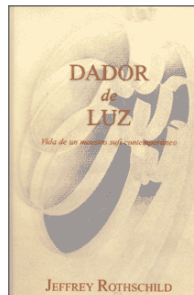


El Dr. Nurbakhsh resume en cuarenta breves charlas la esencia del sufismo. Sus palabras son respuestas breves, intensas y precisas a las preguntas de los buscadores.

Treinta breves mensajes condensan la enseñanza y la dirigen directamente al corazón de los buscadores que recorren este "camino sin huellas" en la esperanza de fundirse en el Bienamado, como la gota en el mar.

Precio: 11'40 €

Dador de Luz



Son muchos los relatos que nos hablan de los maestros clásicos, pero es un raro privilegio poder acercarse a la vida de un maestro sufi vivo, que comparte nuestras inquietudes y nuestras esperanzas.

Dador de luz es una biografía íntima del doctor Nurbakhsh, Maestro de la Orden Nematollahi, gran orden sufi de Persia, país con tradición milenaria en esa búsqueda interior.

Precio: 15'00 €

Diwan de poesía sufi

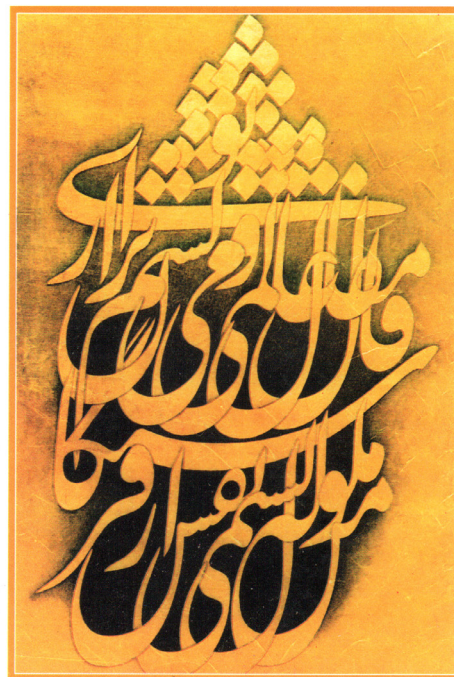


Este *diwan* se inscribe en la mejor tradición de la poesía mística Sufi, nacida de la experiencia interior en el «camino de los enamorados», cuya única meta es Dios, el Amado. Cantar del alma, que canta desde lo más hondo una presencia deslumbradora, más allá de las palabras, y que, al mismo tiempo, las despierta para fijar en ellas el «recuerdo» constante del Amado, la dolorosa nostalgia de su ausencia, la ebriedad gozosa de su presencia.

Precio: 17'43 €

DR. JAVAD NURBAKHSH

La Pobreza Espiritual en el Sufismo



LA POBREZA ESPIRITUAL EN EL SUFISMO

Precio: 11,40 €

*Los cimientos de la mansión de la Unidad divina
son la pobreza espiritual y el anonadamiento.*

Maqrebi

Todas las tradiciones espirituales han considerado la pobreza espiritual como la disposición básica que hace posible el encuentro con el Uno. El sufí se llama a sí mismo *faqir* o *darwish* (derviche), el pobre, el que carece de todo, hasta de su propio «yo», y que busca por doquier la riqueza de Dios.

El doctor Nurbakhsh sintetiza en este libro lo más bello de la tradición sufí sobre las actitudes que llevan a la pobreza espiritual y sus consecuencias, analizando los distintos estados místicos (*hāl*) y moradas espirituales (*maqām*) que el viajero va recorriendo a lo largo de la Senda. De ellos nos dice Rumi:

*El estado místico es como vislumbrar a la bella Amada,
la morada, como estar en su presencia.*

Cuando se vislumbra la presencia, el tiempo se detiene para el viajero, convirtiéndose en un eterno presente. El sufí sabe que tener dependencia o vivir en el pasado es malgastar el momento presente e igualmente que es una pérdida del presente el pensar en el futuro; por ello se convierte en «hijo del momento» (*waqt*). Entonces cada aliento se vuelve consciencia de la presencia del Amado.

ORDEN SUFÍ NEMATOLLAHI

Norte América

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

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

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

4021 19th Ave.
San Francisco, Ca 94132
Tel: (415) 586-1313

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

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

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

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

4642 North Hermitage
Chicago, Illinois 60640
Tel: (773) 561-1616

405 Greg Ave.
Santa Fé, New Mexico 87501
Tel: (505) 983-8500

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

1596 Ouest avenue des Pins
Montreal H3G 1B4
Quebec, Canadá
Tel: (514) 989-1411

1735 Mathers Avenue
West Vancouver, B.C.
Canadá V7V 2G6
Tel: (604) 913-1174

Europa

41 Chepstow Place
Londres W2 4TS,
Inglaterra
Tel: 020-7229-0769

95 Old Lansdowne Road,
West Didsbury, Manchester
M20 8NZ, Inglaterra
Tel: 0161-434-8857

Kölnerstraße 176
51149 Köln
Alemania
Tel: 49-2203-15390

50 Rue du Quatrième Zouaves
Rosny-sous-Bois 93110
Paris, Francia
Tel: 331-485-52809

116, avenue Charles de Gaulle
69160 Tassin-La-Demi-Lune
Lyon, Francia
Tel: 33-478-342-016

Abedul 11
Madrid 28036
España
Tel: 34-91-350-2086

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

Jan van Goyenkade 19
2311 BA, Leiden
Países Bajos
Tel: 31-071-5132442

Resto del mundo

87A Mullens St.
Balmain 2041,
Sydney, Australia
Tel: 612-9555-7546

63 Boulevard Latrille
BP 1224 Abidjan,
CIDEX 1 Costa de Marfil
Tel: 225-22410510

Quartier Beurivage
BP 1599 Porto-Novo
Bénin
Tel: 229-21-4706

Azimmo Secteur 16
Villa 12
Ouaga 2000
17 B.P. 1790 Ouagadougou 17
Burkina Faso

4,50 €

